

LAS VIRTUDES DEL GOBERNANTE SEGÚN ARISTÓTELES

LAS VIRTUDES DEL GOBERNANTE SEGÚN ARISTÓTELES

IVÁN CADAVID

2011

El mayor peligro para un mal gobierno es un pueblo culto.

ÍNDICE

	Pág.
PRÓLOGO AL PORTUGUÉS	9
PRÓLOGO AL CASTELLANO	13
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO PROPEDEÚTICO	
Lo público y lo privado: un presupuesto de virtud en Aristóteles	25
CAPÍTULO 1	
Acerca de la virtud en Aristóteles	37
CAPÍTULO 2	
La finalidad de la política	49
CAPÍTULO 3	
La concordia	57
CAPÍTULO 4	
El equilibrio social	67

CAPÍTULO 5

El gobernante virtuoso

75

BIBLIOGRAFÍA

87

PRÓLOGO

O primeiro que me despertou o sentido crítico no novo livro do professor Iván Cadavid foi seu título principal. Uma série de dúvidas me surgiu: por que estudar sobre o bom governo em Aristóteles? Como tratar da política quando a maioria das pessoas não crê mais nos seus governos e instituições? Há espaço para que a política volte a ser central na vida de cada um? É possível ter um bom governante?

Hoje em dia não tem sociedade que não viva uma crise seja de ordem política seja tanto de ordem social como econômica. Ao mesmo tempo em que se vive um desenvolvimento tecnológico sem paradigmas, também se percebe que nosso hábitat encontra-se quase que em uma constante crise. A corrupção, a debilidade das instituições governamentais e governantes com pouca ou nenhuma preocupação pública abriram uma margem para que a sociedade creia que a política possa ser algo alheia a sua vida e que não necessitamos mais dela para nada.

De igual modo, uma série de estudos e pensadores crê que exista uma crise do ser humano, pois seus fundamentos éticos e morais parecem estar diluídos. Alguns qualificam que o ser humano atual vive sob o prisma da relatividade em que tudo “depende”, em que não tem um reto valor ou, melhor dizendo, “tudo” está fragmentado. Um mundo pós-humano já se concebe por parte de alguns intelectuais em que aquilo que era realidade científica possa ser uma situação normal em um futuro a curto prazo, ou seja, reunir homem e máquina.

Se muitos dos debates atuais se centram na modernidade ou pós-modernidade e também sobre a crise que diversos países vivem, é provocador quando um livro como de Iván Cadavid resgata Aristóteles, um pensador básico e fundamental para todos aqueles que estudam e se interessam por filosofia. Talvez se possa questionar a razão pela qual o autor se baseia em um filósofo grego e antigo, mas é aí mesmo em que se encontra o valor do livro. Não tem como não falar de política e do bom governante se não voltarmos a Aristóteles.

O fato de que Iván Cadavid possui facilidade para a escrita, um conhecimento profundo de filosofia, exercite a docência e busque compartilhar o conhecimento permite com que a obra seja uma leitura acessível para qualquer interessado no tema, sem perder sua densidade. Deste modo, e com minhas

dúvidas e questionamentos, é que li o livro a partir de uma linha mestra que o estrutura e tenho o prazer de apresentá-lo.

O autor começa por uma Introdução em que a atualidade latinoamericana é desenvolvida como referência prática de um tema teórico, a política e o governante. Ademais, Iván Cadavid deixa evidente a diferença entre Aristóteles e Maquiavel, ponto chave para a compreensão do livro.

O capítulo propedêutico expõe a preocupação do autor em preparar o leitor quanto ao tema do livro e centra sua análise em conceitos-chaves como o homem, a comunidade, a política, a felicidade, a ética e o bom governante. A intensidade do capítulo é expressa no uso constante de perguntas e respostas por parte do autor, aproximando o leitor ao conteúdo de um modo muito simples e direto.

O capítulo I é dedicado à virtude na visão aristotélica. O autor demonstra seu profundo conhecimento do pensamento de Aristóteles sobre a virtude e, ao mesmo tempo, não deixa de citar uma constante dúvida, como saber o que é virtuoso. É um capítulo paradigmático para todos aqueles que sentem que a virtude não é mais uma característica a ser buscada pelo ser humano ao mesmo tempo em que a decepção em relação ao próprio ser humano é o que prevalece.

O capítulo II lida com os fins da política. Apesar de ser um capítulo curto, seu conteúdo é de fundamental importância como referência para a centralidade de sua proposta que é o bom governante. A referência sutil e profunda a Maquiavel em esse capítulo pode ser considerada como o ponto de antítese a Aristóteles como o autor já expressa na Introdução do livro.

O capítulo III resgata o conceito de Concórdia em Aristóteles. O autor começa a juntar alguns elementos que proporcionarão a compreensão do bom governante, principalmente os conceitos de amizade civil, justiça e comunidade política. Chama a atenção a referência a Fiodor Dostoiévski, citação que representa a tentativa do autor de aproximar o leitor a outras referências intelectuais.

O capítulo IV acrescenta a autarquia como um dos componentes da comunidade. De modo direto e de fácil entendimento, o autor também centraliza a análise na categoria filosófica do equilíbrio ou do justo médio na visão aristotélica. Não obstante ser um capítulo sobre a autarquia, o autor não deixa de expressar o papel que possui a compreensão da justiça e, principalmente, da lei para o governante.

Por fim, o capítulo V centraliza a proposta do livro, o bom governante em Aristóteles. O autor, mais que privilegiar uma análise completa no sentido de resumir os capítulos anteriores, busca estruturar

os fundamentos para qualificar o “bom” governante. Contudo, o autor também analisa o governante em si mesmo, ou seja, o que necessita o homem para ser governante e quais são suas características que lhe permite apresentar-se como governante diferente de todos os demais homens. Talvez seja o capítulo em que o leitor sinta mais a distância entre o pensamento aristotélico e a realidade em que se viva a política, principalmente no que concerne aos governantes.

Um detalhe importante da obra é que não contempla uma conclusão. Em um primeiro momento, pode parecer rara essa opção. Contudo, o autor deixa em aberto o fim da obra, pois privilegia o trabalho pessoal do leitor já que sem ter uma conclusão esta deverá ser a de cada um.

O livro de Iván Cadavid esclarece ao leitor muitos conceitos aristotélicos que parecem ser de difícil compreensão. É uma dessas obras que nos ajuda a pensar e, principalmente, a crer – ou para muitos voltar a crer – que a política é central e uma característica inerente ao homem, e que o bom governante pode ser sim uma realidade mesmo que pareça distante, alheia ou até mais um conceito teórico do que uma realidade prática.

Permita-me concluir esta apresentação com uma nota pessoal. Conheci Iván Cadavid faz alguns anos quando estudamos juntos na Espanha. Seu jeito fácil, seu estilo acadêmico e um filósofo nato permitiram que desenvolvêssemos uma amizade e uma cordialidade acadêmica. Posso igualmente dar meu testemunho de sua competência profissional, de seus conhecimentos e de seu bom juízo.

Para quem o conhece de perto, como eu, que tenho o privilégio de tê-lo como amigo, a proposta de seu livro não é novidade. Sempre admirei-o pelas suas análises filosóficas, a percepção aguda e a característica típica de qualquer filósofo que é tentar responder as suas próprias perguntas. Por isso e sem dúvida nenhuma, sua nova obra será uma referência futura para todos aqueles que se interessam por política, por governo ou, simplesmente, por aprender.

É com muito prazer, por tudo isso, que eu recomendo vivamente a leitura de seu livro.

João Francisco Cortes Bustamante

Porto Alegre (Brasil), 08 de fevereiro de 2011

PROLOGO

Lo primero que me ha despertado el nuevo libro del profesor Iván Cadavid ha sido su título principal. Una serie de dudas me han surgido: ¿Por qué estudiar sobre el buen gobernante en Aristóteles? ¿Cómo tratar de la política cuando la mayoría de las personas no creen más en sus gobiernos e instituciones? ¿Hay espacio para que la política vuelva a ser central en la vida de cada uno? ¿Es posible que haya un buen gobernante?

Hoy en día no hay sociedad que no viva una crisis, sea de orden política, social o económica. Al mismo tiempo en que se vive un desarrollo tecnológico sin paragón, también se siente que nuestro hábitat está casi que en una constante crisis. La corrupción, la debilidad de las instituciones gubernamentales y gobernantes con poco o sin ninguna preocupación pública han abierto un margen para que la sociedad crea que la política puede ser algo ajeno a su vida y que no necesitamos más de ella para nada.

De igual modo, una serie de estudios y pensadores creen que hay una crisis del ser humano, pues sus fundamentos éticos y morales parecen estar diluidos. Algunos califican que el ser humano actual vive en una relatividad en que todo “depende”, en que no hay un recto valor o, mejor dicho, “todo” está fragmentado. Un mundo *posthumano* ya se plantea por parte de algunos intelectuales: aquello que era realidad científica podría ser una situación normal en un futuro a corto plazo, o sea, aunar hombre y máquina.

Si muchos de los debates actuales se centran en la modernidad o posmodernidad y también sobre las crisis que diversos países viven, es provocador cuando un libro como éste rescata a Aristóteles, un pensador básico y fundamental para todos aquellos que estudian y se interesan por la filosofía. Tal vez pueda cuestionarse la razón de por qué el autor se basa en un filósofo griego y antiguo, pero es allí mismo que se encuentra el valor del libro. No hay como hablar de política y del buen gobernante si no volvemos a Aristóteles.

El hecho de que Iván Cadavid posea la facilidad para la escritura, un conocimiento profundo de filosofía, ejercite la enseñanza y busque compartir el conocimiento permite que la obra sea una

lectura accesible para cualquier interesado en el tema, sin perder su densidad. De este modo, y con mis dudas y cuestionamientos, es que he leído el libro dentro de la línea maestra que lo estructura y tengo el placer de presentarlo.

El autor empieza por una Introducción desarrollada como referencia práctica de un tema teórico, la política y el gobernante. Además, Iván Cadavid deja tajante la diferencia entre Aristóteles y Maquiavelo, punto clave para la comprensión del libro.

El capítulo propedéutico expone la preocupación del autor en preparar al lector en cuanto al tema del libro y centra su análisis en ese capítulo en los conceptos claves como el hombre, la comunidad, la política, la felicidad, la ética y el buen gobernante. La intensidad del capítulo se expresa en el uso constante de preguntas y respuestas por parte del autor, acercando el lector al contenido de un modo muy sencillo y directo.

El capítulo I es dedicado a la virtud en la visión aristotélica. El autor ha demostrado su profundo conocimiento del pensamiento de Aristóteles sobre la virtud y, al mismo tiempo, no deja de citar una constante duda, cómo saber que es virtuoso. Es un capítulo paradigmático para todos aquellos que sienten que la virtud no es más que un rasgo que debe ser buscado por el ser humano mientras que la decepción por el propio ser humano prevalece.

El capítulo II lidia con los fines de la política. A pesar de ser un capítulo corto, su contenido es de fundamental importancia como referencia para la centralidad de su propuesta que es el buen gobernante. La referencia sutil y profunda a Maquiavelo en ese capítulo puede ser considerada como el punto antitético a Aristóteles como ya el autor expresa en la Introducción del libro.

El capítulo III rescata el concepto de Concordia en Aristóteles. El autor empieza a aunar algunos elementos que proporcionarán la comprensión del buen gobernante, principalmente los conceptos de amistad civil, justicia y comunidad política. Llama la atención la referencia a Fiodor Dostoievski, citación que representa el intento del autor de acercar al lector a otros referentes intelectuales.

El capítulo IV añade la autarquía como uno de los componentes de la comunidad. De modo directo y de fácil entendimiento, el autor también centraliza el análisis en la categoría filosófica del equilibrio o el justo medio en la visión aristotélica. No obstante ser un capítulo sobre la autarquía, el autor no deja de expresar el rol que posee la comprensión de justicia y, principalmente, de la ley para el gobernante.

En el capítulo V centraliza la propuesta del libro, el buen gobernante en Aristóteles. El autor, más que privilegiar un análisis completo en sentido de suma de los capítulos anteriores, busca estructurar los fundamentos para calificar el “buen” gobernante. Sin embargo, el autor también analiza el gobernante en sí mismo, o sea, qué necesita el hombre para ser gobernante y cuáles son los rasgos que le permite presentarse como gobernante y en tanto diferente de todos los demás hombres. Tal vez sea el capítulo en que el lector más sienta la distancia entre el pensamiento aristotélico y la realidad que vive la política, principalmente en lo que concierne a los gobernantes.

Un detalle importante de la obra es que no contempla una conclusión. En un primer momento, puede parecer rara esa opción. Sin embargo, el autor ha dejado abierto el cierre de su obra, pues privilegia el trabajo personal del lector ya que si hay una conclusión esa deberá ser de cada uno.

El libro de Iván Cadavid aclara al lector muchos conceptos aristotélicos que parecen ser de difícil comprensión. Es una de esas obras que nos ayuda a pensar y, principalmente, a creer – o para muchos volver a creer – que la política es central y un rasgo inherente al hombre, y que el buen gobernante puede ser una realidad que aunque parezca distante, ajena o hasta un concepto teórico es una realidad práctica.

Permítanme concluir esta presentación con una nota personal. Conocí a Iván Cadavid hace algunos años cuando estudiamos juntos en España. Su trato fácil, su estilo académico y un filósofo nato han permitido que desarrolláramos una amistad y una cordialidad académica. Puedo igualmente dar mi testimonio de su competencia profesional, de sus conocimientos y de su buen juicio.

Para quien le conoce de cerca, como yo, que tengo el privilegio de tenerlo como amigo, la propuesta de su libro no es una novedad. Siempre le he admirado por sus análisis filosóficos, la percepción aguda y el rasgo típico de cualquier filósofo que es intentar responder a sus propias preguntas. Por eso y sin ninguna duda, su nueva obra será una referencia futura para todos aquellos que se interesan por política, por gobierno o, simplemente, por aprender.

Es con mucho placer, por todo eso, que yo recomiendo vivamente la lectura de su libro.

João Francisco Cortes Bustamante

Porto Alegre (Brasil), 08 de febrero de 2011

La filosofía no se inició con los griegos, se inicia todos los días con los griegos, y en muchos casos, con Aristóteles.

INTRODUCCIÓN

Aristóteles es quizá, el pensador más grande que ha tenido la humanidad, y a su vez, el más influyente. Creó la mayoría de las ciencias y disciplinas que conocemos. Separó las humanidades de las ciencias positivas. Inspiró todo el Medioevo, y fue el autor más referenciado en la modernidad. Y aunque a algunos incomode, la postmodernidad, cada vez que desea constituirse *in situ*, recurre a la contradicción, especialmente, de Aristóteles. Por lo que se puede decir, sin temor a equivocarse, que la filosofía no se inició con los griegos; se inicia todos los días con los griegos, y en muchos casos, con Aristóteles.

Los griegos alcanzaron una sociedad de esplendor. Desarrollaron las artes, las ciencias, la política, la ética, la metafísica, la ingeniería, la física y astronomía, la matemática y la música, y hasta los deportes y la gimnasia, logrando con esto, mediante sus juegos olímpicos, el sueño anhelado y que parecía imposible para el mundo panhelénico: la paz. Pues convencieron a todos, de que existe más honor en ganarle a un hombre corriendo que en matarlo.

Los principios olímpicos *altius, citius, fortius* (más alto, más rápido, más fuerte), fueron encarnados por el griego en su vida cotidiana y comunitaria, siendo la polis, el lugar donde el gimnasio de la vida, fuera posible. Lo más importante para el griego era su desarrollo personal, al entenderse como una parte fundamental en la vida de todos.

Así surgió la virtud; una invención de los griegos para explicar la ineludible misión que tiene todo hombre de acertar en todos los actos de su vida. Ella es el *altius, citius y fortius* del griego común, porque es la forma plena de vivir una vida que se dirige al mejoramiento permanente. La virtud agrupa todo lo que es bueno y conveniente para el hombre, porque es la justa medida de cada acto. En ella encuentra el hombre seguridad, al saber que sus actos corresponden a la forma correcta de actuar.

Aristóteles habla de la virtud en sentido personal, *Ética*, y en sentido comunitario, *Política*. Entiende éstas como un solo bloque dividido en dos capítulos, pues no puede lograrse una sin la total colaboración de la otra. Para Aristóteles la virtud es el resultado de una acertada deliberación y una correcta elección, por lo que el hombre requiere, para ser virtuoso, de una buena disposición, otorgada por el hábito, y por las potencias, y una inteligencia práctica, que le ayude a discernir correctamente.

Aristóteles divide el conocimiento en teórico, práctico y poético, dividiendo con esto, las clases de actos humanos, siendo, por ejemplo, la astronomía, un conocimiento teórico, la ingeniería, un conocimiento poético o de producción, y la ética y política, un conocimiento práctico o de acción.

La diferencia entre lo práctico y lo poético consiste en la forma como el fin y los medios están dispuestos. Los actos del gobernante según nuestro filósofo, son de tipo práctico, ya que requieren de la virtud para conseguir un fin bueno y agradable.

Esta forma de ver la política implica en el gobierno la virtud del gobernante, a diferencia de lo que ha tratado de mostrar la modernidad postmaquiavélica, para quien la virtud o el vicio del gobernante, no recae directamente sobre el gobierno.

Sin embargo, la falacia de Maquiavelo, en lo atinente a la política, de ver el fin separado del medio, no promete futuro, excepto, claro está, para quien le interesa engañar, pues no es en ningún modo posible, una sociedad justa, libre, y respetuosa de las garantías humanas, bajo un régimen de injusticia, esclavitud, irrespeto, y demás.

De este modo, para que un gobierno tenga las virtudes de justicia, libertad, seguridad, respeto, inclusión, etc., se requiere de un gobernante que busque y propenda por esas virtudes para su comunidad, pues, ¿podría un hombre vicioso, gobernar con virtud?

Por tanto, la única garantía que una comunidad tiene respecto de un buen gobierno, está en la persona, no en el sistema. Un sistema siempre está dirigido por una persona, y una idea, es algo que pertenece a la persona. Por ende, quien busque un buen gobierno, debe buscar en su gobernante una buena persona.

Lo que este trabajo pretende, es mostrar esa persona, llamada gobernante, bajo el sistema de virtud de Aristóteles. No se encontrarán aquí claves para gobernar, ni formas de gobernanza, pues ellas

hacen parte de un sistema. Lo que se presenta aquí, es la persona en cuanto virtuosa; más específicamente, las virtudes específicas que debe tener un buen gobernante.

Para tal efecto, este trabajo cuenta con seis capítulos. Uno propedéutico, en el cual se expone, la estructura general de la necesidad de la virtud en el gobernante, mediante una dialéctica entre lo público y lo privado, que presenta al hombre desde la perspectiva del *érgon* aristotélico. La dialéctica se moverá en torno de una pregunta inicial que será su eje de reflexión: ¿debe el hombre ser un medio de la sociedad y descuidarse a sí mismo?

En un primer capítulo, se encuentra la exposición de la virtud en Aristóteles, partiendo de la constitución metafísica del hombre, hasta sus fines éticos y políticos. Este capítulo podría ser considerado como una presentación detallada y sistemática del pensamiento del Estagirita respecto de la ética.

El segundo capítulo servirá de puente entre la ética y la política. En él se encuentran expuestos los fines de la vida comunitaria, su ontología, su deontología, y la reciprocidad de ésta con el individuo. Este capítulo presenta el escenario en el cual el gobernante debe actuar. Puede ser entendido como la base que servirá de medida para la estimación de un gobierno.

El tercer capítulo tocará uno de los asuntos fundamentales de la vida comunitaria: la paz civil o concordia. Este capítulo describe lo que es en su naturaleza más pura, la polis. Explica porqué se mantiene unida y cuáles son los asuntos más importantes para que la polis pueda alcanzar su madurez y su permanencia; asunto de crucial importancia para el gobernante.

En el cuarto capítulo se presentan las condiciones para alcanzar el equilibrio de toda comunidad y con esto, el éxito de la misma. Aquí están referidos los dos asuntos más importantes para la vida administrativa del gobernante: la autarquía y la justicia. En este capítulo se presenta también, la relación entre *physis* y *nomos*, que servirá de base para una comprensión correcta de cómo hacer la ley, y que así ésta responda siempre a la necesidad de impartir justicia.

Con la revisión de estos capítulos, se pretende dar una concepción clara de que es lo que comunidad política significa, y de cuál es el fin social que el gobernante debe alcanzar. Después de esto será fácil saber qué gobernar y para qué gobernar, con qué elementos, y de qué forma. Para que en un capítulo último se presenten las virtudes específicas del gobernante, en su tarea de gobierno.

Para la elaboración sistemática de los capítulos anteriores, los cuales están debidamente referenciados y sustentados, con base en los textos de Aristóteles, se ha tomado la obra aristotélica, además de otros autores, también debidamente referenciados, y se ha aplicado el método bibliográfico hermenéutico, siguiendo los pasos de lectura y selección, síntesis, triangulación de datos en esquemas diseñados para la pregunta formulada en cada capítulo, y construcción final del texto, revisión y lectura final.

Las fuentes que sirvieron a esta investigación, son en su orden de importancia: *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Política*, *Magna Ética*, *Metafísica*, *Constitución de los atenienses*, *Física*, *Poética* y *Acerca del alma*. Además de otras obras complementarias y algunos comentaristas de Aristóteles como Rus Rufino, Marías Aguilera, y Leopoldo-Eulogio Palacios, entre otros.

El fin último y primordial de esta investigación es estudiar el cambio de la forma de afrontar la política, pasando del sistema actual, casi siempre maquiavélico, al sistema político práctico de Aristóteles, confiriendo mayor importancia a la virtud del gobernante que al sistema como tal, por lo que una de sus metas es, ser leída por muchos, pero no por una ambición natural de toda escritura, sino porque muchos son los electores, y son ellos los llamados a definir el gobernante que se desea. Es difícil pensar que un gobernante avezado va a variar su forma de gobierno y a ocuparse de la virtud, si nunca la ha tenido. Pero, la gran cantidad de ciudadanos inconformes con la corrupción de quienes administran el Estado, sí podrían ser el sustento intelectual de una forma virtuosa de hacer política.

“La crisis de la ciudad no es una crisis política, sino una crisis de convivencia. Es intrínsecamente una crisis del hombre. Éste no sabe a qué atenerse, no sabe qué hacer, porque no sabe que es bueno y que es malo, que es justo y que es injusto, y sobre todo a donde va”.

JULIÁN MARÍAS

CAPÍTULO PROPEDÉUTICO

LO PÚBLICO Y LO PRIVADO: UN PRESUPUESTO DE VIRTUD EN ARISTÓTELES

Dado que, según anota Aristóteles, no puede haber un fin de otro, pues dicha prolongación consecutiva se proyectaría al infinito¹, y dado que el hombre no es un medio de nada sino un fin en sí mismo, ¿cómo puede entenderse entonces, la preponderancia de la sociedad sobre el individuo y la mediación de éste en torno de aquella?²

Primero, se debe analizar el papel fundamental de la felicidad (εὐδαιμονία)³ en la vida del hombre. Ésta es la razón y la finalidad de todos los actos humanos. El hombre actúa de acuerdo a lo que cree conveniente, bueno, provechoso, útil, bello, agradable, placentero y virtuoso, porque espera con ello alcanzar la felicidad.

Cuando la felicidad se entiende de este modo, adquiere un estatus relacional, por cuanto se constituye en el fin que se debe alcanzar, y en consecuencia, la bondad de cualquier acto, se juzgará *en relación* a la colaboración que éste preste para alcanzarla.

También adquiere un carácter *cualificador*⁴, puesto que se reputa bueno lo que está en orden a la consecución de la felicidad y malo, lo que aleja de ella.

¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

² Al respecto Bobbio dice que el carácter de bueno o malo de un gobierno se mide en relación de la predilección de éste sobre lo público y lo privado respectivamente, de manera que Aristóteles privilegia el carácter público y la preponderancia de éste sobre el carácter privado. Bobbio, N. (1976), p. 114.

³ La felicidad o eudaimonía la entiende Aristóteles en el siguiente sentido: eu: bueno y daemon: espíritu. Hace referencia a la tranquilidad o armonía del alma, que según Aristóteles se alcanza mediante el buen obrar y el buen hacer. Aristóteles. (1995), p. 9.

⁴ Se entiende cualidad en uno de los sentidos en que la toma Aristóteles: “la cualidad es aquello en virtud de lo cual alguna cosa tiene alguna propiedad”. Ferrater Mora, J. (1998), p. 741. También se puede ver en Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p.18.

Entonces cabe preguntar, ¿qué sentido tiene que el hombre sacrifique su felicidad por el bienestar de la polis, más aún, cuando ésta no es otra cosa que la negación de su individualidad?

Para algunos, la sociedad es la aniquilación del individuo. Para su conformación, consistente en un conjunto de intereses y haberes, que rayan más en la abstracción de un fin, que en la realización concreta y objetual de una cosa, sacrifica cada sujeto su proyecto vital, y se niega a la realización de sus más íntimos deseos, para cederlos en aras del bien de la polis⁵.

Sin embargo, ¿cómo puede la felicidad, entenderse separada de las demás actividades humanas, para legitimar el desmedido egoísmo del hombre, y desconocer su condición de sociabilidad? Y, ¿cómo puede hablarse de felicidad sin relacionar los actos que a ella conducen y que en esencia hacen siempre referencia a la vida, que no es un acto de pura individualidad, sino por naturaleza, un acto de coparticipación y de convivencia? Además, ¿en qué modo puede darse una satisfacción por los actos buenos, si estos, excluyen al otro para la realización individual? Y ¿cómo pueden reputarse buenos, si en esencia desconocen el bien del otro?

Si el bien individual se entiende separado del bien general, debido a que la búsqueda de lo bueno, de lo provechoso, de lo placentero, de lo virtuoso, etc., no es lo mismo para la polis que para cada sujeto y se genera una contradicción demasiado obvia, pues se habla de un acto bueno y malo a la vez: bueno para el individuo y malo para la sociedad, bueno desde la concepción individual y malo desde la concepción social.

¿Cómo puede aceptarse tal contradicción, si todo lo que el individuo haga afecta a la polis, y todo lo que suceda en la polis, afecta al individuo?

Un acto que genera injusticia, por ejemplo, para obtener un provecho propio, se constituye en una forma consuetudinaria de legislar. Constituye un modelo, una manera de hacer y con el tiempo crea una costumbre. Consecuencialmente después, los actos injustos aprendidos por el conglomerado recaen sobre todos los individuos de la polis, por cuanto lo que es malo para todos es malo para uno, de igual manera que lo que es bueno para uno, debe serlo para todos.

Por lo tanto, no podría darse la felicidad, por alcanzar lo que es bueno para un individuo y malo para la comunidad, aún bajo la consideración de que no existe mayor satisfacción para el hombre que alcanzar sus metas y sentirse realizado con ellas, pues, dada la condición natural de la sociabilidad del hombre y de su vida colectiva, todo lo que él haga en contra de esa sociedad se le

⁵ Ortega y Gasset para referirse a esto anota que el hombre tiene dentro de sí, impulsos *insociales*, pues debe sacrificar su proyecto individual en aras del proyecto general, lo que le genera una incomodidad que puede entenderse como un rechazo hacia la sociedad. Ortega y Gasset, J. (1960), p. 35.

retribuirá con mal, y todo lo que haga en favor de la misma se le retribuirá con bien. De este modo, no habría bienestar por los actos cometidos en contra de la polis, ya que nadie puede estar del todo bien en una sociedad que anda mal. Aristóteles dice al respecto:

“La felicidad está relacionada con el éxito y la satisfacción personal por las acciones realizadas, especialmente en relación con la vida en la polis”⁶.

Esto puede explicarse por la razón de la inseparabilidad entre el griego clásico y la polis. El hombre es un ser esencialmente político⁷.

Podría pensarse entonces, que la polis debe estar por encima del individuo, sin importar que éste desaparezca y hasta se sacrifique totalmente y pierda su proyecto de vida para la realización y el bienestar general de la polis; téngase en cuenta que si la polis está en crisis, en crisis está el ciudadano, y si ésta falla, falla también el proyecto de cada individuo.

Aunque esto sería totalmente absurdo, puesto que, ¿cómo sería posible una polis donde el proyecto general tiene éxito al sacrificar el conjunto de proyectos individuales? Lo anterior sería una prueba fehaciente de que el proyecto común no es la suma de los proyectos individuales, sino una falacia política acerca de éstos. Además, ¿cómo puede pensarse en una polis que desconozca al individuo y que acepte la aniquilación de su proyecto individual para la constitución de uno general?

Sí esto pasara, sería sin duda, una causa para la disolución de la misma, que bajo este contexto, se entendería separada del individuo, y su razón ontológica ya no respondería a su pretexto deontológico, que no es otro que la posibilidad real y contundente de que todos sean felices. Julián Marías sobre este punto refiere:

“La crisis de la ciudad no es una crisis política, sino una crisis de convivencia. Es intrínsecamente una crisis del hombre. Éste no sabe a qué atenerse, no sabe qué hacer, porque no sabe que es bueno y que es malo, que es justo y que es injusto, y sobre todo a donde va”⁸.

La polis encierra en sí misma, la idoneidad de la ley (νομοξ), que se construye a partir de la identidad entre ésta y la naturaleza (φτισξ), convirtiéndose, en una guía para el ciudadano.

⁶ Cfr. Rus Rufino, S. (2009), p. LXVIII.

⁷ Aristóteles refiere que “el hombre es un animal político”. Aristóteles. (1985), p. 12.

⁸ Marías, J. (2002), p. IX.

Un ciudadano desorientado es un hombre infeliz, mientras que un ciudadano orientado sabe cómo alcanzar la felicidad. Por lo que la responsabilidad de la polis en la vida individual y la conquista de la felicidad, es de suma importancia. Más aún si se tiene en cuenta que una sociedad en mal funcionamiento es una sociedad donde brota la injusticia, el egoísmo, la enemistad, el odio, y demás desequilibrios, que llevan a la pregunta ¿quién puede ser feliz en estas condiciones?

Ser feliz es vivir de forma correcta, y de forma virtuosa, por lo que una comunidad política donde muchos son virtuosos posibilita la felicidad. En cambio, una sociedad donde abunda la avaricia, la maldad, la pobreza, etc., hace impensable ésta.

Sin embargo, podría pensarse que en una situación *extra normal*, sea posible la felicidad proveniente de algo que sea provechoso a alguien, pero no aproveche a la comunidad, como por ejemplo, huir en la guerra, que puede aprovechar a quien así lo haga y viva, pero no aproveche a la comunidad, ya que, por este hecho se viera debilitada.

Pero, ¿cómo puede pensarse que abandonar a los amigos en manos de los enemigos, sea conveniente o provechoso, si este acto de cobardía lo que hace es debilitar la ciudad? Y, ¿cómo puede ser esto provechoso para ese individuo que momentos después de huir para esconderse detrás de las murallas de la ciudad, ésta es saqueada por sus enemigos, y éste y su familia muere en manos de ellos?

¿Cómo puede pensarse que de un acto malo, como la cobardía pueda surgir algo bueno? Y sí lo que es malo arroja frutos malos, y lo bueno, frutos buenos, ¿no sería lo lógico y lo correcto que de los mejores actos broten los mayores beneficios? Y si la felicidad es el mayor beneficio ¿no sería lo lógico y lo correcto, que para alcanzarla sea necesario practicar actos excelentes y buenos?

Aristóteles ilustra al respecto, explicando que sólo de los actos buenos, y de la virtud constante puede surgir el mayor de los bienes:

“La felicidad es el mayor bien, y ella consiste en el ejercicio y uso continuo de la virtud”⁹.

Aristóteles considera la felicidad como una vida plena, ya que vivir en la virtud, es vivir y obrar de acuerdo a lo que es bueno, placentero, provechoso, útil, agradable, conveniente y virtuoso, construyendo en el hombre una tranquilidad de espíritu que lo conduce a estar siempre bien, pues ¿quien, que obre de este modo: de acuerdo a lo placentero antes que a lo doloroso, a lo conveniente

⁹ Aristóteles. (1985), p. 250.

antes que a lo pernicioso, a lo agradable antes que a lo desagradable y a lo virtuoso antes que a lo vicioso, no se sentirá pleno y con un buen espíritu, o sea feliz?

Cada acción humana se dirige a un fin que considera el mejor de todos los posibles, en esto consiste obrar bien. Para saber qué es bueno para la comunidad, y por ende para cada uno, debe recurrirse a la política. Ella enseña la tarea que debe cumplir cada uno para ser feliz en sociedad, así como también, en qué medida y qué ciencias son necesarias para la realización de la misma. Al tenor de la sentencia aristotélica:

“En efecto, ella (la política) es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuales ha de aprender cada uno y hasta qué extremo”¹⁰.

Se puede decir por tanto, que la preocupación de los políticos es la de conseguir los bienes más importantes para la vida humana. Pero no para uno solo, sino que al serlo para todos incluya e involucre a cada uno en ese fin general. Pues una comunidad política bien organizada debe buscar el menor grado de exclusión, tratando a todos desde su desigualdad para intentar, al reconocer por igual sus condiciones de diferencia, igualarlos.

Ahora bien, hasta aquí se ha expuesto la importancia de reconocer esa corresponsabilidad entre el proyecto común y el proyecto individual, absteniéndose de cualquier privilegio sobre estos. Pero ¿cómo puede ser, esto que se planteó al principio y que aún no tiene solución, que el hombre sea a su vez un fin y un medio? Veamos.

Sí se elige el medio, y se dice que el hombre es un medio, ello comporta que sea un medio para la construcción social y un medio para alcanzar los fines de la sociedad. Lo que implica que no importa que le suceda a éste, sino a la sociedad, cuestión que ya se había descartado.

Quizá tenga algún sentido, pues se colocaron las cosas como una cadena de condiciones consecuenciales irrompibles. Pero no se consideró la posibilidad de una visión técnica (τεχνη) de las cosas. Una visión donde el fin esté separado del medio. Una visión donde el fin sólo se consigue a partir de la ponderación absoluta y máxima del medio, refiriéndose con esto a las cosas, más que a las personas. Una visión que no le implicaría al hombre sacrificarse siquiera. Éste podría entenderse separado del fin, ya que podría ser un excelente administrador de los bienes de la polis, sin necesidad de intentar desarrollar con ella su proyecto de vida, sino, desarrollarlo por separado, como lo haría un gobernante que busque su riqueza, sin que con ello empobrezca a la comunidad. Podría lograrse una repartición equitativa de las cosas, coexistiendo así, el interés particular y el

¹⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

interés general en un solo individuo. Su misión política sería evaluada en orden a esa administración que sería lo único verdaderamente importante para esa sociedad.

Puede elegirse también el fin, y entender al hombre como un fin en sí mismo, desconociendo con ello la finalidad de la sociedad y su preponderancia sobre cada uno de sus componentes, cuestión que también estaba descartada. Pero si se cambia un poco la visión de las cosas y se sostiene esta forma de entender la sociedad y al individuo, a partir, también de una visión técnica, como en el primer caso, pero con la diferencia de que ahora, el fin justifica cualquier uso del medio, se llegaría así a una sociedad casi perfecta, donde cada individuo implica su máximo reconocimiento, su máximo valor, y su total determinación bajo el imperativo del arbitrio propio. En tanto, de nada servirían las virtudes de éste. Su éxito social está garantizado en ese tecnicismo, que a su vez implica un solo problema: no llegaría a desarrollarse la sociedad, por una contradicción inicial concerniente en que no puede darse sociedad si todo recae sobre lo individual.

Si se elige el primer caso, se caería en un grave problema de lógica simple, ¿cómo conformar una sociedad cuyo fin natural es el bienestar de las personas, si su objetivo no es ese bienestar? Sí el hombre es un medio técnico del desarrollo de la sociedad, no sería más que un administrador de la misma, lo que negaría de entrada la necesidad política del hombre y su relación inseparable con ésta. Se convertiría, el gobernante, en un artífice constructor de esa comunidad, pero nunca ello llegaría a ser una vocación inherente de cada individuo. La sociedad no podría definirse como un conjunto de personas, sino solamente de bienes. La riqueza del *todo* y la organización sería el fin de todo acto humano, desconociendo por completo a la *parte*, siendo posible una comunidad donde el orden, la autoridad, la riqueza y el crecimiento imperen, pero sus integrantes no perciban, sino un número reducido de ellos, ese bienestar. La posibilidad concomitante del interés general y del interés individual, siendo éstas antagónicas entre sí, es un sofisma. ¿Cómo puede alguien que busca su interés, alterando el bien común, no contrariar el interés general?

Si se elige el segundo caso, el problema se simplifica aún más. Se predicaría la inexistencia de la sociedad al punto en que ningún acto afectaría al otro. Si lo afectara ya no sería posible esta elección.

Es fácil caer en estas contradicciones, Smith dice, por ejemplo, que si el fin es el bien general, la competencia particular fortalece al grupo¹¹, cuando se ha demostrado lo contrario. Sí un grupo de ciclistas, por ejemplo, de un determinado equipo, trabajan individualmente por conseguir, cada uno la victoria, el equipo se debilita. Un equipo que trabaja mancomunadamente, por el bien general, turnándose las posiciones, ahorrando energía, protegiéndose del viento, y cuidando un líder, obtiene mejores resultados.

¹¹ Smith, A. (1984), p. 84.

Sin embargo, y cambiando un poco el orden de las cosas, podría pensarse otra alternativa. Suponer que se elige el medio para conseguir un fin. El hombre es un medio social, pero un fin en sí mismo. Lo que implica que éste puede desarrollarse a sí mismo, pero sin olvidarse de la sociedad.

Pero lo anterior implicaría que el hombre fuera un medio y un fin a la vez. ¿Cómo puede ser esto? Aristóteles resuelve el problema; éste ve la política no de una manera técnica, sino como un érgon (εργον).

El érgon es el medio y el fin a la vez, tal como el fin del ojo es ver, y sólo ve, teniendo como medio el estar viendo. El hombre es un ser individual cuyo fin es la felicidad, pero ésta sólo se consigue mediante los buenos actos que siempre se dan a nivel de toda la sociedad.

Todo lo que el hombre hace, recae en la sociedad. Toda acción del hombre es social. Afecta a la sociedad, y tiene por fin la felicidad, que es también el fin de la vida en sociedad. La polis busca que todos sean felices.

El hombre no puede ser exclusivamente un medio de nada, ni siquiera de la sociedad, pues se olvidaría de sí mismo y con ello la sociedad perdería su sentido, por lo que desaparecería. Pero tampoco puede ser un fin que desconozca a la sociedad, pues nada puede alcanzar el hombre sólo. El bienestar sólo se consigue con la ayuda de otros. El bienestar es la base material de la felicidad, la cual consiste en la paz espiritual por las buenas acciones sociales.

Los hombres obran bien para conseguir un proyecto común que los beneficie a todos y, por esto, se puede decir que la comunidad política o Estado deriva de la unión de los hombres. Éstos se unen en familias y por eso, tal como refiere Aristóteles, “el Estado deriva de la familia”¹².

“La familia es anterior a la ciudad cronológicamente, pero la ciudad es anterior a la familia ontológicamente, ya que la ciudad es el fin que la familia contribuye a realizar”¹³, por lo que “el todo es anterior a la parte”¹⁴.

Claro está, que aunque se entienda la sociedad como un todo, la palabra correcta para esto es lo separable, lo individualizable (ολιστον), pues ésta no es otra cosa que una suma de elementos, en donde la consecuencia de la felicidad de esos elementos es la consecuencia de la felicidad de ese todo individualizable. Por lo que la relación entre la ética y la política se hace inseparable.

¹² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 122.

¹³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 227.

¹⁴ Aristóteles. (1985), p 13.

La finalidad de la ética es alcanzar el sumo bien para el hombre, que es la felicidad, mediante la adquisición de las virtudes éticas con la costumbre y de las dianoéticas, con la enseñanza¹⁵. Quien es virtuoso (αριστοζ) es quien se ha mejorado a sí mismo, y por ende, al ser mejor, se encuentra listo para alcanzar la felicidad. Existen diferentes opiniones sobre la consecución de la misma, pues al no ser todos iguales, unos piensan que la encontrarán en el placer, otros en la vida política, otros en los negocios y otros más en la vida contemplativa¹⁶.

La política, en cambio, se ocupa del máximo beneficio y de que todos los integrantes de la polis, alcancen el sumo bien, o sea la felicidad. Por esto la ocupación de la política versa sobre lo que debe hacer cada uno respecto de la polis y de sí mismo en aras de la felicidad.

Tanto la ética como la política buscan la felicidad para el hombre, por lo que Aristóteles dice: “¿cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo dentro de todos los que pueden realizarse? Es ser feliz”¹⁷. Sin embargo, para que esto sea posible, éstas deben estar unidas ya que persiguen lo mismo: el bien supremo que es la felicidad de todos y cada uno de sus individuos.

La relación entre la política que se ocupa de lo social y la ética que se ocupa de lo individual surge a partir de la labor de la primera, que al tenor de Aristóteles “se sirve de las demás ciencias y dice qué se ha de hacer y qué se ha de evitar; el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre”¹⁸, puesto que al definir lo que es bueno y lo que es malo, después de un estudio detallado de la naturaleza del hombre y de las virtudes en general, orienta al hombre para que éste pueda acertar en las decisiones de la vida, siendo así la ética una parte de la política, y obligando al gobernante a estar instruido en las virtudes éticas, para lograr la mejor convivencia de sus ciudadanos y la máxima felicidad posible en la ciudad.

Esa estrecha relación entre lo social y lo individual, con la solución aristotélica del érgon, no exige una prelación por lo social. Por cuanto lo que es bueno para la sociedad es bueno para el individuo, y una comunidad es un conjunto de individuos en donde el bien común es la suma de los bienes individuales.

Lo que el gobernante haga por sí mismo, si ese fin es virtuoso, lo hace por la sociedad, y lo que haga por ella, lo hace por el individuo. Por eso, dada esa estrecha relación, el gobernante queda

¹⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 40.

¹⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 16.

¹⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

¹⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

obligado a ser virtuoso, pues éste ha asumido los destinos de la ciudad y con ello, en cierto modo, el destino de la virtud de cada uno de sus ciudadanos.

Con esto podría volverse sobre el principio, que señala Bobbio, de Aristóteles, para quien, lo que diferencia un buen gobierno de uno malo, es la predilección de lo público por encima de lo privado. Sin embargo, después de lo visto, lo que marca la diferencia para el Estagirita, más importante aún que esa predilección, es la virtud de los gobernantes: si el monarca es virtuoso existe una dictadura, pues privilegia el bien de todos y de cada uno, antes que exclusivamente el suyo. Si el grupo de pocos que gobierna es virtuoso, existe una aristocracia, (de aquí en adelante ya no podría aplicarse el principio de Bobbio), mientras que si no lo es, existe una oligarquía. Y por último, si los que gobiernan son la mayoría y ésta es culta y virtuosa, existe una república, mientras que si ésta es inculta y sin virtud, existe una democracia.

Por tanto, la predilección por lo público¹⁹, que incluye al todo y a la parte correlativamente, antes que por lo privado, que privilegia únicamente los intereses de quien gobierna, se encuentra garantizada en la virtud que el gobernante posea, no en el sistema aplicable a dicho gobierno. Un gobernante virtuoso sabrá elegir, uno vicioso, fallará constantemente, haciendo fallar a todos.

¹⁹ La predilección de lo público es una indicación aristotélica, ya que dice: “pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”. Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 13.

El bien atrae de forma natural a la felicidad, al ser lo apetecible para todas las cosas.

CAPÍTULO 1

ACERCA DE LA VIRTUD EN ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Para Aristóteles el hombre es un compuesto integrado por un cuerpo material y un alma espiritual. El cuerpo es sujeto de pasiones (παθη), de potencias (δυναμειζ) y de hábitos (εξειζ). Las pasiones son los movimientos del apetito sensitivo, que llevan consigo placer o dolor, como la concupiscencia, la cólera, el gozo, el amor, el odio, el pesar, los celos, la compasión, etc. “Las potencias son aquello que hace al hombre capaz de experimentar las pasiones”²⁰, y los hábitos son cualidades que adquiere el sujeto y que le proporcionan una buena o mala disposición para sentirlas.

El alma se divide en: una irracional (αλογοζ), objeto de estudio de la ética (ηθικαι, ηθοζ) y otra racional (λογον εχον), objeto de estudio de la dianoética (διανοητικαι, λογικαι). Respecto de las virtudes éticas, la virtud se encuentra en el justo medio entre dos extremos viciosos. En toda cantidad existe lo mucho, lo poco y lo igual, y cuando se trata del hombre, la medida igual dista mucho de ser una y la misma para todos. Por lo que el hombre debe, para encontrar el justo medio estar guiado por la razón.

Respecto a la parte racional del alma, guiada por las virtudes intelectuales o dianoéticas, Aristóteles distingue entre el entendimiento especulativo o teórico y el racional o práctico. El primero versa sobre las cosas universales y necesarias, que no pueden ser otra cosa diferente de lo que son. Su objeto es la verdad. Respecto de este entendimiento existen tres virtudes: la primera es la del entendimiento intuitivo (νουζ), cuyo fin son los primeros principios y demostración de la ciencia. La segunda es la ciencia (επιστημη), cuyo fin es lo universal y necesario demostrable por deducción. Y la tercera es la sabiduría (σοφια), que se ocupa de las razones altísimas de las cosas y que viene a ser un resultado de la unión del entendimiento intuitivo y de la ciencia²¹. El segundo,

²⁰ Fraile, G. (1965), p. 523.

²¹ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 6, II39Bi588.

entendimiento racional o práctico, a su vez, versa sobre las cosas particulares y contingentes, que pueden ser o no ser, es decir, ser de una manera o de otra. A esta facultad corresponde deliberar acerca de las acciones en particular. De este modo, cuando se trata de producir alguna cosa, la virtud intelectual que regula es el arte (τεχνη). Cuando se trata de deliberar bien para obrar bien, la virtud que regula es la prudencia (φρονησις). La prudencia requiere juzgar conforme a los principios universales por lo que requiere de la ciencia, conforme a la experiencia particular, y conforme a la deliberación, para después ejecutar rápidamente.

Según Aristóteles es la prudencia tan alta virtud que del que la tiene se puede decir que posee todas las demás virtudes²². Ésta se divide en prudencia individual, acerca de la conducta de cada individuo; prudencia económica, acerca del gobierno de la casa; y prudencia política, acerca del régimen de la ciudad. Además, como complemento de la prudencia, señala Aristóteles tres virtudes intelectuales menores que son la discreción o buen juicio (γνωμη, ευγνωμη), consistente en la aplicación de lo bueno y lo justo en la acción práctica; la perspicacia (συνεσις, ευσυνεια), o claridad y rapidez para penetrar en las cosas y razones del obrar; y por último, el buen consejo (εβουλια), que tiene que ver con la recta deliberación.

Respecto a la parte irracional o de la ética, las virtudes se dividen de acuerdo a la parte irracional del alma o de acuerdo a las relaciones del hombre con sus semejantes. A las primeras corresponden las siguientes: fortaleza o valor, que se halla relacionada con el dolor, y constituye el medio entre dos extremos viciosos: la cobardía y la temeridad. La segunda, es la templanza, que regula los placeres de los sentidos, y consiste en el medio entre la insensibilidad o estolidez y la intemperancia. La tercera es el pudor o modestia, que versa sobre las emociones, y que es una *quasi* virtud situada entre la timidez o vergüenza excesiva, y la imprudencia.

A las relaciones sociales del hombre con sus semejantes se refieren las virtudes siguientes: primero, la liberalidad, que tiene por materia el uso de las riquezas. Consiste en un medio entre la tacañería y la prodigalidad. La segunda es la magnificencia, que versa sobre el uso de las riquezas cuando se trata de hacer grandes expensas. Su medio se halla entre la mezquindad y el despilfarro. La tercera es la magnanimidad, cuya materia son la gloria y los grandes honores. Tiene su medio entre la pusilanimidad o ruindad y la megalomanía o vanidad. La cuarta es la que tiene por objeto hallar el medio entre los pequeños honores, no tiene nombre especial en Aristóteles y sus extremos son la indiferencia y la ambición. La quinta es la dulzura o mansedumbre, que regula la pasión de la cólera y consiste en el medio entre la impasibilidad y la irascibilidad. La sexta es la veracidad, situada entre los extremos opuestos de la disimulación y la fanfarronería. La séptima es el buen humor, o gracia en la conversación, o urbanidad, que se halla a igual distancia entre la rusticidad y la bufonería. La octava es la amabilidad, que procede del espíritu de servicialidad y que se halla en el medio entre el carácter rezongón y pendenciero y la adulación. La novena es la némesis, que no tiene traducción, pero expresa el horror al mal y a la injusticia, y que se halla entre la envidia y el

²² Aristóteles. *Ética a Nicómaco* II44b35.

alegrarse del mal ajeno, y la justicia que es la principal de todas las virtudes morales, consistente en otorgar armonía al conjunto al asignar a cada parte la función que le corresponde.

1.1 EL BIEN Y LA VIRTUD

El bien atrae de forma natural a la felicidad, al ser lo apetecible para todas las cosas, y en tanto, quien es sabio busca el bien, que es el fin de todas las cosas y a su vez, por su medio alcanza la felicidad.

La virtud es acertar en las decisiones de la vida, por lo que sin virtudes no se vive, de tal manera que si, por ejemplo, se hace necesario construir una casa, lo bueno es construir bien, y para construir bien, se hace necesario ser buen constructor, de modo que ser virtuoso implica bajo una relación de inherencia, hacer las cosas correctamente.

Esta relación con incidencia recíproca, en donde la virtud al recaer sobre el bien hacer, implica el hacerse bien a sí mismo, o dicho de otro modo, donde la calidad de la obra requiere la calidad del que la realiza, mejora, al mejorar la vida de todos, la vida de cada uno. Por una parte porque cuando lo que se realiza, que recae sobre lo otro y la sociedad, está bien hecho, enriquece a la comunidad, y cuando, el que lo realiza mejora para realizarlo, también es una riqueza, no sólo para sí mismo, sino para la comunidad, que en este orden, cuenta con hombres mejores.

A este respecto se refiere Salvador Rus Rufino, cuando dice: “Para Aristóteles la ética no está entre las ciencias teóricas. Se estudia para mejorar la vida de cada uno que es la principal preocupación del ser humano individual y como miembro de una comunidad política”²³.

Ser virtuoso es hacerse bueno, es mejorarse a uno mismo, por lo cual anotaba Aristóteles que “la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla”²⁴, pues no existe otra manera de hacerse bueno que no sea mediante la práctica: “Las virtudes se adquieren viviéndolas”²⁵.

Pero para vivir bien, es necesario elegir bien, por cuanto la virtud se alcanza eligiendo bien. Escogiendo el mejor de los posibles. El deseo se presenta como algo anterior a la deliberación, y la

²³ Rus Rufino, S. (2009), p. LVI.

²⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 284.

²⁵ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 1179b 2-3.

deliberación abre un universo de posibilidades para la elección. Acertar es elegir la mejor de todas esas posibilidades, por lo que dice Aristóteles:

“La virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado”²⁶.

La deliberación procede analíticamente. Estudia muchas posibilidades donde sólo una es correcta, del mismo modo que un arquero frente a un polígono de tiro. Muchas posibilidades tiene de errar, pero sólo una de acertar. La elección es el movimiento volitivo, es la acción.

La deliberación, siguiendo el ejemplo, sería escoger el punto al que se va a tirar, la elección, lanzar la flecha, y la virtud, dar en el blanco.

Sin embargo, y ya que se puede elegir entre tantas posibilidades, ¿cómo saber cuál es la correcta?

1.2 CÓMO ELEGIR CORRECTAMENTE

Habría primero que reconocer que no todos los fines son igualmente buenos. Unos son mejores que otros. Por lo que Rus Rufino anota: “las elecciones serán virtuosas según la calidad de los fines a los que se dirijan”²⁷.

Pero esto no es todo, la obra de Aristóteles explica cual es la manera de elegir bien, cuando dice: “Es la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiera el hombre prudente”²⁸.

La conducta correcta se sitúa en un término medio entre el exceso y el defecto, que varía según las personas, y que no por decir término medio debemos entender por ello la mitad, sino que al ser relativa al sujeto que considera o sujeto deliberativo, depende de su punto de equilibrio entre éstos y entre el placer y el dolor.

²⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 151.

²⁷ Rus Rufino, S. (2009), p. LXXXVII.

²⁸ A este respecto, debe recordarse la importancia que da Aristóteles al hombre prudente, entendido como el que ha alcanzado todas las demás virtudes. La prudencia hace sabios, y de este modo, el sabio y prudente, o dicho en el modo aristotélico, el sensato (σωφρων, φρονιμοζ) es un hombre que delibera correctamente, es un *sofronein*. Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 51.

Claro está que no todo admite término medio, o sea, para todos los actos de la vida que admiten la virtud y el vicio, el acierto y el error, existe un término medio que es la virtud, pero respecto de los actos que son malos por naturaleza, no existe el término medio. Como por ejemplo, el adulterio, sobre el cual no puede predicarse término medio, ni virtud, ni prudencia al respecto. No es posible adúlterar con la mujer correcta, en el momento correcto y a en el lugar correcto, ya que esta conducta por su misma naturaleza es negativa y no se encuentra en ella la virtud.

Sin embargo, y antes de hablar de la prudencia como la otra indicación aristotélica para elegir bien, y con la excepción planteada, puede surgir la siguiente pregunta: ¿cómo elegir bien si las mismas cosas que nos hacen virtuosos destruyen la virtud?, tal como apuntaba Aristóteles: “las mismas cosas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, pues construyendo bien somos buenos constructores y construyendo mal, malos”²⁹.

Parte de la respuesta está en la misma frase, “construyendo bien somos buenos constructores y construyendo mal, malos”. Pero dado que no todas las actividades admiten el mismo grado de virtud, ni sobre ellas somos igualmente virtuosos, debemos analizar la cuestión del siguiente modo:

En primer lugar, no es en lo relativo a las cosas, sino a nosotros en donde radica la virtud. No es en la construcción como tal, sino en el buen constructor donde está la virtud, aunque el resultado de la virtud se deja ver en la construcción, en el fin. De manera que todos pueden construir, pero no todos construyen bien, sino solamente los que son buenos constructores. Y para ello se debe estar preparado. Debe mejorar al respecto quien construye y para mejorar se hace necesario practicar hasta ser experto. El buen constructor es un experto en la construcción y por eso construye bien. Él sabe elegir qué hacer para construir bien. Tal como sucede en todos los campos de la vida; quien es experto en algo sabe elegir lo correcto a ese respecto, mientras que el inexperto no sabe. Quien practica la virtud y se hace experto en ella elegirá con mayor facilidad lo virtuoso antes que lo vicioso.

En segundo lugar, Aristóteles daba dos referencias al respecto. La primera dice que “las actividades que se eligen por sí mismas parecen ser las actividades de acuerdo con la virtud, pues hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo”³⁰ y, la segunda dice: “disfrutar con lo que se debe y odiar lo que no se debe contribuyen en gran medida a la virtud moral”³¹.

²⁹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 41.

³⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 275.

³¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 261.

Lo anterior nos conduce a pensar en la buena elección del hombre, motivado por lo que es virtuoso, por lo que se debe desear de acuerdo con la virtud, por la elección de la virtud por sí misma, con lo cual hemos avanzado en la respuesta a la pregunta planteada. Pero, al respecto, surge otra pregunta: ¿cómo saber si se elige bien, cómo saber qué se elige lo virtuoso, y no confundirse con lo vicioso?

Aristóteles decía al respecto: “Para saber lo que es debido debe analizarse tres aspectos de preferencia y tres de aversión: lo bello, lo conveniente y lo agradable, y lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso”³².

Lo que quiere decir que es virtuoso hacer lo que es bello, lo que es conveniente y lo que es agradable, ya que el hombre bueno se inclina hacia éstas y acierta siempre a ese respecto, mientras el malo yerra y no puede alcanzarlas, sino que su inclinación se dirige hacia lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso.

1.3 DE LA JUSTICIA COMO UNA MÁXIMA VIRTUD

Para acertar en todas ellas, y consecuentemente ser virtuoso, se requiere del buen juicio. De él depende acertar en las decisiones de la vida.

Aristóteles encontraba en la ley una orientación hacia la justicia y las demás decisiones de la vida. Pero al ser la ley tan general, y por ende, incapaz de abarcar los casos particulares, cuando el hombre busca en ella para acertar, la encuentra incompleta y en consecuencia se encuentra desorientado.

Aristóteles remitía entonces a la equidad, como una forma de encontrar la justicia por fuera de la ley, anteponiendo el buen juicio. La equidad es alcanzar la justicia desde la prudencia, aunque eso requiera alejarse de la ley. La equidad es una forma de ser virtuoso. Es una forma de acertar en la virtud. Aristóteles afirmaba: “el buen juicio es el discernimiento recto de lo equitativo”³³.

Quien actúa de acuerdo al buen juicio no requiere de la ley para ser justo, sino de la prudencia, y por ende éste encontrará la virtud.

³² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. P. 45.

³³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 64.

1.4 IMPEDIMENTOS PARA LA VIRTUD

Sin embargo, el hombre virtuoso también puede caer en el mal proceder, y existen unas razones para ello:

La primera, es que el hombre posee el conocimiento respecto de lo que hace, pero siente que esa acción no le perjudica y por eso actúa; la segunda es que llega a una conclusión falsa al usar el silogismo práctico, provocada por la ignorancia de los hechos; la tercera es la incapacidad para pensar correctamente; y la cuarta se refiere a cuando el deseo lleva a actuar irreflexivamente.

El mal proceder, y en este caso, ya no del hombre virtuoso, puede darse también como una derivación de los malos caracteres. Aristóteles distinguía tres estados de carácter malos: el vicio, la incontinencia y la brutalidad, con sus opuestos: la virtud, la continencia y la excelencia.

El Estagirita afirmaba que “lo contrario al vicio es la virtud”³⁴, y quien desea la virtud debe prosperar lentamente a lo largo de la vida en el empeño de llegar a conseguirla, y al conseguirla, mantenerla. Pero la idea de virtud no es una invención aristotélica, pues ya de antiguo, y sobre todo Sócrates había hablado al respecto, sólo que con una enorme diferencia, pues en Sócrates saber es igual a virtud y virtud igual a saber, de tal manera que quien conoce un tema no puede errar al ejecutarlo, siendo la razón la que guía la virtud.

Este monismo manejado por Sócrates: virtud es igual a saber, en Aristóteles, como muchos otros de los monismos aprendidos de su maestro Platón, se convierten en dualismos. Aristóteles diferenciaba claramente estas dos cosas, siendo que un hombre puede poseer todo el conocimiento respecto de algo, pero no la disposición para ello, y por más que quiera seguir su razón, sin la disposición necesaria, terminará siguiendo sus deseos. No sólo la instrucción es necesaria para llegar a la virtud, sino también los hábitos, que sirven, para controlar, cuando sea necesario, el deseo, y acertar en la elección.

Según Sócrates, un hombre conoce, por ejemplo, que no le conviene frecuentar el “juego”, y como fruto de ese conocimiento no lo frecuenta más. Quien lo frecuenta es el ignorante. Para Aristóteles no es así, pues puede un hombre saber que no le conviene el juego, que perderá su dinero allí y que ese será el comienzo de su perdición, pero a pesar de saberlo, su deseo por el juego es tan fuerte que

³⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 71.

su razón no le sirve para controlar ese deseo y termina frecuentando el juego, perdiendo su dinero e iniciándose en la perdición.

Aristóteles comprende la naturaleza humana como una animalidad racional. Pero entendidas éstas: animalidad y racionalidad, no como una suma de elementos, sino como una disputa entre los mismos, en donde la racionalidad tira para su lado y la animalidad para el suyo.

Desde este punto de vista, el de Estagirita decía que el hombre tiene un alma con dos partes, una que se llama alma racional y otra alma irracional. Al respecto Rus Rufino sostiene: “el alma se divide en dos partes: una racional y otra irracional. La racional puede dividirse en contemplativa, que estudia y analiza las verdades invariables de la ciencia y de las matemáticas, y una parte calculadora que tiene que ver con los asuntos prácticos de la vida humana”³⁵.

Con respecto a esta división del alma, se divide también la virtud. Así Aristóteles lo va a explicar en el libro II de la *Ética a Nicómaco*, donde dice que existen virtudes dianoéticas y virtudes éticas, siendo las primeras propias del intelecto o razón teórica y las segundas de la razón práctica. “También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas como la sabiduría, la inteligencia y la prudencia, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas”³⁶.

Siguiendo esta clasificación y según la frase: “dos clases de virtudes: dianoéticas o intelectuales, mediante la instrucción y éticas o prácticas mediante la práctica”³⁷, se puede concluir que para ser virtuoso se exige inteligencia práctica y buena disposición, en tanto que la ética es una disposición (*εἴσις*) dada por el hábito. A nadie se puede enseñar teóricamente buenos hábitos, pues no basta, por ejemplo, para ser justo, enseñar y teorizar que es más justo y que no lo es, en qué casos se debe aplicar la justicia distributiva y cuál es su ámbito, o como debe retribuirse justamente un bien o un mal causado por un sujeto a una comunidad. Los buenos hábitos se adquieren con la práctica, porque no se puede aprender, ni enseñar teóricamente a ser moderado, o templado, o temperante, o justo.

Aristóteles deja en claro que ninguna virtud existe en el hombre por naturaleza, sino que es producto de los hábitos, pues si fuera por naturaleza no podría modificarse: “lo natural no se modifica por costumbre, no se enseña a una piedra a caer hacia arriba”³⁸. Los hábitos orientan en el hombre las virtudes éticas. Pero como la virtud es acertar en las decisiones de la vida, no basta al hombre con tener buenos hábitos, debe además saber cómo y de qué manera ser moderado, o

³⁵ Rus Rufino, S. (2009), p. LXXXVIII.

³⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 41.

³⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 40.

³⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 40.

manso, o temperante, o templado, etc. Para esto se requieren las virtudes intelectuales cuya función es guiar al hombre hacia la buena elección:

“El hombre posee razón, logos, de dos tipos: teórica y práctica. Lo bueno y lo malo de la razón teórica es lo verdadero y lo falso; lo bueno y lo malo de la razón práctica, la verdad homóloga con el recto deseo. Esta homologación es la que realiza la prudencia eligiendo un bien concreto. La verdad de la razón práctica es la elección de lo bueno”³⁹.

1.5 A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA PRUDENCIA

Las virtudes intelectuales nos ayudan a conocer qué es justo y digno de admiración. La prudencia es respecto de la vida práctica, la más importante de las virtudes intelectuales. Ofrece las pautas para la buena elección. Eulogio Palacios la define como “una virtud intelectual práctica, cuya misión consiste en dirigir nuestra conducta”⁴⁰. Sin la prudencia el hombre no sabría qué le conviene y qué le es útil, ni tampoco por qué actuar o que fines seguir. A este respecto se refiere Rus Rufino:

“La *phronesis* (prudencia) es una virtud intelectual, más que moral porque se aprende con la instrucción y no con la práctica, pero está muy conectada con las virtudes morales. Una persona que es virtuosa sabe qué fines tiene que seguir. Pero sin *phronesis* esa persona no podrá conocer cuáles son los fines correctos que debe conseguir”⁴¹.

No todo el que actúa bien es virtuoso, pues debe distinguirse al que actúa bien accidentalmente del que es virtuoso, teniendo en cuenta tres criterios de distinción: el virtuoso sabe que está actuando de forma correcta, elige actuar de esa forma y su comportamiento es parte de una forma fija de actuar siguiendo la virtud.

Si un hombre alcanza la virtud puede decirse que es un *aristos* (αριστοζ). Sin embargo, la palabra *aristos* que está relacionada con *areté*, en la traducción al castellano no alcanza su plenitud, pues el *aristos* no sólo es el mejor, sino que debe entenderse por éste, el superior, el virtuoso, el excelente. Quien ha logrado ese estado es porque ha llegado a dominar sus deseos y apetitos y ha adquirido buenos hábitos.

³⁹ Rus Rufino, S. (2009), p. LXX.

⁴⁰ Palacios, L. E. (1978), p. 41.

⁴¹ Rus Rufino, S. (2009), p. XCI.

Con el hábito se alcanza el buen vivir, y con éste la felicidad, que es la máxima preocupación y el fin de toda la investigación aristotélica, tanto respecto de la ética como respecto de la política. El fin de la virtud es la felicidad, y por eso la preocupación por ser virtuosos. La felicidad justifica el obrar bien, la justicia, la prudencia, la moderación, la continencia, etc., y además, que se pueda pensar, no sólo en una felicidad individual, sino también en una felicidad colectiva, que es la finalidad de la polis.

La felicidad es una homologación verdadera del recto deseo. En torno de ella se esmera el hombre por ser mejor, por modificar su conducta, sus hábitos, sus costumbres, y vivir una vida plena. Así también, puede existir, gracias a ella, una constante tendencia a elegir lo bueno, y a pensar correctamente, es decir, a ser virtuoso.

“La misión de la política actual debe hacer valer la primacía del bien moral sobre el bien físico”.

LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS

CAPÍTULO 2

LA FINALIDAD DE LA POLÍTICA

INTRODUCCIÓN

No se busca en este capítulo, ni su finalidad responde al intento, ya muchas veces reiterado, de definir la política, sino, y con un sentido relacional, definir los fines de la misma para servir de sustento al planteamiento posterior: “las virtudes del gobernante”, que sólo pueden ser tales, en tanto respondan a la finalidad ontológica y deontológica de la polis.

La polis que sólo era tal, en tanto hubiera sido posible en ella la autosolvencia (αυταρκεια) y la seguridad (ασφαλεια) tenía como único fin la realización del hombre, de su proyecto y de su vida, sin que pudiera entenderse ésta como se entiende el Estado moderno: una forma organizativa cuyo fin es la articulación de una población en un territorio, bajo un poder político y al mando de un soberano, y teniendo como fin el desarrollo.

No todo en el mundo panhelénico era polis, pues aquellas comunidades que no habían alcanzado la autosolvencia y la seguridad, se consideraban pueblos (ετνη), siendo para éstos, la pregunta de la realización individual, todavía una cuestión secundaria, que no dejaba por ello de considerarse importante, pero no urgente. A diferencia de lo que se presenta a continuación: la finalidad de la política como cuestión importante y urgente.

En el mundo actual, donde todas las palabras y cada significado particular se pierden en la multitud de significantes, una de aquellas cosas que ha perdido su sentido original, pero merece ser recobrado, por su importancia y conexión con la vida humana, es la política. Ésta que en su sentido más general se entiende como el arte de gobernar, o bien, las reglas con las cuales se dirige una comunidad, y hasta la decisión sobre lo fundamental respecto de la vida comunitaria, tiene una

relación directa con las cuestiones de la vida individual, y de su razón moral. Así lo refiere Leopoldo Eulogio Palacios:

“Éste es el oficio que debe tener la política dentro de la civilización contemporánea: lograr que se conceda a lo agible consideración primordial sobre lo factible, conseguir que se otorgue a lo humano su preeminencia sobre lo mecánico. Todo lo contrario de lo que intenta la tecnocracia. O, dicho en otros términos: la misión de la política actual debe hacer valer la primacía del bien moral sobre el bien físico”⁴².

2.1 RELACIONES ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

A partir de esto, puede plantarse la pregunta de cuál es la finalidad de la política en la filosofía de Aristóteles. Para ello, y una vez ponderada la relación entre la vida individual y la vida comunitaria, que ubica a la segunda como una garantía y una causa del éxito y desarrollo de la primera, se presentan dos argumentos que describen su importancia: uno metafísico y otro ético.

El argumento metafísico parte de la relación ontológica definida entre el hombre griego y la polis. Por cuanto el griego de la época de Aristóteles es “*polités*”, sólo podía ver el mundo y su realidad a partir de la polis, y a través de una dependencia de ella que define y delimita la realización de su personalidad, adquiriendo ésta, un sentido deontológico. Lo metafísico se configura como consecuencia del juicio de valor que se haga de la realidad, a partir de la apreciación ontológica y deontológica de la misma. De ese juicio depende la decisión de qué hacer con ella, de cómo intervenirla y de cómo transformarla.

El argumento ético, en cambio, tiene que ver directamente con la realización del hombre, con los fines que éste busca, y las razones por las cuales vive, con la mejor manera de actuar y la vida plena. Dadas estas condiciones se puede pensar consistentemente en la sociabilidad del hombre. Él cual es sociable no sólo por naturaleza, aunque esta naturaleza del animal político cobre un sentido importantísimo en la filosofía del estagirita, sino también porque una comunidad es un conjunto de intereses y haberes que se mueven, se dirigen, van hacia alguna parte, tratando siempre de servir al hombre unitario, al individuo. Por lo que Aristóteles dice al respecto:

⁴² Palacios, L. E. (1978), p. 84.

“Los hombres viven juntos no solo a causa de su procreación, sino también para los demás fines de la vida”⁴³.

Ahora bien, si alguien se pregunta qué disciplina se ocupa de la realización o posible realización efectiva de los fines de la vida, la respuesta será la política, en tanto que la primera pregunta que debe intentar responder cualquier grupo humano, es qué modelo de hombre se pretende formar, para llegar con ello a una substanciación (δεφινερε) del mismo, y así las cosas, dirigir toda la fuerza e inteligencia de esa organización hacia la realización y la culminación, o si se quiere, la posibilitación de ese tipo de hombre que se ha definido.

2.2 LA POLÍTICA NO ES UNA TÉCNICA SINO UN ÉRGON

Esta conexión entre política y ética convierte a la primera en una disciplina de tipo práctico (πρακτον), y no, como lo intenta hacer ver Maquiavelo⁴⁴, de tipo técnico (τεκνη). Al ser la política una disciplina práctica, y no una técnica, se desarrolla entonces, como un érgon⁴⁵, lo que implica que el fin es al mismo tiempo el medio; como no sucede por ejemplo, con el buen constructor, que puede a su vez, ser un mal hombre, carente de virtud, pero experto en la técnica albañil. En cambio, al ser la política un érgon, el buen gobernante tiene que ser un buen hombre, pues es imposible separar estas dos cosas. Ya que el mal hombre al privilegiar sus intereses por encima de los de la comunidad, o al no saber ser justo, y en tanto, perder la medida de lo que corresponde a cada cual, o al no ser prudente, y resolver su elección conforme al mal impulso, y en fin, ser un hombre carente de virtud, no puede, en ningún modo, gobernar bien. Es ésta la razón por la cual Aristóteles describe la política como una disciplina de las cosas humanas, o tal como lo refiere “una filosofía de las cosas humanas”⁴⁶.

Las cuestiones de la vida humana, son todas un érgon, como por ejemplo: la templanza, la fortaleza, la temperancia, la moderación y demás, que implican siempre, para su fin, el medio, que a su vez, es en sí mismo, lo mismo que esto es. Como si decimos que el fin es la templanza y sólo se es templando, templándose, moderado, moderándose, y así sucesivamente. Sin embargo, de todos los

⁴³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 228.

⁴⁴ El llamado maquiavelismo, al hacer ver la política como un ejercicio propio de la técnica, y en tanto una disciplina profesionalizable, saca del juego el asunto de la virtud, en tanto que de lo que se trata no es de ajustarse a ninguna norma ética, sino a un conjunto de técnicas de mando previsibles y calculables que hacen posible el gobierno sin necesidad de que el gobernante sea, como pensaba Platón, el mejor de todos los ciudadanos. Al respecto advierte Palacios: “se presenta como el sistema de lograr triunfos sin ajustarse a las normas éticas, concepción a la que he llamado con el nombre famoso de maquiavelismo”. Palacios, L. E. (1978), p. 12.

⁴⁵ Al referirse al érgon Salvador Rus Rufino dice que éste es propio de las actividades prácticas, no de las teóricas, “es la acción ejecutándose, la praxis”. Rus Rufino, S. (2009), p LXXXIII.

⁴⁶ Aristóteles. *Política*. 1181b, 15.

fines que el hombre puede perseguir, existe uno que es superior a los demás, éste es la felicidad, que de igual manera, es a su vez, el fin de la política.

“¿Cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo dentro de todos los que pueden realizarse?: ser feliz”⁴⁷.

De modo que el bien supremo y el fin de la política es el mismo, o sea, la felicidad⁴⁸. Pero ¿cómo puede la política, además de ordenar la polis hacia el bienestar, contribuir con la felicidad?

Primero, bajo el entendido aristotélico de que todo lo que el griego hace en su individualidad afecta directamente a la polis, y en el sentido contrario, todo lo que haga el gobernante respecto del direccionamiento de la polis afecta directamente al individuo. Tanto las acciones privadas, como las públicas, recaen directamente sobre la polis. Rus Rufino dice al respecto: “la felicidad está relacionada con el éxito y la satisfacción personal por las acciones realizadas, especialmente en relación con la vida en la polis”⁴⁹. Y segundo, porque “el buen gobernante debe instruir en buenos hábitos a sus gobernados”⁵⁰, desdibujando así la misión del gobernante moderno que se entiende como un administrador o ejecutador de acciones, sin que éstas tengan nada que ver con el desarrollo y realización del individuo.

Ahora bien, si tenemos ya esa relación entre la política y la felicidad, y si la felicidad como anota Aristóteles es “una cierta actividad del alma conforme a la virtud”⁵¹, el estudio de la política que está dirigido hacia la determinación de lo que se debe permitir y lo que se debe evitar, es un estudio que versa sobre el placer y el dolor. Así lo explica Aristóteles:

“Todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que se sirve mal malo”⁵².

2.3 CONCLUSIÓN

⁴⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

⁴⁸ Palli Bonet se expresa del mismo modo sobre este asunto, y dice que “la política tiene como finalidad la felicidad de los ciudadanos de la polis”. Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 289. Nota 245.

⁴⁹ Rus Rufino, S. (2009), p. LXIX.

⁵⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 41.

⁵¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 29.

⁵² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 46.

Así las cosas, y si ser buen gobernante implica hacer virtuosos a los ciudadanos de la polis, pues quien es virtuoso es feliz⁵³, podría medirse la bondad de la polis de acuerdo al grado de felicidad de sus ciudadanos. Aristóteles explica que, “si ser feliz radica en vivir y actuar, la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable”⁵⁴. Una polis donde la vida es buena y agradable posibilita la felicidad. Con esto queda establecida la relación entre el buen vivir (εὖ ζῆν) y la felicidad o buen espíritu⁵⁵ (εὖ δαίμων), por cuanto, quien vive agradablemente puede alcanzar la tranquilidad de su espíritu, y así vivir bien y obrar bien, que es ser feliz.

Así mismo, queda claro que una polis donde los hombres son buenos y por tanto actúan bien, conduce a una sociedad que ha expulsado en su mayor grado la maldad (κακοζ) y la enfermedad (πατοζ), como los casos de sociopatías y psicopatías, que ponen en riesgo la estabilidad y el equilibrio de la polis.

Por esto podemos decir que la política versa sobre la construcción ética de cada individuo y no solamente de las cosas exteriores, técnicas o materiales, y por eso la relación existente entre la forma de vida política o civil y la misión del gobernante tiene que ver siempre con la felicidad, que no es, como muchos piensan, un estado pasajero del alma o del cuerpo, sino una constante vivencia de las virtudes y el bienestar. Aristóteles dice:

“La felicidad es una actividad de la virtud más excelente, es continua, agradable, independiente y buscada por sí misma”⁵⁶.

Por esto no puede pensarse en la felicidad como si fuera un sentimiento, ni en una polis como en un gobierno de turno, sino que deben entenderse como una cuestión permanente, como un proyecto a largo plazo, y como una forma de vida, dirigida por la virtud y cuyo fin es la felicidad.

⁵³ Aristóteles dice al respecto que “vivir bien y obrar bien es ser feliz” Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 26.

⁵⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 253.

⁵⁵ La palabra *eu daimon* que ha sido traducida para referirse al hombre feliz, traduciría exactamente buen espíritu, de manera que la *eudaimonia* o felicidad, se entendía también como una vida lograda, esforzada, que pueda soportar las dificultades provenientes de los impulsos o deseos (ορεσιζ) y de la irracionalidad del hombre. (Cfr. Sison, A. *Pro scriptum*. (abril junio 2008).

⁵⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 278.

“En cambio, los malos no pueden concordar excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos, porque en los beneficios aspiran alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos, y como cada cual desea estas cosas para sí, crítica y pone trabas a los vecinos. Así al forzarse unos a otros y no querer hacer gustosamente lo que es justo, acaban por pelearse”.

ARISTÓTELES

CAPÍTULO 3

LA CONCORDIA

INTRODUCCIÓN

Hablar de la amistad civil o concordia, es en el sentido más estricto, hablar de la sociabilidad del hombre (*ζοιον πολιτικον*), que se desarrolla y cobra su significado en la vida comunitaria. La teoría política ha explicado, a lo largo de los años, que toda comunidad es el resultado de un acuerdo de voluntades para privilegiar lo social por encima de lo individual, con el fin de constituir una organización que posibilite a todos y cada uno, una vida mejor, es decir, el bienestar. Sin embargo, el primer peligro que afronta esta comunidad es el de olvidar, en el afán por privilegiar lo social, la razón de su existencia: el desarrollo de cada individuo.

Cuando lo individual se pierde, debido a ese privilegio por lo social, esa comunidad se condena a desaparecer, bien sea mediante un mecanismo que ella misma haya previsto para ese caso, como la reforma constitucional en el Estado moderno, o bien sea mediante algún mecanismo que no corresponda a ninguna vía legítima, sino al uso de la fuerza.

Lo que toda organización desea es permanecer en el tiempo. De lo que se tiene que cuidar, es de no perder el reconocimiento constante de la individualidad, *so pretexto* de alcanzar el bien común. Éste corresponde tanto a lo social, como a lo individual, pues por una parte, privilegia la coexistencia de todos bajo el imperativo de un proyecto común que facilite la vida, y por otra, por cuanto privilegia la existencia individual, su desarrollo y su reconocimiento.

Ahora bien, cómo puede ser posible esto: que al mejorar cada uno, mejoren todos. La cuestión no es difícil ni ofrece ninguna dificultad. La respuesta es, mediante la amistad.

En este capítulo se expone el papel de la amistad en ese desafío que afronta la sociedad para poder, al privilegiar lo social, no olvidar lo individual, y al constituir el concepto de bien común, constituir el de bien individual, que como se ha dicho, están íntimamente relacionados.

1. DELIMITACIÓN CONCEPTUAL

Para poder hablar de la amistad en una comunidad, se ha tomado el concepto que para ello usa Aristóteles: la concordia, que como él mismo refiere, es una paz o amistad civil. Con esto explica Aristóteles la comunidad como proyecto, y la importancia de que un proyecto sea el esfuerzo mancomunado de todos sus ciudadanos, corriendo el riesgo, en el caso de que el proyecto no se haga entre amigos, sino entre enemigos, de que el bien común se convierta en un mal individual.

Se entiende tan importante, en el constructo aristotélico, la concordia, que la privilegia sobre la justicia, al concebir ésta como una consecuencia natural de la primera.

La concordia es aquello que comúnmente llamamos paz, pero dado que la paz, es también la ausencia de la guerra, vamos a hablar de la concordia como una amistad civil. “La concordia parece ser una amistad civil”⁵⁷ dice Aristóteles, por cuanto estar en concordia y vivir en concordia, es algo muy parecido a estar con amigos. Los amigos se respetan, y en el respeto se toleran los errores y los excesos propios de cualquier equivocación, y sobre todo, los amigos comparten un proyecto, el cual es la causa de esa amistad. Un proyecto que se erige como la razón misma de la existencia y de su bienestar. Un proyecto que carece totalmente de cualquier coerción, y que su vigencia y estabilidad responde exclusivamente al reconocimiento, en su generalidad, de cada individualidad, -dicho de otro modo-, de cada uno de los amigos.

La polis griega tuvo tanta trascendencia para occidente y ha servido un sinnúmero de veces de punto de referencia, no sólo porque haya solucionado los problemas de pobreza (*πενία*), enfermedad (*παυλοζ*) o delincuencia (*κακοζ*) de su sociedad, sino porque la polis era ante todo un proyecto de vida que se conseguía con el concurso de todos sus ciudadanos, y que al irlo consiguiendo iba beneficiando a cada uno de ellos. Pero para que sea posible la construcción de ese proyecto, se hace necesario un acuerdo sobre lo fundamental, pues una sociedad donde nadie está de acuerdo no posee ningún futuro. En cambio, si una sociedad alcanza ese acuerdo se dice que está en concordia. Aristóteles refiere:

⁵⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 245.

“Se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés, y por tanto los hombres son del mismo parecer en lo práctico”⁵⁸.

Esta aclaración de Aristóteles respecto de lo práctico (πραξις) y no de lo teórico (θεωρητική), exime de ese acuerdo a los científicos⁵⁹ (επιστημον). Pero no exime del acuerdo a los ciudadanos acerca de las decisiones prácticas de la vida, que son, las decisiones que afectan directamente a la polis.

A simple vista, esto pareciera una arbitrariedad, pues pensar que todos deben concordar y convenir en lo mismo, pareciera una total negación de la individualidad y la subjetividad humanas. Pero no es así, puesto que sobre lo que es justo, sobre lo que es conveniente, sobre lo que es prudente, etc., es donde los hombres deben concordar, ya que como dice Aristóteles, “la concordia existe entre los hombres buenos, quienes quieren lo que es justo y conveniente”⁶⁰. Los malos, en cambio, no pueden concordar, debido a que para ellos la subjetivación de lo objetivo, como por ejemplo de lo que es justo en cada caso particular, les conduce a desear injustamente más de lo que les corresponde. Esto dice Aristóteles al respecto:

“En cambio, los malos no pueden concordar excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos, porque en los beneficios aspiran alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos, y como cada cual desea estas cosas para sí, crítica y pone trabas a los vecinos. Así al forzarse unos a otros y no querer hacer gustosamente lo que es justo, acaban por pelearse”⁶¹.

2. RELACIONES ENTRE LA JUSTICIA Y LA CONCORDIA

⁵⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 245.

⁵⁹ Aristóteles distingue la teoría de la práctica. Puede hablarse en Aristóteles de tres clases de saber: El saber teórico (επιστημη θεωρητικη), el saber práctico (επιστημη πρακτικη), y el saber poético (επιστημη ποιητικη). El primero cuyo objeto es el conocimiento científico, el segundo cuyo objeto es la acción, especialmente la acción moral, que es también para Aristóteles acción política, y el tercero tiene por objeto la producción. Sin embargo se puede decir claramente que el saber práctico no es una ciencia, sino una sabiduría práctica, cuyo fin es alcanzar el bien común y la felicidad, o el bienestar de cada uno de los individuos de una comunidad. Sin embargo esto no significa que lo teórico excluya a lo práctico, ni viceversa, pues en el ejercicio teórico hay un poco de práctico, y aunque el fin de la vida sea la vida contemplativa o teórica (βιοζ θεωρητικοζ), ella no parece posible sin la vida práctica (βιοζ πρακτικοζ). Cfr. Ferrater Mora, J. (1998), p. 2867.

⁶⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 246.

⁶¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 246.

Por esto la concordia se hace tan importante, al punto en que parece más importante que la justicia, dado que Aristóteles afirma: “y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero aún siendo justos, sí necesitan de la amistad”⁶², porque para el amigo se busca siempre lo justo, lo conveniente, lo agradable, lo bello, lo placentero y en fin, lo virtuoso, permaneciendo así la justicia como una consecuencia de la concordia. A contrario sensu de si lo que hubiera fuera justicia, pero no concordia, pues en cualquier momento y de un modo mucho más factible, debido a la fragilidad que trae la ausencia de la amistad, la justicia podría quebrantarse.

Seguramente la justicia sea la más excelente de todas las virtudes⁶³, pues hasta la prudencia existe para encontrar la justicia, pero si ésta está garantizada en un orden social de concordia, sería completamente lógico que el gobernante, o el legislador, tal como sugiere Aristóteles se esfuerce más por esta que por aquella:

“La amistad también parece mantener unidas a las ciudades y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia”⁶⁴.

Ahora bien, toda ciudad o polis, está fundada para alcanzar un fin (τελοζ) que es la felicidad (ευδαιμονια), pero si ser felices es vivir bien y obrar bien, no sería posible ésta sin amistad ni justicia, ni sería posible tampoco, ni siquiera pensar en una sociedad que no tenga al menos un poco de justicia y de amistad, por lo cual toda sociedad, por imperfecta que sea, posee, aunque sea en pequeña medida, un poco de felicidad. “En toda comunidad parece existir alguna clase de justicia y también de amistad”⁶⁵.

Esta relación entre justicia y amistad se hace inseparable. Precisamente por cuanto cooperan a que cada ciudadano sea feliz. ¿Qué pasaría si éstas faltaran? Si éstas faltaran lo que sucedería es que se acabaría esa sociedad, bien sea por un mecanismo legal como una reforma constitucional, o bien sea por un mecanismo de fuerza, como un gobierno de *facto*, que vuelva a encauzar esa sociedad hacia la búsqueda de la felicidad.

“La justicia y la amistad tienen una estrecha conexión. Ambas ayudan a que las comunidades humanas se mantengan”⁶⁶.

⁶² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 205.

⁶³ Aristóteles dice que la prudencia es la más importante de todas las virtudes, pues quien tiene ésta es porque ha adquirido y tiene todas las demás. Sin embargo, pareciera que la más excelente es la justicia pues preferir lo justo es ser prudente, y quien encuentra lo justo es virtuoso.

⁶⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 205.

⁶⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 220

⁶⁶ Rus Rufino, S. (2009), p. CII.

3. LA CONCORDIA Y EL BIEN COMÚN

Cuando una comunidad, polis o estado, suele caer en desgracia y soporta demasiados problemas respecto de la justicia y la amistad, la única falacia posible sería la de intentar demostrar, mediante la distracción de sus ciudadanos a los problemas más hondos, la felicidad, intentado que bajo ese engaño todos sigan buscando sus beneficios y sigan cooperando.

“Los ciudadanos cooperan unos con otros, no porque la ley o las normas les obliguen a hacerlo, sino porque ellos ven en la cooperación el medio de conseguir de forma amistosa los fines que benefician a todos”⁶⁷.

Ese conjunto de esfuerzos en orden a un fin, que denominamos cooperación, y que los griegos pensaban era la base de lo que llamaban comunidad (κοινωνία), está ordenado como resalta Rus Rufino al beneficio de todos, o como lo dice Aristóteles, a la conveniencia: “la comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia”⁶⁸, pues ella es la justificación existencial de esa comunidad o de lo que hoy llamamos Estado. Si esa conveniencia deja de estar presente en esa comunidad, la solución más práctica sería acabar con esa comunidad e iniciar una nueva, pero si faltase la amistad, el problema se torna mucho más grave, pues es inaceptable, aunque posible, una comunidad de enemigos. Aristóteles dice que todo es obra de la amistad, pues la sola elección de la vida en común la supone, y todo lo que se sigue de ello la requiere.

“Todo es obra de la amistad, pero la elección de la vida en común supone amistad. El fin de la vida es el vivir bien y estas cosas son para ese fin”⁶⁹.

Del mismo modo, cómo podría pensarse en el bien común en una comunidad de enemigos, o de egoístas. El egoísta por estar cuidando su propio yo con tanto afán, esmero y de una forma exagerada se olvida de sus amigos, y al ver a todos como amenaza para su realización se colma de enemigos. En esa comunidad de enemigos el bien común es un mal individual, pues ¿que desea el enemigo (ἔνιμικυζ) sino el mal para quien odia? Por eso se hace indispensable la amistad, para desear el bien del otro que es el bien común, para cooperar con ello, y para buscar en conjunto la felicidad.

“Sin amistad no puede surgir el bien común”⁷⁰.

⁶⁷ Rus Rufino, S. (2009), p. CII.

⁶⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 220.

⁶⁹ Aristóteles. *Política*. 1280b – 37.

4. LA CONCORDIA Y LO POLÍTICO SOCIAL

Sin embargo, no puede pretenderse una sociedad donde todos sean amigos, pues es natural que en toda comunidad exista exclusión, y esto es inevitable, por lo que no se trata de amistarlos a todos, ni de conseguir una amistad total que no excluya a nadie, sino de alcanzar una amistad general guiada por la virtud, que sea en mucho, mayor que la enemistad, puesto que, como se ha venido explicando, si fuere mayor la enemistad, esa comunidad se acabaría. Por esto debe aceptarse que la ciudad o comunidad cobije a todos, a los amigos y a los enemigos, pues todos se dirigen hacia un fin. Desde este punto de vista se puede decir que la ciudad es ese conjunto de amistades y enemistades con vista a un fin, teniendo en cuenta que “la ciudad llega hasta donde llega la amistad”⁷¹.

Así las cosas, queda en claro que “lo político es lo social”⁷², y al ser social debe ocuparse de todos y de cada uno. Primero porque “la comunidad política se extiende a toda la vida”⁷³. Y segundo porque “la sociedad es un sistema de auxilios a la perfectibilidad humana”⁷⁴.

Pero, dado el caso de que una comunidad se encuentre sin amistad, para frenar los sentimientos delictivos del hombre ésta requiere de un sistema de coerción que, al ser rígido, se erija como el freno a esos impulsos negativos que cualquier ciudadano pueda tener. Ese sistema coercitivo es el orden jurídico, o como lo llamaban los griegos antiguos: la ley. Rus Rufino explica: “La ley existe como salvaguarda cuando se rompen los sentimientos de amistad”⁷⁵.

¿Qué se puede pensar de una comunidad donde hay muchas leyes y tienen que salvaguardarse unos de otros? Una comunidad política es semejante a la familia, y sería impensable una familia donde unos tengan que salvaguardarse de otros. Esto no ocurre puesto que la familia está guiada por el amor y el deber, que son los que deben también guiar a la polis. Rus Rufino refiere al respecto:

“Existe analogía entre las relaciones políticas y las familiares. Ambas se determinan por el amor y el deber”⁷⁶.

⁷⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 331.

⁷¹ Aristóteles. *Política*. 1281a 1.2.

⁷² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 353.

⁷³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 221.

⁷⁴ Rus Rufino, S. (2009), p. CIV.

⁷⁵ Rus Rufino, S. (2009), p. CII.

⁷⁶ Rus Rufino, S. (2009), p. CII.

Por tanto, la corrupción se da por falta de la amistad perfecta. En la familia, en cambio, se da esa amistad, ya que todos tienen un proyecto en común y luchan por ser felices juntos.

“Existe otra clase de amistad fundada en la superioridad, como la del gobernante hacia el gobernado”⁷⁷. Esta es una amistad en razón de una utilidad. “Cada uno ha de recibir más de la amistad, pero no de lo mismo, sino el superior más honor, y el necesitado más ganancia, porque el precio de la virtud y del beneficio es el honor, y el auxilio de la necesidad, el provecho”⁷⁸.

Así las cosas, y si el gobierno es también, según el estagirita, una forma de amistad, se constituye aún mayor la responsabilidad de éste frente a sus gobernados, puesto que la amistad trae mayor responsabilidad moral que el desconocimiento o la enemistad. Por esto el gobernante no debe actuar bien sólo porque las leyes se lo ordenen o amenacen, sino porque existe esa responsabilidad natural hacia el amigo. Una responsabilidad que debe traducirse en las virtudes a las que cualquier hombre debe aspirar, como la justicia, pues un gobernante, al ser un amigo, obra de acuerdo a la amistad, que es una forma de virtud, ya que el amigo es justo para con el amigo.

5. A MANERA DE CONCLUSION

¿Qué puede haber más importante entonces, para una comunidad que la amistad y la justicia, si con ellas se alcanzan todas las metas de reconocimiento de derechos, libertades, y deberes de una sociedad?

La amistad inspira la justicia, y ésta evidencia a una sociedad. El grado de desarrollo de una sociedad se puede medir en sus presos, y esto no sólo porque al ver los presos se evalúen el sistema judicial, el político, el penitenciario, el jurídico, el psicológico, y el patológico, sino porque con ello se mide el grado de justicia y de amistad de la misma.

Una sociedad donde no existe la justicia, recurre a la venganza. Al ser la venganza un acto privado⁷⁹, mediante el cual la memoria intenta liberarse de un daño ocasionado y se ejercita la defensa de un bien anteriormente alterado, la enemistad crece y se deterioran aún más las relaciones sociales, llegando a un punto, en que la guerra es el único camino hacia el olvido.

⁷⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 217.

⁷⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 232.

⁷⁹ No corresponde al estado.

De modo que, Simónides al proponer, a cada cual lo suyo, y dado que “lo justo es lo que conviene a la comunidad”⁸⁰, deja ver que es perfectamente posible medir el éxito de una comunidad, mediante el grado de justicia y amistad que se haya alcanzado en la misma.

⁸⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 221.

Al ser *el nomos* correspondencia de *la physis*, es el derecho un fortalecimiento de la condición humana.

CAPÍTULO 4

EL EQUILIBRIO SOCIAL

INTRODUCCIÓN

El equilibrio es ante todo, un justo medio, pues lo que ha encontrado su justa medida es lo que se encuentra en equilibrio⁸¹. Una comunidad política, busca del mismo modo que cada individuo, su equilibrio, es decir, su justo medio.

Sin embargo, para que sea posible encontrar ese justo medio o equilibrio de la comunidad política, se hace necesaria la autarquía (αυταρκεια) y la justicia (δικεζ), que al reconocer lo que a cada quien le corresponde, se convierte en la base material de todo equilibrio.

La autarquía se entiende como una autosolvencia que posibilita el bienestar o la buena vida (ευ ζεν), que es el fin de la economía. La justicia a su vez, está íntimamente relacionada con el equilibrio total de una comunidad, tanto en la distribución de bienes y de cargas, como en la orientación normativa que se le dé a una polis.

La filosofía de Aristóteles, desde una aproximación descriptiva de su esencialidad, es una filosofía de “equilibrios”. Es una filosofía que al rechazar los extremos, excesivos o defectivos, privilegia el justo medio, la moderación, el equilibrio. Ésta forma de filosofía que se aplica perfectamente al hombre, pues es éste quien está llamado a encontrar el equilibrio de las cosas, es perfectamente aplicable, y necesariamente también, a la organización social o comunidad política.

⁸¹ Esta concepción de equilibrio como medida, muy propia para los griegos de la época de Aristóteles, fue introducida en el pensamiento filosófico de Grecia por Pitágoras, para quien el equilibrio del cosmos estaba basado en la justa medida de las cosas. Cfr. Eggers Lan, C. y Juliá, V. (1995), p. 226., de la equiparación entre lo impar (περισοζ) y lo par (αρτιοζ), lo excepcional y lo adecuado respectivamente. Cfr. Cadavid, Iván. (2008) (2009), p. 93.

1. RESPECTO DE LA AUTARQUÍA

Una comunidad es ante todo un conjunto de intereses y haberes, por lo cual requiere una orientación y una administración; la primera, que tienda hacia la virtud, y la segunda, hacia la autarquía⁸².

Sin embargo, no puede perderse de vista, que por más cosas que una comunidad posea, y quiera administrar, cuando el fin no es el hombre, ni la sociedad, entendida como un conjunto de hombres, sino las cosas, no existe un fin en sí mismo, sino que al ir de una cosa a otra, en el afán por tener, habría un fin de otro y este de otro hasta el infinito, tal como advierte Aristóteles: “no puede haber un fin de otro, pues dicha prolongación consecutiva se proyectaría al infinito”⁸³. Pero cuando el fin es el individuo y por ende la sociedad, todo se dirige a alcanzar un equilibrio.

En tanto, las cosas son necesarias para conseguir ese equilibrio, pero desde el buen uso y la correcta administración de las mismas. Éste es el fin u objeto de la economía: la buena y correcta administración de la casa.

“La autarquía según algunos parece ser el fin de la economía”⁸⁴, puesto que lo que busca la economía es la optimización de los recursos para prestar unos bienes y servicios, siendo necesario que dicha optimización consiga con el menor esfuerzo posible, la máxima efectividad alcanzable.

Una buena política debía estar dirigida a alcanzar esa máxima efectividad de los recursos, para que la polis pudiera sostenerse por sí misma. Por eso los griegos consideraban las reglas económicas, o sea de lo que tiene que ver con el manejo y la administración de los recursos como subordinadas a las reglas generales del manejo de la polis. Así lo explica Aristóteles:

“A la política, las facultades más estimadas le son subordinadas, como la economía”⁸⁵.

⁸² La autarquía ha sido entendida por muchos como un estado de tranquilidad e imperturbabilidad espiritual, debido al desprecio de todo lo material, y en tanto, “la liberación de toda inquietud”. Cfr. Ferrater Mora, J. (1998), p. 274. También como una “condición de autosuficiencia del sabio, a quien le basta ser virtuoso para el logro de la felicidad”. Cfr. Abbagnano, N. (1963), p. 113. O como un *auto*= uno mismo y *arkein*= suficiente. Cfr. Espasa-Calpe. (1943). Sin embargo, es un término también usado en la economía, que según la RAE se entiende como una autosolvencia económica, o un autoabastecimiento sin ayuda de extranjeros. Del mismo modo lo refería el Dr. Alejo Sisón explicando las condiciones en Aristóteles de la economía, como una autosuficiencia de una comunidad y como el fin o la meta de la economía. Cfr. Sisón, A. (2008).

⁸³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

⁸⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

⁸⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

De este modo, si la política funciona como debe, la economía, debe también cumplir su finalidad, que es la autarquía, pues ésta es el resultado de una buena economía.

Aristóteles, por su parte, le concede a la autarquía, un significado diferente al que en su momento le dieran Diógenes y los otros Cínicos. Pues mientras para éstos, la autarquía era entendida como la capacidad de bastarse a si mismo mediante el desprecio y la despreocupación de todo lo material, incluso con tan poca importancia por ello que se caía en el abandono del cuerpo, para Aristóteles la autarquía es una virtud que tanto puede entenderse en el sentido personal como en el comunitario, y afirma que no puede el hombre ser autárquico en una sociedad miserable, o en una opulencia donde se desperdicia, pues el bienestar no admite estos excesos.

El bienestar es entendido por Aristóteles como la base material de la felicidad, pero si bien ésta es el producto de muchos equilibrios, como la justicia, la prudencia, y demás, el bienestar es también un equilibrio. Éste equilibrio es tan importante para Aristóteles que concibe que no puede darse la felicidad sin la justa administración de los bienes materiales o exteriores. Así lo refiere:

“Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores”⁸⁶.

Una de las razones que da el estagirita para corroborar la frase anterior, es que si la felicidad es vivir bien y obrar bien, no podría ser feliz alguien que esté privado de ayudar al otro, debido a la carencia de bienes exteriores. Por esto se hace necesario que la autarquía sea, sin perder su carácter económico, un autosostenimiento individual. Aristóteles lo dice del siguiente modo:

“El hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna para no estar impedido por la carencia de ellos”⁸⁷.

2. RELACIONES ENTRE LA AUTARQUÍA Y LA JUSTICIA

El buen gobernante debe procurar para su comunidad la autarquía, en tanto que sin ella no existe justicia, pues no sería posible el equilibrio. Pero si el gobernante, ha alcanzado para su comunidad la autarquía, otorga a sus ciudadanos la posibilidad de la justicia.

⁸⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 20.

⁸⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 199.

“La justicia política existe por causa de la autarquía”⁸⁸, dice Aristóteles, y en tanto, sin justicia no puede haber equilibrio. Aristóteles toma o recoge la formula de Simónides: “a cada cual lo suyo”⁸⁹.

Cuando una comunidad es autárquica es justa, porque cada cosa está en su lugar, y a cada cual, se le reconoce lo que le es propio, dando así, un paso fundamental hacia la justicia que puede ser de dos maneras: una legal y otra equitativa⁹⁰. La justicia equitativa es la que está guiada por la prudencia o el recto juicio, aunque no sirve para legislar, sino para el caso concreto en el que el juez la requiera, pues no es posible legislar sobre lo particular, sino sobre las generalidades de la vida y de la polis. Ella se subdivide a su vez en distributiva y conmutativa, la distributiva que tiene por objeto el equilibrio de derechos y obligaciones, mientras la conmutativa los actos de intercambio de bienes y cargas.

Rus Rufino explica: “la distributiva, especie de la equitativa, tiene como actos propios los de las distribuciones de bienes o cargas comunes. La conmutativa tiene como actos propios los intercambios de bienes”⁹¹.

La justicia legal en cambio, sobre la cual se constituye una comunidad, identifica la justicia con la norma. Aristóteles piensa que la ley norma la virtud y empuja al sujeto hacia ella. Por eso la correspondencia entre *physis* y *nomos* se encuentra en un círculo de perfeccionamiento.

3. A MANERA DE CONCLUSIÓN

“Aristóteles admite esta correspondencia de polis y naturaleza humana en el *nomos*. Es la ley la que expresa esa correspondencia”⁹², en tanto que la ley busca acercar al hombre a la naturaleza. Al momento de hacer la ley, el sabio, estudia la *physis*, es decir, la naturaleza misma de lo que es bueno, de lo que es agradable, de lo que es bello, etc. Por eso, lo que hace la norma es describir, bajo un sistema de coerción, lo que naturalmente debe hacerse y lo que debe evitarse, bajo la

⁸⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 134.

⁸⁹ Platón. *República*. 331c.

⁹⁰ La tradición jurídica de los estados modernos, ha tomado estas dos concepciones de justicia. La tradición alemana por una parte, con el estado de normas o el estado de leyes, se ha apegado a la justicia legal, según la cual, se piensa que se requiere de la ley para que sea posible alcanzar la justicia, coexistiendo éstas en una simbiosis de identidad esencial, pues sin la una no se llega a la otra respectivamente. La tradición inglesa o *commonlaw* a su vez, ha retomado la concepción de la justicia equitativa, que se aleja de la ley para buscar en la prudencia de quien juzga, el camino hacia la justicia. La primera tiende a la generalidad dada la impersonalidad, generalidad y obligatoriedad de la ley. La segunda trata de ser mucho más particular, al dejar al juez el criterio de decisión respecto de cada caso, alejándose de la ley, y buscando en la prudencia. Éste último sistema se dice que está basado en una concepción prudencialista de la justicia, de donde viene la palabra *jurisprudencia*, mientras que el primero, está basado en una concepción técnica de la misma.

⁹¹ Rus Rufino, S. (2009), p. CXIV.

⁹² Rus Rufino, S. (2009), p. CXVI.

advertencia de que su violación es la violación misma del orden natural, de la naturaleza humana y de la polis, que es el cosmos en miniatura.

Por esto, y al ser “la una para la otra incrementándose mutuamente”⁹³, es el derecho un fortalecimiento de la condición humana. El gobernante al ostentar el poder temporal de una comunidad, debe buscar por medio de las leyes, el máximo acercamiento a la condición humana, la cual sirve de guía para no perderse en las interpretaciones o apreciaciones que de los hechos naturales pueda hacer el legislador. Así lo explica Aristóteles:

“La soberanía debe residir en las leyes establecidas correctamente y que buscan el bien de los ciudadanos”⁹⁴. Por eso, “La forma concreta de instaurar la vigencia normativa de las leyes y de encauzar la tendencia natural a vivir en comunidad que tiene el hombre se llama *politeia*”⁹⁵.

La norma debe en conclusión buscar la autarquía y la justicia, residiendo su legitimidad en la naturaleza humana, que a su vez, debe buscar, a partir de esto, todos los equilibrios.

⁹³ Rus Rufino, S. (2009), p. CXV.

⁹⁴ Aristóteles. *Política*. 1292b 1-2.

⁹⁵ Rus Rufino, S. (2009), p. CXVII.

“Porque no hay rey que no se baste a sí mismo y no sea superior a sus súbditos en todos los bienes, y tal hombre no necesita de nada; por tanto, no puede buscar su propio provecho, sino el de los gobernados”.

ARISTÓTELES

CAPÍTULO 5

EL GOBERNANTE VIRTUOSO

INTRODUCCIÓN

Muchos pueblos del mundo eligen hoy a sus gobernantes, y aceptan renunciar al ejercicio personal del derecho a decidir los fines de su sociedad para endilgar a otro esa responsabilidad. Cómo elegir bien es la pregunta que los ciudadanos responsables se hacen, teniendo en cuenta que de ello dependen no sólo los destinos en abstracto de la comunidad política a la cual pertenecen, sino también los destinos ineludibles de sus vidas, que por libres que parezcan, no pueden, ni dejarán nunca, de estar ligadas a esa comunidad política.

La respuesta a la pregunta, puede residir en múltiples concepciones políticas, teniendo como base, que unas y otras, pueden tener un poco de razón, pero, que en definitiva, el único elemento fiable de medición respecto del éxito o fracaso de un pueblo reside en la posibilidad del proyecto individual de cada ciudadano, a través de la realización del proyecto general de esa comunidad política.

Sin embargo, para que sea posible la realización de los destinos de una comunidad, juega un papel fundamental la forma como se vayan desarrollando y alcanzando, mediante la acción constante y continuada de sus gobernantes, los proyectos individual y colectivo de esa comunidad política. Pero, dicha consecución no depende tanto de un sistema político potencial o teórico, como de la ejecución y desarrollo práctico del mismo, siendo entonces, actor fundamental para tal efecto, el gobernante, que es quien ejercita y desarrolla un sistema político, bien sea oportunista o doctrinal⁹⁶.

Podría pensarse entonces, que cualquiera bien instruido en la administración pública estaría excelentemente capacitado para gobernar, pero téngase en cuenta, que si bien una comunidad es un

⁹⁶ Palacios, L. E. (1978), p. 9-10.

conjunto de intereses y haberes, es imposible que un gobernante injusto, egoísta, avaro, y en fin, poco virtuoso, pueda administrar con justicia, altruismo, generosidad y virtud su comunidad política. Si no son la justicia, la equidad, la honorabilidad, la prudencia, el equilibrio social, la seguridad, la libertad, etc., las condiciones que toda sociedad busca para poder existir en paz, entonces ¿qué buscará? Si le faltasen a un gobernante estas virtudes, ¿cómo entonces administrará con ellas? Y, si el gobernante que es quien dirige o pone en funcionamiento un sistema de gobierno no las tiene y, por ende, tampoco esa administración y consecuentemente esa comunidad, ¿por qué seguir coexistiendo así?

Estos problemas que se hacen fundamentales, tanto como la primera cuestión aquí planteada de cómo elegir bien, se resuelven en la elección y el posterior gobierno de un gobernante virtuoso, que al poner primordial interés y privilegiar los intereses generales antes que los particulares, permita alcanzar los fines de esa comunidad, y posibilite la búsqueda real de la felicidad de sus ciudadanos. Sin embargo, qué es lo que esto significa, y cómo se desarrolla en el ejercicio concreto del gobierno es lo que se presenta a continuación, pues como se ha explicado reiteradamente por diferentes interpretes, en la filosofía de Aristóteles existe una relación inseparable entre la virtud y la felicidad, ya que quien es virtuoso es feliz y para ser feliz, se debe ser virtuoso⁹⁷. Así habla Aristóteles:

“La felicidad es la virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella”⁹⁸.

5.1 EL GOBERNANTE EN SU RELACIÓN CON LOS FINES DEL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Por tanto, el buen gobernante, que es quien dirige los destinos de un pueblo, se esforzará en que todos sus ciudadanos sean virtuosos, para alcanzar con ello el sumo bien de la polis que es también la felicidad, por lo que si bien para Aristóteles la comunidad es teleológicamente anterior al individuo, ontológicamente éste es anterior a la comunidad. De manera que la constitución ontológica de una comunidad política proviene de la suma de sus partes, que son los individuos. Esta relación consecuencial de existencia, lleva consigo la relación consecuencial de esencia, en tanto que la suma de hombres felices tiene como consecuencia una ciudad o comunidad feliz, y a contrario sensu, la suma de hombres infelices tiene como consecuencia una ciudad infeliz.

“Existe un fin de la ciudad que es el mismo bien del individuo, cuyo objeto de estudio hace parte de la política, y cuya materia hace parte de la ética”⁹⁹.

⁹⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

⁹⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 26.

De este modo, y si el fin de la ciudad es el mismo bien máximo o sumo bien del individuo, se podría decir que éste es el punto de encuentro entre lo individual y lo social, pero que a él no se llega del mismo modo, pues, como es obvio, unas cuestiones competen a la ética y otras a la política, y si bien, la materia de la ética se ocupa de la formación en buenos hábitos, la política a su vez, debe ocuparse de propiciar unas condiciones sociales donde sea posible la práctica y el logro de esos buenos hábitos. La consecuencia de esa situación de posibilidad y adecuación de una comunidad a lo bueno, será lograr en el hombre una disposición natural hacia el bien, de lo que se puede inferir que en las comunidades donde se privilegia el bien, los hombres naturalmente estarán más dispuestos hacia éste; *ex hipotesy* éstos estarán, en el caso contrario, más dispuestos hacia el mal. El gobernante, para posibilitar ese tipo de sociedad, debe por una parte buscar ese fin y sumo bien que es la felicidad, para sí mismo¹⁰⁰ y para la sociedad que dirige, pero, por otra, debe también enseñar buenos hábitos a sus ciudadanos, por lo que dice Aristóteles:

“Los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir buenos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con ello se distingue el buen régimen del malo”¹⁰¹.

Ésta referencia a los legisladores que podría traer un poco de confusión respecto del gobernante, entendidos como dos funcionarios diferentes, se aclara en Aristóteles cuando dice:

“El verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a sus ciudadanos buenos y sumisos a las leyes”¹⁰², puesto que la función del político, bien sea gobernante y legislador a la vez, o sólo una de éstas, es guiar hacia la Ley.

La ley se debe basar en un estudio de la naturaleza del hombre: *Nomos* y *Physis* son dos elementos que sirven para guiar al hombre hacia lo que es bueno. Así sucedía por ejemplo en el régimen de Pericles, en el que según las alusiones platónicas, las leyes eran justas porque fueron hechas por el rey sabio o filósofo rey. La función del gobernante está dirigida a instruir a los ciudadanos respecto del cumplimiento de las leyes, lo que, establecida esa relación de ellas con la naturaleza humana, traería consigo el que el ciudadano siguiera lo que es bueno, lo que es agradable, lo que es

⁹⁹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p.13.

¹⁰⁰ Respecto del cuidado de sí (*επιμελεια*), cuestión que privilegia Séneca en sus Epístolas morales a Lucilio, es primordial destacar que este tema en Aristóteles es otro rezago de la filosofía de Sócrates, en tanto que tal como lo va a explicar Séneca, el buen gobernante debe buscar lo bueno también y en primer lugar para sí mismo. Cfr. Séneca. (1995), p. 13. Pero debe puntualizarse que el cuidado de sí, no se refiere a lo material ni a lo físico, pues tal como lo explica Platón en el Alcibíades I, el cuerpo es algo que un hombre tiene, es una posesión que es diferente de lo que él es, y el verdadero cuidado debe, en consecuencia, darse sobre lo que él es, y lo que el hombre es, es el alma. Así las cosas, el cuidado de sí, en la filosofía del estagirita se refiere expresamente a cuidar del alma para alcanzar la serenidad (*ανορεια*) y con ello, el fin del cual se ha hablado: la felicidad.

¹⁰¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 41.

¹⁰² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 35.

placentero, y lo que es virtuoso, mediante la práctica, como enseña Aristóteles, de los buenos hábitos.

5.2 ACERCA DE LAS VIRTUDES PROPIAS DEL GOBERNANTE

5.2.1 DE LA VIRTUD PEDAGÓGICA DEL GOBERNANTE

Ahora bien, una vez definida esa misión del gobernante que es instruir en buenos hábitos a sus ciudadanos, bien sea haciendo las leyes y procurando su cumplimiento, o bien, procurando su cumplimiento, porque ya fueron hechas de antemano, es necesario resaltar esa misión pedagógica del gobernante, pues un buen régimen sería, a tenor de la literalidad de la antes citada proposición aristotélica, el que enseña buenos hábitos a sus gobernados, entendiéndose con ello que el buen régimen es también una buena enseñanza civil.

Una buena manera de enseñar es, sin duda, mediante el ejemplo, de modo que si existe una sociedad donde una gran mayoría actúa conforme a la virtud, será mucho más fácil que con el tiempo todos tendieran a la virtud, en sentido contrario a si la mayoría actuaran conforme al vicio, todos al poco tiempo, tenderían a ello. Sin embargo, no debe desconocerse que no sólo es el ejemplo el que transforma o ayuda a transformar en buenos los malos actos del hombre, y por ende, éste mismo, sino que el deseo de los hombres de vivir en paz, y de adecuarse a lo que es agradable, los empujan a actuar conforme a la virtud. Por ello, dice Aristóteles que:

“La convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud”¹⁰³.

Claro está que el ejemplo y la buena convivencia no son las únicas maneras de enseñar. La manera que atañe al gobernante, tiene que ver con la administración y con la instrucción, procurando con la segunda explicar el sentido y la razón de las decisiones atinentes a la primera. Por esto el buen gobernante está obligado a conocer lo relativo a la ética, pues como dice en la *Ética nicomáquea*:

“Si la felicidad es una actividad del alma, el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma”¹⁰⁴.

¹⁰³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 253.

¹⁰⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 36.

Pero no basta con conocer, sino con practicar, dado que para dirigir y decidir sobre los destinos, haberes e intereses de un pueblo, y guiar una ciudad hacia el bien supremo, no se requiere de la teoría, sino de la práctica, “puesto que la política no es el conocimiento, sino la acción”¹⁰⁵, ya que el gobernante para administrar con virtud debe ser virtuoso, pues siguiendo a Aristóteles, no sabe de virtud, sino el virtuoso.

“En cada materia juzga bien el instruido en ella”¹⁰⁶.

No obstante, y si bien el gobernante debe ser virtuoso, y en tanto que tal, aspirar a todas las virtudes que deben ser buscadas para alcanzar la felicidad, tanto éticas, como dianoéticas, no sólo debe ser un hombre virtuoso, sino también, un gobernante virtuoso, lo que quiere decir, que existen unas virtudes propias del ejercicio del gobierno, o del gobernante.

5.2.2 DE LA EXPERIENCIA EN EL GOBERNANTE

Lo primero con lo que debe contar el gobernante es con la experiencia, puesto que si bien refiere Aristóteles que “el joven no es un discípulo apropiado para la política”¹⁰⁷, joven aquí no está entendido primordialmente en razón de la edad, sino de la firmeza de carácter, “pues poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil”¹⁰⁸. En general, el joven es dócil a sus pasiones, mientras el hombre adulto ha vencido ya mediante la experiencia y el temple de carácter, los apetitos y las pasiones que antes se le hacían incontrolables. Por esto también, los griegos pensaban que un hombre alcanzaba la mayoría de edad o la edad madura a los cuarenta años¹⁰⁹.

De igual manera, se puede recordar el significado de la palabra sabio (σοφοζ) para los griegos de la época de Sócrates, cuya diferencia con el científico (επιστευμον) salta a la vista, pues mientras el segundo es el experto en una ciencia (επιστευμε), el primero era el que se consideraba no sólo hábil en su profesión, sino además hábil para vivir, y dicha habilidad radicaba fundamentalmente en no dejarse llevar por las pasiones, sino por la virtud. El gobernante virtuoso, entonces, para poder guiar la ciudad hacia los fines propuestos, debe rechazar las pasiones y elegir el mejor de todos los bienes posibles, de acuerdo a la experiencia. De esta manera, se puede decir, que si bien el buen

¹⁰⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

¹⁰⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

¹⁰⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

¹⁰⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

¹⁰⁹ Así lo refiere repetidas veces Diógenes Laercio, quien dice por ejemplo que “Parménides de Elea alcanzó su madurez durante la 69a olimpiada (504-501) de lo que se infiere que nació en el 540 a. C.”. Russell, B. (1971), p. 71.

gobernante debe buscar, antes de gobernar, la experiencia, queda claro también que lo que se debe evitar es el ser dirigido por las pasiones.

“Pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión”¹¹⁰.

El peligro de un gobernante dirigido por la pasión es que terminará anteponiendo sus intereses a los intereses generales, y según el mismo Aristóteles éste es el punto clave para valorar la diferencia entre el buen régimen y el malo, puesto que la degeneración de cada forma de gobierno, como por ejemplo, de la dictadura en tiranía, o de la aristocracia en oligarquía, o bien, de la república en democracia, consiste en preferir las malas pasiones a la virtud, y como consecuencia, la anteposición del interés particular ante el interés general¹¹¹.

“Pero el malo no debe serlo (gobernante), porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo”¹¹².

Cuando una comunidad política está guiada por las pasiones, no sólo de su gobernante, sino de sus gobernados en general, se convierte en un lugar de enemigos, donde el apetito, como en una jauría de hienas, obliga a que se devoren los unos a los otros, sin pensar siquiera en lo que pueda o no convenirles, ni mucho menos, en las cosas bellas, provechosas, útiles y virtuosas en general, que logran una vida honrosa y buena. A diferencia de lo que se obtiene en una comunidad donde la virtud es buscada por todos sus ciudadanos, no como algo que haya que buscar para obtener algún provecho, sino como un fin en sí mismo, pues quien actúa rectamente alcanza una vida agradable, fruto de ese actuar.

“Así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y honrosas, y la vida de éstas es por sí misma agradable”¹¹³.

5.2.3 DE LA VIRTUD DEL GOBERNANTE RESPECTO DE LA FORMULA ARISTOTÉLICA DEL BUEN ACTUAR, LA SABIDURÍA, LA VIRTUD Y LA FELICIDAD

¹¹⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 14.

¹¹¹ Hirschberger, J. (1967), p. 167.

¹¹² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 260.

¹¹³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 27.

Se hace tan importante actuar bien, sin esperar un provecho diferente de ello, que el mismo Aristóteles considera que la felicidad es una consecuencia de vivir y de actuar, conforme a la bondad, pues quien así actúa, alcanza una vida agradable y provechosa. “Si ser feliz radica en vivir y actuar, la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable”¹¹⁴.

De modo que, el gobernante debe buscar el bien para sí mismo y para su ciudad, y alejarse del mal. Pero, encontrar el bien no es fácil, pues para ello se requiere sabiduría (σοφία) y buena disposición (εξις), por lo que el gobernante requiere la prudencia.

Esta relación entre sabiduría y prudencia en Aristóteles, se explica por la dificultad que existe tanto en los actos de la vida en general como en los de la política, para determinar su conveniencia. Ellos deben ser examinados respecto de qué son, y si son o no buenos para la polis y sus ciudadanos, pues la conveniencia, utilidad, bondad, belleza, etc., de los actos en general es una cosa concreta, y no como quieren hacerla ver algunos, una pura abstracción, o un puro juicio subjetivo. Pero debido a esa concreción y objetividad, y a la natural dificultad en la investigación de lo que las cosas son, se puede decir que no existe una noción universal y única respecto de la bondad de cada cosa. Dice la sentencia aristotélica.

“Es claro que no podría haber una noción común, universal y única”¹¹⁵.

Por eso se hace tan difícil gobernar, y la exigencia de que el gobernante sea virtuoso, es mucho más alta, pues muchas veces lo que es bueno, lo que es noble y lo que es justo en general, parece no estar guiado por la naturaleza, confundiéndose así estas nociones, y pareciendo ser una mera imposición de intereses del hombre. “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza”¹¹⁶. Por eso, para redimir esta situación, y que pueda el gobernante encontrar la *Physis*, o naturaleza de lo que es bueno y justo, e imponerlo como un imperativo de cumplimiento en su comunidad política, se hace necesario que éste tenga la habilidad suficiente para ello.

5.2.4 LA PRUDENCIA COMO MÁXIMA VIRTUD POLÍTICA DEL GOBERNANTE, CUYO FIN ES LA JUSTICIA

¹¹⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 253.

¹¹⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 18.

¹¹⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 13.

Esa habilidad está guiada por la prudencia, ya que ella, a pesar de ser una virtud ética, tiene una estrecha relación con las virtudes intelectuales, dado que impulsa no sólo a actuar rectamente, sino también a deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente¹¹⁷.

“El hombre prudente es el que es capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente”¹¹⁸.

Esa deliberación, diferente al momento posterior y volitivo de la elección, es propia del intelecto práctico, pues se refiere a la inteligencia práctica, por lo que dice Aristóteles que “la prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”¹¹⁹.

El buen gobernante se debate constantemente entre lo bueno y lo malo, pues en esto consiste mandar, de manera que hace uso constante de la deliberación y de la elección respecto de los destinos de su comunidad, por lo que muchos como Leopoldo-Eulogio Palacios, consideran al igual que Aristóteles que la virtud propia del político es la prudencia.

“Por eso la prudencia es una virtud propia de los políticos”¹²⁰.

Lo bueno y lo malo que afronta la polis, está referido tanto a las leyes, con su carácter descriptivo de la naturaleza humana, como a las decisiones de momento que se toman respecto del gobierno de la polis. Por eso existen, además de las ya estudiadas, otras dos clases de prudencia que se refieren a lo anterior, como son la prudencia legislativa que está en orden a la ciudad y sirve para guiarla, con un carácter permanente, al imponerle leyes que persigan la virtud, y la prudencia política que está en orden a los particulares acerca de las decisiones que deben tomarse.

Tanto la prudencia legal como la prudencia política están íntimamente ligadas con la justicia, primero porque en Aristóteles, existe una correspondencia entre la justicia y la ley, de modo que “el justo será el que observe la ley, porque lo justo será lo legal”¹²¹. Y segundo, porque en las decisiones particulares para las cuales la generalidad de la ley es insuficiente, debe apelarse al otro modo de justicia que es la justicia equitativa.

¹¹⁷ La prudencia es una virtud que ocupa el hombre en dos momentos: el momento de la deliberación, es decir en un momento intelectual, y el momento de la elección, que es un puro volitivo y de acción.

¹¹⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 155.

¹¹⁹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 155.

¹²⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 155.

¹²¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 126.

“Lo equitativo es una clase de justicia”¹²².

La justicia equitativa es subsidiaria de la justicia legal, y existe en razón de la generalidad de la ley, que por esa misma generalidad o universalidad no alcanza a abarcar los casos particulares de cada ciudadano de la polis; y, como no puede desconocerse el proyecto individual para privilegiar exclusivamente al proyecto común, debe el buen gobernante completar con la equidad la legalidad, para encontrar el equilibrio en el desarrollo de su sociedad.

“Lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal, una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta”¹²³.

De este modo, para Aristóteles, el buen gobernante, si bien hace cumplir la ley, también sabe en un caso determinado, apartarse de ella para poder, mientras cede a los rigores de ésta, encontrar lo que verdaderamente es justo, por lo que dice:

“Es equitativo aquel que elige y práctica estas cosas justas, y aquel que apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores sabe ceder”¹²⁴.

El buen gobernante debe ser más equitativo que legal, aunque, no debe perderse de vista que la justicia es una de las virtudes más importantes para el gobernante, pues si bien al tenor de Aristóteles ella “es un bien para el prójimo”¹²⁵, ello se debe a que su referencia natural y natural tendencia está dirigida al otro, sin importar si es gobernante o compañero.

“La justicia es la única, entre las virtudes que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros, hace lo que conviene al otro, sea gobernante o compañero”¹²⁶.

“En la justicia están incluidas todas las virtudes”¹²⁷, dice Aristóteles para resaltar la importancia de ésta, por cuanto la justicia es la medida de todas las cosas, y todas son susceptibles, al estilo pitagórico, de ser medidas, de modo que si bien el justo ha adquirido todas las virtudes, y por ende, se puede decir que en el gobernante virtuoso está ya implicado el hombre virtuoso, el justo debe a

¹²² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 146.

¹²³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 145.

¹²⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 146.

¹²⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 135.

¹²⁶ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 121.

¹²⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 121.

su vez, para que pueda completarse esta regla, actuar de forma virtuosa en todas las situaciones de la vida.

Por tanto, no puede pensarse en una justicia separada de las demás virtudes, ni en una sociedad que persiga la justicia sin perseguir los mayores bienes a los que ésta pueda aspirar, como la libertad y la igualdad. Aristóteles anota:

“La justicia sólo existe en una comunidad de vida entre personas libres e iguales”¹²⁸.

5.2.5 DE OTRAS VIRTUDES PROPIAS DEL GOBERNANTE

El gobernante debe esmerarse por alcanzar la libertad e igualdad de su comunidad política, porque tanto la libertad como la igualdad son producto de la justicia. La libertad, como una consecuencia de la seguridad que emana de la ley, y de la equidad, dado que es más libre quien más espacio de seguridad tiene para desarrollar su proyecto individual, sin ser atropellado por los abusos y deseos malsanos de una sociedad en desorden o apartada de la ley. La igualdad, bajo el imperativo de que la justicia iguala, al reconocer la singularidad y sustancialidad múltiples con las que cuenta una sociedad. Se alcanza, por tanto, también al reconocer las desigualdades legítimas, respetando el proyecto individual y las condiciones particulares de necesidad y capacidad respecto de algo que se busca, para encontrar con ello, lo que es justo, y consecuentemente, la igualdad.

Por esto el problema de la política no es meramente técnico, y en ello cobra sentido esta investigación, pues el problema de la política, que es de acción, está referido a las múltiples situaciones de la vida cotidiana en torno de una multitud de personas, donde cada una desea desarrollarse a sí misma y espera que la comunidad política coadyuve con ello. Pero para esto es de fundamental importancia la disposición hacia la virtud que tenga el gobernante, pues si éste es un hombre carente de virtud, no podrá alcanzar todo lo expuesto. Cuando un hombre aspira al poder ello puede ser o bien porque es un hombre con vocación de servir, y piensa que dirigir la ciudad y se siente con la virtud suficiente para resistir a las vanidades y abyecciones propias del poder; o bien porque es un hombre necesitado de reputación y hambriento de colmar sus complejos en las vanidades del reconocimiento público. Aristóteles advierte que “el poder mostrará al hombre”¹²⁹, por lo que el gobernante debe, sin excepción, ser el mejor de todos y soportar así los avatares del mando sin olvidarse de su misión fundamental: el desarrollo de su comunidad política mediante el logro de todos los proyectos individuales que en ella se conjugan.

¹²⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 135.

¹²⁹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 12.

La diferencia entre el buen gobernante y el malo puede resumirse en una frase del estagirita que dice: “el peor de los hombres es, pues, el que usa de la maldad consigo y sus compañeros, el mejor, no el que usa de la virtud para consigo mismo, sino para con otros”¹³⁰, por lo que debiera optarse siempre por un gobernante bueno y virtuoso, que no busque únicamente su propio beneficio, sino el suyo propio mediante el privilegio de los bienes ajenos. Por eso, si bien la característica propia de la vida política son los honores, el gobernante virtuoso, busca tanto los honores como la virtud.

“El político busca ser honrado por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud”¹³¹.

Además, porque bien dice Aristóteles que “el honor es el precio de la virtud y se otorga a los buenos”¹³², de manera que si el fin de la política son los honores y estos se otorgan a los buenos, para alcanzar tal fin se debe gobernar con virtud.

Por tanto, y si “la magnanimidad se refiere a grandes honores”¹³³, el político debe ser magnánimo, al ser el mejor de todos, el que es capaz de bastarse a sí mismo, y entiende el gobierno como una actividad propia de un servicio que éste presta por ser el mejor dotado. Aristóteles dice:

“Los políticos son los mejor dotados y los más activos”¹³⁴.

Esto garantizará un gobierno recto que permita la búsqueda de la felicidad a cada ciudadano, pues, cuando el gobernante no necesita de nada, y es superior a sus súbditos, pero sobre todo en virtud, no busca su provecho sino el de cada uno de los ciudadanos de la polis.

“Porque no hay rey que no se baste a sí mismo y no sea superior a sus súbditos en todos los bienes, y tal hombre no necesita de nada; por tanto, no puede buscar su propio provecho, sino el de los gobernados”¹³⁵.

¹³⁰ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 121.

¹³¹ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 17.

¹³² Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 102.

¹³³ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 53.

¹³⁴ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 17.

¹³⁵ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 222.

5.3 A MANERA DE CONCLUSIÓN

Así las cosas, el gobernante virtuoso empezará por amarse a sí mismo y a sí mismo cuidarse, tal como lo va a referir Séneca algunos siglos después: “Obra así, querido Lucilio: reivindica para ti la posesión de ti mismo”¹³⁶, pues el hombre que es dueño de sí mismo, es dueño de sus pasiones, y en tanto puede ser el administrador o gobernante de un pueblo. A diferencia del hombre para el cual hasta sus propios apetitos le son ajenos y andan sueltos, sin la guía de la razón que los conduzca. Pues el hombre sensato y virtuoso deja que sus apetitos sean guiados por la razón y no que se guíen a sí mismos. Una comunidad donde el gobernante fuera un hombre guiado por sus apetitos, sería una comunidad guiada por los apetitos de ese gobernante, y con el tiempo, también de sus gobernados, configurando así, un imperio de la sensualidad y el desorden, donde lo bello, lo útil y lo virtuoso, podrían hasta entenderse como una cosa lujosa y obsoleta. De ahí que advierta Aristóteles a los griegos:

“Por eso no permitimos que nos mande un hombre sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano”¹³⁷.

En cambio el hombre que se ama a sí mismo y por ende busca lo que es virtuoso, dado que se ama, será un buen gobernante, pues impondrá el imperio de la razón y de la virtud.

“El hombre bueno debe ser amante de sí mismo, porque se ayudará sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás, pero el malo no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo”¹³⁸.

En un gobierno y en consecuencia, una comunidad política donde impera la razón y la virtud, desde su gobernante hasta el más sencillo de sus gobernados estará en plena disposición y capacidad para conferir un sentido pleno a su vida, cuestión que según Rus Rufino: “es un bien superior que los honores no premian”¹³⁹, y en consecuencia, un permanente y constante estado de gracia y paz espiritual, bajo un solo sentido, con una única razón, y la misma justificación para todo, y para todos: la felicidad.

¹³⁶ Séneca. (1995), p. 11.

¹³⁷ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 135.

¹³⁸ Aristóteles. J. P. Bonet. (Trad.) (1995), p. 250

¹³⁹ Rus Rufino, S. (2009), p. LXVI.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, N. (1963), *Diccionario de Filosofía*. Edit. Fondo de Cultura Económica, México.

Aecio. *Συναγωγή των απεσκοντων* (Colección de preceptos). (150).

Anzenbacher, Arno. (1989), *Introducción a la filosofía*. Edit. Herder, Barcelona.

Alvira Domínguez, Rafael. (Curso enero marzo 2009). *Principios de filosofía política*. Universidad de Navarra. Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones, Pamplona.

Aristóteles. (1985), *Política*. Edit. Bedout, Medellín, Colombia.

Aristóteles. (1995), *Ética nicomáquea*. (J. P. Bonet, Trad.) Edit. Planeta. Barcelona, España.

Aristóteles. (1995), *Metafísica*. Edit. Planeta, Barcelona, España.

Aristóteles. (1996), *Constitución de los atenienses*. (García, V. M. Trad.). Edit. Planeta, Barcelona.

Bobbio, Norberto. (1976), *Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Edit. Fondo de Cultura Económica, México.

Bobbio, Norberto. (1997), *Teoría del Derecho*. Editorial Temis, Bogotá.

Bochenski, J. M. (1997), *Introducción al pensamiento filosófico*. Editorial Hermes, Quito. Ecuador.

Brochard, Víctor, (1912), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Ed. Delbos, Roma.

Cadavid Iván. (2008) (2009), *Una orientación filosófica: Curso básico de filosofía presocrática*. Edit. Universitaria, Pasto, Colombia.

Cadavid, Iván. (2011), *Ciclos de conferencias, III cap: Teoría de la justicia*. Edit. Universitaria, Pasto. Colombia.

Cruz, Alfredo. (2008), *Ethos y polis*. Edit. Eunza. Pamplona, España.

Eggers Lan, C. y Juliá, Victoria. (1995), *Los filósofos presocráticos I*. Edit. Planeta, Barcelona, España.

Eliade, Mircea. (1996), *Mito y Realidad*. Edit. Labor S.A. Colombia.

Ferrater Mora, José. (1998), *Diccionario de Filosofía*. Edit. Ariel, Barcelona, España.

Fraile, Guillermo. (1965), *Historia de la filosofía*. Edit. BAC. Madrid, España.

García, Morente, Manuel. (1990), *Lecciones preliminares de filosofía*. Edic. Nacionales, Bogotá.

Heidegger, Martín. (1960), *¿Qué es eso de la filosofía?* (Adolfo. P. Carpio. Trad.). Publicada por Sur, Buenos Aires.

Hirschbergger, J. (1954), *Historia de la filosofía*. Edit. Herder, Barcelona.

Kelsen, Hans. (2003), *Teoría pura del derecho*. Edit. Porrúa, México.

Kerenyi K. y Neuman, E. y otros. (1994), *Arquetipos y símbolos colectivos*. Edit. Anthtropos, Barcelona.

Londoño De Maldonado, Martha L. (2002), *Humanidades*. Edit. Universidad Nacional de Colombia, Manizales.

Lopez Molina, R. (1987), *Conocimiento y racionalidad*. Edit. Cincel, Madrid.

Malinowski, Bronislaw. (1949), *Estudios de Psicología Primitiva*. Edit. Paidos, Buenos Aires.

Maquiavelo, Nicolás. (1970), *El príncipe*. Edit. Porrúa, México.

Marías, Julián. (1979), *Introducción a la Filosofía*. Edit. Alianza universidad, Madrid.

Marías, Julián. (1981), *Obras Completas I*. Edit. Revista de Occidente, Madrid.

Marías, Julián. (2002), *Estudio preliminar Ética a Nicómaco*. Editorial Centro de Estudios constitucionales y políticos. Madrid, España.

Martín Pallín, J. A. (2010), *Neoconstitucionalismo y uso Alternativo del Derecho*. Corte Constitucional, Quito, Ecuador.

Palacios, L. E. (1978), *La prudencia política*. Edit. Gredos, Madrid, España.

Ortega y Gasset, José. (1960), *La Rebelión de las masas*. Edit. AKAL, Barcelona.

Platón. (1970), *Diálogos, Banquete*. Edit. Espasa Calpe, Colección Austral. Barcelona.

Platón. (1970), *Diálogos, Fedro*. Edit. Espasa, Barcelona.

Platón. (1970), *La república*. Edit. Espasa, Barcelona.

Platón. (1998), *Apología de Sócrates*. Edit. Planeta, Barcelona.

Ruiz-Werner, Juan Martín. (1965), *Fragmentos de Leucipo y Demócrito*.

Rus Rufino, S. (2009), *Estudio preliminar Ética a Nicómaco*. Edit. Tecnos, Madrid, España.

Russell, Bertrand. (1971), *La sabiduría de occidente*. Edit. Aguilar, Madrid, España.

Schmitt, Carl. (1939), *El concepto de lo "político"*.

Sisón, A. (Curso abril junio 2008), *Ética, Derecho y Mercado*. Universidad de Navarra. Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones, Pamplona.

Smith, Adam. (1984), *La riqueza de las naciones*. Edit. Sarpe, Madrid.

Van Peursen, C. A. (1982), *Orientación Filosófica*. Edit. Herder, Barcelona.