

Ética y política en Aristóteles

Resumen: Planteamos, ante todo, la importancia de la filosofía política de los helenos en cuanto ayuda a la comprensión de nuestro presente. Creemos que la historia nos ofrece modelos que asumimos o rechazamos, ya que encierran un lenguaje que de ningún modo nos resulta indiferente. Analizamos *polis* y *politikón* como términos relativos a un cierto régimen para luego mostrar el vínculo entre Ética y Política, que se ocupan del hombre como ser moralmente bueno por un lado y el hombre como buen ciudadano respectivamente. Concluimos que el mejor régimen es aquel constituido por buenos ciudadanos que son además hombres de bien.

Palabras clave: Aristóteles, política, ciudadano, ética, prudencia.

Abstract: We propose that Political Philosophy of Ancient Greeks is relevant as it helps us to understand our present. We mind that History provides models that we assume or reject, because they use a language that in any way is indifferent to us. We analyze the terms "*polis*" and "*politikón*", like notions concerning to a certain regime, to prove the connection between Ethics and Politics, that deal with an idea of man like morally good being and like good citizen. We can conclude that a good regime consists of good citizens who are at same time honest men.

Keywords: Aristotle, Politics, Citizen, Ethics, Prudence.

Introducción

Hablaremos de la antigua Grecia y en especial de Aristóteles. Cabe preguntarnos ante todo qué importancia tiene hablar hoy de la política de los helenos, aún cuando reconozcamos que han sido los fundadores de la democracia. La respuesta es que debemos a los griegos la creación de esta forma de vida colectiva que implica que un conjunto de individuos se consideran autónomos y responsables y por lo cual acuerdan gobernarse a través de la ley. Esta construcción fue paulatina, de manera que es conveniente tener en cuenta cómo se dio este proceso en el tiempo, tarea que no podemos describir aquí minuciosamente, pero si mostrar el paso del poder en manos de uno solo, a unos pocos y luego a los muchos, es decir, al proceso democrático que culmina en el siglo V a C.

En consecuencia, entendemos que ellos se convierten en un referente cultural que no solamente sirve para recobrar nuestra conciencia histórica, sino también para ayudar a la comprensión de nuestra realidad porque reconoce-

mos que su respuesta tiene validez para nosotros, en cuanto apunta a lo que es propiamente humano; esto significa que se refieren a las permanentes cuestiones que inquietan a los individuos, más allá de su circunstancia temporal.

Sin duda, este hecho nos impide asumir una actitud pasiva frente a ellos; por el contrario, nos involucra y quizás nos lleve a aceptar con Rodolfo Mondolfo¹ que la historia tiene una connotación ética, que no es una ciencia meramente descriptiva, sino que nos ofrece modelos que asumimos o rechazamos, o sea, que valoramos, porque de una manera u otra constituyen un germen que sigue vivo entre nosotros.

Esta valoración supone la comprensión previa de un lenguaje que adquiere así significado positivo o negativo para nosotros, pero que de ningún modo nos resulta indiferente. Precisamente esos términos claves son los que pretendemos definir, en especial *polis*, que estrictamente no corresponde ni a la ciudad ni al Estado moderno, porque presenta ciertas características que, como veremos, Aristóteles describe con precisión.

El concepto de *polis* y de *politikón*, ejes de la política

Aclaremos ante todo que el punto de partida de Aristóteles –el estudio del pasado– nos indica que nos habla de realidades políticas, de las prácticas vividas por los ciudadanos y por ende no utópicas. En otros términos, el Estagirita no fabrica modelos políticos, los encuentra ya concretados en la historia y los describe, como lo vemos en el libro II de la *Política*.

En ese recorrido, el filósofo paralelamente nos va mostrando el carácter de toda vida política: compleja y multifacética, ya que implica también aspectos económicos, sociales y religiosos de una ciudad en un movimiento constante. Significa que el dominio ético-político no puede ser reducido a un campo de aplicación de normas teóricas o técnicas prefijadas; al contrario, aquél debe ser reconocido por *lo que es*, es decir, la región autónoma del des-entrevimiento práctico de las *prágmata* entre las cuales viven los hombres en una comunidad de sentidos que tienen una universalidad plural y constante.

Por eso, como señala C. Castoriadis², no basta hablar de los universos de pensamiento, sino también de las instituciones y de su funcionamiento

¹ Esta idea se manifiesta reiteradamente a lo largo de su extensa obra. Cf. B. QUINONEZ (comp.), *Los estudios clásicos en Tucumán: La obra y el pensamiento de R. Mondolfo y A. Tovar*, San Miguel de Tucumán, UNT, 1999.

² C. CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia*, Méjico, FCE, 2006, p. 47.

en determinados momentos históricos. En efecto, entendemos que el nacimiento de la política significa al mismo tiempo el nacimiento de las instituciones que hacen posible la convivencia pacífica en un espacio determinado, construido por propia decisión de sus habitantes en función de una actividad colectiva que persigue el propio bienestar.

Aristóteles distingue ante todo el impulso natural del animal a estar con sus semejantes de la “decisión humana de vivir bien”³, para lo cual el ser racional constituye la *polis*. Por cierto, también señala que los hombres se reúnen para procurarse las cosas necesarias para la vida; por eso se reparten las diferentes tareas: mientras algunos son albañiles y otros son zapateros, por ejemplo, entre ellos se da el cambio de servicios y beneficios⁴; en otros términos, se ayudan mutuamente para lograr la autarquía o autosuficiencia; sin embargo, ésta no alude solamente a la perspectiva económica, sino también al logro de la felicidad.

Vinculado con esto, cabe recordar que en el libro I de la *Política*, Aristóteles distingue entre el lógos humano y la voz animal: Mientras uno es capaz de reconocer valores, la otra se refiere al dolor o al placer; esta afirmación no niega, como vemos, la posibilidad del animal de comunicarse, ya que recibe y emite sonido.

El Estagirita explica que el sonido es el choque de algo en el aire; esto supone el encuentro con algo que es golpeado o afectado; de ahí que la audición sea el resultado de la recepción del aire externo así movido por el aire interno contenido en la oreja⁵. O sea, para poder entender, el animal debe ser afectado por este movimiento del aire portador de sonido, y para poder emitirlo, debe ser capaz de producir el choque que mueve el aire; esto se da en ciertos animales dotados de órganos particulares, el oído y la lengua respectivamente. Además, Aristóteles nos aclara que la voz existe en vistas del bien.

Resulta difícil, por ende, imaginar el despliegue total de las capacidades del ser humano fuera del ámbito de la comunidad política, incluso en el caso del filósofo dedicado a la vida contemplativa. Es esta idea la que Aristóteles tiene en mente cuando sostiene: “El que no puede vivir en comunidad, o no

³ ARISTÓTELES, *La Política*, III, 9, 1280a (edic. bilingüe, introducción, traducción y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970).

⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, V, 1132b. (introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985).

⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 8, 419b 9-25. Madrid, Gredos, 1983, Primera reimpresión.

necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un Dios”⁶.

Entendemos que el ciudadano griego de la *polis* se encuentra siempre integrado en la vida de su comunidad política, ya que esta le proporciona el encuentro con el *bien* a cada uno de sus miembros, dado que no hay contradicción alguna entre los fines del individuo y los fines de la comunidad.

Consideramos que la génesis de la *polis* se apoya en un principio teleológico y axiológico, de manera que ella tiene mayor jerarquía que las otras asociaciones, en cuanto es la única que brinda al hombre la posibilidad de vivir bien. Esto se pone de manifiesto en la definición que da el Estagirita de *polis*:

“Vemos que toda *polis* es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien superior, la principal entre todas y que comprende todas las demás, es la llamada ciudad, esto es, la comunidad política”⁷.

Renato Laurenti⁸ en su versión italiana de este pasaje, con respecto a *polis* traduce: “Ogni stato é una comunitá”, a pesar de que reconoce la complejidad y ambigüedad del término griego. Justifica su elección argumentando que “stato” porque en él prevalece el significado político, lo cual no acontece con el término “cità”.

La otra cuestión derivada de esta es la traducción de *koinônia politikê*: Enrico Berti⁹ prefiere hablar de “sociedad” y no de “comunidad política”, ya que, alega, en la comunidad el lazo precede a la determinación de la inteligencia y la voluntad, mientras que en la primera existe un propósito para alcanzar el bien común.

Cabe advertir empero, que la mayoría de los estudiosos franceses como P. Pellegrin¹⁰ y P. Rodrigo¹¹ prefiere hablar de “communauté” en sus traba-

⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, I, 2, 1253a 14.

⁷ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1252,1-6. Hemos modificado levemente la traducción de Julián Marías en el uso de las conectivas al final del texto.

⁸ ARISTÓTELES, *Política*, traducción de R. Laurenti, Bari, Laterza, 2011¹¹, p. 3.

⁹ E. BERTI, “La nozione de società politica in Aristotele” en *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il e il IV secolo*, Napoli, La città del sole, 2000, pp. 511 y ss.

¹⁰ Cf. P. PELLEGRIN, *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses, 2007.

¹¹ P. RODRIGO, *Aristote. Una philosophie pratique praxis, politique e bonheur*, Paris, Vrin, 2006.

jos más recientes y tienen en cuenta la autosuficiencia económica, de la cual no goza la casa; apuntan también a las disposiciones éticas del individuo.

Por nuestra parte descartamos completamente la traducción de *polis* por *Estado*, ya que la primera tiene ciertas características que le son propias: ante todo, el número de habitantes; en efecto, el Estagirita considera que una *polis* muy populosa no puede legislarse bien, ya que un gran número no podría participar del orden (1326a) en cuanto que resultaría dificultoso el conocimiento mutuo y por ende juzgar y distribuir los cargos de acuerdo con los méritos de cada uno. Por otra parte, un número escaso no sería suficiente para vivir de modo autárquico.

Recordemos que históricamente el término “Estado” es una invención de la época moderna. Además, como bien señala John Anton¹², la *polis* clásica tiene un carácter orgánico, mientras que el Estado moderno tiene una estructura molecular. En la *Política*, dice el Estagirita que el conjunto de los individuos es mejor que uno solo, ya que cada uno aporta algo de virtud y de prudencia; semejan un hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos, caracteres e inteligencia¹³.

Significa que en la *polis* cada uno de los componentes obra en función del todo; por el contrario, en la modernidad el individuo y el gobierno constituyen dos polos, a menudo enfrentados y no unidos en la búsqueda del bien común. En consecuencia, el Estado trata de equilibrar el orden y la libertad individual con sus fines privados, ya que a menudo los individuos luchan por mantener sus privilegios e intereses particulares, en especial, los económicos. Esto acarrea el vicio de la corrupción, que se expresa con la aparición de políticos profesionales que sólo aspiran a sacar provecho de los beneficios de la vida pública, por lo cual tratan de perpetuarse en la función.

Por el contrario, el concepto helénico de *eudaimonía*, encierra un componente moral que no degrada la vida pública. Esto obliga al compromiso cotidiano de participar en el curso de los hechos que afectan al todo, no como meros espectadores, sino como constructores de un futuro que apunte al bien común.

Ahora bien, al clasificar los sistemas de gobierno, para determinar su rectitud, el Estagirita tiene en cuenta si contribuyen al bien común; por lo tanto, son aceptables tanto el reino (gobierno de uno solo); la aristocracia

¹² J. ANTON, “Timely observations on Aristotle’s Architectonic of Politiké Téchne”, en *Aristotelian Political Philosophy*, Athens, K.L. Boudoris, vol. I, 1995, pp. 11-23.

¹³ ARISTÓTELES, *Política*, III, 11, 1281b.

(gobierno de los mejores) y república (gobierno de la mayoría). Aristóteles también señala las desviaciones de cada buen régimen, y, según el número de quienes gobiernen, sea uno, pocos o muchos, se denominan: tiranía, oligarquía y democracia. Aconseja la denuncia de aquellos individuos que se mueven por ambiciones que culminan en oligarquías y peor aún, en una tiranía, un régimen desviado al que el propio Aristóteles ubica en el límite de las constituciones, entendidas éstas como formas de vida.

Entre las tres constituciones rectas, la república es la preferible, ya que combina lo uno y lo múltiple y logra un término medio con la participación del pueblo en ciertas funciones, como la asamblea. Esta participación se funda en que es más fácil que se equivoque uno solo que varios, ya que éstos tienen la posibilidad de la deliberación en común; además, varios ojos ven mejor que dos, piensa el filósofo.

La opción de Aristóteles por la república pone de relieve que se trata de un régimen en el que “el pueblo rige la ciudad buscando el interés común”¹⁴. De ahí que nos atrevamos a hablar de “democracia moderada”, a diferencia de la extrema en la cual los libres y pobres (cuando son mayoría) gobiernan en su propio beneficio¹⁵.

Aristóteles define el régimen o constitución (*politeia*) como una ordenación de las magistraturas y de la sociedad, de modo que la constitución es lo que define o marca la identidad de una ciudad; en consecuencia, si cambia el ordenamiento de sus instituciones ella no permanece siendo la misma, a pesar de que los habitantes y el lugar de su emplazamiento sean los mismos¹⁶.

Señalemos que, a raíz de esto, algunos intérpretes pretenden distinguir en la *polis* las causas, ya que Aristóteles dice que el legislador es como un artesano que tiene la perspectiva del fin, por eso imprime una forma, la constitución a una *hýle* para su obra¹⁷; ella sería “el conjunto de individuos”¹⁸, que deben estar dotados de disposiciones adecuadas en potencia para que se actualicen a través de la legislación.

En otros términos, si la materia política no es adecuada, la forma no podrá realizarse. Por cierto, Aristóteles acepta que –como elemento determinante– es la ley la que proporciona los instrumentos para que los miembros

¹⁴ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1279^a.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1290b 15.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1276b.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1325b.

¹⁸ Cf. P. PELLEGRIN, *Dictionnaire Aristote*.

de la *polis* actúen armoniosamente y que ella debe imperar en cuanto es “razón sin apetito”. Esta construcción, sin embargo, trae aparejada el problema de la auto-limitación, no solamente de la *polis* misma, sino de los miembros que la constituyen. Como vemos, hablar del “hilemorfismo político” tiene sus dificultades.

En el libro II de la *Política*, el Estagirita, al realizar la crítica a los sistemas de gobierno a lo largo de la historia, deja entrever su supuesto: toda sociedad política implica una pluralidad y una diversidad de individuos; por ende, los elementos que han de constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente¹⁹ y además, entre los que gobiernan, unos desempeñan unas funciones y otros otras: “Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser completamente unitaria”²⁰; por el contrario, se debe procurar no unificarla demasiado.

Como dice muy bien Monique Cantó²¹, Aristóteles busca la unidad de la *polis* a través de la unidad de sentimientos y opiniones, es decir, la sinfonía y la homofilia; pero la sinfonía no es homofonía, ya que la armonía no significa unísono. Y con razón concluye que el pluralismo es el mayor aporte del Estagirita.

Puesto que la *polis* es un compuesto, Aristóteles parte del concepto de uno de sus elementos, el *politikón*, que es un término que tiene distinto significado según el régimen político. Cabe señalar ante todo que el término *politikón* en el mundo griego es una caracterización de quien participa de la *polis* y no de cualquier otro tipo de convivencia humana. Aristóteles señala que “el hombre es por naturaleza un animal político”, en el sentido de que suplante a la definición de “animal racional”, sino que interpreta que el hombre tiende a la convivencia y por lo tanto logra su mayor desarrollo en la *polis*.

Cabe señalar que, a partir de Heidegger, algunos estudiosos –como Aubenque– interpretan que la expresión aristotélica *zôion akhom logon*, usualmente entendida como animal racional es equívoca, por lo cual entienden la expresión *lógos* como algo remitido al espacio del lenguaje. Es decir, los seres humanos, más que animales racionales son animales con lenguaje, ya que este no sólo es un medio en el que estamos inmersos, sino que además nos constituye.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261a 30.

²⁰ ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261b 7.

²¹ M. CANTÓ, “La unité de l’Etat et les conditions du bonheur public”, en *Aristote, Politique*, Paris, Press Univ. France, 1993, pp. 53 y ss.

De cualquier manera, tengamos en cuenta que *polis* y “*politikón*,” son términos relativos, de ahí que las acepciones que nos da de la *polis* el pensador italiano Enrico Berti²² derivan de la amplitud de la noción de *politikón* que usualmente traducimos ciudadano:

1. La *polis* es un todo formado por múltiples familias; cada una de ellas comprende el padre, la madre, los hijos y los esclavos, y también los metecos; son sociedades naturales que establecen relaciones entre individuos desiguales en cuanto a la capacidad de gobernar. En cambio, en sentido amplio, la *polis* reúne a individuos que tienen esa misma capacidad, incluso los ancianos que ya no practican la política y los jóvenes que aún no ejercen la posibilidad de ejercer la política.
2. La *polis* en sentido estricto está constituida por una pluralidad de ciudadanos, jefes de familias, adultos y libres, que alternan la función de gobernar y de ser gobernados²³. La alternancia garantiza igualdad de reciprocidad, de manera que debe darse la rotación del poder, ya que los ciudadanos tienen en común la cualidad de la ciudadanía.

Aquí el término “ciudadano” tiene un sentido pleno o absoluto, ya que los jóvenes aún no están inscritos en las fraternías y los ancianos ya están eximidos de sus deberes cívicos; son, por lo tanto, ciudadanos imperfectos. En otros términos, el ciudadano es quien tiene la posibilidad de acceder al poder ejecutivo, deliberativo o judicial²⁴, si tomamos como modelo a la democracia.

La segunda noción aristotélica de ciudad, observamos, estrictamente incluye solamente a quienes efectivamente actúan como ciudadanos; sin embargo, reiteramos que este concepto es lábil, puesto que es relativo a cada régimen, es decir, al modo en que se da el ordenamiento de las magistraturas y por ende de toda la sociedad.

El vínculo entre ética y política

Hemos señalado que el fin de la *polis* es el logro de la felicidad de sus ciudadanos, y que es el bien supremo, porque se busca por sí misma. Para eso, es menester ahora definir acabadamente qué es la felicidad. Recordemos

²² E. BERTI, “La nozione de società politica in Aristotele”, en *Il dibattito etico politico in Grecia tra il V et il IV Secolo*, Napoli, La Città del sole, 2000, pp. 511-528.

²³ ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261 a 34.

²⁴ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1275b.

que en el libro I de la *Política*, Aristóteles establece que aquélla consiste en el ejercicio y cuidado de los bienes del alma conforme a la virtud. Distingue dos tipos de virtud: las virtudes éticas que se refieren al carácter y surgen del hábito, como las del hombre valiente y las virtudes intelectuales o diánoéticas, que se adquieren por el estudio, como la prudencia y la sabiduría.

La prudencia (*phrónesis*) es definida por Aristóteles como “una disposición racional, verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”²⁵. Ella articula lo universal y lo particular, ya que dirige la elección inteligente del gobernante que se proyecta en la *polis* mediante el enunciado y promulgación de leyes buenas²⁶. Aristóteles destaca que la *phrónesis* es una cualidad del político, en cuanto se vincula con la justicia; ésta es la virtud ética que se refiere ante todo a la distribución de los bienes comunes, pero también al poder entre los ciudadanos; además, se funda en la ley.

Aristóteles se pregunta cuál es la ciencia directiva que se ocupa del bien superior, y responde:

“[Es la *Política*] puesto que ella se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre; pues aunque el bien del individuo sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad, porque ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermosos y divino para un pueblo y para las ciudades. Este es pues el objeto de nuestra investigación, que es una cierta disciplina política”²⁷.

Este texto nos lleva a pensar que el objeto de la política engloba el objeto de la filosofía práctica y hay por ende implica una subordinación de la Ética, a pesar de que más adelante, al final de la obra mencionada, afirme que ambas disciplinas –Ética y Política– “conviven” armoniosamente en la búsqueda del bien humano, ya que integran el ámbito de “las cosas humanas”²⁸. Esto significa que el filósofo no pretende ir más allá del hombre mismo, sino analizar

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, IV, 1140 b.

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, IV, 1141b 28

²⁷ ARISTÓTELES, *Política*, I, 1094 b.

²⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* X, 10,1181 b 15. Cf. R. BODEUS, *Le philosophe et le cite*, Les Belles Lettres. Paris, 1982, pp. 4-85.

las condiciones en las cuales se desenvuelve la vida de cada uno de los seres particulares con el propósito de encontrar una norma válida para todos.

La situación es paradójica, ya que por un lado la ley señala la absorción de la Ética por la Política, en cuanto el respeto a ella asegura la producción de acciones conformes a las disposiciones virtuosas, ya que supervisa una parte de la educación que controla el acceso a la disposición. Pero por otro lado, la ley marca la posibilidad de que la Política sea sobrepasada por la Ética en la medida en que ésta se refiere a cuestiones que a veces van más allá de las estrictas obligaciones con la comunidad; por eso consideramos importante traer a luz los minuciosos análisis de la *Ética a Nicómaco* sobre la virtud de la generosidad, por ejemplo. Esto no menoscaba, vemos, la autonomía conceptual de esa ciencia, aunque de hecho dependa de la Política, en cuanto su objeto es siempre un individuo que vive en comunidad.

A partir de lo anterior, nos planteamos si es posible hablar de una moral particular o por el contrario, cada uno de nuestros actos siempre afecta, de una manera u otra, el vínculo con los demás. No en vano Aristóteles denomina a la justicia “la virtud perfecta”, pues es una virtud social. Por eso, consideramos que la ética de Aristóteles es una clara muestra de oposición al individualismo hedonista y al neo-liberalismo de nuestra época y más aún al utilitarismo, de modo que ella nos plantea exigencias que desnudan nuestros compromisos ante los demás.

En el libro X de la *Ética a Nicómaco*, el autor destaca la importancia que tiene el carácter apropiado para la adquisición de la virtud. Sin embargo, para el logro de ésta no basta la naturaleza, y el razonamiento y la instrucción no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del futuro ciudadano haya sido trabajada de antemano por los hábitos a través de la educación; de este modo habrá un cumplimiento voluntario por parte del hombre bueno de la norma, que está regulada por la ley y es la expresión de “cierta prudencia e inteligencia”²⁹.

Por otro lado, Aristóteles reconoce que algún gobierno puede descuidar públicamente la educación, en cuyo caso corresponde a cada uno de los padres encaminar a sus hijos a la virtud; esto tiene la ventaja que es una atención particular, como el arte de la medicina. Sin embargo, puesto que hay un fin único para toda la ciudad, es manifiesto también que la educación debe necesariamente ser única y la misma para todos, y que la formación del futuro ciudadano debe ser común y no privada.

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, X, 1180 a 20.

Podemos entonces inferir que lo político y lo ético son inseparables, en cuanto apuntan a un objeto común, el hombre, ya que si bien “nos hacemos buenos mediante las leyes”, que propician el cumplimiento de la buenos hábitos durante toda la vida, ellas requieren una buena disposición por parte del sujeto moral quien deliberará bien a fin de que se dé una praxis que realice el término medio, en lo cual consiste la virtud moral.

Para reforzar nuestra hipótesis, recordemos que el Estagirita fue quien sistematizó la Ética, a la cual consideramos, con Emilio Lledó una “Ética de la polis”, pues, como dice Leopoldo Lugones: “Para el griego el concepto de pecado aludía a una falta contra la comunidad”. Esto implica que el accionar particular y la vida en comunidad se reúnen en las prescripciones legales, pero responden a naturalezas distintas.

Por su parte, Marie-Helena Gauthier -Muzellec³⁰ dice que la virtud de la justicia reivindica el status arquitectónico de la Política con respecto a la Ética, aunque coincidan con el fin, el bien, que es la razón de ser de la ciudad. Sin embargo, la dualidad de sus objetos, que parecen abarcar dos espacios, el público y el privado, introduce una preeminencia de la justicia- virtud moral- sobre la política y la estricta referencia a la unidad de la polis, en tanto ella engloba igualmente las virtudes particulares, la esfera orientada hacia el fin humano, que no está necesariamente reducido al del ciudadano; por eso, lo ético en el individuo tiene una autonomía conceptual de derecho, pero una dependencia fáctica de lo comunitario.

Surge aquí el problema del origen de la norma, ya que, de acuerdo al carácter de las ciencias prácticas, el punto de partida es la comunidad. ¿Cómo ir más allá de ésta?

Sin duda, universalismo y comunitarismo son las dos perspectivas desde las cuales los lectores contemporáneos han interpretado la Política aristotélica. Tomar partido por una u otra conlleva plantearse la validez de su respuesta para cualquier ámbito político o bien limitar su enfoque para un ámbito jurídico en particular, en este caso, el de la política ateniense.

Al respecto, es sumamente interesante la posición de Pierre Aubenque en su artículo “Aristote était il communitariste?”³¹. El estudioso francés, que –como señalamos– destaca el carácter comunicacional del lógos humano,

³⁰ Cf. M. H. GAUTHIER-MUZELLEC, *Aristote et la juste mesure*, Paris, Press Univ. France, 1998, p. 110. La traducción es nuestra.

³¹ P. AUBENQUE, *En torno a Aristóteles*, Santiago de Compostela, Universidad de Compostela, 1998. pp. 31 y ss.

al mismo tiempo que alude a su poder reflexivo frente a los valores de la comunidad en la cual está instalado, muestra la validez universal de la filosofía práctica aristotélica. En efecto, más allá de su particularidad, cada sociedad política apunta a lograr su finalidad, que es el bien, con el aporte de todos los ciudadanos. Dicho aporte es el resultado de una deliberación conjunta en la búsqueda de una finalidad alcanzada a través de la ponderación de diversos valores, en vistas a la idea de justicia que se alcance.

Ahora bien, también dijimos que el concepto de ciudadano es relativo al régimen, de manera que un buen ciudadano será quien cumple con las obligaciones propia del régimen del cual es miembro. Nos encontramos por lo tanto con dos planos, el ético y el político, que, advierte bien el Estagirita, no necesariamente coinciden. En efecto, es posible que alguien sea un buen ciudadano y un mal hombre desde el punto de vista de la moral:

“La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no es necesario que todos los ciudadanos de la ciudad perfecta sean hombres buenos”³².

También Aristóteles distingue entre las virtudes del gobernado y las del gobernante:

“El gobernante debe aprender siendo gobernado [se refiere al mando de la autoridad política], como se aprende a ser jefe de caballería habiendo servido en la misma, y general de infantería sirviendo a las órdenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía. Por eso se dice y con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido”³³.

Además, el gobernante debe caracterizarse por el dominio de la prudencia, que es una virtud intelectual. Al respecto, aclara que, al ser la prudencia “la única virtud propia del que manda”, las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y gobernantes. Aristóteles se refiere, de modo general, al *hombre de bien* (*agathós anér*) como al que posee la virtud

³² ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1277a 5.

³³ ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1277b 13.

de mandar y como *buen ciudadano* al que posee la virtud de mandar y obedecer bien³⁴.

Estas afirmaciones justifican las consideraciones que encontramos en las obras de Filosofía práctica del autor sobre los componentes de la acción moral, la distinción entre lo voluntario y lo involuntario, la diferencia entre el hombre continente y el hombre bueno, las clases de virtud y el concepto de razón práctica, todo esto en el orden individual, pero que, insistimos, revierten en el sujeto como ser político.

Otro tema sumamente interesante que muestra la propiedad política del hombre, al cual no podemos abordar con detenimiento, y que ocupa dos libros de la *Ética a Nicómaco*, es el de la amistad. Recordemos que Aristóteles dice en esta obra³⁵ que la justicia es lo mismo o casi lo mismo que la amistad y que esta última es necesaria para la vida, ya que en los jóvenes contribuye a evitar el error y en los viejos sirve de ayuda para suplir sus debilidades.

Sin embargo y ante todo, la amistad política o concordia debe ser una preocupación de los gobernantes, ya que ella mantiene la armonía entre sus miembros; por eso, el ciudadano debe cultivar la amistad con sus semejantes para favorecer el logro del bien común que es al mismo tiempo el propio. Entonces no será necesaria la justicia, aunque “parece que son los justos los más capaces de amistad”. Esta implica reciprocidad; requiere, por lo tanto, una elección proveniente de la disposición del carácter virtuoso; supone benevolencia, de manera que uno desea el bien para sí y para el otro. Por eso, a diferencia de otros vínculos, la amistad perfecta se da entre los hombres libres políticamente, buenos e iguales en virtud³⁶.

Curiosamente, Aristóteles añade que “La amistad parece acomodarse a cada uno de los regímenes políticos en la misma medida que la justicia”³⁷. Se infiere que en los regímenes rectos hay justicia y amistad. Esta afirmación nos plantea un interrogante: ¿son las buenas disposiciones de los virtuosos los que determinan el surgimiento de una buena constitución, o ésta determina la instauración de la amistad política y por lo tanto de la justicia? Como observamos, volvemos a la trabazón entre lo ético y lo político; sin embargo, hemos dicho, la *Ética* en tanto se ocupa del fin humano no queda reducida a la del ciudadano particular.

³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1277a 10.

³⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VIII, 1155 a.

³⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VIII, 1156 b.

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VIII, 1161 a.

De cualquier manera, el legislador, por ciertas aptitudes y por la experiencia, debe ocuparse de la legislación, que es una parte de la Política, ya que las leyes –a través de las cuales nos hacemos buenos– son las obras de esta ciencia. Por eso, Aristóteles consideró conveniente apelar a la historia a fin de conocer qué constituciones han hecho buenos a los hombres; para ello recogió numerosos modelos, de los cuales solamente nos queda “La constitución de Atenas”.

Conclusiones

En suma, mientras que la *Ética* nos muestra la forma de vida necesaria para alcanzar la felicidad o vida buena (fin último al que aspira el hombre), la *Política* hace referencia a la Constitución y el tipo de instituciones que son necesarias para resguardar este tipo de vida propio del mejor régimen político. Para Aristóteles, la *Ética* se encuentra por tanto en estrecha relación con la *Política*, hemos insistido. En otras palabras, sus cuatro tratados sobre ética, y particularmente la *Ética nicomáquea*, constituyen una ética de y para un ciudadano de la *polis*, de modo que el carácter moral de un ciudadano no puede sino tener una dimensión política.

Podemos inferir que en la visión tanto ética como política de Aristóteles, resulta incompatible que un individuo sea un hombre de bien y, a la vez, no lo sea como miembro de la comunidad política democrática (en su condición de ciudadano). Debe existir una unidad entre la vida moral y la vida política. En otros términos, en política no es posible practicar cosa alguna sin estar dotado de ciertas cualidades, es decir, sin ser hombre de bien. Pero ser hombre de bien equivale a tener virtudes; y por tanto, si en política se quiere hacer algo, es preciso ser moralmente virtuoso. O sea, el verdadero político “es el hombre que elige las bellas acciones por ellas mismas”³⁸. Y el hombre de bien es aquel que lleva una vida buena y feliz; mas el hombre alcanza su plenitud o felicidad cuando es un hombre de bien (u hombre bueno) y, al mismo tiempo, un buen ciudadano; de ello depende también la felicidad de la *polis*.

Blanca QUIÑONEZ

Recibido: 22/11/2015 - Aceptado: 14/01/2016

³⁸ ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, I, 1260 a 20 (introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985).