

REFLEXIONES SOBRE LA ÉTICA POLÍTICA EN LA TRADICIÓN CLÁSICA Y SU IMPORTANCIA PARA EL ORDEN SOCIAL Y JURÍDICO¹

Recibido: 12/06/2017 – Aceptado: 04/07/2017

Horacio E. Lona²

Theologische Hochschule der Salesianer in Benediktbeuern
lona@pth-bb.de

Sumario

1. Los presupuestos culturales e históricos
2. Poder político y formación intelectual: el papel de la “paideia”
3. La “paideia”, los sofistas y la ética política
4. Los proyectos políticos de Platón (427–347a.C.) y Aristóteles (384–322 a.C.)
y sus implicancias éticas
5. Ética política y orden jurídico. Intento de un balance
6. Bibliografía

1 Texto presentado en las Jornadas sobre Ética Pública y Desarrollo Humano, Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 28 de abril de 2017.

2 Doctor en teología (summa cum laude), Facultad de Teología de la Universidad de Würzburg, dirigido por el Prof. R. Schnackenburg. Estudios de hebreo moderno y de literatura rabínica en Jerusalem (septiembre de 1975 – julio de 1976). Docente en la Theologische Hochschule der Salesianer in Benediktbeuern (desde Octubre de 1976). Coeditor de la colección “Kommentar zu frühchristlichen Apologeten”, que se publica en la editorial “Herder” (Freiburg i. Br.) a partir de 2001. Miembro del consejo científico de la Görres-Gesellschaft.

El título de las siguientes consideraciones anuncia un tema de gran amplitud que está en clara desproporción con el limitado margen del que disponemos para tratarlo. Este hecho me obliga a proceder en forma selectiva, dejando muchos detalles de lado, y ofreciendo una versión sumaria de períodos históricos amplios y complicados con el peligro de simplificar fenómenos complejos.

El hecho igualmente determinante de que esta exposición tiene como destinatarios a estudiantes, estudiosos y profesionales en ciencias jurídicas, orienta la reflexión hacia aquellos aspectos que son más relevantes en esta disciplina, sin omitir cuestiones históricas y filosóficas, pero sin dedicarles la atención que merecerían frente a un auditorio diferente.

1. Los presupuestos culturales e históricos

El discurso sobre la “ética política” supone la existencia de la “polis” griega. “Polis” significa la “ciudad” o el “estado”, aunque ambos conceptos coinciden en la realidad de una comunidad humana que se entiende autónoma y determina las leyes de la convivencia. En este caso, la ciudad es también el estado.

Dos observaciones precisan el tema: 1. Al tomar como punto de referencia a la “polis” griega hacemos una opción cultural que limita nuestro punto de vista. ¿Por qué no considerar también a otras culturas milenarias como la mesopotámica, la de Egipto o de Israel? La respuesta es simple: la tradición jurídica que se ha mantenido como sustento del derecho es la que nació en el seno de la cultura greco-romana, y que ha sobrevivido a todos los cambios históricos. Aunque los conocimientos del latín sean en general precarios, cualquier buen abogado puede recurrir también en nuestros días a algún “latinajo” si fuera necesario. 2. La “polis” como realidad sociológica surge en un contexto y en circunstancias determinadas, es decir, tiene su lugar histórico, que ahora trataremos de bosquejar en grandes líneas.

Recién en el siglo VIII a.C. –tarde en comparación con el nacimiento de importantes centros urbanos en el cercano oriente (Babilonia, Nínive, Jerusalén)– se observa el fenómeno por el que los propietarios de lo que se llamaba el “oikos”, la casa de un pequeño terrateniente, hacen asenta-

mientos que les permitían vivir con más seguridad por las posibilidades de defensa común, y favorecían las relaciones de intercambio comercial. Así nace la “polis”.

La ética entendida como código de comportamiento en el seno de una sociedad es anterior a cualquier expresión escrita más o menos sistematizada de los contenidos éticos. En la sociedad homérica, anterior al nacimiento de la “polis”, los conceptos éticos son extrañamente imprecisos. Uno de ellos, “aidós”, es el respeto debido a las personas nobles, pero también la vergüenza y el temor frente a la acción mala o impropia. Es curioso que no se determine lo que tendría que ser obligatorio y que, correlativamente, definiría lo que es malo o impropio. El otro, “diké”, tiene una llamativa ambivalencia. El término designa la “costumbre”, el “hábito”, pero también la “justicia”, sugiriendo que la “justicia” consiste precisamente en la práctica de lo que se ha establecido como “costumbre” o “hábito” en una sociedad. Si bien no se puede hablar de ética política antes de la existencia de la “polis”, hay que reconocer que no existe un grupo social sin un consenso ético en lo que hace a sus costumbres y a su forma de vida, aunque éste no sea objeto de una reflexión explícita. La palabra “éthos” significa justamente “costumbre”, “hábito”. La ética es el conjunto de determinaciones que detallan las obligaciones con respecto a lo que es habitual en la sociedad. Por ejemplo: “entre nosotros” –equivalente al “chez nous” o al “bei uns”– no se acostumbra apropiarse por un medio u otro de lo que pertenece a otro. Respetamos la propiedad ajena. Este “ethos” también se llama “nómos”. Cuando el “ethos” o el “nómos” particular: no se debe robar ni matar, hay que honrar a los mayores etc., se vuelve parte integrante de la ética, el “nómos” ya no es sólo costumbre, sino que es “ley” como expresión del carácter vinculante de la “costumbre” cuando se ha vuelto “normativa” y es reconocida como tal. El orden *ético* es correlativo al orden *legal* o *jurídico*.

Nos ocupamos ahora de la figura más representativa en la determinación del orden ético y jurídico en Atenas: Solón (640-560 a.C.). Él no es el fundador de la democracia ática, pero jugó un papel político de gran importancia en la reforma legislativa de la ciudad en un momento de crisis e inseguridad

social. Aunque las fuentes que informan sobre su actividad política no siempre son seguras³, hay importantes contenidos que son considerados históricamente confiables.

Atenas vivía entonces una seria crisis social debido a los abusos de poder en detrimento de la población campesina empobrecida, que para pagar sus deudas tenía que someterse a la esclavitud sirviendo a los ciudadanos más pudientes e influyentes. Si Solón fue llamado a ser mediador entre las clases sociales enfrentadas, esto quiere decir que gozaba de un prestigio indiscutido, y que tanto ricos como pobres tenían confianza en su capacidad de discernimiento. Esta confianza no fue defraudada.⁴

3 Plutarco es el que transmite más detalles sobre Solón. *PLUTARCO. Vidas Paralelas*. Volumen II: Solón & Publícola; Temístocles & Camilo; Pericles & Fabio Máximo. Madrid: Gredos, 1996. 224 p.

4 A modo de curiosidad citamos algunos de los dichos más importantes atribuidos a Solón:

* En las obras más grandes es difícil agradar a todos. ἔργμασι (γάρ) ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπὸν

* En todas las cosas hay un peligro, y nadie sabe, cuando comienza, cómo va a acabar la cosa. πᾶσι δὲ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδὲ τις οἶδεν / πῆι μέλλει σχῆσειν χρήματος ἀρχομένου·

* Nada en exceso. Μηδὲν ἄγαν.

* No te sientes como juez. De otro modo te convertirás en enemigo del condenado. Κριτῆς μὴ κἀθησο· εἰ δὲ μή, τῷ ληθθέντι ἐχθρὸς ἔσῃ.

* Huye del placer que genera dolor. Ἥδονὴν φεῦγε, ἦτις λύπην τίκτει.

* Cuida por tu honestidad, confiándole más que a un juramento. Φύλασσε τρόπον καλοκαγαθίαν ὄρκου πιστοτέραν.

* Sella tus palabras con el silencio, el silencio en el momento oportuno. Σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῆ, τὴν δὲ σιγὴν καιρῷ.

* No mientas, sino dice la verdad. Μὴ ψεύδου, ἀλλ' ἀλήθευε.

* Preocúpate por cosas serias. Τὰ σπουδαῖα μελέτα.

* No pretendas tener más razón que tus padres. Τῶν γονέων μὴ λέγε δικαιότερα.

* No te hagas rápidamente de amigos, pero si los tienes, no los rechaces rápidamente. Φίλους μὴ ταχῶ κτῶ, οὓς δ' ἂν κτήσῃ, μὴ ταχῶ ἀποδοκίμαζε.

* Aprende a dominarte, y sabrás dominar. Ἄρχεσθαι μαθὼν, ἄρχειν ἐπιστήση.

* Cuando pides que los demás den cuenta, da cuenta también tú. Εὐθύνας ἐτέρους ἀξιῶν διδόναι,

Ponemos de relieve algunos aspectos de su obra legislativa. Solón no entendía la ley solamente como promulgación de lo que era vivido y aceptado por la sociedad, sino que veía en ella la posibilidad de establecer y proteger la justicia. Este ideal legal es la así llamada “eunomía”, literalmente, la “buena ley”, la que promueve el bien en la sociedad. La ley se convertía en un instrumento de reforma social. Así, por ejemplo, Solón prohibió que los deudores que no podían pagar sus deudas tuvieran que servir de esclavos a sus acreedores. Exigió que las determinaciones legales se fijaran por escritos en tablas de madera talladas con ese objetivo. En ambos casos se trataba de costumbres que ya se habían establecido —el deudor que era sometido a la esclavitud, la promulgación oral de la ley—, pero que ahora iban a ser abolidas por una legislación que no sancionaba simplemente la validez de lo habitual, sino que buscaba establecer justicia en la sociedad. La vigencia de la legislación no podía apoyarse solamente en la tradición oral, sino que exigía una forma escrita que la diera a conocer en forma pública e inalterable. Frente a la compleja estructura del poder político, en cuyo centro estaban un tribunal de justicia (Aeropagus), un consejo (Boulé) constituido por 400 ciudadanos y una asamblea legislativa (Ekklesia), los ciudadanos podían recurrir al “reclamo popular” para defender sus derechos. Así se promovía la “eunomía” y su objetivo de preservar la libertad y la justicia.

Considerando la magnitud de la reforma legislativa introducida por Solón, es difícil pensar que esta se llevó a cabo sin precedentes y sin una disposición previa que posibilitó el cambio. Lamentablemente, el historiador no dispone de los elementos necesarios para reconstruir el proceso desde sus presupuestos so-

καὶ αὐτὸς ὕπεχε.

* No aconsejes lo más agradable a los ciudadanos, sino lo mejor. Συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ βέλτιστα.

* No te juntes con los malos. Μὴ κακοῖς ὀμίλει.

* Honra a los amigos. Φίλους εὐσέβει.

* Solon decía: las leyes se parecen a las telarañas: mantienen atrapados a los pequeños y débiles, pero los grandes las rompen y se liberan. Ἔλεγεν (scil. ὁ Σόλων) τοὺς δὲ νόμους τοῖς ἀραχνίοις ὁμοίους• καὶ γὰρ ἐκεῖνα, ἐὰν μὲν ἐμπέσῃ τι κοῦφον καὶ ἀσθενές, στέγειν• ἐὰν δὲ μεῖζον, διακόψαν οἴχεται.

* Envejezco, y siempre aprendo muchas cosas. Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

ciológicos. En este tiempo se pusieron los fundamentos de la “polis” clásica con la estructura democrática que va a florecer en el siglo V. En Atenas, la figura más importante en el campo de la política y de las artes es sin duda Pericles (490–429 a.C.).

2. Poder político y formación intelectual: el papel de la “Paideia”

El término “paideia” se refiere en general a la educación de los jóvenes⁵. Especialmente a partir del siglo V a.C. la “paideia” adquiere un significado más específico y comienza a jugar un papel fundamental en la sociedad y en la vida política. Resumo los elementos más importantes de la cuestión.

En la época anterior a la formación de la “polis” la “paideia” tenía una impronta marcadamente pragmática y aristocrática, en cuanto que no consistía en la transmisión de conocimientos sino que se preocupaba de desarrollar las cualidades de los integrantes de la nobleza en vistas a su función de gobierno y de defensa de sus propiedades: la honestidad, la veracidad y la práctica de la justicia, la aptitud para el combate y la demostración del coraje, la visión para hacer crecer y defender el territorio que les pertenecía. Todo esto era el contenido de la “areté”, de la virtud propia del noble.

Con la democracia y el florecer de las artes en Atenas, la más importante de las ciudades griegas en el siglo V a.C. –es la época de autores clásicos como Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Tucídides– la educación adquiere un nuevo valor social. El “pepaideuménos”, la persona educada y culta que ha sido formada por la “paideia”, es el que domina el arte de la expresión verbal, conoce las técnicas de la argumentación y la persuasión, y está capacitado para ejercer funciones directivas en el ámbito de la política, es decir, de las decisiones a tomar en la “polis”.

Estas aptitudes son las que ahora definen a la “areté”, el término que se traduce generalmente con “virtud”. En castellano la palabra “virtud” es poco frecuente en el vocabulario cotidiano, fuera de fórmulas como “en virtud de esto o de aquello...”, y su uso se limita generalmente a ambientes religiosos: la virtud de la esperanza, de la caridad etc. El adjetivo “virtuoso” designa a la persona

5 La voluminosa monografía de Werner Jaeger sigue siendo la obra fundamental sobre el tema.

especialmente dotada en alguna disciplina –como el “virtuoso” del piano o del fútbol–, pero en su sentido primigenio ha caído en desuso y, en relación con la religión o la ética, para algunos toca los límites de la afrenta o de la burla.

El significado original del término “virtud” merece ser tomado en serio. La “areté” designa la potencialidad encerrada en el ser humano orientada hacia el bien, su “virtualidad” –en el sentido literal–. Es el desarrollo y actualización de todo lo que en realidad somos, pero que ha quedado aletargado. En el contexto al que nos referimos bien se puede hablar de una orientación política de la “areté”, en cuanto que su orientación era la capacitación para participar en el gobierno de la “polis”.

A diferencia de la cultura homérica, la “paideia” daba posibilidades a todos los ciudadanos capaces de pagar a los maestros de la educación. El acceso a la elite conductora de la sociedad no se limitaba a la nobleza de la región, sino a todos los integrantes de la “polis”. La educación se volvió así en un medio eficaz de democratización de las estructuras sociales, aunque la igualdad de posibilidades estaba condicionada por la realidad económica.

Los agentes de la educación eran los maestros, los sabios, llamados también “sophístés”. Originalmente la palabra “sofista” no tenía la connotación negativa que adquirió ya desde la antigüedad clásica. El “sofista” era la persona rica en conocimientos y capaz de transmitirlos a los jóvenes deseosos de aprender. Poseía un saber práctico, orientado hacia la vida en la sociedad, lo que lo convertía en una persona apta para asumir responsabilidades políticas y formar a los jóvenes con esa finalidad. El “sofista” profesional vivía de la enseñanza. Para asegurar y ampliar sus ingresos solía emprender viajes que lo llevaban a otras ciudades buscando acrecentar su fama más allá de las fronteras de su “polis”.

La relevancia política de la “paideia” se debía en buena parte a la importancia de la capacidad de argumentación en la discusión y de persuasión que el candidato podía adquirir. En un régimen democrático, con una intensa participación de los ciudadanos en la vida de la ciudad, el dueño de un discurso político brillante en su expresión y convincente en su

contenido tenía en sus manos un instrumento de gran valor para imponer las propias convicciones. El éxito de su gestión política dependía en buena medida de su prestancia lingüística. El problema surgía del hecho de que esta potencialidad que se concretaba en la “areté” política quedaba indeterminada en su contenido. Entre los conocimientos transmitidos por los sofistas sobresalía la *retórica* como saber y como aptitud práctica. La “retórica” no es el arte del buen decir, de la expresión elegante en un lenguaje escogido. El cometido primario de la “retórica” es la persuasión, y el lugar natural de su ejercicio es el juicio en el marco de un proceso legal. Allí es necesario convencer a los jueces de la inocencia o de la culpabilidad del acusado, para llevar a la sentencia que refleja el resultado del juego retórico. La expresión elegante, de calidad “retórica”, estaba al servicio de esta finalidad.

Más allá del lugar del juicio se planteaba la pregunta: Convencer, pero convencer ¿De qué? ¿Para qué? ¿Cuáles son los parámetros que orientan la tarea de la persuasión? ¿Los intereses personales, la búsqueda de un mayor poder, el provecho material, o la búsqueda del bien común, el reestablecimiento de la justicia, la defensa de los valores compartidos?

3. La “paideia”, los sofistas y la ética política

Las preguntas mencionadas antes sirven de trasfondo a la polémica entre Platón y los sofistas, que marca una importante etapa en la articulación de la ética política.

La caracterización que ofrece Platón de los sofistas es muy negativa —sólo en el diálogo “Protágoras” hay una visión más favorable—, especialmente en el diálogo *El Sofista*. Quizá sea más objetiva aquella frase de Theodor Gomperz⁶, que definía al sofista como “medio profesor, medio periodista”.

Platón echa en cara a los sofistas que se ocupan por el arte de la discusión y de la persuasión, pero no se preocupan por buscar la *verdad*. Cuando los sofistas

6 GOMPERZ, Theodor. *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Alemania, Leipzig: Hanse, 1896 – 1909. 3 vols.

exigen una retribución monetaria para comunicar su conocimiento, desconocen que la virtud y la sabiduría no son bienes que se pueden adquirir con dinero. Con esta crítica, Platón pone en una relación de clara oposición al sofista, que vende su sabiduría, y al filósofo, que ama la sabiduría, busca la verdad, y vive de acuerdo a ella.

Más allá de lo esquemático que puede tener esta oposición, es útil para precisar la enseñanza de Platón. El Sócrates que proyecta, es su creación. No es que sea un producto ficticio, sin asidero en la historia, pero sus palabras, expresadas en los diálogos, son las de Platón que interpreta así la imagen de su maestro.

En esta caracterización se encierra una paradoja. El Sócrates que discute con los sofistas, es también un sofista, pero sin los atributos negativos propios de sus adversarios. Es un maestro de la polémica y de la argumentación, su sabiduría es reconocida por sus interlocutores, pero su objetivo es la búsqueda en común de la verdad a lo largo del camino argumentativo. No exige dinero por su enseñanza, no es el maestro que sabe de antemano lo que va a transmitir a sus alumnos, sino el que guía en la búsqueda común de una verdad que es siempre mayor que el resultado de la argumentación.

El interés primordial del Sócrates de Platón es la “epiméleia tes psychés”, el “cuidado del alma”. La expresión se refiere al cuidado de la persona entendida como el ente racional siempre necesitado de cuidado para buscar la verdad sin dejarse engañar por las apariencias, para hacer el bien en su dimensión privada y comunitaria. Esta preocupación no debe entenderse como un espiritualismo desencarnado. Aunque la belleza – también la belleza corporal – tiene gran importancia en el pensamiento platónico, es más importante el cuidado del alma, entendida como el núcleo espiritual de la persona, que el cuidado del cuerpo.

Las consecuencias ético-políticas de este principio se advierten en el largo párrafo que en la “República” Platón dedica a la formación de los filósofos, que son los que están destinados al gobierno del estado ideal en esta utopía política (Rep. 502c-540c, corresponde a los libros VI-VII)⁷. La idea del bien se convierte en el objetivo de la búsqueda filosófica, pero no como conocer abstracto o teórico. El conocimiento del bien lleva al ejercicio de las virtudes que se actualizan en la

7 PLATÓN. *Diálogos. Vol. I: Apología. Critón. Eutífrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágoras*. Madrid: Gredos, 2003. 592 p.

conducción de la “polis”: la justicia, el coraje, el dominio de sí, y la “phronesis”, la inteligencia práctica que encuentra el equilibrio propio del obrar “virtuoso”: “Virtus in medio”. Entre la cobardía y la temeridad está el “coraje”, la “andreaia” que Cicerón transmitió con “fortitudo”, la fortaleza.

El contraste con la figura de los sofistas con quienes discute el Sócrates de Platón permite apreciar la relevancia y la actualidad de la polémica de entonces. Los sofistas son auténticos maestros en el arte de la discusión, de la argumentación que lleva a convencer al interlocutor. Detrás de la crítica a su búsqueda de una buena remuneración por sus enseñanzas, se esconde un problema más serio que aquí queda al descubierto.

Es el poder persuasivo de la palabra como elemento de *poder* en la realidad social, que se concretizaba en figuras como Protágoras (481–411 a.C.), Gorgias (485–380 a.C.), Pródico (465–395 a.C.), Critias (460–403 a.C.) y otros más de los que sabemos muy poco. En la democracia de Atenas la palabra del discurso político jugaba un papel preponderante en la vida de la ciudad. Los sofistas se sirven de su capacidad lingüística para imponer sus intereses. Como decía Protágoras, se trata de presentar en una discusión al propio argumento, aunque sea el más débil, como si fuera el más fuerte (Fr. 6b)⁸. Es significativo que hayan llegado a convencer a los jueces de la ciudad para que condenaran de muerte a Sócrates, sosteniendo que era un hombre peligroso para el bien de la sociedad porque introducía nuevos dioses y corrompía a la juventud.

A diferencia de los sofistas que demostraban el poder “demagógico” de la palabra como capacidad de guiar al pueblo, pero sin orientarse por el bien y la verdad sino por los propios intereses, el Sócrates de Platón se pone como objetivo la búsqueda del bien –inseparable de la verdad– como principio del orden político, para no caer en las formas políticas degradadas: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía (República VIII)⁹.

Para calibrar adecuadamente el rol de los sofistas en la vida del estado, hay que tener en cuenta que su interés no era ante todo llegar a adquirir tanto poder político como para dirigir la república. Su formación intelectual les permitía influir en la sociedad. Hoy los llamaríamos “formadores de opinión”.

8 PROTÁGORAS Y GORGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Barcelona: Orbis, 1985. 234p.

9 PLATÓN. *Diálogos. Vol. VIII: Leyes (Libros I–VI)*. Madrid: Gredos, 1999. 506p.

Como corresponde a este rol social los contenidos que transmiten reflejan una cierta “frivolidad del saber” que lo hace atractivo y aceptable, pero oculta los peligros que implica.

Si “el hombre es la medida de todas las cosas”, como sostenía Protágoras (Fr. 1)¹⁰, ¿tiene sentido preocuparse por la búsqueda del bien? Como preguntará un procurador romano siglos más tarde: ¿Qué es la verdad? Es cierto que la afirmación de Protágoras puede entenderse también como la expresión de la necesaria subjetividad de la percepción y de la interpretación, pero también puede ser entendida como la confesión de un relativismo que pone en cuestión toda pretensión de verdad.

Si la polis antigua estaba sustentada sobre la fe en los dioses de la ciudad y la observancia de las leyes, ¿cuál era la consecuencia de aquella frase de Protágoras de que “respecto a los dioses, no hay medios de saber si existen o no, ni cuál es su forma. La oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida humana son las cosas que lo impiden” (Fr. 4)¹¹?

Es posible que las dos frases de Protágoras que hemos citado suenen muy cercanas a los oídos del hombre moderno, pero debieron resultar muy extrañas al hombre antiguo que podía ver en ellas una amenaza a los fundamentos del orden político, a menos que se dejara seducir por la retórica sofista.

La ética política de cuño platónico que hemos delineado se diferencia en dos puntos claves de la posición sofística: 1. Pone al conocimiento del bien y a la práctica de la virtud como el objetivo de la “paideia” que deberá ser realizado en la vida de la polis; 2. no tiene ninguna intención demagógica. Al poner a los filósofos como los dirigentes del estado ideal, revela más bien una postura elitista reflejada en la pretensión de crear una *aristocracia* filosófica.

4. Los proyectos políticos de Platón (427-347a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.) y sus implicancias éticas

Platón y Aristóteles son los primeros autores que presentan en forma sistemática un proyecto político. Al primero de ellos debemos la “República”

10 PROTÁGORAS Y GORGIAS. Op cit. Fragmento I.

11 Ibidem. Fragmento IV.

(Politeía) y las “Leyes” (Nómoi), en donde Platón hace un planteo mucho más concreto de la realidad política, posiblemente influenciado por su fracaso de realizar algo de la utopía de la República en el gobierno de Dionisio de Siracusa (tercer viaje a Sicilia y regreso en el 360). Aristóteles escribió la “Política” (Politiká = Las cosas políticas) como complemento y continuación de la “Ética a Nicómaco”¹².

Me limito a algunas afirmaciones sobre Aristóteles porque su obra me parece ser la que más ilumina el tema que ahora nos ocupa.

- a. El hombre es el “zoon politikón”¹³, el ser viviente que es “político” por su referencia ineludible a la “polis”. Es una caracterización del hombre que busca el rasgo propio que lo distingue de los otros seres vivientes. El hombre está dotado del “logos”, de la razón (“animal rationale”), que lo hace capaz de un lenguaje articulado, a diferencia de los sonidos emitidos por los animales, y que está necesariamente referido a la comunidad humana. Según Aristóteles, el que vive fuera de la “polis” o es “un animal o es Dios”.¹⁴
- b. En ese ámbito político el hombre puede alcanzar su fin último: la “eudaimonía”, la felicidad.¹⁵ Aristóteles distingue la felicidad del placer (hedoné), porque éste está referido a fines inmediatos, mientras que la felicidad se destaca como fin último y, de este modo, como motivación del obrar moral. Aquí se advierte la diferencia más notable con Platón: no es la idea del bien o el intento de conocer el bien lo que motiva la ética, sino la búsqueda de la felicidad.
- c. La felicidad tiene que ver siempre con el individuo, pero, desde que éste se entiende solamente a partir de su arraigo político, la felicidad no se agota

12 ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2001. 320 p.

13 ARISTÓTELES. *Política*. 1253a 1-11 (1,2). En: ARISTÓTELES. *Política*. MARIAS, Julian y ARAUJO, María (trad.) Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951. Pag. 3 y 4.

14 ARISTÓTELES. *Política*. 1253a 27-28 (1,2). En: ARISTÓTELES. *Política*. MARIAS, Julian y ARAUJO, María (trad.) Op. cit. Pag. 3 y 4.

15 “El estado en su totalidad no puede ser feliz si es que no todos, o la mayoría o algunas partes no son felices” (Pol. 1264b 12-15 [II,5]). Citado En: ARISTÓTELES. *Política*. MARIAS, Julian y ARAUJO, María (trad.) Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951. Pag. 38.

- en una dimensión meramente individual, sino que alcanza necesariamente la dimensión comunitaria.
- d. La práctica de las virtudes es el único camino que conduce a la felicidad. En su “Protréptico” (Exhortación a dedicarse a la filosofía) Aristóteles presenta a la filosofía como introducción y guía a la enseñanza y a la práctica de la virtud (Fr. B 2; B 41)¹⁶. En consecuencia, el filósofo es la persona más dotada para llegar a la felicidad, tanto más si se tiene en cuenta que la felicidad última se alcanza en la vida contemplativa, en la “theoría”, la actividad de la razón que se orienta a lo eterno e invariable, que posibilita el conocimiento de los principios fundamentales.
- e. Las leyes de la “polis” tienen el objetivo de crear y sostener el orden político que sirve de marco social al ciudadano, en vistas a que alcance la felicidad como fin último. El orden político es la contrapartida del orden jurídico. Este objetivo es el que justifica su promulgación y validez, o su derogación.
- f. En una ética del “mesotes”, del “término medio”, que rechaza los excesos en todos los órdenes¹⁷ —desde la práctica de la virtud hasta la estructura social en la que no debe haber un número excesivo ni de ricos ni de pobres, y los factores de poder deben estar equilibrados para que se mantenga el balance que protege la justicia y la libertad—, la ley tiene la función de posibilitar, favorecer y conservar ese equilibrio. El orden jurídico preserva el orden social. Cualquier forma de exceso lleva a un desequilibrio que pone en peligro la estructura política. El fracaso de la democracia lleva a la tiranía, al gobierno totalitario.

5. Ética política y orden jurídico. Intento de un balance

Después de haber hecho este viaje en el tiempo por un paisaje extraño, vale la pena ofrecer algunas reflexiones conclusivas que intenten poner de relieve lo que hoy pueden darnos que pensar los autores clásicos que hemos tratado.

16 ARISTÓTELES. *Protréptico: Una exortación a la filosofía*. Madrid: Abada, 2006.

17 La “Ética a Nicómaco” se basa en este principio y ofrece múltiples formas concretas en los que la virtud se realiza por la medida.

Anoto algunos temas que desde mi punto de vista merecen ser tenidos en cuenta:

- a. El orden jurídico y el fin del estado. Y el estado, ¿para qué? La convicción de Aristóteles de que el estado debe servir al ciudadano como “ser político” a alcanzar su bienestar o felicidad, descarta las formas de gobierno que contradicen esta finalidad, como la tiranía, la oligarquía o la anarquía. El orden jurídico establece el marco legal para sostener la forma de gobierno que permita cumplir el objetivo del estado.
- b. Retórica y demagogia. La polémica de la tradición socrático-platónica en contra de la retórica sofística debiera ser un punto de referencia en medio de una cultura política proclive a dejarse seducir por una retórica mediática generalmente de baja calidad, pero muy efectiva. El populismo, ya sea de derecha o de izquierda –pero con un objetivo común: conquistar y cimentar el poder– y sus efectos, me parece ofrecer la prueba más evidente de la virulencia de este fenómeno que no necesita mayores explicaciones. No debería ser considerado utópico o signo de una ingenuidad incorregible el pensar en una retórica de la verdad.
- c. Dudo de que se pueda combatir este hecho por medio de disposiciones legales, pero hay otro medio que debería ser más efectivo y que corresponde a una preocupación común de los dos teóricos de la realidad política que hemos considerado: la “paideia”, la educación. La constitución de un estado que quiere corresponder a sus fines exige la educación de los ciudadanos. Aunque los contenidos propuestos por Platón y Aristóteles hayan perdido su actualidad o deban ser rechazados, queda la tarea de la educación como formación del joven en vistas a habilitarlo a cumplir una función en la sociedad.
- d. La ética aristotélica del “mesótes”, de la medida que rechaza los excesos, tendría que ser un componente central de la educación, en cuanto que promueve la capacidad crítica para captar y combatir los excesos sociales, y posibilita una cultura del diálogo capaz de respetar el disenso y buscar el consenso.
- e. La “paideia” era el medio eficaz para transmitir una ética de la “virtud”. Frente a una realidad política marcada por las huellas de la desmesura y la corrupción en una dimensión que va mucho más allá de los límites locales o

nacionales –tampoco aquí podemos escapar a los efectos de la globalización–, se hace urgente redescubrir el valor de la *justicia* para evitar las injusticias y los engaños; de la *valentía* como virtud ciudadana que impide que nos refugiamos en la conocida frase: “yo argentino”, para no comprometernos o adoptar actitudes que podrían resultarnos incómodas; finalmente, de la *mesura* para vivir de acuerdo a nuestros límites y posibilidades.

- f. La “frónesis”, que fue traducida al latín con “prudentia”, es la inteligencia práctica que permite la aplicación correcta de las otras virtudes. Así lo entiende Aristóteles. El ejercicio de la “frónesis” es eminentemente casuístico porque se aplica en cada situación concreta. Es una manera de entender, pero no en una dimensión puramente cognitiva, sino en vistas a la realización en la práctica. Con esto entramos en el campo de la correctamente denominada “jurisprudencia”. La aplicación del derecho –del “ius”– supone la comprensión y la interpretación de la ley aplicándola al caso concreto. Esta es la tarea de la “frónesis”, de la “prudentia”. En el marco de la hermenéutica jurídica hay que considerar los presupuestos –o prejuicios– que subyacen a cada decisión en la aplicación de la ley. No se trata de defender una aplicación *rigorista* o *laxista* de la ley –un problema muy actual–, sino de poner de manifiesto los presupuestos de la interpretación frente al caso particular para aplicar la ley en su sentido auténtico.
- g. Los proyectos políticos de Platón y Aristóteles revelan una mirada básicamente *optimista* sobre la realidad humana. No es que desconocieran la fuerza de lo trágico que podía irrumpir en el destino humano, pero el hombre no es el ser caído de la tradición judío–cristiana. Si llega a conocer el bien, será también capaz de hacerlo, sin contradicciones interiores. Este optimismo se refleja en la concepción del estado como el lugar de la realización de la persona humana. En Aristóteles esto está pensado mucho más como posibilidad real que en la utopía de Platón.

Nuestra cultura dista mucho de compartir ese optimismo. Son claros los indicios que apuntan más bien a un pesimismo cultural sustentado por duras experiencias históricas y confirmado por datos irrefutables, como por ejemplo el potencial destructivo de las armas atómicas y la amenaza ecológica. Si aceptamos que la política es el arte de lo posible, la jurisprudencia –más allá del

optimismo o del pesimismo— tendría la difícil tarea de ofrecer el marco legal para hacer posible la vida digna de los ciudadanos en nuestro pequeño planeta. En esto, no debería olvidar a los viejos maestros sin el riesgo de pagar un alto precio por ese olvido.

6. Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos, 1984.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 2001. 320 p.
- ARISTÓTELES. *Política*. 1253a 1-11 (1,2). En: ARISTÓTELES. *Política*. MARIAS, Julian y ARAUJO, María (trad.) Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- ARISTÓTELES. *Protréptico: Una exortación a la filosofía*. Madrid: Abada, 2006.
- GOMPERZ, Theodor. *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie*. Alemania, Leipzig: Hanse, 1896 – 1909. 3 vols.
- JAEGER, Werner. *Paidea: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin, 1933-47. 3 Vols. Trad. castellana: Paideia: Los ideales de la cultura griega. México: Fondo de cultura Económica, 1946-49.
- MAYHEW, Robert. *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*. Lanham: Maryland 1997.
- PLATÓN. *Diálogos. Vol. I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*. Madrid: Gredos, 2003. 592 p.
- PLATÓN. *Diálogos. Vol. IV: República*. Madrid: Gredos, 2003. 498 p.
- PLATÓN. *Diálogos. Vol. V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos, 2003. 620p.
- PLATÓN. *Diálogos. Vol. VIII: Leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Gredos, 1999. 506p.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas. Volumen II: Solón & Pública; Temístocles & Camilo; Pericles & Fabio Máximo*. Madrid: Gredos, 1996. 224 p.
- PROTÁGORAS Y GORGIAS. *Fragmentos y testimonios*. Barcelona: Orbis, 1985. 234p.
- SIMPSON, Peter L. *The Politics of Aristotle: Translation, Analysis, and Notes*, Chapel Hill. United States: University of North Carolina Press, (1997).