

ALGUNOS ASPECTOS DE LA CIENCIA POLÍTICA ARISTOTÉLICA EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA*

Héctor García Cataldo

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Universidad de Chile

hgcataldo@hotmail.com

Resumen

En este trabajo no sólo me propongo mostrar la inextricable relación existente entre ética y política que presenta en el pensamiento de Aristóteles la 'ciencia política', sino también mostrar las vías de correlación, así como poner muy a la luz el elevado concepto que el filósofo nos enseña acerca de esta *epistémē politiké*, lo que nos permite una reconsideración y reevaluación respecto del ejercicio de esa misma *politiké* contemporánea. Esto en el marco más amplio de una investigación en torno al pensamiento político del estagirita y de la filosofía política del mundo heleno. El artículo se organiza en torno a cinco temas orientadores.

Palabras clave: Aristóteles - ciencia política - *Ética Nicomaquea*.

Abstract

Abstract: In this paper I intend to show both the inextricable relationship between ethics and politics that the Political science presents in Aristotle's thought, and also the correlation paths, as well as to highlight the paramount concept that the philosopher teaches us regarding this *epistémē politiké*, which allows us to reconsider and reassess the exercise of that contemporaneous *politiké*. The aforementioned within the wider scope of a research regarding the political thought of the Greek philosopher and the political philosophy of the Hellenic World. This article is organized around five guiding themes.

Keywords: Aristotle - political science - *Nicomachean Ethics*.

1. La tarea de la ciencia política: el bien *ariston*, *eudaimonía*

En el primero de los libros de la *Ética Nicomaquea*, particularmente en el capítulo segundo, nos hallamos con la siguiente conclusión: *τοιούτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται*¹, luego unas líneas más abajo se podría decir que reafirma su apreciación anterior, señalando que *πολιτικὴ τις οὐσα*². En el primer caso se podría traducir, siguiendo a María Araujo-Julían Marías como, “Tal es manifestamente la política” o como traduce Julio Pallí “Ésta es, manifestamente, la política”. Para la traducción del segundo texto, todos traducen y muy bien, “que es una cierta disciplina política”.

En una traducción más apegada al texto diríamos simplemente: “tal parece [ser] la política”. ¿Qué es lo ‘tal’ de la política? *Τοιούτη* significa aquello que tiene una determinada naturaleza, ¿cuál es, entonces, esta naturaleza manifiesta de la política? Nada parece mejor que revisar todo el pasaje en cuestión en su texto original y desde aquí acercarnos a distinguir los aspectos involucrados en la concepción aristotélica de la ciencia política:

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Ἄρα οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνώσιν αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπὴν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος ; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριοτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. *τοιούτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται*: τίνος γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος αὕτη διατάσσει· ὀρώμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὐσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταῦτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μειζρόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σφᾶζειν· ἀγαπητόν μὲν γὰρ

¹ EN I, 2, 1094 a 27-28.

² EN I, 2, 1094 b 11.

καὶ ἐνὶ νόμῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. ἡ μὲν οὖν μέθοδος
τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὖσα.

(Si en realidad hay algún fin de los actos, el cual queremos por sí mismo, y las demás cosas a causa de él, y no elegimos todas las cosas a causa de otra (así, pues, se avanzará hasta el infinito, de modo que el deseo es vacío y vano), es evidente que este [fin] sería el bien y el mejor. ¿acaso el conocimiento de él, en efecto, no tendría un gran peso con relación a la vida, y cual arqueros que tienen un blanco, nosotros lo alcanzaríamos mejor que lo que conviene? Si es así, hay que intentar comprenderlo, de golpe, qué es, entonces, y de cuál de las ciencias o facultades es propio. Pareciera que es propio de la [ciencia] más principal y máximamente arquitectónica. **Tal parece ser la política:** porque ella regula cuáles de entre las ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles es necesario que aprenda cada uno y hasta qué punto; vemos, además, que las más estimadas entre las facultades están bajo ésta [la política], por ejemplo, la estrategia, la economía, la retórica. Sirviéndose ésta [la política] de las restantes de entre las ciencias prácticas, y aun más decidiendo por leyes qué es necesario hacer y de qué cosas apartarse, el fin de ésta comprendería los de las demás [ciencias], de tal manera que éste [fin] sería el bien humano, aunque es también el mismo para el individuo y para la ciudad, parece que hay que tomar y preservar el más grande y el más perfecto: el de la ciudad, porque es deseable también para uno solo, pero más hermoso y más divino para un pueblo y para ciudades. La investigación, en efecto, **que es una cierta disciplina política,** tiende a estas cosas³.)

Precisemos, entonces, qué es la ciencia política, cuál es su naturaleza, recordando que desde un comienzo Aristóteles nos ha puesto en el camino de las acciones humanas, es decir, todo lo que el hombre hace no es otra cosa que inclinarse o más bien desear el bien, que éste es el fin de todos nuestros quehaceres, cualesquiera sean las actividades, artes o ciencias, aunque haya en cada una fines propios, pero puesto que vamos a encontrar unas ciencias subordi-

³ EN I, 2, 1094 a 18 -1094 b 11. Todas las traducciones son personales, salvo indicación contraria.

nadas a otras, los fines de las principales, en orden jerárquico, se podría decir, son preferibles, ya que los fines de las subordinadas se persiguen en función de las superiores. La política, en este sentido representaría por excelencia esa actividad superior o ciencia si se quiere⁴.

Aristóteles deja sentado claramente que hay un fin *per se* de todo lo que hacemos y que no se trata de cualquier fin, sino de este fin como bien, el más alto al que se pueda aspirar, es τὸ ἄριστον. Siendo tal este bien no es posible que quede a la deriva, sino muy por el contrario debe haber alguna entre las ciencias que se haga cargo de él, porque su conocimiento -dice Aristóteles- constituye un aspecto decisivo (μεγάλην ῥοπήν) para el devenir de la vida del hombre (πρὸς τὸν βίον), si el hombre lo conoce puede mirarlo con toda claridad y acertar de la mejor manera posible con sus acciones, de la misma manera que un arquero mira y da en el blanco. Y siguiendo la metáfora propuesta sugiere que debe ser apresado, definido certeramente, de un golpe en su τί ποτ' ἐστί. La ciencia que se hace cargo de este bien supremo es la *política*. En este sentido, la política para Aristóteles es una ciencia principalísima (κυριότατης) y máximamente directiva (μέγιστα ἀρχιτεκτονικῆς), porque se ocupa de proponer qué ciencias se requieren para el desarrollo de la polis, así como también bajo su égida queda comprendida la educación. Al respecto Aristóteles piensa que la educación debería estar dirigida según la distribución sectorial de la polis. Sobre este particular será necesario retomarlo más adelante con las debidas precisiones y en relación con su contexto práctico y con su devenir histórico. Por ahora, aquí en la *Ética* se limita a señalar que es necesario que cada uno aprenda alguna de entre las ciencias, que son necesarias a la ciudad. Aristóteles al nombrar las ciencias, tales como la στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν, tres facultades, las más estimables entre las facultades de la política, dota a la política de un dominio sobre el sentido de la estrategia en términos de defensa (guerra), tema que atraviesa toda la historia política desde los orígenes de la polis griega, la ciencia económica, en su rasgo más básico de 'ordenamiento de la casa', y una tercera facultad corresponde a la 'retórica', que para simplificar podríamos llamar 'derecho'. Sin duda estos tres pilares marcan el devenir posterior del desarrollo político de Occidente.

No es posible pasar tan de prisa la equivalencia entre 'retórica' y 'derecho'.

⁴ EN I, 2, 1094 a 1-17.

El filósofo recoge la última experiencia helena y nos presenta una retórica que es un *ius* normativo. Este tema Aristóteles lo recoge, entre otros, en su *Retórica*, obra en que encontramos buena parte de la historia política griega y por su vínculo con la oratoria forense es una escuela del derecho, de ética y de política al mismo tiempo, en el mundo ateniense. La polis es la dadora de la ley, que fluctúa entre el otorgamiento y la prohibición. La 'política' encarna, nada menos, ese fin último que Aristóteles llama *τάνθρώπινον ἀγαθόν* (bien humano). Sabemos que tal bien se identifica con la *εὐδαιμονία*, tradicionalmente traducida por felicidad. Aristóteles postula que la política es responsable de hacer posible la realización de la *εὐδαιμονία*:

Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνώσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐπίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν [...] τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

(Puesto que todo conocimiento y elección pensada desde antes tienden a algún bien, resumiendo digamos cuál es al cual decimos que la política tiende y cuál es el más alto de entre todos los bienes que se debe realizar [...], en efecto, tanto la mayoría como los entendidos dicen que es la *felicidad* y suponen que el vivir bien y el obrar bien es lo mismo para ser feliz⁵.)

Planteada así esta relación, ¿quién podría negar que atribuir a la política la realización de la felicidad es una utopía, y no sólo desde la perspectiva del mundo contemporáneo, sino muy particularmente en la propia experiencia helena? El mundo del esplendor, de una polis emprendedora y con aspiraciones imperialistas, cual fue la Atenas del siglo de oro, la del florecimiento y efímero esplendor en las más variadas expresiones estéticas se había esfumado bajo las miradas atónitas y perspicaces de sus ciudadanos. Desde el 404, y ya desde el momento en que estalla la guerra del Peloponeso, el mundo ateniense entra en

⁵ EN I, 4, 1095 a 14-20.

una profunda etapa de desconcierto social y político, cuya máxima expresión será la pérdida de su propia libertad y autonomía. Fracaso de la política monopólica y, por ende, alejamiento y menosprecio por la misma actividad política. El Sócrates de Platón expresó agudamente este sentimiento cuando afirmaba en la *Apología* que el que quiera conservar su vida, aunque sea por un poco tiempo más "es necesario que se preocupe de llevar una vida privada, pero no de ser un hombre público"⁶. El desprecio por la vida política inclina inexorablemente la balanza hacia el otro extremo, el del individualismo; el éxito ahora es asociado a la vida privada y con ello la acentuación del egoísmo y la ambición, lo que los griegos llamaban con las palabras *epithymia* y *pleonexia*, que acentúa la ambición desenfrenada, la avaricia abusiva y sin escrúpulos. Se impone así el dominio del más fuerte, peligro que ya había sido advertido por Hesíodo, varios siglos antes, en la fábula del ruisñor y el gavilán⁷.

Si se quiere tener una valoración en el mejor sentido de la expresión debemos acercarnos a los hechos o a los acontecimientos que determinan posturas frente al mundo, y así podemos dimensionar mejor la construcción y propuesta aristotélica tanto en términos éticos como políticos. La primera mitad del siglo IV está signada por éstos y otros hechos no menores como la invasión macedonia a la Hélade, de la cual Aristóteles no sólo fue un testigo, sino que muy probablemente haya estado de acuerdo con la misma por su filomacedonismo⁸. Por muchas diferencias que tratemos de hacer entre el modelo político platónico y el aristotélico, ambos, en nuestra opinión, comparten un fondo utópico o idealista, destinado a trascender en la historia del pensamiento político occidental.

⁶ Pl. *Ap.*, 19, 32 a.

⁷ *Op.*, 202-212.

⁸ No se debe olvidar que apenas conocida la noticia en Atenas acerca de la muerte de Alejandro, el 13 /10 de junio de 323 a. C., Aristóteles se autoexilia (323/ 2) y se refugia con su mujer Herpile y sus hijos, Pitia y Nicómaco, en la isla de Eubea, en Calcis, la metrópoli de Estagiro y la patria de su madre, donde la influencia macedónica era muy fuerte. El filósofo había sido invitado por el propio Filipo a Macedonia como maestro de su hijo Alejandro, y había aceptado tal invitación entre 342 - 336. Posteriormente, en Atenas, será un protegido de Alejandro por intermedio de uno de sus principales estrategos, Antípatro, con quien Aristóteles trabó íntima amistad. Y no sin razón se autoexilió, pues se presentó en su contra una acusación de impiedad, lo mismo que contra Anaxágoras y Sócrates, pretextando un himno que el filósofo dedicara a Hermias, un aliado de Macedonia. Cfr. Aubonnet (1968: XLIX, XCII- XCIV).

2. La ciencia política y las acciones honestas y justas

Cuando Aristóteles señala que la tarea de la política es hacerse cargo de este bien supremo que no es otra cosa que la *eudaimonía*, está elevando a la misma política a un *status* insospechado para su tiempo, colocándola como la más señorial entre las ciencias con capacidad directora. La política para Aristóteles es la que examina las cosas bellas y justas, por más que presenten diferencia y extravío⁹. ¿Qué serían estas τὰ δὲ καλὰ, que hemos traducido literalmente por cosas hermosas? Probablemente haya que entender este término en su sentido más amplio, es decir, ‘cosas buenas’, cosas honestas, con ello podemos ver la superposición de sentido entre estética y ética y seguir a la vez la evolución problemática de la terminología ética. Las cosas hermosas no pueden ser sino cosas buenas y las cosas buenas y hermosas, para el mundo heleno, no pueden ser, a su vez, sino cosas justas; por ello los actos nobles, en el sentido de honrosos son, a la par, hermosos. En esta línea está toda la lógica de las acciones que emprende Antígona en la obra de Sófocles, que suministra al teatro griego en su conjunto una buena cantidad de ejemplos de tal índole. Un mundo que pierde el sentido de la justicia, pierde el sentido de la belleza del mundo, de los actos por los cuales se hacen y constituyen las cosas buenas. Desde que la Hélide llega a la historia, desde el viejo Homero, la justicia simboliza un principio general, que puede entenderse como la máxima distinción y separación entre la barbarie y la civilización. Aristóteles al poner el sentido en el obrar humano y en un obrar en vista del bien, lo ha puesto, al mismo tiempo, en la perspectiva ética y estética.

La política encarna ese sentido, su fin es plenamente acción, donde la deliberación y la elección de los medios para alcanzar el fin son también fundamentales, es decir, son constitutivos de la acción. Al referirse al joven, Aristóteles dice que no es una persona ‘amiga’ de la política, porque sigue a las pasiones y todo lo que escuche le resultará vano e inútil. Hasta aquí se puede decir que la interpretación sigue siendo la clásica respecto de este pasaje. El filósofo ha añadido a su explicación una frase que no deja de ser un problema: ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις. Los traductores en español dicen : “puesto

⁹ EN I 3, 1094 b 14 –16 τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην.

¹⁰ María Araujo – Julián Marías (1970); Julio Pallí (1988).

que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción”¹⁰. Por su parte los traductores ingleses como Jonathan Barnes¹¹ y W. D. Ross¹² traducen “*because the end aimed at is not knowledge but action*”, más fieles a lo que dice el texto griego, pero con *aimed at* introducen al mismo tiempo una ambigüedad. Veamos el pasaje pertinente del texto griego:

διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκείος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνώσις ἀλλὰ πράξις· διαφέρει δ' οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις· ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα· τοῖς γὰρ τοιοῦτοις ἀνόητος ἢ γνώσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν· τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὁρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελῆς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.

(Por esta razón el joven no es un oyente apropiado para la política, porque es inexperto de las acciones que suceden en la vida, y las discusiones parten de éstas y son acerca de éstas, y, además, siendo [el joven] un seguidor de las pasiones escuchará vana e inútilmente, *puesto que su τέλος no es el conocimiento, sino la acción*. No hay ninguna diferencia que sea joven en cuanto a la edad o bien de carácter jovial, porque el defecto no es a causa del tiempo, sino por vivir de acuerdo con la pasión y por perseguir cada una de estas pasiones. Por consiguiente, para aquellos que son de tal naturaleza el conocimiento llega a ser inútil, lo mismo que para los incontinentes. Pero para aquellos que estiman sus deseos de acuerdo con la razón y los realizan, el saber acerca de estas cosas sería de mucha ayuda¹³.)

Por su parte los franceses Gauthier y Jolif traducen “*puisque la fin ici c' est, non la connaissance, mais l' action*”¹⁴. El *ici* elimina la ambigüedad y en su contexto se refiere expresamente a cet enseignement, que no serían otras que las ‘ense-

¹¹ Cfr. Barnes (1985: 1730).

¹² Ross (1954: IX, 1094 b).

¹³ EN I, 3, 1095 a 2-12.

¹⁴ Cfr. *L' Étique a Nicomaque* (1970: I, 4).

ñanzas' de política. Y en el comentario *ad locum* señalan que el mismo joven, siendo capaz de comprender la enseñanza de la moral, no sería capaz de ponerla en práctica, y es esta puesta en práctica el fin mismo de la ciencia política¹⁵; en *Magna Moralia* Aristóteles plantea con claridad que la ética es un brazo y punto de partida de la política y que al tema en su conjunto debiera llamársele no ética, sino política¹⁶. Naturalmente que la ordenación a la acción es el objetivo mismo del conocimiento moral. Pero la línea en cuestión pone el acento en la peculiaridad de todo joven, y el de todos los tiempos, sin distinción, y he aquí una gran observación de Aristóteles, que se pasa por alto en las traducciones, a saber, que en tanto el conocimiento político supone una vinculación estrecha con la vida (*κατὰ τὸν βίον*), es decir, con la experiencia, por una parte, que el joven no tiene -y no tiene por qué tener de buenas a primeras- también, por otra parte, supone la prospectiva de la vida política misma (*κατὰ τὸν βίον*), en la que menos aún se ocupa un joven, sino que muy por el contrario debe entenderse justamente el comentario explicativo al hecho de que este joven escuchará vana e inútilmente las conversaciones políticas (*οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων*), porque no le interesa de momento ese conocimiento 'moral' que requiere tiempo para su puesta en práctica. El fin de su vida en tanto joven es la espontaneidad frente al *vñv*, al ahora, -el filósofo dirá más adelante *τὸ παρόν*- máxime cuando Aristóteles presenta la imagen de un joven que es arrastrado por las pasiones, su respuesta como tal es la acción instintiva, pasional; la misma característica que puede tener un viejo, pero de carácter jovial *τὸ ἦθος νεαρῶς* -como dice el filósofo-, porque la pasión nos puede tocar a cualquier edad, y la respuesta humana visceral es la acción inmediata.

Ahora bien, y en relación con lo que venimos diciendo, cuando Aristóteles trata de la amistad en el libro VIII, se refiere una vez más al joven, señalando ahora que la amistad entre los jóvenes, al parecer, está determinada por el placer, porque su modo de vida depende o se rige por tal sentimiento "y persiguen máximamente lo placentero para sí mismos y el presente"¹⁷. El joven es pura acción, y por esto se dice que no mide consecuencias. Aristóteles explica que

¹⁵ Cfr. *L'Étique a Nicomaque* (1970: II, 15-16).

¹⁶ Cfr., *MM*, I, 1, 1181 a - 1181 b 25 ss., en W. D. Ross (1954: IX, 1181 a).

¹⁷ *EN* VIII, 3, 1156 a 31-33, *ἡ δὲ τῶν νέων φιλία δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ κατὰ πάθος γὰρ οὗτοι ζῶσι, καὶ μάλιστα διώκουσι τὸ ἦδὸν αὐτοῖς καὶ τὸ παρόν*.

en personas de esta índole, esto es, jóvenes o viejos, arrastrados por las pasiones, lo mismo que en (καθὼς τοῖς ἀκρατέσιν) los incontinentes, ἀνόητος ἢ γνώσις γίνεται, “el conocimiento llega a ser inútil”. Aristóteles está siendo absolutamente claro y preciso en su caracterización y no hay razón para hacerle decir lo que él no dice, aunque en el plano de la contextualización hermenéutica la acción sea la aplicación concreta del conocimiento moral o la materialización de ella a través de la política. No hay que olvidar que apenas unas líneas más abajo, Aristóteles va a insistir que quien quiera “escuchar con provecho acerca de las cosas hermosas y justas y, en general de las cosas políticas, debe ser bien encaminado por las costumbres”¹⁸, ἤχθαι καλῶς quiere decir, además, “ser bien educado”, y la educación en tanto que conocimiento requiere de tiempo, el necesario para que la experiencia se deposite como conocimiento no sólo teórico, sino práctico. En este sentido el joven no es apto o apropiado para la política, requiere de madurez, requiere de la cultura, de la *paideia* que se sintetiza en el *éthos*, como alguien ha dicho: “el roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y nuestro pensamiento”¹⁹. Condición necesaria que Aristóteles ve para sacar provecho de las discusiones en torno a temas propiamente políticos, pero que, sin embargo, como se verá en el último libro de la *Ética*, no es una condición suficiente, si esta educación o cultura no va respaldada fuertemente por otra cosa que es indispensable, es decir, que el alma del discípulo u oyente haya sido previamente trabajada por las costumbres o hábitos, igual que una tierra destinada a alimentar la semilla; de lo contrario, por las mismas pasiones, no escucharía al logos ni lo comprendería οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ’ αὖ συνέη ὁ κατὰ πάθος ζῶν.²⁰ Parece que queda suficientemente esclarecida la observación y la intención del filósofo con respecto a la actitud del joven para con la política. Se trata de un conocimiento que se funda en el saber escuchar y comprender lo escuchado o llegar a entender la experiencia, en el sentido de una asimilación con la propia realidad. Para este tipo de conocimiento, que requiere de una cierta disposición del espíritu, se necesita del tiempo, se requiere hallarse en y con el *éthos*, es decir, el espíritu, después de una travesía por el tiempo experimentando con los hábitos, llega a

¹⁸ EN 4, 1095 b 4-6, διὸ δεῖ τοῖς ἕσθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλων τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς.

¹⁹ Véase la Introducción de Lledó, E., en Aristóteles, *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. (1988: 55).

²⁰ EN X, 9, 1179 b 20-28.

poseer su propio modo de ser frente al mundo y, por consiguiente, un determinado comportamiento con respecto a la participación como *polítes* y mediante el cual el hombre va dibujando su futuro próximo, y en el cual parece fundarse toda concepción educadora. Por esto Aristóteles subrayará que es difícil para un joven hallar la correcta dirección para la virtud. No sólo se requiere de una educación, propiamente hablando, sino que ésta se funde en ciertas disposiciones normativas tendientes a la construcción de un hombre útil, en el sentido heleno, al servicio de la polis. Educación, costumbre o hábitos y ley son elementos indispensables en la formación del hombre bueno²¹, así como para el desenvolvimiento de éste no sólo en la vida política, sino para el desarrollo de una vida entera, porque así como una golondrina no hace verano, ni un solo día, así también no hay hombre prudente que obre como tal esporádicamente el bien, sino que las más de las veces lo haga, porque sólo así se podrá considerar un ser feliz.

3. Ciencia política: bien individual y político, vivir- bien, obrar- bien

Y retomando el hilo conductor acerca de la idea de política, si bien es cierto que la política tiene en vistas el bien del individuo, no es menos cierto que es mucho más importante -según Aristóteles- preservar el bien más grande, a saber, el de la ciudad, porque es más hermoso y más divino (*κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον*) para un pueblo y para ciudades. La ciudad, entendida como el espacio propio de ejercicio de la política, es la que con diversos recursos busca y preserva el bien para el hombre, que en el más alto grado constituye la *endai-*

²¹ EN X, 9, 1179 b 31- 1180 a 5: ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραπέζια νόμοις τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἥδὴ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. διὰ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεισθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεῖόμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. (Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud si no se ha sido educado por leyes de tal naturaleza, porque la vida moderada y dura no le es agradable a la mayoría y sobre todo tampoco a los jóvenes. Por esta razón es necesario que la educación y los estilos de vida sean ordenados por las leyes: porque no serán penosos cuando llegan a ser deberes habituales. No basta, probablemente, que mientras sean jóvenes hayan obtenido educación y un cuidado correcto, sino que también cuando se van haciendo hombres es necesario que se ocupen y se habitúen a estos estilos de vida, y con respecto a estos estilos de vida necesitaríamos de leyes, y en general, en verdad, con respecto a toda la vida: porque la mayoría obedece más a la necesidad que a la razón y a los castigos más que al sentido del bien).

monía. Pero ser feliz en el marco de la vida en comunidad supone no sólo el ‘vivir bien’, sino también ‘obrar bien’. El hombre feliz como lo piensa Aristóteles es el que ‘vive bien’ y ‘obra bien’ (¿y le va bien?). Aristóteles mismo explica el sentido de estas expresiones, que esto quiere decir ‘casi’ como εὐζωία τις καὶ εὐπραξία, es decir, algo así como “buena vida, vida dichosa, vida honesta y buena conducta, éxito, prosperidad, buena actuación”.

No se nos oculta la dificultad de interpretación de estas dos expresiones. Baste una breve referencia a las traducciones más destacadas al respecto. Tricot ha vertido al francés las formas verbales como *celui qui vit bien et réussit*, es decir, “el que vive bien y tiene éxito”, en tanto que las formas sustantivadas las interpreta como *une forme de vie heureuse et de succès*, esto es, “una forma de vida feliz y de éxito”. Se ha encargado Tricot de explicar que esta su lectura sigue en definitiva una opinión corriente dentro de la interpretación aristotélica que identifica o asimila ‘bien’ y ‘prosperidad’ y remite al comentarista de Aristóteles, Eustacio²². Por su parte Gauthier y Jolif en sus *Comentarios*, señalan que estas expresiones expresan originalmente ideas distintas; εὖ ζῆν, es decir, “el bien vivir”; εὖ πράττειν, es decir, “manejar bien sus negocios, tener éxito, prosperar”; εὐδαιμονεῖν, “tocar en parte un buen demonio, un buen destino”; pero que en tiempos de Aristóteles todas éstas han llegado a expresar la misma idea, la del bien; y su sentido etimológico no haría más que suministrar a los filósofos materia para la reflexión²³. En la versión italiana de la *Ética*, Carlo Natali ha traducido las formas verbales: *l' uomo felice viva bene e si realizzi nell' azione*, es decir, que “el hombre feliz vive bien y se realiza en la acción”; en cambio para las formas nominales señala que se trata de *un certo modo di vivere bene e di agire bene*. En nota *ad locum*, señala que las expresiones son ambiguas; y que en el lenguaje normal significan *avere successo*, es decir, “tener éxito”²⁴. Las traducciones al inglés conservan la literalidad del texto griego, presentando ligeras diferencias entre sí. Ross ha traducido que el hombre feliz “*lives well and does well*”, y que la felicidad es como una suerte de “*good life and good action*”²⁵. En la edición de Barnes, el

²² Véase Tricot (1967: 64; n. 2).

²³ Cfr. el tomo II de los *Comentarios*, p. 27. Platón jugaría sobre el doble sentido de εὖ πράττειν, “obrar bien”, es decir, “obrar moralmente”, y “ser feliz”; cfr. *Chrm.*, 172 a; *Grg.*, 507 c; *R.*, I, 354 a; *A/c.* 116 b.

²⁴ Véase Tricot (1967: 64; n. 2).

²⁵ Véase Natali, C. (2003: 25; 457; n. 57).

hombre feliz *"lives well and fares well"*, y que la felicidad es como una suerte de *"living and faring well"* ²⁶. Como puede verse, decir que el hombre feliz 'hace' (actúa, obra) bien y decir que el hombre feliz 'la pasa bien' (le va bien) son cosas bastante distintas.

Aristóteles mismo trató de aclarar el sentido de las expresiones verbales, pero lo hizo, ante la dificultad, de un modo metafórico. Dijo que "vivir bien y obrar bien" era *σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία*²⁷, es decir, "casi" algo así como una *εὐζωία καὶ εὐπραξία*, una "buena vida y una buena acción". Se podría decir que ésta es una opinión de resumen en que Aristóteles ha considerado lo que se ha venido diciendo en la tradición, tanto del común de la gente como en el sentir de los más entendidos. También destacó que, en opinión de algunos, los bienes exteriores entran en la idea de felicidad: *ἔτεροι δὲ καὶ ἐκτὸς εὐτηρίων συμπαλαμβάνουσιν* ²⁸. La palabra *εὐτηρία* significa "buen año, abundante cosecha" y figuradamente podemos entender la noción de 'prosperidad'. El filósofo, a renglón seguido, reconoce la rectitud de las reflexiones y opiniones de unos y otros en la materia. Sin embargo, él dirá que está de acuerdo directamente con las opiniones que sostienen que la felicidad consiste en una virtud, y su actividad propia. No debemos olvidar que para Aristóteles la *eudaimonia* es una actividad. Es la actividad de quien obra perfeccionado por la virtud o excelencia. No depende de la prosperidad, porque ésta se basa en bienes externos y en tanto que tales, tal como la *εὐτηρία*, depende no de la propia acción del obrar humano, sino del devenir propio de la *physis* y esto está más allá de lo humano. Hay una gran diferencia, entonces, en poner el bien *áriston* (la felicidad) en una 'posesión', en un "uso", en un "hábito" o en una "actividad". Aristóteles ha señalado, ya, que toda acción busca un bien, por consiguiente esta actividad conforme a la virtud *πράξει γὰρ ἕξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει* "actuará necesariamente y actuará bien"²⁹ y así "las cosas hermosas y buenas que hay en la vida sólo las alcanzan los que actúan correctamente; y la vida de éstos es agradable

²⁶ Véase Barnes, 1098 b 21. El verbo *to do* además de "hacer" significa "obrar, actuar". El verbo *to fare*, por su parte, significa "pasarle, irle o sucederle a uno (bien o mal)". Ross ha conservado la estructura de la forma griega, en tanto que Barnes se ha guiado por la tradición de los comentaristas, como se lee desde Tricot.

²⁷ EN 1098 b 22-23.

²⁸ EN 1098 b 27-28.

²⁹ EN 1099 a 3-4.

por sí misma”³⁰. Una vida buena, feliz es aquella que se consigue a través de la buena acción, esto es, del obrar correctamente (ὀρθῶς); en este sentido me parece interesante la propuesta de Natali al traducir la idea de εὐπραξία como *si realizzi nell' azione*.

4. Vida feliz y hombre bueno, *spondaios*

La vida feliz (εὐζωία) se juega precisamente en la acción, y esta acción que es propia de la virtud es una actividad del alma, particularmente vista desde el hombre σπουδαίος. Por esto el filósofo ha dicho que estas acciones llegan a ser en el más alto grado buenas y hermosas cuando son el resultado del juicio correcto del hombre bueno (*spondaios*)³¹. Tal hombre no puede elegir, si juzga correctamente, otra cosa que la εὐπραξία. Porque la función del hombre, τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, y especialmente la del hombre bueno es una cierta vida y ésta es una actividad del alma, es decir, acciones acompañadas de razón; luego también la razón en su función teórica, no sólo el prudente. Como se verá más adelante, esta función es la que determina al mismo tiempo al hombre prudente, a quien compete el discurrir bien con vistas a algún fin bueno, puesto que reconoce lo que es bueno y malo para el hombre y elige lo que es bueno y conveniente para poder vivir bien en general πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως³². Las acciones nobles se generan en el alma, por eso son actividades del alma conforme a la virtud y los hombres diligentes o *phronimoi* son los que prevén lo que es bueno para sí mismos y los demás en general, y esta conducta, esta εὐπραξία sería la condición necesaria de todo político. Aristóteles ha ejemplificado esto en la persona de Pericles y los que son como éste.

Se va dibujando así, la estrecha relación existente entre ética y política y viceversa. En la concepción del hombre bueno, del *spondaios* y del *phronimos*, está la visión acerca del hombre político. Como veremos, en Aristóteles política significa un conocimiento del hombre de modo integral, que nos lleva a pensar imágenes y relaciones con nuestra propia experiencia de la política. El político

³⁰ EN 1099 a 6-8, οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κάθαρῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπιβόλοι γίνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς.

³¹ EN I, 8, 1099 a 21-24, , εἰ δ' οὕτω, καθ' αὐτὰς ἂν εἶεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδεῖαι. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαί γε καὶ καλά, καὶ μάλιστα τούτων ἕκαστον, εἴτερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαίος· κρίνει δ' ὡς εἴπομεν.

³² EN VI, 5, 1140 a 24-27-b 11.

para Aristóteles debe ocuparse, es decir, hacerse cargo, de la virtud, por tanto debe ocuparse también del alma, de la actividad del alma: la política se vuelve ética y, la ética, política. Probablemente aquí se juegue el sentido que tiene el decir de Aristóteles cuando señala que la política es una ciencia arquitectónica: el bien que tiene su origen en el alma humana y se materializa a través de la acción buena, de una conducta acorde con la del hombre que busca no sólo el bien para sí, sino para los demás, es decir, la comunidad. Por esto Aristóteles, una vez anunciada la relación entre ética y política, emprende el estudio de la virtud y lo que va a sentar como virtud humana es la del alma, y puesto que la felicidad es una actividad del alma, entonces el político debe conocer de algún modo todo lo referente al alma; podríamos decir que Aristóteles habla aquí de una psicología o de una antropología política³³. Así, el político contribuye a la formación del hombre bueno, entendiendo por ello que el que es de veras político no sólo quiere hacer a los ciudadanos “buenos”, sino también “obedientes a las leyes”³⁴. En un pasaje se lee:

τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούσ τινὰς καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικὸς τῶν καλῶν.

([...],] porque establecimos el fin óptimo de la política, y ésta considera que su máxima preocupación es hacer ciudadanos de tales cualidades, tanto buenos, como practicantes de las cosas hermosas (cosas nobles)³⁵).

Ese fin ἄριστον o “bien” es también, por consiguiente, la *eudaimonía*, pero no se logra esto si el hombre no adopta un determinado modo de ser en la práctica del mismo, es decir, cultivando acciones honestas; desde la perspectiva

³³ Al respecto cfr. *EN* I, 1102 a 16-25.

³⁴ *EN* I,13, 1102 a 7-10. Esta idea de la obediencia a la ley no es sólo una ocurrencia aristotélica, sino que está ínsita en la tradición. Sin embargo, vemos que aquí en Aristóteles tiene una fuerza muy particular, pues parte del principio de que necesitamos de la ley, porque el hombre muchas veces obedece más bien a la necesidad que a la razón, y a los castigos que a la bondad y vivir en comunidad requiere de un recto orden, la ley ordena lo que es propio hacer según la circunstancia.

³⁵ *EN* I, 9, 1099 b 29- 32.

de la *práxis*, aunque también la vida teórica como parte del *érgon* propio del hombre anticipe y haga partícipe al hombre del bien y la felicidad, no hay otro modo de participar del bien y la felicidad sino practicando bellas acciones, acciones nobles lo cual puede decirse, haciendo el bien, haciendo bien lo que hace. El político debe interiorizarse de las cosas del alma para contribuir precisamente a la formación de los hábitos, último estadio en que Aristóteles separa las cosas que acontecen en el alma, porque por la *ἕξις* el hombre llega a ser bueno y mediante ella sabrá responder bien, ejercitando la función que corresponda; y tratándose del hombre político, esa función será naturalmente la de la justicia, que es la que en la vida en común hace posible la autarquía³⁶. Para Aristóteles, como para la tradición de la cultura helena, la justicia representa la virtud más alta entre las virtudes éticas. Practicar la justicia es practicar la virtud perfecta, porque tiene como fundamento poner la atención no en sí mismo, sino en el otro, y si esto es así, entonces consiste en el bien ajeno, porque esto es lo difícil de practicar³⁷, porque esta virtud, como dirá Aristóteles, se hace efectivamente evidente en las relaciones directas con los demás, “es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos”³⁸. Aristóteles dirá que este tipo de justicia es la virtud entera, concordando con el famoso proverbio clásico *ἐν δὲ δικαιοσύνη σολλήβδην πῶσ' ἀρετὴ ἔνν*, y que lo justo es lo que tiene la virtud de “producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política”, *τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ*. Así, el político como gobernante, *ἄρχων*, aparece en Aristóteles como un guardián de la justicia y por ende de la igualdad³⁹. Por esto, la ley, en Aristóteles y, en general, la legislación debe ser considerada como productora de virtud total, plasmada en una educación y ésta en relación con la comunidad⁴⁰.

La educación, dicho sea de paso, es otro de los componentes que no se puede separar ni de la ética ni de la política. Vinculada a la política, la educación, en el

³⁶ EN II, 6, 1106 a 20-22, *καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει*. “y la virtud del hombre sería el modo de ser mediante el cual el hombre llega a ser bueno y mediante el cual reproducirá bien su función propia”.

³⁷ Véase el pasaje de EN 1129 b 30-1130 a 10.

³⁸ Véase EN II, 1, 1103 b 14-15.

³⁹ Al respecto, véase el pasaje del ENV, 6, 1134 a 24-1134b 2.

⁴⁰ Cfr. EN 1130 b 24-28.

pensamiento del estagirita, se relaciona estrechamente con la legislación, pues las leyes vienen a ser como las obras de la política y, por consiguiente a quien quiera hacer a los hombres mejores, Aristóteles le recomienda que se haga legislador; pero no se refiere al educador, por el propio carácter propedéutico de la ley; vinculada a la ética, la educación tiene directa relación con la formación del hombre bueno. La legislación para Aristóteles es responsable de hacer que los ciudadanos lleguen a ser buenos, porque es ella la que contribuye a la adquisición de los hábitos, y sabemos que en el pensamiento del estagirita la instrucción no es posible si no hay hábitos preconcebidos que contribuyan a hacer fructífera la propia instrucción⁴¹. A este respecto el filósofo es taxativo: la voluntad del legislador debe tener esto siempre presente. Será, al mismo tiempo, lo que distinga al buen legislador de uno malo. Aquellos que no contribuyen a la formación de un hombre -diríamos- integral, desde sus hábitos, fracasa como tal legislador. Por este mismo principio Aristóteles distinguirá entre los regímenes políticos propiamente tales, el bueno de uno malo. Donde yerra el legislador como formador y político, yerra también, en su conjunto, el sistema político, la politeía. Dicho en otros términos, allí donde yerra la ética, yerra también la política⁴². Respecto a la educación también Aristóteles hizo una distinción al decir que no era lo mismo ser hombre bueno y ser buen ciudadano en el marco de un determinado régimen político; por tanto estaba pensando en el carácter de una educación centrada en el individuo, exclusivamente en términos personales; en el entendido de una educación que busca hacer “al hombre bueno absolutamente hablando”, deja planteado el problema de si este

⁴¹ “[...], el razonamiento y la instrucción no tienen el mismo resultado. Se requiere que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos [...], pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intenta disuadirle, ni aún la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso”; *EN X*, 9, 1179 b 23-31. Traducción de M. Araujo y J. Marías.

⁴² Al respecto véase *EN II*, 1, 1103 b 2-6: μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσι· οἱ γὰρ νομοθετοῦντες τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιῶσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτο ἔστιν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιῶσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτω πολιτείας ἀγαθῆ φαύλης. “[...] y es testimonio también lo que acontece en las ciudades: porque los legisladores, haciendo adquirir hábitos a los ciudadanos, los hacen buenos, y esta es la voluntad de todo legislador, y cuantos no hacen bien este asunto yerran, y por este hecho un régimen político bueno se diferencia de uno malo”.

tipo de educación compete a la política o pertenece simplemente a otra esfera del saber. No volvió a tratar este tema en detalle⁴³.

5. La ciencia política y la *philia*: *conditio sine qua non de la eudaimonía*

Además de la virtud de la justicia debemos considerar también el tratamiento que Aristóteles da al tema de la *philia*, la amistad, no sólo por la proximidad que tiene con la justicia, y que Aristóteles va a subrayar, sino porque el filósofo ha visto en ella un elemento indispensable para el ejercicio de una política saludable, e ingrediente indispensable para la vida del hombre en general y, muy particularmente, en el sentido de que la amistad es *conditio sine qua non* de la *eudaimonía*. No es posible la felicidad sin la *philia*. El hombre aislado, solitario es un contrasentido, es un absurdo. La fórmula sintética de Aristóteles se resume en tres palabras δὲ ἄρα τῷ εὐδαιμόνι φίλων, “para que el hombre sea feliz necesita de amigos”⁴⁴. El hombre bueno de Aristóteles, es un hombre que siempre tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer. La virtud propia del hombre *agathós* es ser “benefactor”, τὸ εὐεργετεῖν, es más hermoso para él hacer bien a los amigos que a los extranjeros, el hombre *spondaiós* necesitará de quienes confíen bien, τῶν εὖ πεισομένων, de buena fe. El hombre para Aristóteles es un ser político, es decir, que ha nacido por naturaleza para vivir con otros, πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός⁴⁵. Sin embargo, el mundo heleno ha mostrado la otra cara de la medalla. Platón, por ejemplo, veía que la guerra, y por tanto toda odiosidad, era algo arraigado en la naturaleza del hombre heleno y ello explicaría el carácter guerrero que se dio entre las distintas polis, cuyo testimonio máximo fue la guerra del Peloponeso. Es muy probable que ante la experiencia histórica, Aristóteles, apartándose de su maestro, haya antepuesto la amistad como remedio a las odiosidades, afirmando con ello no sólo el valor de la paz y la libertad, sino como una forma indispensable para suplantar el espíritu de las guerras fratricidas o guerras civiles. Tal ha sido el empeño puesto por todo el mundo en el reestablecimiento de la concordia, idea afín a la de *philia*, especialmente por parte de los legisladores. Encontramos un texto notable en el capítulo primero del libro VIII, donde la noción de amistad *traspasa* las

⁴³ Cfr. *EN V*, 2, 1130 b 27-30.

⁴⁴ *EN IX*, 9, 1169 b 22.

⁴⁵ *EN IX*, 9, 1169 b 18-19.

fronteras del mundo individual o familiar, si se quiere, y se instala en relación con la vida en comunidad, en la ciudad:

Parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia (*homónoia*) parece ser algo semejante a la amistad, y máximamente tienden a ésta, mientras que destierran lo más posible la guerra civil, que es odiosidad. Y mientras existan los amigos no hay necesidad de justicia, pero mientras sean justos necesitan además de la amistad, y parece que es propio de los justos la mayor capacidad de hacer amigos. No sólo es necesario, sino también hermoso⁴⁶.

Si ya habíamos visto en la justicia la importancia de encontrarse con el otro, en la amistad está doblemente subrayada esta condición, pues es propio de ella la reciprocidad, es decir, que cada uno desee el bien del otro. Es lo que permite el surgimiento de la comunidad, en cuya base encontramos básicamente tanto la justicia como la amistad, siendo a su vez la misma comunidad la que permite el surgimiento de la *philia*. El amor hacia el otro se actualiza efectivamente en la convivencia, y es entonces cuando se muestran las acciones del hombre bueno, *agathós*.

En esta mirada de conjunto acerca de la ciencia política en la *Ética*, faltaría por precisar la distinción que Aristóteles realiza de los distintos sistemas políticos, las tres especies básicas que establece y las que llama corrupciones de éstas. No obstante la tesis que maneja el filósofo es que la amistad, lo mismo que la justicia, parecen adaptarse a los distintos regímenes políticos. Aristóteles a lo largo de la *Ética* ha subrayado la importancia de la legislación para el desenvolvimiento de la comunidad, así como que las leyes sean efectivamente buenas. Para avanzar en esta materia su propuesta es, precisamente, la de estudiar la legislación en tanto que tal, materia que no ha sido sistematizada por los antecesores. Ello supone un estudio detallado de las *politeiai*, es decir, de los distintos regímenes políticos o formas de vida, puesto que sólo de esta manera se completaría la filosofía de las cosas humanas, *ὅπως εἰς δύνανται ἢ περὶ τὰ*

⁴⁶ EN VIII, 1, 1155 a 22-29.

ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ 47.

A juzgar por el análisis realizado, no sólo el último capítulo de la *Ética* viene a ser como una introducción al curso de política, sino más bien hay que ver que los temas abordados en la *Ética* se correlacionan con aquellos que Aristóteles trata en la *Política*.

Conclusión

La ciencia política se nos presenta en su tarea fundamental por cuanto su *telos* último es la búsqueda de un bien superior tanto para el hombre en particular como para el ciudadano. Por su parte este bien superior consiste nada menos que en la felicidad, que para alcanzada, en una de sus dimensiones, dos principios orientadores se hacen fundamentales en el pensamiento aristotélico: vivir-bien y su inseparable obrar-bien.

El consiguiente paso o tarea de esta ciencia política, desde el punto de vista de los actos, es ocuparse que las obras sean hermosas en el sentido de honestas y justas, después de una correcta deliberación y elección. La polis surge, entonces, como el espacio apropiado en el que acontece la eudaimonía tanto del hombre individual como social o político. Alcanzar la felicidad en la ciudad, esto es, en comunidad, supone de suyo el ejercicio de un bien-vivir y de un bien-obrar; y esto es un obrar conforme a la virtud, ergo quien así obra, obrará bien, actuará correctamente, haciendo lo honesto y justo y, por ende, su existencia transcurrirá en un estado de bienestar.

Desarrollar este esquema impone al hombre también una tarea superior: constituirse, a partir de la formación, en un ser también superior y por consiguiente, aquí, Aristóteles le asigna a la ciencia política la función de formar un hombre bueno, σπουδαῖος, es decir, integral. Este hombre es el que alcanzará la eudaimonía, pues elige y juzga correctamente, las más de las veces, si no siempre, la εὐπραξία, porque sabe de antemano lo que es bueno y malo para el hombre y, por consiguiente, elige lo que es conveniente, bueno y justo. Esta εὐπραξία es la que el filósofo asigna como condición necesaria, hábito o conducta al hombre político, la de un ser integral, a quien le es propio también tener un conocimiento tal de los hombres. Aquí hallamos la inextricable articulación entre ética y política. El que es de veras político intentará hacer buenos ciudadanos (obedientes a las leyes) y practicantes de las cosas nobles y justas, que en la comunidad política hacen posible la autarquía, la autosuficiencia. Por justicia

entiende aquí Aristóteles el producir el bien ajeno, en el otro, que es lo difícil de practicar: esto se revela en la política de las transacciones, pues nos muestra justos o injustos. Por esto mismo, en la teoría aristotélica, el rol de la legislación y, por tanto, del legislador y el rol de la educación y del educador, en cuanto formación de un hombre integral desde la incondicional formación de los hábitos, es fundamental y van ligados como caras de una misma realidad.

Para alcanzar la felicidad no basta con los hábitos de la justicia y la práctica de las buenas acciones. El filósofo pone, además, otra condición indispensable para la tarea de la ciencia política: la *philia*. Amistad y hombre integral se conjugan en la acción que busca el bien del otro; el hombre bueno, amistoso, se hace benefactor. Uno de los grandes temas de la *Ética* es, precisamente, el de la amistad, porque es lo opuesto a disensiones sociales o guerras civiles, de modo que por la amistad se da la preservación del Estado como comunidad política. Justicia, amistad y reciprocidad es la terminología preferida del filósofo para referirse al vivir en sociedad y mirar por el bien del otro.

He aquí en esbozo los principales temas por los que se va configurando el pensamiento de Aristóteles respecto a la política, desde la reflexión ética o bien, dicho en palabras de su autor, la ética sólo puede formar parte de la política, porque la política, en su sentido saludable, requiere estar dotada y fortalecida por ciertas cualidades que la formación y la cultura contribuyen a desplegar, en particular, todo lo que encierra la idea del hombre bueno y la adquisición de las virtudes.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1970). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y Notas de Julián Marías. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTOTELE (2003). *Ética Nicomachea*. Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Natali. Classici Della Filosofia con Testo a Fronte. Bari, Editori Laterza.
- ARISTÓTELES (1988). *Ética Nicomáquea * Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos.
- ARISTOTE (1967). *Éthique a Nicomaque*. Introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

- ARISTÓTELES (1950). *The politics of Aristotle*. With an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman, M. A. Fellow of Balliol College, and Formerly Reader in Ancient History in the University of Oxford. Oxford, At The Clarendon Press.
- ARISTÓTELES (1983). *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y Notas de Julián Marías. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTOTE (1968). *Politique*. Livres let II. Texte établi et traduit par Jean AUBONNET. Paris, Les Belles Lettres.
- ARISTOTLE (1962). *La politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- ARISTÓTELES (1954). *The works of Aristotle*. Translated into English under the editorship of W. D. Ross, M.A.. Volume IX. Oxford, Oxford University Press.
- ARISTÓTELES (1985). *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Volume two. Second Printing. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- HESÍODO (1962). *Los trabajos y los días*. Edición bilingüe por Fotios Malleros K. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- GAUTHIER, R.A. – JOLIF, J.Y. (1970). *L' éthique a Nicomaque*. Tome I Introduction. Tome II – III Commentaire. Louvain, Publications Universitaires.
- PLATÓN (1980). *Defensa de Sócrates*. Texto en griego con notas y vocabulario por Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN (2007). *Cármide*. Diálogos I. Introducción general de E. Lledó Íñigo. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Barcelona, Editorial Gredos.
- PLATÓN (2007). *Gorgias*. Diálogos II. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri y J. L. Calvo. Barcelona, Editorial Gredos.
- PLATÓN (2007). *República*. Diálogos IV. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Barcelona, Editorial Gredos.
- PLATÓN (1966). *Alcibiade*. Tome I. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres.