

Di Camillo, Silvana Gabriela

Un paradigma imposible: la crítica de Aristóteles a la comunidad de mujeres y niños de República

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Di Camillo, Silvana G. "Un paradigma imposible : la crítica de Aristóteles a la comunidad de mujeres y niños de República" [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/paradigma-imposible-critica-aristoteles.pdf> [Fecha de consulta:]

UN PARADIGMA IMPOSIBLE: LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA COMUNIDAD DE MUJERES Y NIÑOS DE *REPÚBLICA*

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO¹

RESUMEN: La exposición aristotélica de la *República* de Platón en el libro II de la *Política* ha sido usualmente considerada incompleta y reduccionista, por lo que Aristóteles ha sido acusado de mala fe erística o, al menos, de ignorancia del texto. Frente a estos juicios, creemos que es posible defender a Aristóteles si se toma en cuenta su estrategia dialéctica en el tratamiento de los predecesores. Desde este punto de vista, intentaremos explicitar cuáles son las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico que justifican proponer una tesis alternativa. A los ojos de Aristóteles, el paradigma platónico, que propende a la unidad a través de la comunidad de mujeres, niños y propiedades, es agradable al oído, pero produce efectos enteramente opuestos a la unidad pretendida: disenso entre grupos sociales y descuido de los asuntos comunes. Más aún, el proyecto de *República* se muestra imposible e impracticable, porque entra en conflicto con la naturaleza humana.

Palabras clave: Aristóteles – críticas a Platón – comunidad de mujeres y niños – paradigma – imposibilidad

ABSTRACT: The aristotelian review of Plato's *Republic* in *Politics* II has been usually considered as incomplete and reductive and Aristotle has been accused of bad faith or, at least, of text's ignorance. Against these judgments, we believe that Aristotle can be defended if his dialectical strategy in the treatment of his predecessors is taken into account. From this point of view, we will try to explain what are the genuine difficulties found in the platonic project that justify to propose an alternative thesis. In Aristotle's view, the platonic paradigm, which aims to unit through the communism of women, children and property, is pleasing to the ear, but produces entirely

¹ UBA – UNLP

opposite effects to the required unit: division between social groups and neglect of common matters. Moreover, *Republic's* project proves to be impossible and impractical, because it conflicts with human nature.

Keywords: Aristotle – criticism to Plato – communism of women and children – paradigm – impossibility

La exposición aristotélica de la *República* de Platón en el libro II de la *Política* ha sido considerada incompleta y reduccionista. En efecto, Aristóteles no menciona que la comunidad de mujeres y niños se aplica a una única clase; tampoco hace referencia a importantes cuestiones como la educación de los guardianes, la necesidad de conocer la Forma del Bien y el gobierno de los filósofos. Además, muchos de sus argumentos han sido considerados inválidos, por lo que Aristóteles ha sido acusado de mala fe erística o, al menos, de ignorancia del texto. A esto se suma la consideración según la cual Aristóteles opone al idealismo de Platón objeciones puramente empíricas, concibiendo a los guardianes como personas ordinarias.

Sin negar a estos juicios alguna parte de verdad, creemos que es posible defender a Aristóteles si se toma en cuenta su estrategia dialéctica en el tratamiento de sus predecesores. Desde este punto de vista, a través del análisis de las críticas que dirige a la comunidad de mujeres y niños, intentaremos explicitar cuáles son las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico que justifican proponer una tesis alternativa.

A los ojos de Aristóteles, el paradigma platónico, que propende a la unidad a través de la comunidad de mujeres, niños y propiedades, produce efectos enteramente opuestos a la unidad pretendida: disenso entre grupos sociales y descuido de los asuntos comunes. Desde su punto de vista, el proyecto de *República* es agradable al oído, pero se muestra imposible e impracticable, porque entra en conflicto con la naturaleza humana y con los datos históricos. “Sin duda –afirma Aristóteles– no está mal proponer hipótesis a voluntad, pero siempre que no se trate de algo imposible (*adúnaton*)” (1265a

17-18).² Veremos que el carácter *adúnaton* constituye un límite que no puede transgredirse si se pretende resistir el examen dialéctico (Cfr. *Tóp.* VIII 4, 159b 19-24 y CHICHI, 1997, p. 182).

Pasemos ahora a explicitar las críticas a la comunidad de mujeres y niños, tal como aparecen en *Política* II, capítulos 1 a 4.³ En las primeras líneas, Aristóteles dice que va a examinar no solo las formas de régimen político que tienen reputación de gobernarse bien, sino también las que han sido propuestas en teoría y parezcan satisfactorias (1260b 29-32). Este es un paso preliminar, necesario para establecer “cuál es la mejor comunidad política” (1260b28). El fin principal es deslindar sus rasgos correctos y útiles pero más aún mostrar que ninguna es adecuada, por lo que él tiene buenas razones para presentar un modelo alternativo.

Comienza así analizando el concepto de “comunidad política” (*koinonía politiké*). En tanto *koinonía* significa literalmente “posesión en común”, Aristóteles distingue tres posibilidades para los ciudadanos: 1) que posean todo en común; 2) que no posean nada en común o 3) que compartan algunas cosas y otras no. La segunda posibilidad es rápidamente eliminada, pues los ciudadanos deben compartir algo, aunque más no sea el territorio. Aristóteles luego considera la primera posibilidad, un tipo de comunidad extrema, por la que sería posible compartir familia y bienes. Esto, afirma, es lo que sucede en la *República* de Platón, pues allí Sócrates sostiene que las mujeres, niños y propiedades deberían tenerse en común. Aristóteles concluye este primer párrafo preguntándose si el ordenamiento propuesto en *República* es preferible al actualmente existente (1260b 36-1261a 9).

Si tenemos en cuenta que son tres las propuestas platónicas en el libro V, a saber: la educación común de hombres y mujeres y la atribución a ambos de las mismas funciones (V 451e-457c); la comunidad de mujeres, niños y propiedades (457d-473c) y la coincidencia del poder político y de la filosofía (473d ss.), Aristóteles operaría una fuerte reducción al indagar la validez

² Las referencias a la *Política* siguen el texto griego fijado por Ross y la traducción de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Excepto donde lo indiquemos explícitamente, el resto de las referencias a Aristóteles corresponden al libro II de *Política*.

³ En los límites de este trabajo, no vamos a detenernos en las críticas a la comunidad de bienes presentes en el capítulo 5 de ese mismo libro.

de una sola de las tres propuestas y con un tema y problema específico: el tipo y grado de unidad preferible en el Estado. Tal reducción, sin embargo, puede justificarse a la luz del método que Aristóteles utiliza en la revisión crítica de sus predecesores. En efecto, al examinar las propuestas platónicas, es fácil advertir cómo Aristóteles interroga a Platón sobre cuestiones precisas, que son las cuestiones que él mismo se plantea, sin pretender una exposición exhaustiva de sus doctrinas. Como hemos visto, emplea la sección de la *República* en *Política* II como una excusa para discutir la sugerencia de que en la comunidad política ideal todo se tuviera en común.

Podríamos adelantar que Aristóteles eleva tres críticas principales a la comunidad de mujeres y niños:

- 1) La hipótesis de Sócrates según la cual una máxima unidad constituye el mayor bien de la ciudad está equivocada.
- 2) Las medidas establecidas por Sócrates (es decir, la abolición de la propiedad y de la familia) no promueven el fin para el que han sido establecidas.
- 3) La propuesta de Sócrates es contraria a la naturaleza humana y, por tanto, imposible.

Como consecuencia de estas críticas, Aristóteles concluye que la comunidad de mujeres y niños no es preferible a la legislación vigente y debe ser rechazada.

Vayamos al primer punto, en el que Aristóteles critica la suposición de que la ciudad debería ser lo más unitaria posible. Seguramente tiene en vista *República* 461-466, que vamos a resumir brevemente. Tras describir el modo de vida de los guardianes (que supone la abolición de familias y propiedad privada), Sócrates comienza a demostrar que una comunidad (*koinonía*) de este tipo trae el mayor beneficio posible a la ciudad. Argumenta que lo que mantiene unida a la ciudad y la hace una es su mayor bien, y que lo que une a la ciudad es una comunidad o participación de sentimientos que surge cuando todos los ciudadanos sienten placer o pena frente a los mismos hechos. Un signo de esto es que el mayor número posible dentro de la ciudad use las palabras “mío” y “no mía” con referencia a las mismas cosas. El ideal para la ciudad es, de hecho, asemejarse lo más posible a la persona in-

dividual. Así como la comunidad de alma y cuerpo significa que el hombre entero siente dolor cuando una parte de él sufre, así es mejor que la ciudad entera sienta placer o dolor cuando uno de sus miembros experimente un bien o un mal. En 462e, Sócrates aplica estos puntos generales a su propia ciudad ideal. Así, argumenta que los guardianes considerarán genuinamente a cada uno de los otros como hermanos, hijos o padres y actuarán de acuerdo con ello. En la medida en que ellos tienen tanto en común y comparten los mismos sentimientos, se verán libres de los males de las otras ciudades, como asaltos y violencias y todas las otras prácticas que resultan de la posesión de propiedades y moneda.

Teniendo a la vista estas afirmaciones de *República*, volvamos a la primera crítica de Aristóteles. En ella objeta que Sócrates desconoce las diferencias de naturaleza entre el individuo, la casa y la ciudad, aplicando a la ciudad la unidad deseable en el individuo:

“Es evidente, sin embargo, que si avanza en tal dirección y se torna más unitaria, ya no será ciudad; porque por su naturaleza la ciudad es una pluralidad, y si se torna más unitaria, de la ciudad se pasará a la casa y de la casa al individuo humano, porque podríamos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, si alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, pues destruiría la ciudad” (1261a 17-22).

En este pasaje Aristóteles sostiene que un exceso de unidad, lejos de constituir el mayor bien para la ciudad, en realidad la destruiría. La ciudad es, por naturaleza, un *plêthos*, una pluralidad de diferentes unificada por el intercambio político y económico, y no puede ser reducida a la homogeneidad indiferenciada de la familia y del individuo. Aunque esto fuese posible, no debería realizarse. La dificultad que ve Aristóteles es que Platón pretende extender ilegítimamente los lazos familiares a la ciudad en su conjunto, pero esto destruiría la ciudad, que no debe concebirse ni como un organismo ni como una gran familia.

En la *República*, Platón sostiene que la unidad de la ciudad ideal debería ser la del individuo, pues piensa que la unidad de las partes de un organismo es un modelo apropiado para juzgar la unidad de la ciudad. Contra

Platón, Aristóteles argumenta que si la ciudad se vuelve muy unitaria se convierte en un individuo y no será más ciudad. Para entender mejor la crítica hay que recordar que para Aristóteles las partes de un organismo están conectadas físicamente y no pueden ser separadas sin dejar de ser lo que son, es decir, no existen independientemente. Así, si la ciudad fuera a volverse una unidad como la de un organismo, los ciudadanos perderían sus identidades individuales pues pasarían a ser partes. Sin embargo, en la ciudad, los hombres libres no son *de* otro ciudadano, no pertenecen a otro.

El segundo tipo de unidad mencionado por Aristóteles es el de la casa. ¿Qué es lo que confiere unidad a la casa? El poseer un solo gobernante, que es el padre, y la existencia de fuertes lazos afectivos. Pero el gobierno parental no es sobre personas libres e iguales: los niños, los esclavos y las mujeres son, a juicio de Aristóteles, incapaces de llevar una vida independiente, de manera que solo son partes subordinadas. Mientras que el gobierno de la casa es de subordinación, el gobierno de la ciudad es entre iguales, de manera que todos los ciudadanos tienen algo que aportar.

Pero si la unidad de la ciudad se distingue y es menor que la unidad del individuo y de la casa, también se diferencia de la unidad de la alianza que es aún menor que la propia de la ciudad. Aristóteles subraya, en 1261a 22-24, que la ciudad no solo debe consistir en una pluralidad de personas sino que debe también incluir diferentes clases de individuos. No es como una alianza cuyos componentes se asemejan uno a otros en clase. La ciudad requiere que haya individuos con características diferentes, de manera que puedan tener relaciones de intercambio recíproco. Ahora bien, la verdadera dificultad reside en establecer cómo esta puede ser una objeción a las propuestas políticas de la *República*, basadas como están en la premisa de que los ciudadanos deberían desempeñar diferentes trabajos de acuerdo con sus aptitudes naturales (MULGAN, 1977, p. 29). La explicación, por tanto, debe ser otra. Es posible que Aristóteles no esté pensando en diferencias de función, sino que esté criticando la afirmación de *República* 462b-e según la cual todos los ciudadanos deberían compartir los mismos sentimientos y aspiraciones.

En efecto, en la *República*, un grupo, que representa la parte noética de la sociedad, detenta toda la deliberación acerca de las cosas públicas y el resto debe obedecer, pensando y sintiendo lo que indica la parte noética. Pero

esto conduce como máximo a una casa grande. Aristóteles frecuentemente repite que la asociación política, a diferencia de las relaciones que se dan en el interior de la casa, es una asociación de iguales y que el gobierno de la ciudad es el de hombres libres e iguales sobre otros y por turnos (*MM* 1194b5-23; *EN* 1134b9ss. Cfr. NUSSBAUM, 1980, p. 416-8). Lo que se necesita –y que se ha eliminado en la ciudad de *República*– son personas diferentes, todas con sus propias experiencias, opiniones, su propia *phrónesis*, su propia contribución al desarrollo de la ciudad. Sin esta autonomía, no hay vida buena posible. Con una bella imagen Aristóteles muestra que no se debe buscar tanta unidad en la ciudad porque “sería tanto como si alguien redujera la sinfonía a homofonía o el ritmo a un solo elemento” (1263b 35). Tal como Aristóteles lo ve, traducir la *symphonía* política en una *homophonía* haría imposible la *autárkeia* fundada en el intercambio, y produciría disenso más que concordia, porque impediría la alternancia de los ciudadanos en el gobierno, dejando siempre en el poder a los mismos gobernantes, con el inevitable resentimiento por parte de los otros ciudadanos (VEGETTI, 2002, p.186).

Pretender que todos los individuos tengan los mismos sentimientos y aspiraciones destruiría la ciudad por dejar de lado toda diferenciación dentro de ella y, por tanto, aunque fuera posible no deberían avanzarse medidas en esa dirección.

Pasemos ahora a la segunda crítica, según la cual los medios propuestos por Sócrates para conseguir la unidad de la ciudad no promueven ese fin.

Entre 3.1261b16 y 4. 1262b36, Aristóteles argumenta que la clase de comunidad esbozada en la *República* no produciría la unidad de la ciudad y envolvería otras dificultades prácticas. Comienza sugiriendo que hay una ambigüedad en la afirmación de Sócrates según la cual la ciudad obtendrá la unidad cuando todos sus miembros usen los términos *mío* y *no mía* para las mismas cosas:

“Pues ‘todos’ tiene un doble significado. Si se entiende como ‘cada uno’, probablemente se ajustaría más a lo que Sócrates se propone (pues cada uno llamará a una misma persona su propio hijo y a una misma persona su propia mujer, y otro tanto dirá de los bienes y de todo cuanto le concierne). Ahora bien, no lo dirán con ese significa-

do quienes poseen mujeres e hijos en común, sino que dirán ‘todos’ colectivamente, pero no en el sentido de ‘cada uno’ de ellos individualmente, y de modo similar dirán ‘todos’ y no ‘cada uno’ en lo tocante a los bienes. Es evidente entonces que decir ‘todos’ es un paralogsimo [...]. Por eso el que todos digan lo mismo es, en un sentido, bello, aunque no posible, y en otro sentido, no lleva a la concordia” (1261b20-32).

El punto aquí parece ser que, en muchas circunstancias, alguien que llama a una cosa “mía” implica que le pertenece a él y a nadie más. La palabra tiene, así, un sentido exclusivo. Pero si todos llaman a la misma cosa “mía”, deben usar el término en un sentido colectivo de manera que “mía” significa “no perteneciente solamente a mí” sino “perteneciente a mí y a muchos otros”. Aristóteles cree que las actitudes y sentimientos hacia cosas que son únicamente nuestras son diferentes de las actitudes y sentimientos hacia cosas que compartimos con otros. Así, el hecho de que los miembros de una comunidad llamen a las mismas cosas *mías* no es signo de ninguna unidad especial entre ellos.

Este punto es reforzado por algunos otros argumentos. Aristóteles afirma (1261b33-1262a 14) que las personas prestan menor atención a las cosas que se tienen en común que a las privadas. Así si un ciudadano tiene mil hijos, cada uno de ellos perteneciente igualmente a él y a todo otro ciudadano, no prestará particular atención a ninguno de ellos, al pensar que algún otro se ocupará. Pero este descuido no es más que consecuencia de la fragmentación de los lazos afectivos. Si un padre llama “mi hijo” a cada uno de los mil niños de un cierto grupo etario, lo que resultará es que considerará que ese joven es uno en mil hijos suyos. Así, los sentimientos de parentesco hacia él no han sido multiplicados, sino más bien divididos. Y de esta fragmentación del afecto surge una disminución en el cuidado. En la práctica, entonces, las propuestas de Sócrates tendrán el efecto contrario del pretendido: un debilitamiento de los lazos afectivos. Así, Aristóteles concluye que es preferible ser un primo bajo el sistema vigente que un hijo bajo el de *República*.

Podría objetarse que el argumento del descuido deja la posición de Platón intacta, pues el supuesto de que parte es que todos tienen una fuerte afec-

ción por todos (SAUNDERS, 1995, p. 112). Lejos de debilitar los lazos afectivos, Platón pretende en realidad *extender* los fuertes sentimientos familiares a la clase de los guardianes en su conjunto. En efecto, no desvaloriza ni elimina los sentimientos personales de los guardianes, sino que acepta y acentúa el hecho de que cada uno de ellos sea capaz de sentir por cada uno de los otros compañeros los lazos propios de las relaciones de parentesco. Ahora bien, no se trata de que Aristóteles en su crítica ignore el texto, sino que extrae consecuencias de las tesis platónicas y declara un radical *adúnaton*. Contra Platón, Aristóteles argumenta que la afeción por todos es imposible. En efecto, ¿cuánta *philia*, se pregunta Aristóteles, podría sentir un guardián por mil padres o por mil hijos? Los lazos afectivos no pueden así ampliarse sin perder al mismo tiempo su fuerza.

A los ojos de Aristóteles, la *philia* (amistad o afecto mutuo) no solo evita sediciones sino que también, como Sócrates reconoce, produce unidad. No obstante, Sócrates malinterpreta el verdadero carácter de la amistad, que para Aristóteles es el mayor de los bienes para la ciudad:

“[...] en la ciudad los lazos afectivos deben diluirse en razón de tal tipo de unidad y que ya no diga ‘mío’ el padre al hijo ni el hijo al padre. Pues así como un poco de vino dulce mezclado con gran cantidad de agua vuelve imperceptible la mezcla, así también ocurre en el caso del parentesco mutuo designado con esos nombres, porque en esa forma de comunidad política apenas será necesario preocuparse como un padre lo hace por sus hijos o como un hijo por su padre, o como los hermanos entre sí. Pues hay dos cosas que hacen que los hombres se afanen unos por otros y traben lazos afectivos: el interés privado y la estima. Pero ninguno de estos dos puede darse entre quienes viven en esta comunidad política” (1262b15-24).

Aristóteles sostiene aquí que las propuestas de *República*, lejos de producir la más alta unidad posible, a lo sumo producen una amistad aguada, que termina disolviéndose como tal. En tal comunidad, habría poco incentivo para tratar a alguien como hijo o padre, dado que los motivos que llevan a las personas a cuidar a otros son el interés privado y la estima, que estarán ausentes en *Kallípolis*.

El argumento de Aristóteles resulta débil y poco convincente en sí mismo, mientras él no muestre por qué tales lazos afectivos fuertes son imposibles. Como Aristóteles lo ve, la amistad es un ingrediente esencial en la buena vida, no porque sea útil, sino porque es la fuente de algunas de las más grandes satisfacciones. La amistad implica “parientes, niños, mujer y en general amigos y conciudadanos” (EN 1097b8-11), esto es, tiene también una dimensión política. Pero dado que es esencialmente una relación entre individuos, el número de los amigos es necesariamente limitado. Platón parece no reconocer este punto, mientras que Aristóteles lo reconoce explícitamente. Argumenta que no es posible tener una gran cantidad de amigos, y la razón es que los amigos deben pasar mucho tiempo en compañía y deben tener fuertes sentimientos recíprocos. Dado que no es posible estar en este estado respecto de un gran número de personas, se sigue entonces que solo en un sentido secundario podemos disfrutar de la amistad con un gran número de personas.

Recapitemos ahora los resultados alcanzados. Hemos visto que Aristóteles critica, en primer lugar, la hipótesis de la que parte Platón según la cual la ciudad debe ser lo más unitaria posible, porque eso sería tanto como degradarla al nivel de la casa o del individuo. En segundo lugar, critica los medios propuestos para conseguir ese fin, pues producen el efecto contrario: diluyen hasta las relaciones más fuertes, como los lazos familiares y de amistad, promoviendo el descuido de los asuntos comunes. Por último, Aristóteles insiste en que la propuesta no solo no es conveniente, sino que es imposible. Reforzar los vínculos de amistad política asemejándolos a los de la familia, como pretende Platón, es impracticable, pues nadie puede ser amigo de todos.

La prueba de esta imposibilidad permanente de la ciudad platónica es de orden histórico. ¿Cómo es posible, se pregunta Aristóteles, que si verdaderamente el modelo de *República* fuese posible y deseable, no ha sido nunca descubierto y experimentado en todo el curso de los tiempos pasados? (Cfr. *Pol.* II 5, 1264a 1-5; VII 10, 1329b 25-35. VEGETTI, 2002, p. 189).

No se trata, por tanto, para Aristóteles de que el paradigma de *República* sea imposible porque entra en conflicto solamente con la forma actual de ser y de educación de los hombres, pero podría persistir como modelo que podría realizarse en el futuro. Este sentido de paradigma es conservado por

Aristóteles, pues también él presenta su ciudad ideal. Su dificultad para aceptar las propuestas platónicas no reside en su carácter paradigmático sino en su carácter *adúnaton*. Podemos ahora apreciar mejor la cita con que iniciamos esta sección: “Sin duda no está mal proponer hipótesis a voluntad, pero siempre que no se trate de algo imposible”. Como bien señala Vegetti (2002, p. 189), el paradigma platónico entra en conflicto con una naturaleza humana mejorable con la educación pero ciertamente no alterable en su estructura esencial. El que los hombres se ocupen más de lo propio y de lo que aman es un dato antropológico. De ahí que a la pregunta inicial de cuál es el régimen preferible, si el de *República* o el actual, Aristóteles considerará que las dificultades genuinas halladas en el proyecto platónico justifican más bien conservar el orden vigente, antes que operar las reformas propuestas por Platón.

Así, el paradigma de *República* queda reducido a una hipótesis propuesta a voluntad, agradable al oído, pero imposible en relación con la realidad histórica o con los datos antropológicos.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTI, ENRICO. “Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele”, p. 101-125. En: CAMBIANO, G. (ed.). *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*. Torino: Editrice Tirrenia Stampatori, 1986.
- CANTO SPERBER, MONIQUE. “L’unité de l’état et les conditions du bonheur public (Platon, *République*, V; Aristote, *Politique*, II)”, p. 49-71. En: TORDESILLAS, A. (ed). *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- CHICHI, G. “El concepto aristotélico de *éndoxon* según la técnica de discusión de los *Tópicos*”. p. 180-187. En: *Actas del Congreso Aristóteles 1997*. Mendoza:, Universidad Nacional de Cuyo, 1998.
- FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Berkeley: University of California, 2007.
- KEYT, D. & MILLER, F. D., Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle’s Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

- MANSION, S. "Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies antérieures chez Aristote", p. 35-56. En: AAVV. *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1980.
- MAYHEW, R. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- MILLER, F. D. Jr. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- MULGAN, R. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. "La trattazione aristotelica della *Politeia* di Platone", p. 135-59. En: BERTI, E.; NAPOLITANO, L. (a cura di). *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*. L'Aquila: Japadre, 1989.
- NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle*. 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1887-1902.
- NUSSBAUM, M. C. "Shame, separateness, and political unity: Aristotle's criticism of Plato", p. 395-436. En: RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.
- PROCLUS. *In Platonis rem publicam commentarii*. Vol. II. Leipzig: 1901.
- SAUNDERS, T. J. *Politics I-II*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- SIMPSON, P. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998.
- STALLEY, R. F. "Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*", p. 182-99. En: KEYT, D. & MILLER, F. D., Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SUSEMIHL, F. & HICKS, R. *The Politics of Aristotle*. Books I-V. London: Macmillan & Co, 1894.
- VEGETTI, M. "La critica aristotelica alla *Repubblica* di Platone nel Secondo Libro della *Politica*", p. 179-90. En: MIGLIORI, M. (ed.). *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*. Brescia: Morcelliana, 2002.