



**UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA**

**IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS
PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)**

El concepto aristotélico de ciudadano

PRESENTA

OSCAR GUADARRAMA ARROYO

ASESORA

Dra. MARÍA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA

LECTORES

Dr. FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN

Dr. JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

CIUDAD DE MÉXICO, A 20 DE MARZO DE 2013.

Índice

Introducción, 3

1.1. Importancia del análisis de la dimensión ética y política del ser humano, 8

1.2. El carácter político e intencional de la acción humana, 10

1.3. La deliberación y elección racional, 19

1.4. Teoría de la acción aristotélica y teoría de la acción comunicativa de Habermas, 30

1.5. El concepto de comunidad y la reflexión de los comunitaristas, 43

1.6. Sexta parte y conclusión. Hacia el concepto aristotélico de ciudadano, 54

Bibliografía, 64

Introducción

Este trabajo es un acercamiento a la obra y al pensamiento ético y político de Aristóteles, es decir, es un trabajo que tiene la intención de formarse intelectualmente en la filosofía política de Aristóteles y en su filosofía práctica, con el propósito de que la formación intelectual en el pensamiento de Aristóteles me sirva de herramienta teórica para dialogar con otras vertientes del pensamiento político y filosófico moderno y contemporáneo, y que además me sirva para fijar una postura crítica y reflexiva en torno a los debates actuales en el ámbito de la filosofía política.

La elección de recurrir y volver al pensamiento de Aristóteles obedece principalmente a que considero que su filosofía política me aporta los elementos teóricos y políticos que no suelen encontrarse en las teorías sociológicas y de ciencia política. Quiero decir que debido a que mi formación previa al posgrado en filosofía moral y política se basaba en el área de la sociología y de la ciencia política, me pareció oportuno y conveniente aprovechar mi estadía en el posgrado, para enriquecer y nutrir mi formación académica con el pensamiento ético y político de Aristóteles, que considero es fundamental para adquirir una formación intelectual más sólida en el ámbito de la reflexión filosófica y política.

Conviene aclarar que este trabajo no tiene como propósito hacer un análisis de carácter histórico ni mucho menos una revisión filológica de la teoría política aristotélica, sino que como ya se mencionó, el trabajo es un acercamiento filosófico y una lectura filosófica a la obra y al pensamiento ético y político de Aristóteles, que intenta reflexionar los conceptos y las categorías de la teoría política de Aristóteles y de su filosofía práctica.

Cabe señalar que debido a cuestiones de tiempo, el trabajo tuvo que centrarse solamente en el análisis aristotélico de la dimensión práctica, es decir, en el análisis de la dimensión ética y política del ser humano. En este sentido, parte del contenido de este trabajo consiste en hacer un análisis y una reflexión centrada en la noción aristotélica de la naturaleza política del ser humano, que considero me sirve como base teórica para iniciar en un futuro el análisis de la concepción aristotélica de ciudadano y de los alcances que Aristóteles le atribuye a la deliberación política ciudadana en su teoría política. En otras palabras, este trabajo es la primera parte de una investigación más amplia y de mayor alcance sobre el concepto aristotélico de ciudadano, que presento ahora como un resultado parcial en la forma de una Idónea Comunicación de Resultados.

Una vez aclarado lo anterior, el objetivo de este trabajo consiste en analizar la noción aristotélica del hombre como animal político (*zoon politikón*) y su relación con la constitución o formación de la comunidad (*Koinonía*), dos cuestiones fundamentales de la teoría política de Aristóteles, cuya adecuada comprensión considero es fundamental para entender apropiadamente el concepto aristotélico de ciudadano.

Ahora bien, el trabajo es un análisis conceptual, teórico y político que se centra en la teoría de la acción racional y en la racionalidad práctica de Aristóteles, lo anterior con el propósito de comprender y analizar mejor la concepción aristotélica de la naturaleza política del ser humano y la dimensión política de la vida social. Es una lectura que enfatiza la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, la cual considero contribuye a una perspectiva más rica y compleja de la naturaleza humana y de la dimensión política de la vida social.

La primera parte de este trabajo tiene el propósito de resaltar la importancia del análisis de la dimensión ética y política del ser humano. La segunda parte del trabajo analiza la relación de la naturaleza política del ser humano y su relación con la formación de la comunidad. En esta parte el objetivo se centra en mostrar el carácter político e intencional de la acción humana y el papel que Aristóteles le atribuye al razonamiento práctico, con la intención de resaltar la importancia que Aristóteles le concede a la

racionalidad práctica en la formación de la comunidad política, sobre todo, en lo relativo al papel del razonamiento práctico por el cual el ser humano puede discernir lo que es “correcto y útil” para la comunidad. Lo que nos permite concebir de mejor manera el papel y la función principal que Aristóteles le atribuye a la deliberación y a la elección racional en su filosofía política.

La tercera parte del trabajo consiste en analizar los principios aristotélicos de la acción humana. El objetivo es analizar en qué consisten los principios de la acción aristotélica y la importancia que adquieren para Aristóteles en la acción bien orientada. Esto con la intención de mostrar que el análisis aristotélico de la racionalidad práctica no sólo contempla la capacidad de deliberar y tomar decisiones a corto plazo, o que la racionalidad práctica aristotélica no es una racionalidad de tipo instrumental, sino que la racionalidad práctica de Aristóteles muestra la posibilidad de tomar decisiones a largo plazo que contemplen la prosperidad y el bienestar general de los seres humanos. Es decir, la concepción aristotélica de la racionalidad práctica conlleva la facultad intelectual y deliberativa para calcular y prever la consecución de un fin, sobre todo, su facultad racional y política que apunta a la deliberación y elección racional de los medios que conducen hacia fines de mediano y largo plazo.

En la cuarta parte del trabajo se hacen notar algunas diferencias generales en cuanto a la teoría de la acción de Aristóteles y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. El objetivo de hacer una breve comparación y análisis entre estas dos teorías de la acción, tiene como propósito analizar las virtudes y los alcances políticos de cada una de estas teorías políticas. En el caso de la teoría de Habermas, aclaro que su teoría de la acción se concentra principalmente en la estructura lingüística de la comunicación que posibilita la acción social y el consenso racional.

En otras palabras, me interesa mostrar que la estructura de la teoría de la acción de Habermas procede a partir de condiciones ideales que posibilitan la acción social, es decir, la teoría de la acción comunicativa de Habermas se centra en formular las condiciones formales e ideales que pueden dar inicio a la acción social, así como las condiciones de posibilidad racional bajo las cuales podría haber un consenso racional. El resultado político

de la teoría de Habermas deriva en que la teoría de la acción de Habermas se limita a describir los ideales participativos y normativos que deberían existir en la organización política y social del Estado. Y al formular sólo las condiciones ideales y abstractas, bajo las cuales pueden ser considerados como tal un acto comunicativo, una acción social o un consenso racional, la teoría de la acción de Habermas no considera las circunstancias particulares en las que la acción pueda darse.

En contraste, la teoría de la acción de Aristóteles muestra que su filosofía práctica, aunque contempla también la importancia del lenguaje y la comunicación como fundamento para generar acuerdos, le da mayor importancia a la deliberación y elección racional que da lugar a la acción bien orientada. En otras palabras, la teoría de la acción aristotélica al centrarse en el cálculo apropiado que se basa en una buena deliberación y elección racional, reconoce y permite examinar lo concerniente a lo particular, lo contingente y las circunstancias de la acción humana, así como los alcances políticos que trae consigo una buena deliberación y elección de los ciudadanos en la vida política. Es decir, la teoría de la acción de Aristóteles, y por consiguiente, su teoría política, se concentra en mostrar la importancia y el lugar privilegiado que tiene la acción bien orientada de los ciudadanos en la vida política de la ciudad.

En la quinta parte del trabajo se hace también una comparación entre la concepción aristotélica de comunidad (*koinonía*) y la noción de comunidad que proviene de los comunitaristas. En esta parte mi interés no es el de hacer un análisis detallado de cada una de las posturas teóricas de los llamados “comunitaristas”, es decir, mi intención no es la de analizar una por una la reflexión de autores como Taylor, MacIntyre, Sandel, Walzer, sino que mi intención es tomar los rasgos generales de su noción de comunidad, con el propósito de poner en evidencia las diferencias centrales, y sobre todo, las diferencias políticas que la noción de los comunitaristas tiene con el pensamiento ético y político de Aristóteles. Esto con el objetivo de aclarar que la noción comunitaristas apunta más bien a un fundamento de tipo antropológico y culturalista, misma que no puede ser equiparada teórica y políticamente con la noción aristotélica de comunidad, debido a que la reflexión

comunitarista carece del carácter político que constituye y define a la concepción aristotélica de comunidad.

La sexta y última parte de este trabajo tiene como propósito recoger todos los elementos expuestos en el desarrollo del trabajo e incorporarlos a modo de una conclusión. Con la intención de que esa conclusión se convierta en un análisis que sirva también como una introducción hacia el análisis del concepto aristotélico de ciudadano.

Finalmente, quiero agradecer al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda y al Dr. Francisco Piñón Gaytán la lectura, comentarios y críticas que hicieron de este trabajo, sus observaciones serán bien recibidas y sin duda ayudarán a enriquecer y nutrir el trabajo. En especial, a la Dra. Carmen Trueba Atienza, quien no sólo fungió como tutora de este trabajo, sino que tuvo la virtud de guiarme y orientarme en el pensamiento filosófico y político de Aristóteles, por lo cual le agradezco las numerosas sugerencias y aclaraciones que me ha hecho a lo largo de este trabajo.

Zoon politikón. El concepto aristotélico de la naturaleza política del ser humano

1.1. La importancia del análisis de la dimensión ética y política del ser humano.

Para los fines de este trabajo, comenzaré por esclarecer el concepto de animal político, a partir fundamentalmente de una lectura de la *Ética nicomáquea* (en adelante *E.N.*) y de la *Política* (en adelante *Pol.*) de Aristóteles. Mi interés es examinar la relación existente entre la comunidad y la naturaleza política del ser humano, vínculo del cual para Aristóteles es expresión la razón y la palabra (*lógos*).

La idea aristotélica del hombre como animal político que aquí expongo no es “biologicista”,¹ como me propongo destacar, sino más bien “ética” y “política”, como veremos a la luz de su teoría del acción y sobre la base de una comprensión adecuada de la naturaleza política del ser humano. Esta lectura enfatiza la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, la cual nos da una perspectiva más rica y compleja de la naturaleza humana y de la dimensión política de la vida social, que resalta la importancia que su teoría le concede a la racionalidad práctica en la formación de la comunidad política,

¹ Me refiero a la lectura de N. Bobbio de la filosofía política de Aristóteles. Me aparto de su interpretación del “organicismo” aristotélico, que considero resulta demasiado biologicista y carente del análisis de la teoría de la acción y la racionalidad práctica de Aristóteles. Para un mejor acercamiento a la lectura de Bobbio y su interpretación biologicista véase *Organicismo e individualismo: una antítesis*. Publicado en *Mondoperaio* 36, no. 1-2, enero febrero de 1983. Traducción de Antonella Attili y Luis Salazar Carrión. También la obra conjunta de Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, FCE, México, 1986. Particularmente el capítulo IV, “El modelo aristotélico”, escrito por N. Bobbio.

sobre todo, en lo relativo al papel del razonamiento práctico por el cual el hombre puede discernir lo que es “correcto y útil” para la comunidad. Lo que nos permite concebir de mejor manera el papel y la función principal que Aristóteles le atribuye a la deliberación y a la elección racional en su filosofía política.

El análisis de la dimensión práctica, es decir, de la dimensión ética y política del ser humano, nos permite complementar el estudio de la naturaleza humana con los elementos de la razón práctica orientados a la acción (*praxis*) humana. Para Aristóteles, la razón práctica realiza el cálculo y el proceso deliberativo previo a la acción racional que pone en juego la deliberación y elección de lo que es bueno, provechoso y útil para la comunidad. En este sentido, lo que nos interesa es la relación que se da entre la acción y los principios que llevan al hombre a realizar esa acción, esto es, el proceso reflexivo y deliberativo que efectúa el razonamiento práctico del ser humano con el propósito de realizar la acción bien orientada concerniente al bienestar de la comunidad.

Esto es determinante porque el análisis de la acción racional y la racionalidad práctica es fundamental para entender el obrar humano y en particular a la *praxis* política; el lugar y el papel de la acción humana en la creación de un orden político “bueno y justo” dentro de la comunidad. La comunidad se erige así como producto de la propia naturaleza política y social del ser humano y de la acción humana racional orientada al bien. La racionalidad humana y el ejercicio práctico de esa racionalidad producen el espacio y el encuentro que está abierto a la voluntad, al diálogo, a la discusión y al acuerdo.

1.2. El carácter político e intencional de la acción humana.

[Relación de la acción humana con la comunidad]

Toda acción y libre elección parecen tender a algún bien.
Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1094a 1

Desde las primeras páginas de la *Política*, Aristóteles expone los fundamentos de la constitución de la comunidad y la relación que entraña su formación con la acción humana. Aristóteles parte de que “toda ciudad es un tipo de comunidad y toda comunidad está constituida en vista de algún bien” (*Pol.* 1252 a 1). Haciendo referencia a que toda comunidad es una forma de relación social, propia de la actividad humana, y a que toda comunidad se constituye siempre en aras de la realización práctica de algún tipo de bien.

Y a que la formación de toda comunidad, ya sea una casa, aldea o ciudad, tiene por objetivo o fin (*télos*) la búsqueda de algún bien humano o social. Y sobre todo, en el caso de la ciudad, que es una comunidad política, la realización del fin práctico supremo: la “felicidad” (*eudaimonía*).²

² Sobre la noción de felicidad, *eudaimonía*, tanto en la *Política* como en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles considera que el fin práctico supremo es la felicidad. Sin embargo, en su *Ética nicomáquea*, Aristóteles muestra que si bien existe un acuerdo general entre los hombres sobre cómo debe nombrarse el fin práctico supremo. A la hora de determinar en qué consiste, surgen desacuerdos y diferencias, por ejemplo, Aristóteles señala que mientras algunos consideran que la felicidad radica en la adquisición de bienes “como el placer, la riqueza o los honores”, muchas veces, una misma persona, puede considerar que si está enfermo, “la felicidad es la salud”, si es pobre, en cambio, “la felicidad es la riqueza” (*E.N.* 1095a 22-25). Más adelante, Aristóteles mostrará que la felicidad no reside en la adquisición de un bien particular y que la

Sin embargo, renglones seguidos, Aristóteles añade algo de suma importancia que sirve para entender mejor la naturaleza de la comunidad y la relación que Aristóteles establece con la acción humana. Aristóteles considera que la razón por la cual toda comunidad se constituye en vista de algún bien es debido a que todos los hombres “actúan siempre en función de lo que les parece bueno” (*Pol.* 1252a 3).

Con lo anterior, el propósito de Aristóteles es el de mostrar que el ámbito del obrar humano, no sólo se caracteriza por su “orientación teleológica”, o, lo que es lo mismo, no se define sólo por su orientación hacia un fin, sino que además se caracteriza desde el principio “por su carácter intrínsecamente intencional” (Vigo, 2008: 58). Es decir, Aristóteles parte de la consideración de que el actuar humano eminentemente racional, consciente y deliberado, tiene que partir de un previo cálculo racional y una reflexión interna. Esta es la razón por la cual Aristóteles le concede un lugar muy importante al proceso de deliberación interna o subjetiva de la razón, que tiene por objetivo definir cuál es el fin que motiva y que da inicio a la acción humana. Se trata no meramente de que la ética de Aristóteles “concibe la acción (*praxis*), en general, como algo conectado con la razón” (Trueba, 2003: 90),³ sino del fin práctico más perfecto, según Aristóteles, el bienestar de la comunidad y cómo alcanzarlo.

En otras palabras, la facultad de razonar y discernir lo que es bueno, y la percepción correcta de lo que es bueno y provechoso, para uno mismo y para la comunidad, son dos principios internos de la acción que orientan a los agentes prácticos hacia fines prácticos

felicidad no radica tampoco en un momento placentero, un estado de ánimo, o, en general, un estado meramente psicológico y fugaz, tal y como podría considerarse actualmente, sino que para Aristóteles la felicidad es una “actividad”, es decir, es una actividad humana que se produce y se constituye por “acciones de acuerdo con la virtud” (*E.N.* 1176b 8).

³ Es posible, aunque también puede ser discutible, establecer una cierta semejanza entre la filosofía práctica de Aristóteles y la filosofía de la acción de Hegel. Me refiero, particularmente, a la estrecha relación y conexión que ambos filósofos plantean entre la razón y la acción humana. Al respecto, el profesor Sergio Pérez comenta que para Hegel “la acción humana, la voluntad, su libertad y el pensamiento siempre van juntos”. Y considera que siempre que actúa el ser humano “lo hace movido por una voluntad guiada por un fin preestablecido en su pensamiento, lo mismo cuando construye cualquier instrumento de trabajo que cuando se propone una institución política. De manera que el ser humano piensa y actúa, piensa y desea simultáneamente y no hay, una historia del pensamiento separable, independiente de sus actos prácticos (Pérez, 2007: 93-94).

buenos. El acuerdo racional sobre lo provechoso y lo bueno sienta las bases de la comunidad, entendida no como simple asociación ni como mero intercambio, los cuales podrían darse a partir de un cálculo de beneficios mutuos o del reconocimiento de ciertas necesidades mutuas. Para Aristóteles, la comunidad emana de nuestra naturaleza política misma y se vincula con nuestra naturaleza racional; recae principalmente en el buen razonamiento práctico y en la discusión razonable que permite el acuerdo sobre lo bueno, lo provechoso y lo útil, pues la deliberación y elección racional de tales cosas es lo que constituye una casa o familia, una aldea y una ciudad, sucesivamente:

La razón por la cual el hombre es un animal político, más que la abeja y que cualquier animal gregario, es evidente. [...] El hombre es el único de los animales que posee palabra. [...] La palabra tiene por fin expresar lo ventajoso y lo perjudicial, y por ello también lo justo y lo injusto. En efecto, propio y exclusivo de los hombres respecto de los animales es el que sólo ellos tienen la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de lo demás por el estilo, y es la comunidad de quienes tienen tales percepciones la que constituye una casa y una ciudad (*Pol.* 1253a 7-18).

Es aquí donde Aristóteles presenta el carácter principal de la naturaleza política de los seres humanos. Aristóteles define así la naturaleza política del ser humano, dotado de razón y palabra.⁴ La palabra es propia del ser humano del mismo modo que lo es el tener la percepción del bien, del mal, de lo justo, siendo el hecho de compartir estas nociones lo que constituye una casa o familia (*oikos*) y una ciudad (*polis*).

Existe en esta naturaleza, en tanto que política, un aspecto clave e imprescindible de la racionalidad humana, que emana de la razón (*lógos*) como instancia de deliberación y elección racional.⁵ Lo que permite a los seres humanos elegir y actuar pensando siempre

⁴ La palabra constituía, “dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política” (Vernant, 1979: 40).

⁵ Hay que aclarar que Aristóteles excluye de la parte deliberativa a los esclavos, que considera están privados enteramente de esta facultad, a las mujeres, que sin duda la poseen, pero sin plena autoridad, y a los niños y adolescentes, que también la poseen, pero en forma inmadura (*Pol.* 1260a 11-14). En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles se refiere particularmente al caso de la instrucción de los jóvenes en materia de la política, e indica que los jóvenes no son discípulos apropiados de la política, ya que al ser el fin de la política

de cara o en función de lo que les parece bueno y provechoso, para sí y para la comunidad, o lo que es lo mismo, actuar y pensar en “el cómo puede uno realizar en la vida en comunidad lo que es bueno y justo para nosotros los hombres” (Düring, 2000: 673).

Más aún, la razón (*lógos*) como instrumento político por excelencia es exclusivo de los seres humanos, con la particularidad de que el *lógos* no se torna universal, por así decirlo, mas que por medio de la participación, la acción o *praxis*, y la palabra intercambiada. Hay así, entre la naturaleza política y el *lógos* “una relación estrecha, una trabazón recíproca” (Vernant, 1979: 39).⁶

Esto permite aclarar que al igual que la propia naturaleza política del ser humano, la comunidad no aparece como dada de una vez por siempre, sino que se constituye y conforma en el ejercicio práctico de la deliberación, la elección racional, el diálogo y el común acuerdo. La razón práctica, o mejor dicho, la racionalidad práctica de los seres humanos entra en función cuando determina y considera qué bien o bienes constituye el fin de la formación de la comunidad. La comunidad, que es producto de la acción humana, es la realización práctica de la naturaleza política del ser humano, es decir, “es su obra” (Escotado, 1995:159). Con lo anterior, se puede resolver la aparente paradoja de que la comunidad, aun siendo “natural”, necesita ser creada, es decir, formada a partir de “la voluntad de los seres humanos” (Ross, 1957: 341). Esto último permite entender el cumplimiento de la finalidad humana, en el ámbito práctico, y su perfección.

Conviene hacer aquí una precisión importante en relación a la teleología de Aristóteles. La teleología aristotélica puede ser considerada y dividida en dos tipos: la primera podría ser llamada como una teleología natural o de la naturaleza, que hace referencia al “orden natural y sentido de las cosas” (Ross, 1957: 341). Y que Aristóteles

la acción y no el conocimiento, los jóvenes y adolescentes “no tienen experiencia de las acciones de la vida”, sino que viven y procuran “todas las cosas de acuerdo con la pasión”, y nada importa, señala Aristóteles, si se es joven en edad o de carácter juvenil, pues el defecto no radica en el tiempo, sino en orientar “sus afanes y acciones según la razón” (E.N. 1095a 3-11).

⁶ La razón y la palabra constituyen el ámbito político por excelencia, es decir, constituyen la esfera racional práctica que propicia el centro de debates, argumentos y discusiones. Es la esfera racional práctica donde se generan las discusiones y debates sobre los asuntos de carácter público.

utiliza cuando dice que “la naturaleza no hace nada en vano” o que “la naturaleza no actúa con mezquindad” (Pol. 1252b 35). O también, cuando Aristóteles considera que todas las cosas están hechas con un propósito o fin natural, es decir, cuando se refiere al orden natural de las cosas.⁷

La segunda, que es la que versa sobre la actividad humana. Es la que se puede nombrar también como una teleología práctica o de la vida práctica. Y es la que hace referencia a la acción humana, es decir, a “lo practicable y lo particular, lo contingente” (Trueba, 2003: 88). En otras palabras, es lo referido al ámbito práctico y que Aristóteles hace referencia cuando indica que son las cosas y acciones relativas a lo que se puede deliberar y elegir, o lo que es lo mismo, a lo que “depende única y exclusivamente de nosotros” (E.N. 1112a 30). Por ejemplo, la posibilidad de elegir “lo bueno”, “lo correcto” o “lo que es justo” para el bien de la comunidad.

El problema de la acción humana queda enmarcado, entonces, en los asuntos que son concernientes o relativos a lo que es practicable, lo contingente, es decir, lo que de alguna u otra manera está en nuestras manos hacer posible. Y que refiere, de un modo general, a todo lo concerniente al ámbito del obrar humano. Hay que tener presente y no perder de vista estos elementos que sirven para entender la intención y el fin de toda acción humana que, reitero, no se caracteriza sólo por su orientación teleológica, sino que desde un principio se define por su carácter intrínsecamente político e intencional.

Este punto merecería un tratamiento más amplio que, por razones de tiempo no estoy en condiciones de emprender. Para los propósitos de este trabajo, baste apuntar que los elementos antes apuntados nos sirven para comprender, a grandes rasgos, la noción aristotélica de la relación de la acción humana con la formación de la comunidad y los fines que el ser humano persigue. En otras palabras, su idea de que los seres humanos actúan siempre en función de lo que les parece bueno y provechoso. Sobre todo cuando observamos que Aristóteles establece desde el principio de la *Política*, que el fin de toda

⁷ Este tipo de teología natural la podemos notar, por ejemplo, cuando Aristóteles habla de que “las plantas existen para los animales y los animales para los hombres, los domésticos (se refiere a los animales domesticables como el buey o el caballo) para su servicio y alimentación [...] Si entonces la naturaleza no hace jamás nada incompleto o en vano, indica Aristóteles, es forzoso que haya producido todas estas mismas cosas en vista del género humano” (Pol. 1256b 15-23).

comunidad es la obtención de algún bien, el fin (*télos*), es el propósito que optamos seguir y lo que consideramos está en nuestras manos poder realizar, es decir, lo que es propio del acontecer de la acción humana. Lo anterior, desde luego, en un contexto en que los individuos estaban muy conscientes de su relación de pertenencia a una comunidad y de su mutua dependencia.

Según Aristóteles, la intención y el propósito por el cual los seres humanos actúan para formar cualquier tipo de comunidad con miras a la obtención de algún bien, obedece principalmente a su naturaleza esencialmente política, dotada de razón y palabra. La cual les confiere la capacidad para reflexionar y deliberar sobre aquello que consideren aporte un bien para su vida social. Es por ello que cualquier tipo de comunidad está constituida, como se ha dicho, en aras de algún bien humano o social. Y la elección de cualquier aspecto que se considere un bien relativo a la conformación de la vida en comunidad, está precedido de una reflexión y deliberación racional.

De esta manera, si en toda acción humana y en la formación de toda comunidad hay una intención y un fin práctico, la comunidad básica o primaria que se constituye para la convivencia de “la vida cotidiana es la casa”, en el sentido de familia. Y la primera comunidad que se constituye a partir de una multitud de casas y con el fin de “satisfacer necesidades no cotidianas es la aldea”. Pero, finalmente, la comunidad constituida a partir de la agrupación de muchas aldeas y que “existe con el fin del vivir bien” es la ciudad (*Pol.* 1253a 30).

La comunidad política es la comunidad que tiende al “bien que está por encima de todos los bienes”, es decir, es la comunidad que tiende hacia el bien o fin supremo práctico, a saber, la felicidad y el bienestar general de la comunidad. Sin embargo, siguiendo la argumentación aristotélica, la comunidad política es la causa de los mayores bienes si y sólo si la comunidad obedece principalmente a la institución de la justicia, esto es, la justicia entendida precisamente como el orden común y justo de la vida política en comunidad. En otras palabras, la justicia entendida como el ejercicio práctico que proviene de una legislación justa que le da forma a la vida política en la comunidad. La

virtud de la justicia, indica Aristóteles, “es algo propio de la ciudad, pues la justicia es la ordenadora disposición de la comunidad política” (*Pol.* 1253a 38).

En otras palabras, de acuerdo con el carácter activo de la participación de los ciudadanos (*polítes*) en la ciudad y de la institución de la ciudad por una legislación justa. La justicia conllevaría una determinación deliberada y racional de las reglas que sirven para crear un orden justo y bueno en la ciudad. Y llamamos justo, señala Aristóteles, “a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política” (*E.N.* 1129a 20).

La ciudad por lo tanto es la comunidad que tiene como fin el vivir bien y contribuir a la realización de la felicidad de los ciudadanos. Es además, según Aristóteles, la única comunidad que puede alcanzar la total “autosuficiencia”.⁸ Es decir, Aristóteles hace referencia a que la ciudad es la comunidad suprema que, sobre la base de una buena legislación política y una buena administración económica, permita la adquisición de los bienes necesarios que se consideren convenientes y provechosos para una vida autosuficiente. En otras palabras, Aristóteles se refiere a una vida autosuficiencia en el sentido en el que al ser la única comunidad que dispone de todos los medios y bienes necesarios para su subsistencia puede alcanzar independencia política y económica con respecto a otras comunidades. Es por esta razón que para Aristóteles la ciudad es la única comunidad que puede proveer los bienes suficientes y necesarios para que los ciudadanos puedan vivir bien y lograr la vida buena.

Más aún, Aristóteles considera que si la ciudad provee a los ciudadanos de los bienes suficientes y necesarios para vivir bien, el ciudadano alcanzará un nivel de “autarquía” o “autonomía” para la vida buena”. Al hablar de autarquía, Aristóteles se refiere a que la autarquía es un bien que hace a los ciudadanos independientes y autónomos, es decir, es un tipo de bien que produce los elementos necesario que hacen posible que el ciudadano pueda vivir una vida autosuficiente, independiente y libre, en sentido económico y político, y pueda vivir bien. Aunque, aclara Aristóteles, la autarquía o independencia no debe entenderse en relación con uno mismo, es decir, con el ser que

⁸ En el caso de la comunidad política, la “autosuficiencia” o “autarquía” se entiende como la independencia política y económica de la comunidad.

vive una vida solitaria, aislado de la comunidad, sino en “relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos” (E.N. 1097b 6-10).

En este sentido, es notorio que tanto en la *Política* como en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles insiste en que la intención y el fin supremo de la vida práctica, es decir, de la vida política y de la vida social en comunidad, es el lograr “una vida buena y feliz”. A los seres humanos, comenta Aristóteles, “los congrega el interés común, en la medida en que a cada uno le toca una parte del bien vivir. Éste es, por consiguiente, señala Aristóteles, el fin por excelencia, tanto de todos en conjunto cuanto de cada uno por separado” (*Pol.* 1279a 20-25).

Con lo anterior, podemos establecer que para Aristóteles la acción humana o el actuar humano deliberado y racional, se caracteriza por obrar sobre la base de una cierta representación de lo que percibe como un bien o bienes que contribuyan a la realización práctica de una vida feliz, autosuficiente y buena, pues este es el objetivo primordial, según Aristóteles, ya sea de todos en conjunto, o de cada uno por separado, y la elección de “este fin será lo bueno y lo mejor” (E.N. 1094b 23).

Sin embargo, al respecto, Aristóteles hace notar que al ser evidente que hay muchas actividades y muchas acciones de los seres humanos, muchos son también los fines y los bienes que se producen. Es por esta razón que Aristóteles considera que la percepción y elección de los bienes queda supeditada a la actividad y al tipo de arte y ciencia que realice el ser humano, por ejemplo, Aristóteles hace referencia a que “el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza” (E.N. 1094a 9-10).

Al considerar todo esto, uno supondría que debido a que la percepción de lo bienes presenta tantas diferencias, no es posible establecer qué tipo de bien es el mejor de todos, más aún, qué tipo de bien tendrá, por así decirlo, “un gran peso en nuestra vida”. (E.N. 1094b 23). Toca determinar, señala Aristóteles, de qué manera se puede considerar qué tipo de bien o de bienes contribuyen a la realización de una vida buena, sobre todo, “a cuál de las ciencias o facultades pertenece” dicho asunto. Tal parece ser que esta ciencia es, indica Aristóteles, “la política” (E.N. 1094b 28).

Para Aristóteles, la política es la ciencia práctica orientada a “la acción y a la prosecución del bien y de lo justo” (Trueba, 2003: 87). Es decir, es la ciencia práctica o actividad práctica que delimita “qué se debe hacer y qué se debe evitar” (*E.N.* 1094b 5). En otras palabras, para Aristóteles la función de la ciencia práctica es también “arquitectónica”, pues uno de los objetos principales de la política, considerada por Aristóteles como la ciencia práctica principal y eminentemente directiva de todas, a la cual están “subordinadas” las demás ciencias y “facultades”, es la de fijar las “normas generales” de la acción humana propiamente política.⁹

Con lo anterior, se puede hacer un paralelo entre la racionalidad práctica del ser humano en lo individual y la actividad política, ya que debido a que la política es la actividad práctica orientada al bienestar y la prosperidad común, que requiere de establecer o determinar qué es lo bueno y qué es lo justo, no en lo individual, sino en los asuntos que nos conciernen a todos en general, es decir, en lo concerniente o tocante a la justicia y al bien público. La naturaleza política de los seres humanos o el carácter político e intencional de la naturaleza humana se muestra precisamente en el razonamiento práctico que adquiere una función propiamente directiva o arquitectónica, en función del discernimiento y la deliberación de lo bueno y de lo justo. Esto es a lo que se refiere Aristóteles cuando indica que la parte deliberativa de la razón, “propiamente dicha, es la de un arquitecto, y la razón es arquitecto” (*Pol.* 1260a 19).

⁹ Es interesante mencionar que mientras que en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles considera que en el caso de la vida práctica, la “política” es la ciencia suprema. En la *Metafísica*, en cambio, Aristóteles considera que en lo relativo al conocimiento de la verdad, es decir, al estudio de las causas y principios supremos, la filosofía es la actividad teórica suprema cuyo fin es el conocimiento de la verdad. Aristóteles se refiere a ella como la ciencia “que más nos hace conocer”, y por ende, “la más excelsa de todas las ciencias” (*Met.* 993a 35). Más adelante, también en la *Ética nicomáquea*, al examinar que tipo de vida y de felicidad es la mejor, Aristóteles argumenta que si “la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana” (*E.N.* 1178b 30). Refiriéndose Aristóteles así a que la mejor vida, y por tanto, la que alcanza la felicidad perfecta del hombre es la vida contemplativa, es decir, la vida o a la actividad del filósofo.

1.3. La deliberación y elección racional.

[Causas o principios internos de la acción humana]

La elección va acompañada de razón y reflexión.
Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1112a 16-18

He expuesto, a grandes rasgos, la relación de la acción humana con la comunidad. Esto con el propósito de mostrar que la naturaleza de la comunidad es intencional y que obedece al razonamiento práctico de los seres humanos, que define cómo actuar u obrar en función de lo que se considera bueno y provechoso. Trataré ahora de precisar un poco más cuáles son las causas o principios internos de la acción y algunos otros aspectos relacionados con el razonamiento práctico que posibilita que la acción se oriente al fin práctico más perfecto, el bien común.

El análisis aristotélico de la acción distingue entre “acciones particulares” y lo que podría denominarse como “acciones colectivas”, y su pensamiento ético y político plantea que las acciones orientadas y dirigidas al bienestar y la prosperidad de la comunidad, adquieren, por así decirlo, una cierta “preeminencia” sobre todas las demás acciones (Vigo, 2008: 59).

Aristóteles hace notar ésta marcada preeminencia cuando dice lo siguiente:

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (*E.N.* 1094b 6-9).

Hecha esta puntualización, surgen entonces algunas preguntas básicas para nuestro trabajo, por ejemplo, ¿cuáles son los principios o causas de la acción? ¿Cómo eligen los agentes prácticos? ¿Qué es lo que determina que el agente práctico tome una buena decisión? ¿Cómo elige el agente práctico qué es bueno y justo para la comunidad?

La respuesta a cada una de las preguntas anteriores se puede formular a partir del análisis de la naturaleza de los principios o causas internas de la acción. En este sentido, el análisis de la acción humana y sus fines debe proceder a partir de la “precisión de lo que podría denominarse como las condiciones internas o subjetivas” que dan inicio a la acción (Vigo, 2008: 60).

Esto implica que hay que partir del análisis de la relación entre la acción y los principios que llevan al hombre a realizar dicha acción. Ya que de acuerdo con los lineamientos desarrollados por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, la acción eminentemente racional es aquella que está precedida por una elección, y esta última, la elección, “va acompañada de razón y reflexión” (*E.N.* 1112a 16-18). Es por esta razón que el principio de toda acción elegida requiere de una previa decisión deliberada. Aristóteles parte de lo anterior y de que toda acción humana tiende hacia algún tipo de bien. Ya que de acuerdo con los principios formulados en su *Ética nicomáquea*, “toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (*E.N.* 1094a 1-3). De esta manera, siguiendo los principios de la teoría de la acción aristotélica, toda acción humana libre y racional se realiza en función de algo bueno y provechoso. Y esto, precisamente, constituye el fin práctico que le confiere su sentido y valor a la acción humana.

Desde esta primera consideración, Aristóteles acentúa un aspecto muy importante en relación con los principios o causas de la acción humana, es decir, enfatiza de inmediato el aspecto del carácter voluntario de la acción. Y lo voluntario de la acción engloba y sintetiza varios de los principios internos que dan inicio a la acción humana. Es decir, me refiero a que el acto voluntario comprende y condensa “el carácter, los fines prácticos, las motivaciones y aspiraciones del agente moral, el razonamiento práctico, la

deliberación y elección, que forman parte de los principios o causas internas de la acción” (Trueba, 2003: 90).

En seguida Aristóteles considera en oposición a lo voluntario las causas externas de la acción que se distinguen por ser precisamente de carácter involuntario. A estas se refiere cuando aclara que son las acciones que se hacen por “ignorancia” o por “fuerza”. Sin embargo, en el caso de los actos que se hacen por ignorancia, Aristóteles hace una distinción particular que bien vale la pena resaltar, pues aclara que las acciones que se hacen por ignorancia no son siempre “involuntarias”, sino que en la mayoría de los casos son acciones de carácter “no voluntario”. Es decir, para Aristóteles es preciso aclarar que no es lo mismo un acto “involuntario” que un acto “no voluntario”. Un acto “involuntario”, según Aristóteles, es un acto forzado que conlleva dolor y pesar en su realización, mientras que un acto “no voluntario” es un tipo de acción que se hace sin sentir desagrado por el daño y las consecuencias de sus actos.

Un acto no voluntario es una acción sin razón ni reflexión en la que el agente actúa sin saber lo que se hace y sin sentir pena ni dolor en su acción. Y Aristóteles pone el ejemplo del que actúa “embriagado o encolerizado”, ya que en estos casos, el que actúa bajo estas causas no parece obrar involuntariamente, pues su acción no le produce ni viene acompañada de ningún dolor ni pesar, sino que actúa con ignorancia, es decir, actúa no a sabiendas de lo que hace y sin sentir dolor y pesar, en este caso, tal parece ser entonces, indica Aristóteles, que no es lo mismo “obrar por ignorancia que obrar con ignorancia” (*E.N.* 1110 b 26).

Lo anterior es importante porque nos ayuda a comprender un poco acerca del lugar que ocupa el análisis del carácter de la responsabilidad y la imputabilidad de la acción moral en la filosofía política de Aristóteles, así como sus esfuerzos por contribuir a una teoría del derecho penal. Un punto interesante, que sin duda sería productivo tratar más a fondo, sin embargo, por razones de tiempo no puedo profundizar, por el momento, sólo me interesa acentuar el carácter de las acciones involuntarias y sus características. Lo característico de las acciones involuntarias consiste en que son actos que obedecen a causas externas y ajenas a la voluntad del agente práctico. Lo propio de lo involuntario

consiste en que es un tipo de acción forzada que en su realización conlleva un dolor y un pesar, porque, precisamente, el principio de la acción es ajeno y externo al agente mismo, es decir, proviene de un acto de “fuerza” o de un acto “forzoso” contrario a la voluntad del agente práctico.

En otras palabras, una característica central de las acciones involuntarias es que son acciones cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente, y en donde el principio de la acción proviene del mandato de una voluntad ajena y externa a la voluntad del agente práctico, por ejemplo, señala Aristóteles, de la voluntad y el mandato de “hombres que nos tienen en su poder”. Y como bien indica Aristóteles, quienes actúan involuntariamente “actúan por la fuerza y contra su voluntad y lo hacen dolorosamente” (*E.N.* 1110 b 13-14).¹⁰

Hay que tener presente este tipo de acción y sus características. Me refiero a que me interesa poner énfasis en las características de la acción involuntaria en oposición a las características de los actos voluntarios. Ya que considero que estas características son de suma importancia para analizar y discutir el carácter político e intencional de la acción voluntaria, libre y racional. Así como sus diferencias con respecto a las acciones que se realizan por la fuerza o por un mandato forzoso, y que se refieren al tipo de acciones en las que se actúa según la voluntad o el dominio de otros. Sobre todo, hay que considerar este tipo de acciones involuntarias, en oposición, al lugar eminente que Aristóteles le atribuye a la acción voluntaria, libre y racional, por ejemplo, la acción libre y voluntaria de un ciudadano (*polítes*) en la vida política y social de la comunidad.¹¹

Las acciones voluntarias se caracterizan por no estar sometidas a la voluntad o al dominio de otras personas, es decir, de lo voluntario participa toda acción elegida y

¹⁰ Un ejemplo particular que pone Aristóteles es el de la condición misma de los esclavos. Los esclavos al pertenecer o ser una posesión de sus amos, no se pertenecen a sí mismos sino a otros, es decir, son capaces de ejecutar una acción, o, lo que es lo mismo, “son instrumentos de acción”, pero su acción no es libre porque obedece a una fuerza externa, forzada, y como bien señala Aristóteles: “alguien que es un hombre que pertenece a otro si, aun siendo hombre, es una posesión, y una posesión es un instrumento para la acción y de existencia separada” (*Pol.* 1254a 15-17).

¹¹ Esta misma idea de acción voluntaria, libre y racional, en oposición a la acción o a los actos involuntarios y forzados, se puede encontrar también en la *Metafísica* de Aristóteles, cuando él filósofo indica que “un hombre libre es aquel cuyo fin es él mismo y no otro” (*Met.* 983a 25-26). Esto claro, que Aristóteles se refiere a la acción de hombres libres, en oposición a la condición del esclavo y sus acciones, que como se ha indicado, el esclavo no es un hombre libre debido a que es una posesión de otro.

razonada que dependa de nosotros. Al respecto, podríamos considerar que toda acción elegida es voluntaria. Ya que como bien se ha hecho notar, debemos llamar voluntario a lo que depende de nosotros mismos y que no depende de algún factor externo a nosotros mismos. Sin embargo, advierte Aristóteles, lo voluntario “tiene más extensión”, y de ello “participan también los niños y otros animales” que son capaces de movimiento. Sin embargo, subraya el filósofo, aunque los niños y los animales sean capaces de actos voluntarios, esto no significa que sus actos “participen de la elección” (*E.N.* 1111a 5-10). Es decir, los niños y los animales son capaces de actos voluntarios, de movimientos y de acciones, pero en sentido estricto, no se puede decir que sus actos son libres y voluntarios, porque no provienen de un juicio racional y deliberado.

Al respecto, Alejandro Vigo señala acertadamente que efectivamente los niños y los animales son capaces de actos y de movimientos.¹² En este sentido, uno podría decir que actúan y que realizan cierto tipo de movimientos voluntarios, pero en un sentido preciso, y siguiendo la exposición de Aristóteles, su capacidad de actuar, queda restringida sólo a su capacidad de “producir movimientos voluntarios”, por lo tanto actúan, pero “no son agentes de *praxis*” política estrictamente. Es decir, pueden actuar voluntariamente pero su acción no es deliberada, elegida, ni razonada. Ya que no poseen todavía la facultad de *proaíresis* (decisión deliberada). Y por ello, justamente, se puede decir que los actos de los niños no participan de un razonamiento deliberado, “pues no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación global de la propia vida” (Vigo: 2008, 61).

Con lo anterior, vuelve a surgir la noción que se ha expuesto acerca de la naturaleza política del ser humano, es decir, el ser humano es un animal político porque es capaz de deliberar y elegir racionalmente lo concerniente a lo bueno y lo provechoso para la vida en comunidad. La naturaleza política del ser humano reside principalmente en la deliberación y en la elección racional. Y los niños e infantes, en sentido estricto a la lógica aristotélica, al no contar todavía con dicha facultad, no pueden ser partícipes de una genuina acción deliberada y no participan de la vida política.

¹² En *De anima*, Aristóteles considera que la diferencia del ser humano con el resto de los animales es que “los animales no tienen intelecto práctico de cálculo racional”. Y define al intelecto práctico en oposición al teórico, como “aquel que razona con vistas a un fin, es decir, es su finalidad en lo que se diferencia del teórico” (*DA.* 433a 15).

Aristóteles destaca la raíz y el carácter político de la naturaleza humana, es decir, de nueva cuenta nos muestra que la naturaleza política de los seres humanos se pone en evidencia cuando ponemos en función la facultad, propiamente política, de deliberar o de tomar un juicio sensato y prudencial sobre las acciones de las que somos responsables nosotros mismos, es decir, de tomar prudencia de los actos que conllevan una responsabilidad ética y política, pues para decirlo con Aristóteles, “de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin” (*E.N.* 1115a 28-29).¹³

En efecto, somos seres políticos en la medida en actuamos conforme a la razón, es decir, en la medida en que orientamos y dirigimos nuestra “acciones según la razón” (*E.N.* 1095a 11-12). Eso mismo nos da la facultad de poder elegir y actuar en cosas y asuntos que depende de nosotros, más aún, se elige y se delibera sólo lo que depende de nosotros, “porque la elección, en general, se refiere a cosas que dependen de nosotros”, (*E.N.* 1112a 30). Y no se delibera sobre todas las cosas, “sino sólo sobre aquellas que dependen de nosotros”. Y lo que elegimos, tal y como indica Aristóteles, “no está determinado por otra cosa”, es decir, no está determinado por la suerte o por el destino, o también, lo que elegimos no está determinada por la voluntad de leyes divinas ajenas y externas a la voluntad del agente práctico, sino que toca exclusivamente a los seres humanos deliberar y elegir “sobre lo que está en nuestro poder y es realizable” (*E.N.* 1112b 2).

En otras palabras, Aristóteles enfatiza en que lo que uno quiere y elige no está determinado por algún agente externo, como por ejemplo, por algún dios o alguna divinidad, o por causas de la naturaleza, o por el azar o la suerte, sino que se encuentra determinado por la propia racionalidad humana, y esto, como hemos insistido, es lo que permite que el ser humano considere y elija racionalmente lo bueno de lo malo y lo justo

¹³ La acción humana conlleva un proceso de deliberación y reflexión arduo y conflictivo que puede hacer referencia a una lucha interna de la razón contra sus pasiones, y que consiste en una confrontación para poder evitar o no cometer errores. El profesor Ingemar Düring lo dice de esta manera: “Se tienen que desarrollar todas las fuerzas para evitar lo malo, y se tiene que procurar ser un hombre bueno” (Düring, 2000: 673).

de lo injusto, respecto o en función de la prosperidad y el bienestar general de la comunidad.

Es por esta razón que Aristóteles insiste tanto en el carácter político de la acción, y también es una muestra de porque su teoría política se centra en el carácter político de la razón y de la reflexión, y sobre todo, en la importancia que conlleva una buena elección. En seguida Aristóteles señala cuál es el atributo principal de la elección y cuál es su función. Aristóteles considera que la elección se refiere en general a “los medios que conducen al fin” (*E.N.* 1112a 30). Es decir, si habíamos dicho que la acción humana se caracteriza desde el principio por ser intrínsecamente intencional, y que por lo tanto, no se caracteriza sólo por su orientación teleológica referida ésta al fin de la acción humana. Lo característico y propio de la elección humana, al ir acompañada de razón y reflexión, consiste en su facultad eminentemente deliberativa, la cual se centra, según Aristóteles, en los medios. Un aspecto ampliamente discutido por sus críticos, pero que por razones de espacio no examinaré aquí, y que presenta de esta manera:

Pues no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examina cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento (*E.N.* 1112b 15-20).

Esto quiere decir que Aristóteles considera que la realización de una buena acción recae principalmente en la evaluación racional de los medios para alcanzar ese fin. Esto es así, porque como bien señala W. D. Ross, Aristóteles “interpreta la acción humana con la categoría de medio y fin” (Ross, 1957: 269). Una acción correcta y bien orientada está fundada en un cálculo racional y prudente. Al respecto, cabría resumir su idea así: “el acierto práctico es el fruto de un cálculo apropiado basado en una buena deliberación elección, como lo constata la experiencia colectiva” (Trueba, 2003: 88).

Vuelve de nuevo a aparecer la distinción que se ha considerado desde el principio de esta sección, es decir, la distinción entre acciones que se orientan y se realizan para fines particulares y acciones encauzadas a un fin social y político. Aristóteles sin duda considera que las acciones que se practican en virtud de una perspectiva social y común, tienen un lugar preferencial sobre las demás acciones particulares, pues lo que realmente le interesa establecer a Aristóteles, es el lugar preeminente que tienen las acciones dirigidas u orientadas al bienestar o la felicidad general, es decir, la prosperidad y autosuficiencia de la comunidad.

Ya que como bien señala Aristóteles, en una acción racional y deliberada, “el objeto de la deliberación entonces no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco son las cosas individuales” (*E.N.* 1113a 35). Con lo anterior, se puede aclarar que este tipo de acciones, es decir, las acciones que versan sobre los fines inmediatos, así como las acciones que buscan el beneficio personal o individual, no son acciones de tanto interés para Aristóteles, sino que el interés de Aristóteles apunta sobre todo a un tipo particular de acción que viene precedida de una buena elección. A esto se refiere Alexander Vigo cuando señala que “el tipo peculiar de elección apunta a aquellos fines de mediano y largo plazo que delinear una cierta representación total de la vida buena para el agente mismo de la *praxis* y para el bien de la comunidad” (Vigo, 2003: 60).

Es aquí que entra en función la elección (*proairesis*) y el papel del hombre prudente (*frónimos*)¹⁴ aristotélico:

El prudente conoce lo que es bueno para él mismo, en el caso de la prudencia privada, y para los hombre en general, en el caso de la prudencia política [...] Y, si bien existen prudencias particulares, que apuntan a un cierto fin, no es en este sentido, sino pura y simplemente que serán denominados prudentemente el buen mayordomo y el buen político, pues ellos se proponen por fin la vida feliz de la comunidad que dirigen; ahora bien, la vida feliz (ya se trate de la ciudad o de la casa, ya del individuo) es la totalidad que trasciende los fines particulares. El prudente no es, el puro empírico, que vive al día, sin

¹⁴ Un ejemplo de frónimos es Pericles, para Aristóteles.

principios y perspectivas, sino el hombre de amplia mirada [...]; pero lo que ve es una totalidad concreta –el bien total de la comunidad o del individuo (Aubenque, 1999: 69).

La concepción de la naturaleza política de los seres humanos conlleva entonces la facultad intelectual y deliberativa para calcular y prever la consecución de un fin, sobre todo, su facultad racional y política que apunta a la deliberación y elección de los medios que conduce hacia fines de mediano y largo plazo. Como bien apunta Aubenque, “Aristóteles mostrará que, en su más elevada realización, la prudencia coincide con la política, dada la naturaleza “política” del hombre” (Aubenque, 1999: 69).

Es importante señalar que cuando Aristóteles hace referencia a que una buena acción viene precedida de un cálculo racional apropiado, es decir, fruto de razón y reflexión, dicha concepción aristotélica de razón (*lógos*), no se parece a la noción moderna de “razón” que puede encontrarse en la teoría política de Hobbes.¹⁵ Para Aristóteles el cálculo apropiado es el cálculo prudencial, y su vez, el cálculo prudencial “es la correcta apreciación de lo conveniente y del bien, en un sentido no meramente instrumental, sino político-moral, el cual no está limitado al interés individual e inmediato, sino que contempla ante todo el bienestar y la prosperidad general a largo plazo” (Trueba, 2012: 15). Esta acertada consideración, pone también en evidencia la diferencia central entre la teoría de la acción aristotélica y la teoría de la acción instrumental weberiana.

Aunque ambas teorías de la acción comparten el principio de los medios para la consecución de los fines, en el caso de la teoría de la racionalidad instrumental de Weber, la cuestión del cálculo racional se desentiende de criterios y condiciones morales, y lo que le interesa en particular es la obtención del fin mismo. El hecho de que el fin pueda convertirse en el medio que posibilite la obtención de otros fines, en términos

¹⁵ El pensamiento político de Hobbes asoció la razón humana como un mero “cómputo”, es decir, entendió básicamente a la razón como una operación combinatoria y sumatoria, en la que el pensamiento se limitaba a registrar, comparar y asociar ideas y pensamientos. Thomas Hobbes lo dice así: “Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo por *sustracción* de una suma respecto a otra [...] A base de todo ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra *razón*, cuando la incluimos en las facultades mentales. Porque RAZÓN, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos (Hobbes, 2000: 32-33).

estratégicos, es parte de la racionalidad medios-fin guiada por criterios como la eficacia. Una forma de apreciar dicha diferencia se encuentra en la definición misma de “política” de Max Weber: “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (ya sean idealistas o egoístas) o al poder por el poder, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber, 1997: 9). Este tipo de comprensión de la política, que concibió a la política como una *ciencia-técnica*¹⁶, propia del pensamiento político moderno, se desentiende de consideraciones como el bien común. Pero no me interesa aclarar aquí ni desarrollar esta noción de la racionalidad y del poder, sino tan sólo apuntar algunos aspectos que la distinguen del tipo de racionalidad práctica, tanto ética como política, que la teoría de Aristóteles defiende. Me refiero a que la racionalidad estratégica e instrumental no permite, como bien se hizo notar, una contemplación de la evaluación de los medios mismos que posibiliten el bienestar y la prosperidad, no del individuo, sino de la comunidad en su conjunto. Es notoria, me parece, la influencia teórica de Nietzsche en Weber, a tal grado que pareciera ser que su definición de poder reproduce la noción nietzscheana de la “voluntad de poder”.¹⁷

El deseo del poder por el poder entraña consecuencias políticas diversas que sería interesante analizar y discutir. La pregunta es si el poder como fin práctico es autosuficiente o se basta a sí mismo, o si cabría que una vez deseado y alcanzado el poder, dejara de interesarnos. A esto es a lo que quizás se refiere Aristóteles cuando dice que si no hay una determinación en la acción, es decir, una elección y un fin de lo que queremos y deseamos, “el deseo será vacío y vano” (E.N. 1094b 23).

Como se ha visto, el razonamiento práctico de Aristóteles se basa en un buen razonamiento o cálculo prudencial que tiene presentes tanto la bondad del fin como de los medios. El cálculo prudencial de la razón práctica consiste en un proceso deliberativo apropiado que nos indica cómo actuar en la situación particular, y sobre todo, cómo

¹⁶ El profesor Francisco Piñón análisis acertadamente este momento que denomina como un momento “fenomenológico” característico de la modernidad. En el que el hombre empieza a “volverse *unidimensional* y es un medio para otros medios. El hombre era su función, y empezaba a gestarse, dentro del Estado, el futuro “funcionario” que es, al mismo tiempo, un *especialista o un experto*. La *política* se volvía una *ciencia* de las cosas, de su *administración* política como “ciencia” que había seguido el mismo proceso de la filosofía como “ciencia”, inaugurada por la filosofía fisicalista y mecánica de Hobbes” (Piñón, 2002: 67).

¹⁷ La noción nietzscheana de la “voluntad de poder” se encuentra en su obra: *Así habló Zaratustra* (1983).

actuar pensando siempre de cara a una vida completa, es decir, desde una perspectiva referida al buen vivir en general. Sin embargo, conviene aclarar, que Aristóteles tiene presente que la acción humana está expuesta al error o al fallo del agente práctico, pues no deja de considerar que somos seres humanos y no dioses, constituidos también de pasiones y apetitos, y por lo tanto, estamos expuestos al error práctico y a no tomar buenas decisiones. Es por esta razón, que el análisis de Aristóteles pone mayor énfasis en el cálculo apropiado basado en una buena deliberación y elección, es decir, en una buena elección de lo que conviene hacer. La buena deliberación y elección es la condición que garantiza que el acierto práctico, en condiciones en que es preciso investigar lo que conviene hacer. La deliberación adquiere la mayor importancia práctica y política porque es la vía que posibilita el logro del fin práctico, la felicidad, en la vida humana, es decir, en la esfera de lo político y de lo social.

Conviene tener presente esta concepción y este tipo de racionalidad humana, específicamente, la racionalidad práctica en Aristóteles, en especial la importancia y el peso que le atribuye el filósofo a la deliberación y la elección racional, teniendo en cuenta un horizonte de acción a largo plazo que contempla la prosperidad y el bienestar general. Éste es un aspecto muy relevante de la filosofía política de Aristóteles que contrasta mucho con las concepciones modernas, y que es importante destacar cuando consideramos y comparamos su noción de los alcances y los fines de la racionalidad práctica con otras teorías de la acción modernas.

1.4. Teoría de la acción aristotélica y teoría de la acción comunicativa de Habermas.

[Reflexión en torno a las diferencias generales de la teoría de la acción de Aristóteles con la de Habermas)

He partido del análisis de la acción humana y de su relación con la formación de la comunidad, para mostrar que Aristóteles desde el comienzo de la *Política*, apunta que la acción humana se define por su carácter intrínsecamente político e intencional. De igual manera, en la segunda sección de este trabajo, analicé de manera general los principios internos o subjetivos de la acción humana con la finalidad de mostrar el lugar que la teoría de la acción de Aristóteles le adscribe a la naturaleza política del ser humano, y en particular, a la deliberación y la elección racionales, en la medida en que dan lugar a la acción humana propiamente política, la cual no se reduce al mero intercambio, sino que atañe y comprende a los acuerdos mismos que fundan y hacen posible la convivencia social.

Lo que sigue ahora es hacer notar algunas diferencias relevantes entre la teoría de la acción de Aristóteles y la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que permiten comprender mejor algunos aspectos de la noción aristotélica de la comunidad y de su concepción de la racionalidad práctica. Y que a su vez me permiten analizar los alcances políticos de cada una de estas teorías políticas. Esto con la intención de mostrar que la filosofía política de Aristóteles y su filosofía práctica se diferencia principalmente de la teoría política de Habermas, porque su análisis apunta hacia la importancia que adquiere la deliberación y elección racional en la esfera de lo político y de lo social, es decir, me refiero al papel decisivo que adquiere la acción política de los ciudadanos en los asuntos de gobierno.

Como se ha hecho notar, Aristóteles le atribuye a la razón y a la palabra un lugar importante para comprender la naturaleza política de los seres humanos. Esto sirve para comprender y distinguir la naturaleza política y social de los seres humanos de la del resto de los animales, porque en las relaciones humanas, dice Aristóteles, la convivencia de los seres humanos en comunidad política se da con la “comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar” (*E.N.* 1170b 10). La comunicación de palabras y pensamientos son exclusivos de los seres humanos, y son para Aristóteles el fundamento de la convivencia y de la sociabilidad humana.

En este sentido, aunque la teoría política de Aristóteles trate sobre los fundamentos de la convivencia humana, esto no implica que la teoría política aristotélica tenga como objetivo indagar sobre los *medios* que posibiliten la socialización y la convivencia humana. Y otra, la teoría política de Aristóteles y su teoría de la acción no tienen tampoco como objetivo la búsqueda de elementos y condiciones ideales que garanticen la acción y la comunicación de los individuos.¹⁸ Es decir, aunque el análisis aristotélico de la dimensión ética y política de la naturaleza humana defina que la comunicación, el lenguaje, el pensamiento y, en general, el intercambio de palabras y de acciones es una parte constitutiva de la vida social, esto no quiere decir tampoco que la teoría política de Aristóteles pretenda indagar sobre las estructuras lingüísticas de la comunicación de los individuos como un medio fundamental para posibilitar la socialización, la interacción y el consenso de los individuos.

En otras palabras, si bien el análisis ético y político de Aristóteles privilegia el aspecto racional y “comunicativo”, por así decirlo, de los seres humanos, su teoría política no es una teoría equiparable con las teorías modernas de la comunicación y el lenguaje.

¹⁸ Sin embargo, el profesor Düring destaca que aunque Aristóteles no haya escrito como tal una teoría lingüística o de la comunicación, sus estudios acerca de la relación entre la razón y el lenguaje, lo llevaron a explorar y analizar en qué consistía “la relación entre expresión lingüística y verdad, *onoma* y *logos*”. Lo anterior, aclara el profesor Düring, llevó a Aristóteles a considerar que la palabra era “la forma lingüística del pensar reflexivo”. Más aun, su análisis lo llevó a considerar, según Düring, al “lenguaje como condición del entendimiento mutuo” (Düring, 2000: 119).

Esto último constituye, por ejemplo, una de las diferencias de la teoría de la acción de Aristóteles con la teoría de la acción de Jürgen Habermas.

A diferencia de Aristóteles, la teoría de la acción comunicativa de Habermas centra su estudio en la indagación de las condiciones ideales de la “interacción social” y la comunicación “lingüística” de los sujetos. Para Habermas esto dependería, en general, del estudio de las estructuras de la comunicación lingüística y de la propia acción comunicativa de los individuos. Habermas desarrolla su teoría de la acción comunicativa, la cual constituye una “ética del discurso” o una “ética discursiva”, que se rige por criterios de validez y facticidad, partiendo de un concepto de racionalidad intersubjetiva que se expresa mediante los actos de habla o de comunicación de los participantes del consenso. La teoría de la acción comunicativa de Habermas se puede considerar como “una crítica trascendental del lenguaje, o más específicamente aún, una crítica trascendental de la comunicación y de los actos de habla” (Garma, 2006: 5). En este sentido, se puede decir también que la ética discursiva de Habermas es una ética de tipo procedimental y formal.

El propósito de Habermas es indagar sobre las condiciones ideales y racionales que contribuyan y conduzcan a los individuos a un consenso racional. En otras palabras, lo que Habermas propone es que su teoría de la acción comunicativa permita elaborar el concepto de una racionalidad comunicativa ideal de los actos de habla que posibilite el consenso racional. Es decir, Habermas parte de la idea de que el consenso puede ser alcanzado por la vía de una decisión fundada en el consenso alcanzado mediante la argumentación ideal y la comunicación racional de las posiciones de todos los involucrados en el consenso.

El análisis de Habermas parte de la descripción de la situación ideal y racional de la comunicación o de los actos de habla, con la intención de establecer un marco regulativo que posibilite la acción comunicativa idónea de los participantes del consenso racional. En

el siguiente párrafo, extraído de la *Teoría de la acción comunicativa*.¹⁹ Habermas resume y explica el concepto de acción comunicativa y sus implicaciones:

El concepto de *acción comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto predominante (Habermas, 1999: 124).

Para Habermas, el concepto de acción comunicativa exige que todos los participantes en un discurso, logren entablar y ejercer, mediante condiciones abstractas, una situación ideal del habla o de la comunicación, basada, según Habermas, en el entendimiento mutuo y reconocimiento que propicia el mismo el lenguaje. Para que así, después de haberse dado estas condiciones, los sujetos partícipes de la negociación puedan entablar un diálogo abierto e incluyente que de paso a la organización y a la acción social.

Es indiscutible que el interés de la teoría de la acción de Habermas es el lenguaje y la comunicación, y que el análisis de Habermas recae por tanto en la investigación de las “condiciones de éxito de los actos de habla” (Habermas, 1988: 494). Hay que aclarar que cuando Habermas hace referencia a las condiciones de éxito de los actos de habla, Habermas se refiere a que en una situación ideal de habla la comunicación de los agentes participantes no tiene que estar impedida por “distorsiones sistemáticas de la comunicación” (Habermas, 1984: 153). Es decir, los agentes que participantes del discurso tienen que ser sujetos capaces de lenguaje, y por tanto, agentes participantes capaces de reconocerse como tales recíprocamente. Dadas estas condiciones, en la que los agentes

¹⁹ Los elementos de la teoría de Habermas pueden verse en: Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1999. Y en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.

capaces de lenguaje son reconocidos mutuamente, la comunicación de los agentes genera una distribución simétrica e igualitaria, en la que los agentes o participantes tienen las mismas oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla exitosamente y sin ninguna restricción.

En este sentido, Habermas considera que debido a que una situación exitosa e ideal de los actos de habla genera una distribución simétrica e igualitaria entre los participantes, la validez del discurso se obtiene a través del consenso construido mediante la comunicación producida por argumentos válidos y racionales. De este modo descarta la posibilidad de aceptar como legítimos aquellos consensos limitados a lo que opina la mayoría.²⁰ La cantidad no da certeza, según Habermas, pues la mayoría puede equivocarse, y Habermas propone lo que él llama como un consenso dialógico-argumentativo, que tiene características ideales que deben ser respetadas para asegurar la validez del acuerdo alcanzado. Pues para Habermas la razón es dialógica, esto quiere decir que dentro del diálogo no puede haber excluidos en la discusión, y que todos los argumentos deberán ser atendidos.

Habermas hace notar esta característica central del concepto de la racionalidad comunicativa y lo dice de esta manera:

Pues bien, de la propia estructura de la comunicación no se siguen coacciones si y sólo si para todos los participantes está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de Habla. Pues es entonces cuando se da sólo una universal intercambiabilidad de roles dialógicos, sino una efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos, es decir, en la realización de cualesquiera actos de habla (Habermas, 1989: 106).

Al mismo tiempo, para Habermas, la posibilidad de que los participantes del discurso se reconozcan y entablen una comunicación racional que contribuya a lograr el consenso, se funda en las condiciones mismas del habla y el entendimiento. Pues en el concepto de

²⁰ Quizás, un aspecto por el cual Habermas no le da certeza y validez a la opinión de la mayoría, sea porque Habermas concibe a la mayoría como una masa, más preciso aún, como una masa no pensante.

acción comunicativa, indica Habermas, “empieza a operar un supuesto más: el de un medio lingüístico en el que se reflejan *como* tales las relaciones del actor con el *mundo*” (Habermas, 1999: 136). En este sentido, conviene resaltar que para Habermas es importante enfatizar que el “entendimiento” lingüístico es un mecanismo fundamental para entender la coordinación de la acción, y por consiguiente, el consenso racional de los agentes participantes.

El entendimiento viene a ser el mecanismo por el cual los participantes de la acción regulan y coordinan, a través de una previa negociación, sus planes de acción social. En suma, el concepto de “entendimiento” es para Habermas un importante componente que posibilita la “interacción”, la “socialización” y la “comunicación” de los sujetos participantes de la acción.

Otro aspecto importante de la teoría de la acción comunicativa de Habermas consiste en que el estudio de las estructuras de la comunicación lingüística tienen que “explicarse sin necesidad de recurrir a las estructuras de la actividad teleológica” (Habermas, 1999: 375). Es decir, Habermas considera que debido a que el modelo de actividad teleológica se basa en “cálculos egocéntricos de utilidad”, en los que el agente elige y calcula los medios desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad. En este sentido, para Habermas, el modelo de la actividad teleológica, al que Habermas no hace referencia de cuál es o de quién se trata, no puede proporcionar “un concepto de orden social” (Habermas, 1984: 483).²¹

En *La lógica de las Ciencias sociales*,²² por ejemplo, Habermas pone en claro su interés por las teorías modernas del lenguaje, y descarta su interés por la estructura de las teorías de la actividad teleológica. Habermas explica que el análisis sistemático de la teoría de la acción se remite básicamente al estudio de tres tradiciones:

²¹ Es interesante señalar que siempre que Habermas hace referencia al modelo de la acción “teleológica” (Habermas, 1989: 264, 272, 418, 482 y 483). Habermas nunca cita a Aristóteles, y por lo general, sólo se limita a explicar lo que él entiende modelo teleológico y por actividad teleológica.

²² Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

la teoría sociológica de la acción, que partiendo de Max Weber y T. Parsons trata de desarrollar la categoría de la acción social; la teoría analítica de la acción, que se esfuerza por clasificar desde distintos aspectos la estructura categorial de la actividad teleológica; y finalmente, la teoría de los actos de habla que, con el segundo Wittgenstein y con Austin, parte del proceso de entendimiento entre sujetos agentes. El concepto de acción comunicativa se mueve en este último contexto” (Habermas, 1988: 453).

El interés de Habermas por la teoría del lenguaje o de los actos de habla reside en que el análisis del lenguaje o de la estructura lingüística, ofrece, según él, la ventaja de que funciona mejor como un mecanismo de socialización que completa la integración social, pues concibe la socialización e interacción social como el resultado de “interacciones mediadas lingüísticamente” (Habermas, 1988: 494).

Tal observación se puede entender mejor si consideramos que el interés central de Habermas por la estructura lingüística de los actos de habla, obedece a una reflexión filosófica y profunda de lo que él denomina el giro lingüístico de “la filosofía de la conciencia a la pragmática del lenguaje” (Habermas, 1989: 15). Es decir, la idea de Habermas se centra en que, del mismo modo que existen estructuras sintácticas y gramaticales, también existe una pragmática contenida en el habla cotidiana. Por lo tanto, al igual que la sintaxis y la gramática expresan los rasgos universales presentes en el lenguaje, es posible establecer “una pragmática universal de los actos de habla mediante una crítica trascendental del lenguaje” (Garma, 2006: 8).

La ética del discurso, como Habermas llama a esta propuesta que comparte en sus puntos fundamentales con Karl Otto-Apel, no aspira a delinear el contenido de las normas éticas o morales de la vida política en comunidad, sino, según Habermas, a ejercer una función crítica y legitimar o no los acuerdos políticos, económicos y sociales alcanzados dentro de cada Estado o nación.

Con lo anterior, se entiende mejor por qué la teoría de la acción de Habermas es una teoría incompatible con la lógica de los principios de la teoría de la acción aristotélica, cuya base, hay que aclarar, es en cierto modo metafísica, es decir, una lógica que parte de una concepción metafísica del concepto de la naturaleza política del ser humano. La razón

de dicha incompatibilidad teórica se puede notar mejor debido a que el análisis de Habermas no reside en la reflexión sobre el carácter ético y político de la acción humana ni de la naturaleza humana, sino en la reflexión social y lingüística que posibilita la interacción y la acción social. Es decir, el objeto de estudio para Habermas no es la naturaleza social y política humana ni se propone llevar a cabo una reflexión filosófica sobre la virtud de la acción humana, sino que el objeto de estudio para Habermas es la acción social y el análisis de los elementos lingüísticos de la acción social que garanticen el consenso racional. En otras palabras, el problema teórico de Habermas no centra en el bien o la virtud, sino en la reflexión y la búsqueda de los elementos de la acción social que garanticen el orden social y la paz.²³

Bajo estos términos, la teoría de la acción comunicativa de Habermas intenta resolver el problema del conflicto social y pretende instituir los elementos que deben regular la vida política del Estado. Es decir, el problema político de Habermas es el de buscar los elementos del “consenso político básico” sobre los que se fundamenta “la asociación política” moderna y contemporánea (Habermas, 1998: 172).

El asunto aquí es que la teoría de Habermas se concentra en formular las condiciones ideales y abstractas bajo las cuales puede haber una convivencia social. El análisis de Habermas pretende describir las condiciones sociales y los aspectos de la racionalidad de la acción, incluso, algo muy notable, desde consideraciones sobre lo que Habermas considera como “las patologías de la comunicación” (Habermas, 1989: 105). El problema de la teoría de la acción de Habermas radica en que su análisis no puede dejar de partir de “presupuestos”, “condiciones” y “situaciones ideales y racionales” de la comunicación y de la acción social. Lo que se traduce en una teoría de la acción que sólo

²³ El tema de la paz es un interés central en el pensamiento político de Habermas. En sus escritos políticos, Habermas comenta: “El estado moderno con su monopolio de la violencia, ha posibilitado la paz interior; ahora es necesario un impulso igualmente revolucionario para acercarnos a aquella paz jurídica internacional con la que ya había soñado Kant. Esta utopía imprescindible para la supervivencia no puede proceder de la pesadilla de un Estado mundial, pero tampoco puede quedar embarrancada en la concepción del Estado como monopolio de la violencia” (Habermas, 2002: 127-128). Véase Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 2002.

se limita a describir los ideales comunicativos, participativos y normativos que deberían existir en la organización política y social del Estado.

Finalmente, el punto principal en que la teoría de la acción comunicativa de Habermas difiere de la lógica de la teoría de la acción de Aristóteles, consiste, fundamentalmente, en que la teoría de Habermas está inspirada en la filosofía moral y política de Immanuel Kant, además de los elementos que la teoría de la acción de Habermas comparte con la teoría del lenguaje de Karl Otto-Apel, Wittgenstein y Austin.²⁴ Y de la referencia a algunos principios de las teorías de la acción sociológica, como por ejemplo, la teoría de la “racionalidad instrumental” de Max Weber, a la que le dedica gran parte de su estudio. Como también, a la teoría de la acción de Georg Simmel, de la que incorpora el estudio sociológico de la “interacción social”. El núcleo principal de la teoría política de Habermas sigue siendo la filosofía política kantiana.

La lógica de la teoría de Habermas se apoya en los principios y en las virtudes de los presupuestos políticos kantianos, de ahí proviene, precisamente, el republicanismo político de Habermas, y su teoría democrática deliberativa.²⁵ Es interesante señalar que no sólo la teoría política de Habermas está inspirada en la filosofía moral y política de Kant, filósofos del derecho como Hans Kelsen y teóricos sociales como Niklas Luhmann, han reconocido también su filiación e inspiración kantiana. Éste es el caso de la teoría pura del derecho de Kelsen y de la teoría sistémica de lo social de Luhmann. Habermas, por su parte, lo reconoce y lo dice de esta manera: “Desde un punto de vista filosófico, a este potencial de razón hay que apelar sin buscar respaldos ontológicos, sin recurrir a Aristóteles, es decir, sin caer por debajo de Kant” (Habermas, 1989: 402).

²⁴ Habría que precisar que la influencia de las teorías del lenguaje no sólo ha quedado limitada, en principio, únicamente a la filosofía analítica, sino que se ha extendido a casi toda la filosofía contemporánea. A tal grado que, como bien señala Javier Gomá Lanzón, hoy en día existe una cierta “hegemonía del giro lingüístico en el pensamiento contemporáneo”. A tal grado que, según Gomá Lanzón, “la filosofía contemporánea es últimamente *filosofía del lenguaje*” (Gomá, 2005: 61).

²⁵ Véase J. Habermas/J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, España, 1998. En este debate podemos notar que la réplica de Habermas a Rawls obedece claramente a una postura teórica que se corresponde más con su interés por el republicanismo de tipo kantiano.

En cambio, la teoría aristotélica de la acción no necesita partir de presupuestos racionales e ideales, o sea, no necesita suponer una “situación ideal de habla”, ni anteponer la “acción comunicativa” de los individuos como “medio de la socialización” (Habermas, 1989: 193). La teoría política de Aristóteles no tiene tampoco como objetivo el establecimiento de situaciones ideales de socialización y comunicación, mucho menos pretende indagar sobre las condiciones y los elementos ideales que posibiliten el consenso racional.

Se puede decir que la teoría política de Habermas se diferencia principalmente de la teoría política de Aristóteles, porque Habermas centra su análisis en la formulación de situaciones ideales y abstractas de la acción, de los actos de habla, de la comunicación, del entendimiento, de ideales racionales, participativos y lingüísticos, bajo los cuales sólo pueden ser pensadas, según el mismo Habermas, “las condiciones de la acción comunicativa pura” (Habermas, 1989: 107). Es decir, me refiero a que al limitarse a formular o presuponer los ideales participativos y normativos con los que podría alcanzarse un consenso racional, Habermas pone al concepto de racionalidad comunicativa como una meta que puede considerarse como un ideal a alcanzar.

Una meta y un ideal que a larga quizás no se pueda cumplir, es decir, no se pueda cumplir porque el mismo Habermas no da ninguna garantía de la realización del consenso, lo que lleva al propio Habermas a aceptar que el concepto de racionalidad comunicativa es quizás un ideal utópico, es decir, un ideal de comunicación que nunca podrá ser alcanzado. Habermas, en un acto de gran sinceridad, lo dice de esta manera: Sabemos que este ideal de comunicación nunca podrá ser alcanzado, porque, ciertamente, “el concepto de racionalidad comunicativa contiene también una perspectiva utópica” (Habermas, 1989: 410).

Con lo anterior se puede deducir que la noción del consenso racional es un ideal que no se puede cumplir porque Habermas no considera que dentro del consenso haya voluntades deseantes. La noción del consenso supone que puede haber agentes racionales que no desean, es decir, agentes racionales que pueden ser capaces de

oponerse por sobre sus deseos particulares. Es como si Habermas pensara a la acción humana sin una voluntad que quiere y desea algo, o como si pensara a la voluntad de los agentes prácticos como una voluntad vacía e indeterminada que carece de motivos y deseos particulares. El concepto de racionalidad comunicativa de Habermas no se ocupa y desconoce el carácter de la voluntad que desea algo. En otras palabras, Habermas omite el carácter deseante de la voluntad de la acción humana que quiere y que desea algo, es decir, Habermas pretende mostrar que sólo el lenguaje, la comunicación y el entendimiento, son suficientes para entablar el consenso racional y dar inicio a la coordinación de la acción social. Es como si Habermas pretendiera que sólo basta con ser un agente racional, o que sólo basta con lograr una comunicación ideal y racional para dar inicio a la acción, para después coordinar de común acuerdo una acción social y lograr el consenso racional.

En oposición a la teoría de Habermas, la teoría política de Aristóteles, como ya se ha hecho notar en secciones atrás, tiene como interés central el análisis del obrar humano, es decir, el análisis de los principios de la acción basados en el buen razonamiento práctico. Esto quiere decir que el análisis de Aristóteles recae en el fruto de un cálculo apropiado basado en una buena deliberación y elección, y en la discusión razonable que posibilita y funda el acuerdo sobre lo bueno, lo conveniente, lo provechoso y lo justo. Y esto es lo que constituye la vida en comunidad, más aún, es lo que da paso a la acción eminentemente política que permite la creación de un régimen político que mejor responda a la voluntad y a los deseos de los ciudadanos.

Si habíamos mostrado que la acción humana se caracteriza desde el principio por su carácter intrínsecamente político e intencional, y que por lo tanto, que no se caracteriza sólo por su orientación teleológica referida ésta al fin de la acción humana. Y que lo característico y propio de la elección humana, al ir acompañada de razón y reflexión, consiste en su facultad eminentemente deliberativa. Aristóteles añade otro ingrediente más que sirve para entender mejor la relevancia que Aristóteles le atribuye a la deliberación y elección racional en la acción humana. Y este consiste en mostrar que para Aristóteles “la elección es también un deseo deliberado” (*E.N.* 1139b 26). Es decir, para

Aristóteles la elección o lo propio de la elección, consiste en que es un deseo razonado y deliberado que nos permite entender que la creación de un régimen político, obedece también a la voluntad y a los deseos de los ciudadanos puestos como fines prácticos que se consideran como posibles y realizables.

La razón de esto consiste en que Aristóteles considera que si bien el principio de la acción libre y racional, es la elección, o sea, la elección como principio del obrar y el actuar humano, pero a su vez, el principio de ésta, es decir, de la elección, no es otro sino “el deseo y la razón por causa de algo” (E.N. 1139b 35). Según Aristóteles, el deseo es el principio de la acción, y a éste le sigue la deliberación que conlleva a su vez una elección. Una vez hecha la elección, concebida como un deseo deliberado, se sigue como resultado el acto o el obrar humano, es decir, la acción (*praxis*). Por ello, se puede establecer, que para Aristóteles en el actuar práctico, la acción va acompañada también de deseo y razón. En otras palabras, para Aristóteles es preciso señalar que la razón y la reflexión de por sí sola nada mueve, sino que es por causa de algo, es decir, por causa de un motivo y deseo deliberado concebido como fin práctico plenamente realizable.

Finalmente, lo anterior completa el papel decisivo que adquiere la deliberación y la elección racional en la teoría política de Aristóteles, pues la deliberación y elección versa sobre lo que está en nuestras manos hacer y que depende de nosotros, esto es, sobre lo que deliberamos que está en nuestro poder hacer, y sobre lo que elegimos que es posible hacer e instituir, y que no es sino producto de nosotros mismos, de nuestra voluntad, es decir, de una “voluntad deseante” (Aubenque, 1999: 140). La deliberación entendida como algo razonado y reflexionado, y la elección a su vez, entendida como un deseo deliberado, es decir, la elección es un deseo deliberado de cosas que están en nuestro poder, y no del deseo de cosas que no dependen de nosotros, por ejemplo, como bien señala Aristóteles, de desear que alguien gane o pierda o de desear la inmortalidad, sino de cosas en las que sabemos que nosotros podemos intervenir y que no dependen de causas ajenas y externas a nosotros mismos. Y que nos permite entender que somos nosotros los que participamos e intervenimos en la creación y constitución de un régimen político, pues, siguiendo la argumentación de Aristóteles, en materia de política y en lo

concerniente a la esfera de lo político y de lo social, sólo se delibera “sobre lo que se hace por nuestra intervención” (*E.N.* 1112b 35).

En suma, a diferencia de la teoría política de Habermas, la teoría política de Aristóteles recae principalmente en la importancia que tiene la acción bien orientada de los ciudadanos en la vida política de la comunidad. Esta es una razón por la cual, para Aristóteles, la formación de la comunidad política tiene por causa “la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia” (*Pol.* 1281a 5).²⁶ Es decir, la práctica de buenas acciones que tienen por fin la prosperidad y bienestar general de la comunidad, pues, como bien se ha hecho notar, vivir bien y obrar bien, “vale no sólo para cada hombre, sino para toda la comunidad” (García, 1973:44).

Lo anterior sirve para entender mejor que el interés primordial de Aristóteles no es el lenguaje, el entendimiento, la comunicación o el consenso racional, tampoco lo es meramente la convivencia o la sociabilidad humana, sino que el interés central de Aristóteles es lo relativo a la acción política, es decir, la práctica de acciones bien orientadas sobre los asuntos de gobierno y lo concerniente a las acciones propiamente políticas que producen el encuentro cercano, “cara a cara”, en la esfera de lo político y de lo social. En otras palabras, el encuentro que está abierto a la voluntad y al deseo, al diálogo, a la discusión y al acuerdo sobre lo bueno, lo provechoso y lo justo para la vida en comunidad política.

Es por esta razón que el análisis de la dimensión ética y política de Aristóteles recae en el complejo proceso deliberación y elección racional interna y en la discusión razonable que permite el acuerdo sobre lo bueno, lo provechoso y lo útil para la comunidad. Pues lo que asegura la existencia de la comunidad política es la práctica de acciones bien orientadas en los asuntos propios de la ciudad. Es decir, la deliberación y elección racional tocantes a los asuntos políticos, las “cosas políticas”, o lo que es lo mismo, la buena legislación sobre los asuntos públicos, es decir, lo que Aristóteles define como “las cosas humanas” (*E.N.* 1181b 15).

²⁶ Esta cita de la *Política* proviene de la versión de A. Gómez Robledo.

1.5. El concepto de comunidad y la reflexión de los comunitaristas.

[Aspectos generales de la concepción aristotélica de comunidad y sus diferencias con la perspectiva de los comunitaristas]

El objetivo de traer de nuevo la reflexión que se dio hace varios años en torno al debate filosófico entre los liberales y los llamados comunitaristas, tiene como propósito indagar sobre la noción de comunidad en los comunitaristas y hacer ver algunas diferencias centrales en cuanto a la noción de comunidad que defienden los comunitaristas y el concepto general de comunidad (*koinonía*) en Aristóteles, para mostrar su relevancia.

En este sentido, quiero aclarar que para fines de esta sección me concentraré sólo en la reflexión comunitarista, y por lo tanto, no voy a reparar en las críticas que desde la perspectiva del liberalismo filosófico-político se le pueden hacer a la reflexión comunitarista.²⁷ Y otra, quiero señalar también que por razones de tiempo, no voy a analizar cada una de las posturas de los teóricos de quienes se les suele denominar como los “comunitaristas”, es decir, no voy a analizar una por una la postura teórica de Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer, para mencionar algunos de los más representativos, sino que voy a tomar los rasgos generales de su noción de comunidad y voy a poner el acento en sus diferencias con el pensamiento ético y político de Aristóteles.

Ahora bien, conviene empezar por aclarar que la reflexión teórica comunitarista “puede” identificarse como una de las vertientes del “neoaristotelismo” contemporáneo.

²⁷ Existe una variada y fértil crítica del liberalismo filosófico-político a la perspectiva comunitarista, pero, particularmente, me refiero a las críticas que se le pueden hacer al comunitarismo desde la postura teórica y la reflexión filosófica del liberalismo igualitario o social de John Rawls. Para comprender mejor la postura de Rawls y acercarse a su obra, recomiendo los trabajos del profesor Jesús Rodríguez Zepeda. Véase, por ejemplo, Rodríguez, J., “El igualitarismo radical de John Rawls”, *Revista Isegoría* N. 31 (2004), pp. 95-114. Y “El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación”, *Revista Enrahonar* N. 43 (2009), pp. 31-59.

Sin embargo, es preciso enfatizar que los autores clasificados en esta corriente no comparten una concepción teórica homogénea, es decir, no hay una reflexión teórica uniforme y sería erróneo pretender identificar al “comunitarismo” con el pensamiento ético y político de Aristóteles. Lo que hay es sin duda es una reflexión amplia y diversa desarrollada por un conjunto de autores denominados como “comunitaristas”, que se relacionan de maneras diversas con la tradición filosófica, en la que algunos de ellos utilizan “ropajes neoaristotélicos y neohegelianos”, e incluso pueden identificarse, como bien señala el profesor Kersting, por sus “ropajes neorousseauianos” (Kersting, 2001: 274).

Lo que podemos decir al respecto es que comparten una línea similar de críticas al liberalismo filosófico que se puede definir en general como una crítica de inspiración aristotélica-hegeliana. Así tenemos que lo que une a pensadores tan diferentes como MacIntyre, Sandel, Walzer o Taylor, es la crítica al liberalismo político y filosófico, aunque debe reconocerse que utilizan argumentos con diferentes matices y acuden a tradiciones con aspiraciones también diversas.

En cualquier caso, uno de los rasgos que identifica al grupo de los comunitaristas es que, frente a los teóricos que destacan la preeminencia del individualismo, o que defienden la autonomía del individuo sobre las concepciones de lo social, los comunitaristas han preferido centrar su análisis en la necesidad de fortalecer los lazos de unión entre el individuo y la comunidad.²⁸ En general, la crítica que los comunitaristas le hacen al liberalismo filosófico es que “el liberalismo fomenta el atomismo social” y “la concepción individualista de la persona”.

Los comunitaristas critican el individualismo atomista de la filosofía liberal porque consideran que “diluye los vínculos solidarios y destruye las formas de asociación comunitarias” (Kersting, 2001: 272). Por lo que los comunitaristas argumentan que la importancia de la comunidad consiste, precisamente, en contrarrestar la fragmentación de la sociedad fortaleciendo la unión entre los miembros de la comunidad. De tal manera

²⁸ Quiero aclarar que por razones de tiempo no pude revisar una obra que analiza muy bien el debate entre los liberales y los comunitaristas. Me refiero al trabajo colectivo de S. Mulhall y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.

que se refuerce el valor de la comunidad para conseguir que el individuo se sienta identificado respecto a ella.

Estos argumentos son de suma importancia para los comunitaristas, pues ellos fortifican sus críticas a la perspectiva individualista y liberal, argumentando que la vida en comunidad permite la configuración de la identidad del individuo y los lazos que unen a éste con su comunidad. En otras palabras, para los comunitaristas, “la reflexión práctica es el hacer comprensible las sedimentaciones socioculturales que fijan y orientan al propio proceso de constitución de identidad” (Kersting, 2001: 286).

Los comunitaristas defienden así el “sentido de pertenencia” a la comunidad y la propia comunidad. La idea central es que el individuo no puede pensarse de forma aislada, con independencia de la comunidad que da origen a la formación de su identidad. Lo que se espera entonces es que el marco común de la vida en comunidad cree también una comunidad de valores que anime al individuo a asumir compromisos con valores colectivos, como son la reciprocidad, la confianza y la solidaridad.

En resumen, la reflexión “comunitarista” no deja de considerar los determinantes contextuales de cada tipo de comunidad en forma de valores comunitarios. La reflexión de los “comunitaristas” se caracteriza más por un enfoque antropológico y culturalista, que propone reforzar las bases de solidaridad, respeto, reciprocidad, y bien común, desde los “sentimientos de pertenencia comunitarios” y el “sentido de pertenencia cultural” que produce la misma comunidad. Me refiero a que la noción de los comunitaristas a punta más bien a un enfoque antropológico y culturalista en donde la comunidad, se define y se caracteriza, por ser una unidad de lazos de parentesco o por ser una agrupación social en donde pareciera que, lo que une a la comunidad, son los fuertes vínculos emocionales, culturales, territoriales y de parentesco de la comunidad.²⁹

Otro punto central es la idea de la formación de la “identidad” de los integrantes de la comunidad. Para los comunitaristas, el factor de la configuración de la identidad del individuo, algo que para ellos es muy importante, se genera, naturalmente, desde la

²⁹Esta idea de comunidad también se puede encontrar en el análisis que hace Axel Honneth acerca de su noción aristotélica de *koinonía* que, por obvias razones, se encuentra más emparentada y cercana con la reflexión y noción de los comunitaristas que con la del propio Aristóteles. Véase en “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”, Revista Isegoría N. 20 (1999), pp. 5-15.

pertenencia de los hombres a un territorio y a una comunidad constituida por costumbres, tradiciones y valores. Es decir, para los comunitaristas, “yo me descubro como miembro de la comunidad determinada de tal y cual manera, que participo de las convicciones, prácticas, valores y objetivos constituidos desde esa comunidad y, ya incorporados en mi pensar y actuar, los reconozco como propios” (Kersting, 2001: 286).

Se puede notar con esto que la reflexión de los comunitaristas acentúa demasiado el carácter étnico y social de la comunidad. La reflexión “comunitarista” considera que el sentido de pertenencia a la comunidad es lo que crea y fortalece todo un sistema de valores y un marco común que propicia la solidaridad, el respeto, etc., y reclama que los lazos que unen al individuo con la comunidad son constituidos desde los fuertes vínculos de dependencia y de estimación “afectiva” de la comunidad.

Aclarado lo anterior, conviene empezar por analizar ahora la noción “general” de comunidad o *koinonía* en el pensamiento ético y político de Aristóteles, para remarcar algunas importantes diferencias con respecto a la perspectiva y reflexión de los comunitaristas.

Lo primero que cabe decir al respecto es que la idea aristotélica de comunidad, *koinonía*, no se considera una entidad colectiva unida por vínculos naturales y culturales, tampoco equivale a una entidad colectiva creada a partir de la pertenencia de varios individuos a un territorio, ni a un sistema de creencias, tradiciones y lenguaje, en pocas palabras, la idea aristotélica de comunidad no apunta a un fundamento antropológico y culturalista, es decir, no es una comunidad de carácter étnico ni una comunidad creada a partir de vínculos emocionales y de parentesco, o, lo que es lo mismo, no es un conglomerado étnico. La noción de comunidad aristotélica no alude así a un “sentido de pertenencia cultural”, ni a un “sentimiento de pertenencia comunal”, por lo tanto, no se identifica tampoco con la vertiente teórica de los llamados comunitaristas.

La concepción aristotélica de comunidad o *koinonía* se define más bien por el tipo de organización política que la constituye, es decir, por el tipo de régimen político, constitución o “modo de gobierno” que le confiere su carácter político y social, y es un elemento esencial “para dar forma a la vida de la ciudad” (Düring, 2000: 768). Entiéndase

por régimen político o modo de gobierno, a un ordenamiento político que consiste fundamentalmente en la organización del poder político. En otras palabras, lo constitutivo de la comunidad es su tipo de régimen político o de gobierno, sin embargo, no hay una sola forma de gobierno, y al no haber una sola forma de gobierno, la organización y distribución del poder político depende también del tipo de régimen político, y de quién posea el poder soberano³⁰, para decirlo con Aristóteles, un régimen político es, en efecto, “una organización de los poderes en las ciudades, de qué modo están distribuidos, cuál es el poder soberano del régimen y cuál es el fin propio de cada comunidad” (Pol. 1289a 16-18).³¹

De ahí que el modo de gobierno y la comunidad se caractericen mejor por el tipo de organización del poder político. En este sentido, podemos hablar de una comunidad política con un régimen político de tipo “reinado”, o una comunidad con un régimen político “aristocrático”, o también una comunidad política con un régimen político de tipo “*politeía*”, y que Aristóteles considera como regímenes “rectos” porque su modo de gobierno tiende siempre “al interés común”. Aunque también existen otras formas de gobierno a las que Aristóteles concibe como “desviaciones”, por ejemplo, la “tiranía”, la “oligarquía” y la “democracia”, pues estas consisten en que no se gobierna con miras al bien común, sino en aras de un interés particular (Pol. 1279b 30-45).

La organización política y el modo en que está distribuido y organizado el poder político, es lo constitutivo en la vida social y política de la comunidad, y es además, el vínculo político que une a los ciudadanos con el “modo de vida” y “constitución” de la comunidad. A esto se refiere Aristóteles cuando dice que una “comunidad es una comunidad de ciudadanos en un régimen” (Pol. 1276b 1-2). Es decir, lo constitutivo de la comunidad es la forma de organización política que determina y que le da forma al ordenamiento de los ciudadanos de la comunidad política.

³⁰ Según el profesor Ingemar Düring, Aristóteles fue “el primero en formular el principio de soberanía” (Düring, 2000, 768).

³¹ Prácticamente desde fines del libro III hasta el libro VI de la *Política*, Aristóteles hace un análisis de los distintos tipos de regímenes políticos. Otro ejemplo de análisis de régimen político es el que hace Aristóteles acerca de la democracia y la constitución ateniense. Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Gredos, Madrid, 1995.

Es por esta razón que desde el comienzo del libro II de la *Política*, Aristóteles establece que su objeto de investigación es examinar, respecto de la comunidad política, “cuál es la mejor de todas para quienes pueden vivir del modo que mejor responda a sus deseos” (*Pol.* 1261a 28).

Aristóteles parte del análisis de los regímenes políticos para examinar la constitución de la ciudad. En este sentido, la primera tarea para Aristóteles es examinar si la comunidad podría definirse en términos de unidad étnica. Aunque Aristóteles reconoce que existen pueblos diversos con organizaciones sociales diversas, no duda en decir que, al margen de las diversas pertenencias étnicas y culturales, lo que constituye y define a la propia comunidad es su constitución o régimen político. A esto se refiere Aristóteles cuando dice que “cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma (*Pol.* 1276b 3). Es decir, Aristóteles hace notar que por ejemplo cuando la democracia se establece en lugar de la oligarquía o de la tiranía, la ciudad deja de ser la misma aunque los ciudadanos sigan siendo los mismos y, viceversa, la ciudad será la misma cuando muden los ciudadanos si no muda o cambia la constitución política.

Aristóteles, en su análisis de los diversos tipos de comunidad considera también el territorio como uno de los elementos indispensables de la ciudad, y señala que lo primero que se comparte, limitado por definición, es el territorio, pues la ciudad es un tipo de comunidad y ante todo “debe poseer en común el territorio, porque el territorio de una ciudad única es uno, y los ciudadanos poseen en común una ciudad única” (*Pol.* 1261a 40). En este sentido, resulta obvio que el territorio sea para Aristóteles un aspecto indispensable en la construcción de la comunidad, pues resulta lógico que si no hay un territorio, o lugar común, sería prácticamente imposible establecerse para vivir en comunidad. Sin embargo, aunque Aristóteles considere como un elemento necesario el territorio, su noción de comunidad no reduce la *polis* o ciudad a un lugar en común de los ciudadanos. La *polis* o ciudad y la *koinonía* aristotélicas no se definen primariamente por ser una “identidad” colectiva construida desde la mera pertenencia de los hombres a un territorio, aspecto que para los comunitaristas, sí es clave en relación a la constitución de

la vida de la comunidad. Lo anterior se puede comprobar mejor cuando Aristóteles dice que “la ciudad no es una comunidad de territorio para impedir injusticias mutuas y facilitar los intercambios; para que haya ciudad, todo esto debe forzosamente existir, pero no porque se cumplan todas esas condiciones existe una ciudad (*Pol.* 1280b 30-35).

En la concepción aristotélica de comunidad hay que considerar también el acuerdo racional, las leyes y normas compartidas, es decir, la legalidad común de la ciudad, pero esa legalidad, sólo se hace posible en el marco de la definición y constitución del régimen político que se establezca en la ciudad, y ese marco común de justicia y de legalidad, no se establece sino por la deliberación conjunta de los ciudadanos de la comunidad política. Es por esta razón que para Aristóteles los lazos comunitarios no están dados de una vez por todas en el marco de la pertenencia al territorio y de los fuertes vínculos de dependencia “territorial” y de estimación “afectiva” que se derivan de la pertenencia a la comunidad, sino que están establecidos y atravesados por un marco político común de justicia y de legalidad, que emana del “modo de gobierno”, del régimen político o poder soberano de la ciudad.

En este punto, alguien puede decir que para Aristóteles las relaciones “afectivas” y de “amistad” son también importantes dentro de la comunidad. Sin embargo, no debe confundirse el término “afectivo”, tal y como la entienden los comunitaristas, es decir, como un sentimiento de pertenencia cultural y comunal, con la noción de “amistad” que analiza Aristóteles en libro VIII de la *Ética nicomáquea*.

El concepto de amistad en Aristóteles forma parte fundamental de su noción de convivencia humana y está dotado de un sentido más político que meramente psicológico. Para Aristóteles la amistad perfecta establece relaciones políticas de igualdad, mutuo reconocimiento y reciprocidad entre los individuos considerados como “iguales” dentro de la comunidad de ciudadanos, pues para él la amistad es, sin duda, una forma de “igualdad” (*E.N.* 1158a 35).³²

Esto no quiere decir que para Aristóteles la única forma de amistad sea la equivalente a una relación de igualdad, pues no hay un sólo tipo de amistad, sino que hay

³² Es importante mencionar que al referirse al tipo de amistad que se da entre los que son “iguales”, Aristóteles está pensando en una comunidad política con un tipo de régimen político democrático.

diferentes tipos de amistad, como él mismo reconoce. Habla por ejemplo de la amistad que se da por interés y por placer, que se caracteriza por ser una amistad en cual la convivencia no suele durar mucho tiempo. Otra es la amistad que se da entre los hombres buenos e iguales en virtud, que es considerada por Aristóteles como la “amistad perfecta” (E.N. 1156b 6). En general, Aristóteles considera que la amistad depende del tipo de organización política, es decir, la amistad esta en relación “con cada una de las formas de gobierno en la misma medida que la justicia” (E.N. 1161a 10). Por ejemplo, Aristóteles reconoce que también existen en algunas comunidades políticas relaciones de “amistad entre desiguales”.³³

La amistad tiene también para Aristóteles un lugar y una parte fundamental en el logro de la felicidad de los seres humanos. Aristóteles considera que la amistad es necesaria para la felicidad de los hombres, esto es así porque la felicidad presupone la amistad de los seres humanos, y viceversa, la amistad supone la felicidad de los hombres.

El estudio de la naturaleza ética y política de Aristóteles contiene una motivación principal, la de la búsqueda de la felicidad, por lo tanto, una de las virtudes de la teoría política de Aristóteles es la de que concibe a la felicidad humana como algo plenamente realizable. Más aún, algo que sólo se hace posible y realizable en el hecho de vivir y convivir juntos. Para Aristóteles es un hecho que nadie puede ser feliz en solitario, viviendo apartado de la sociedad y en medio de los que son infelices, sino que la felicidad del ser humano implica la necesidad de la amistad de otros seres humanos. Para decirlo con Aristóteles, “el hombre feliz necesita amigos” (E.N. 1169b 20).

Además de esto, las relaciones de amistad dentro de la comunidad producen en términos de relaciones sociales algo que bien podría llamarse como una “cercanía política”, es decir, la amistad produce una relación más estrecha, cercana y armoniosa entre los ciudadanos de la comunidad política, lo que genera que los ciudadanos de la comunidad se conozcan entre ellos y convivan de la mejor manera. Una comunidad bien ordenada promueve la virtud y la convivencia armoniosa y la amistad entre los ciudadanos. Las relaciones de amistad facilitan y mejoran la vida en comunidad política.

³³ Véase el análisis de los diversos tipos de amistad que hace Aristóteles en el libro VIII de la *Ética nicomáquea*.

A esto se refiere Aristóteles cuando señala que las relaciones de amistad entre los conciudadanos, sirve también como un tipo ayuda y asistencia en cuanto a la realización de las acciones, es decir, para prestar apoyo y orientación en la realización de “buenas acciones”. Más aún, la importancia de una relación más estrecha y cercana producida por la relación de amistad de los conciudadanos, se evidencia mejor en lo tocante y referido a la deliberación política, es decir, una relación estrecha y cercana facilita y mejora la buena deliberación sobre los asuntos de carácter público, pues, en estos asuntos, indica Aristóteles, reunidos y en conjunto los ciudadanos “están más capacitados para pensar y actuar” (E.N. 1155a 17). Esto significa que la deliberación y la legislación sobre los asuntos de carácter público, al ser un asunto de carácter social, donde está en juego el bienestar general, y por consiguiente, los asuntos de la ciudad y de gobierno que nos atañen a todos, se deliberan y se discuten mejor en conjunto, es decir, en una actividad conjunta en donde todos reunidos piensan y actúan, juzgan y deciden, qué es lo mejor para el bienestar general de la comunidad.

En la *Política*, Aristóteles hace notar mejor el carácter provechoso de la deliberación conjunta entre ciudadanos:

En efecto, los ciudadanos, reunidos, juzgan y deciden, y todas sus decisiones tienen que ver con cada caso particular. Tomado individualmente, un ciudadano cualquiera es, seguramente, inferior al mejor; pero la ciudad se compone de muchos, como un banquete al que contribuyen todos es mejor que el costado por una sola persona; por ese motivo en muchos casos juzgan mejor una multitud que un solo individuo, cualquiera que sea (*Pol.* 1286a 25-30).

Quedan expuestos a grandes rasgos algunos de los elementos del pensamiento ético y político de Aristóteles, entre ellos, el carácter político de la concepción aristotélica de *koinonía*, que como se ha hecho notar, se define mejor por el tipo de organización política que la constituye, o por el tipo de régimen político, constitución, que le confiere su carácter político y social de la vida en comunidad. Y esto es un elemento imprescindible de

la filosofía política de Aristóteles, que la reflexión de los comunitaristas no atiende ni considera en sus argumentos.

En definitiva, los comunitaristas han logrado revitalizar la idea de los valores comunales, han contribuido a fortalecer los vínculos culturales y sociales de la comunidad, han conseguido integrar socialmente la noción del bien común, han fortalecido también la cohesión social, y por consiguiente, han puesto de relieve que la comunidad es algo más que una mera asociación organizada para la consecución de determinados propósitos individuales.

En efecto, la comunidad no puede ser pensada como un mero agregado de átomos que mantienen relaciones mutuas en la medida en que dichas relaciones contribuyen a la consecución de los intereses de cada uno de los integrantes de la comunidad. Lo que caracteriza a la reflexión de los comunitaristas es, precisamente, la importancia que le conceden a la noción del bien común de la comunidad. Y esto, es en general, como acertadamente señala Kersting, un aspecto importante que el liberalismo filosófico puede aprender del comunitarismo es “la orientación y la comprensión del bien como un bien colectivo” (Kersting, 2001: 290).

En suma, el comunitarismo se caracteriza por concederle prioridad a las nociones de bien común, al sentimiento de pertenencia a la comunidad, a los valores comunitarios, y a la incidencia de la comunidad en la formación de la identidad de los individuos, por sobre el arreglo político de la comunidad, y por consiguiente, por sobre la importancia y las implicaciones que tiene la organización política de la comunidad en el “modo de vida” de la comunidad, pues como señala Aristóteles, las virtudes y los vicios de la ciudad dependen “del régimen político, ya que el régimen político es un cierto modo de vida de la ciudad” (*Pol.* 1295b 40).

Esto quiere decir que la forma de vida de los ciudadanos, su modo de vida, el orden político, su constitución, es lo que define el carácter político de la vida en comunidad, en este sentido, lo que une a una comunidad, no son los lazos afectivos, los vínculos emotivos, étnicos y culturales, sino que lo que define mejor a la comunidad es su constitución, pues, en pocas palabras, es lo que le da su “carácter” (*ethos*). Entendido éste

como una actividad o como un actuar práctico que procede de un “modo de vida” o un “modo de ser”, es decir, del actuar práctico que proviene de una disposición ética y política.

De ahí que Aristóteles enfatice en que en el ámbito del obrar humano, sobre todo, en el actuar práctico de las buenas acciones, la acción bien orientada “no puede existir sin reflexión y carácter” (*E.N.* 1139b 35). Esta es una de las razones que nos permiten entender la importancia que Aristóteles le atribuye al régimen político de la comunidad y su diferencia con la reflexión de los comunitaristas. La importancia del carácter político de la comunidad, que en estos términos, no es sino el modo de ser de los ciudadanos, pues, la razón de la estrecha relación entre el régimen político y el carácter de los ciudadanos, es que el modo de vida de los ciudadanos está de manera necesaria en relación con el régimen político. El modo de vida de los ciudadanos depende de la forma de vida social y política de la comunidad, es decir, se encuentra relacionada en virtud de su “constitución”.³⁴ Hay una forma variada de modos de vida que depende y se relacionan con las distintas formas de gobierno, y que como Aristóteles mostrará, el modo de ser de los ciudadanos depende de una “buena legislación”, es decir, del carácter que produce el orden político de una constitución, para decirlo con Aristóteles, “la comunidad es el régimen”, por eso mismo, “la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen” (*Pol.* 1277a 30). En suma, una forma de gobernar, su constitución, su ordenamiento político y sus leyes, entendidas estas no meramente en un sentido formal, es decir, como leyes positivas, sino como un conjunto de prácticas y hábitos, que inciden en el carácter y las acciones de los ciudadanos.

³⁴ No en el sentido moderno de “Constitución”, es decir, de una “Constitución política”, sino como se ha hecho énfasis, en el sentido de un “modo de vida”.

1.6. Sexta parte y conclusión.

[Hacia el concepto aristotélico de ciudadano]

Un ciudadano en sentido estricto por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en la justicia y en el gobierno.

Aristóteles, *Política* 1275a 23

He partido del análisis de la dimensión ética y política del ser humano con el fin de mostrar el carácter político e intencional que Aristóteles le atribuye a la acción humana, así como su relación con la formación de la comunidad. Del mismo modo, he partido del análisis teórico y político que se centra en la teoría de la acción racional y en la racionalidad práctica aristotélica, con la finalidad de comprender y analizar mejor la importancia que Aristóteles le atribuye a la deliberación y elección racional en la vida política de la comunidad. Pero también, con el propósito de establecer el marco conceptual que sirva como base para relacionar, o si se quiere, ligar el concepto de la naturaleza política del ser humano (*zoon politikón*) con la concepción aristotélica de ciudadano (*polítes*), pues considero que la relación intrínseca de ambos conceptos contribuye a una perspectiva más rica y compleja ya no sólo de su noción de ciudadano, sino de los alcances que tiene la acción y deliberación política de los ciudadanos en la filosofía política de Aristóteles.

Un aspecto que quiero señalar antes de entrar en el análisis del concepto aristotélico de ciudadano, consiste en volver a hacer hincapié en que el objetivo de este trabajo no tiene como interés central hacer un análisis de carácter histórico, como ya lo he

dicho en la introducción misma, sino que tiene como propósito hacer una reflexión teórico-filosófica a la obra y al pensamiento ético y político de Aristóteles, que intenta reflexionar los conceptos y las categorías políticas de la filosofía política de Aristóteles, es decir, es un análisis conceptual, teórico y político que se centra en las virtudes y los alcances del pensamiento ético y político de Aristóteles. Con lo anterior, no es mi intención negar o desconocer el contexto social y político de Aristóteles ni muchos menos separar su pensamiento ético y político de su contexto.³⁵ Al contrario, considero que resulta provechoso retomar y repensar todo cuanto pueda de la teoría política de Aristóteles sin que los anacronismos debidos al contexto social y político nos impidan abandonar el pensamiento ético y político de Aristóteles, por ejemplo, en lo que respecta a los intereses y propósitos de este trabajo, tal comprensión de la concepción de ciudadano y de la deliberación política aristotélica considero permiten desechar todo aquello que no nos conviene y poder repensar su filosofía política, siempre y cuando no dejemos de considerar las virtudes y alcances del pensamiento ético y político de Aristóteles.

En otras palabras, pienso que es desde el análisis conceptual, teórico y político que uno encuentra las virtudes y el enriquecimiento intelectual que aporta la lógica aristotélica, es decir, de la manera en cómo Aristóteles concibe los conceptos y categorías políticas y filosóficas en su pensamiento ético y político, y sobre todo, de lo importante, vital y actual que resulta ser su filosofía política para dialogar y discutir, como ya lo he hecho notar también en secciones arriba, con otras vertientes teóricas, políticas y filosóficas, modernas y contemporáneas.

Ahora bien, se puede decir que del mismo modo en que Aristóteles aborda el tema de la noción y la constitución de la comunidad, es decir, haciendo alusión a que la comunidad no se define por su carácter étnico, el cual, visto desde esta perspectiva, se

³⁵ Me refiero a los aspectos del contexto social y político de la *polis* antigua, y sobre todo, a los aspectos de exclusión y subordinación que la caracterizaban, por ejemplo, la exclusión y subordinación de ciertos individuos que no formaban parte activa y política de la ciudad, esto es, no participaban de la vida política de la ciudad. En la antigua *polis* griega, lo sabemos, hay esclavos, los cuales, junto con las mujeres estaban exentos y no gozaban de los derechos jurídicos y políticos de ciudadanía.

constituye a partir de la pertenencia y la unión de individuos a un territorio, vinculados entre sí por los lazos afectivos y de parentesco, pues, como bien señala Aristóteles, la ciudad no sólo se constituye por ser una “pluralidad” de individuos, “sino por diferentes tipos de individuos”, es decir, “la ciudad no se compone de individuos semejantes entre sí” (*Pol.* 1261a 24). Haciendo referencia Aristóteles a que la ciudad no es un compuesto étnico ni una unidad homogénea, y a que, además de los elementos expuestos anteriormente sobre la noción de comunidad, la comunidad aristotélica está constituida también por variadas y diversas clases sociales, en las que podemos contar a los jornaleros, los artesanos, los campesinos, los extranjeros, los esclavos, etc. En otras palabras, la ciudad está constituida también por una pluralidad de individuos y una diversidad de clases en las que, como bien detecta el profesor Moses I. Finley, se muestra y se reconoce “el puesto central que ocupaban las clases sociales y el conflicto de clases” (Finley, 1990: 13).

De la misma manera, para la concepción de ciudadano, Aristóteles aborda primeramente la cuestión de que si es el aspecto étnico y de pertenencia a un territorio un atributo suficiente para considerar la definición y el carácter de ciudadano, haciendo notar rápidamente que ciudadano no es quien nace en cierto lugar ni quien reside y pertenece a un territorio determinado, es decir, ciudadano no es sólo quien habita un territorio o quien “reside en un cierto lugar” (*Pol.* 1275a 8). Como sea señalado reiteradamente y Aristóteles vuelve a mostrarlo ahora en esta parte, el asunto del carácter étnico, los lazos de parentesco y el sentido de pertenencia a un territorio no tienen preeminencia en cuanto a la definición de ciudadano ni en general en el pensamiento ético y político de Aristóteles.

En seguida Aristóteles señala que tampoco debe considerarse ciudadano al que se somete a procesos legales y jurídicos, es decir, no deben considerarse ciudadanos a quienes entablan, se someten o en general a quienes tienen “acceso a los procesos legales, ya sea para ser juzgado, sea para entablar demandas” (*Pol.* 1275a 10). En este punto, me interesa detenerme un poco y resaltar algo importante que considera Aristóteles, pues con este ejemplo, Aristóteles muestra muy bien que ciudadano no es tal

sólo por el hecho de recibir o conferir derechos, o mejor dicho, ciudadano no es tal sólo por el hecho de que se le otorguen y se le confieran derechos jurídicos y políticos. Es decir, con este ejemplo, Aristóteles muestra que en este caso el derecho y la participación de los ciudadanos se presentan en la medida en la que sólo un poder, una persona, o incluso, un contrato, pueden otorgar, conceder y conferir derechos jurídicos y políticos a los ciudadanos.

La razón de esto es que Aristóteles pone de inmediato en claro que la facultad misma de ciudadano y su carácter no reside en ejercer y formar parte pasiva de los asuntos de gobierno y del derecho, al contrario, sino que para Aristóteles es en la actividad, es decir, en la participación activa en el poder, en la justicia y en los asuntos de gobierno, en donde el concepto de ciudadano encuentra su carácter y su constitución. De modo que es en la participación activa en la comunidad y en la práctica deliberativa sobre los asuntos de gobierno, lo que constituye el carácter activo y político del ciudadano, pues, para decirlo con Aristóteles, un ciudadano se define mejor por “participar en la justicia y en el gobierno”, es decir, por quien tiene “el poder de tomar parte en la administración deliberativa o judicial” de los asuntos de la ciudad (*Pol.* 1275b 18). Esto es en términos generales la razón de ser o el modo de ser de la concepción aristotélica de ciudadano, pues como se ha hecho notar a lo largo del trabajo, el asunto mismo en Aristóteles recae en el tema de la actividad y en el de la participación política, es decir, en la esfera racional práctica que produce la acción (*praxis*) misma.

Es por esta razón que el asunto del carácter y los principios de la acción, adquieren un sentido esencial en el análisis de la constitución y definición del ciudadano aristotélico, pues es en la práctica deliberativa misma y en la estrecha relación que tiene el concepto de ciudadano con la teoría de la acción y el análisis del carácter voluntario, donde Aristóteles concibe el objeto principal de la acción y la deliberación política del ciudadano, a saber, el de procurar una buena legislación. El ciudadano aristotélico es el que actúa voluntaria, libre y deliberadamente en los asuntos de gobierno, es decir, es el que toma decisiones mirando siempre hacia el bien común y al bienestar general de la comunidad. Lo anterior es además una de las razones por la cual Aristóteles señala que todo lo

concerniente a la “actividad del político” y del “legislador”, tiene que ver con los asuntos propios de la ciudad (*Pol.* 1275a 38). En otras palabras, el ciudadano aristotélico, visto como político³⁶ o como legislador, es el que se constituye en la práctica, en el actuar político y en la actividad política, pues es en el actuar práctico en donde el ciudadano, con sabiduría y con prudencia, delibera y elige qué es lo bueno y qué es lo justo, no en un sentido meramente individual y egoísta, sino con miras a los asuntos que nos conciernen a todos en general, es decir, en lo concerniente o tocante a la justicia y al bien público.

Lo anterior sirve para mostrar que la concepción aristotélica de ciudadano identifica y relaciona no sólo el ámbito de lo ético y de lo político, es decir, la conexión evidente entre ética y política, pues al ser la ética una parte de la política, la ética aristotélica se constituye como una “ética social” (Düring, 2000: 672). Sino que también se hace notar la relación intrínseca entre el ámbito de lo ético, de lo político y del derecho. En la filosofía política de Aristóteles no hay una separación entre la ética y el derecho, la conexión entre ética y derecho se hace evidente en el concepto de ciudadano al mostrar que la virtud del ciudadano consiste en participar deliberadamente en el ejercicio de la impartición de justicia, esto es, en la virtud del ciudadano para deliberar acerca de lo que es justo, bueno y conveniente para el bien de la comunidad, pues como ya se ha dicho, la justicia consiste en discernir lo que es justo, y como toda la actividad del ciudadano, es decir, del político y del legislador, versa sobre los asuntos de gobierno, el fin mayor de la actividad del ciudadano es participar en la justicia y procurar el bien político, pues, como señala Aristóteles, “el bien político es la justicia, esto es, lo conveniente para la comunidad” (*Pol.* 1282b 18).

La acción y deliberación de los ciudadanos adquiere la mayor importancia práctica y política en la esfera de lo político y de lo social, esto es, se muestra precisamente en el razonamiento práctico que adquiere una función propiamente directiva, arquitectónica y legislativa, en función de la acción, del discernimiento y la deliberación política de lo

³⁶ “Político” no en el sentido del pensamiento político moderno, es decir, no en el sentido weberiano de “políticos profesionales”, a los que considera Weber como aquellos que hacen de la política su vocación (Weber, 1997: 15).

bueno, de lo provechoso y de lo justo para la comunidad. Esta es una de las razones por la cual Aristóteles excluye también de la acción, y sobre todo, de la parte política y deliberativa a los niños y adolescentes, pues como habíamos hecho notar en secciones atrás, Aristóteles considera que los niños y adolescentes no son propiamente ciudadanos en sentido estricto, porque considera que el sentido práctico y político de dicha exclusión no reside tanto en relación o en función de su corta edad, sino que Aristóteles considera en esta parte un aspecto más político y filosófico, y este consiste más bien en su concepción de la facultad deliberativa. Es decir, consiste en que Aristóteles considera que la capacidad de actuar de los niños y adolescentes queda restringida y limitada sólo a su capacidad de “producir movimientos voluntarios”, por lo tanto actúan, pero “no son agentes de *praxis*” política en sentido estricto, porque sus actos no son elegidos y deliberados propiamente, aspecto que como se ha visto, es constitutivo en la concepción aristotélica de ciudadano.

En otras palabras, los niños y adolescentes pueden actuar voluntariamente pero su acción no es deliberada, elegida, ni razonada, ya que no poseen todavía la facultad de *proairesis* (decisión deliberada), es decir, Aristóteles considera que la facultad de la deliberación consiste en lo propio del actuar político y de la sabiduría política, fruto de la experiencia que versa en la actividad, en la participación y en la deliberación política y moral del acto prudente (*phrónimos*). Es por tal razón que, justamente, se puede decir que los actos de los niños y de los adolescentes no participan de un razonamiento deliberado, pues todavía no están facultados para obrar con una miras al bienestar general de la comunidad, es decir, no están facultados para razonar y actuar, con sabiduría y con prudencia, con miras a deliberar y elegir lo que es bueno, lo que es provechoso y lo que es justo para el bienestar general de la comunidad.

Un aspecto importante que hay que señalar en relación con el concepto aristotélico de ciudadano, consiste en establecer que si bien Aristóteles parte de una definición de ciudadano en la que puntualiza en los rasgos esenciales, Aristóteles procede rápidamente a señalar que el concepto de ciudadano del que ha estado hablando es el de “ciudadano de una democracia” (*Pol.* 1275b 6). Llegado a este punto, no voy a detenerme en el

análisis de las diferencias constitutivas entre la concepción de la democracia antigua y la democracia moderna, como bien lo ha hecho notar el profesor Moses I. Finley, en su estudio acerca de lo que considera como “la vieja y la nueva democracia”.³⁷ Lo que me interesa en cambio es resaltar que si bien Aristóteles en su estudio acerca de los regímenes políticos, considera al régimen democrático como un gobierno desviado en oposición a los regímenes rectos, es decir, desviado en el sentido en el que no se gobierna con miras al bien común, esto es, al bienestar general de toda la comunidad, y por consiguiente, al de todos los ciudadanos, sino que se gobierna con miras al interés particular de una sola clase que gobierna y que está en el poder, es decir, al del pueblo (*démos*). Sin embargo, a pesar de lo anterior, en repetidas ocasiones, tanto en la *Ética nicomáquea* como en la *Política*, Aristóteles no deja de reconocer y exaltar las virtudes del gobierno democrático, como son la libertad, la igualdad y lo que es relativo a la mayor participación de los ciudadanos en los cargos públicos. Un ejemplo muy claro de esto, es cuando Aristóteles señala en la *Política* que cuando “el pueblo se mantiene en calma a pesar de no tener participación en el gobierno no es signo de una buena organización” (*Pol.* 1272b 40).

Haciendo referencia claramente a que una de las virtudes del régimen democrático consiste precisamente en la participación activa y conjunta de los ciudadanos en los asuntos de la ciudad. En este sentido, el análisis profundo que hace Aristóteles del régimen democrático, lo lleva a considerar que a pesar de que la democracia es un régimen desviado, y que en relación con las otras desviaciones, es decir, la tiranía y la oligarquía, la democracia es, sin duda, “la más moderada” (*Pol.* 1289b 5).

Lo anterior pone en evidencia que, como bien señala la profesora Carmen Trueba, como es bien sabido, Aristóteles no fue “un entusiasta simpatizante de la antigua democracia”, pero “tampoco fue un enemigo suyo”, pues su postura parece ser que fue más bien la de “un observador más neutral a la vez que un juez bien informado acerca de la historia de cómo se instituyó y cómo funcionó el régimen democrático en Atenas”

³⁷ Véase Moses I. Finley, *Vieja y nueva democracia. Y otros ensayos*, Editorial Ariel, España, 1980.

(Trueba, 2001: 3). Lo anterior se constata en el análisis que hace Aristóteles en la *Política* acerca del régimen democrático, en el que con gran profundidad y sabiduría, analiza las diversas clases de democracia, y en el que su análisis distingue más de cuatro tipos o clases de democracias, al mismo tiempo, se encuentra el estudio político del régimen democrático en su *Constitución de los atenienses*, en el que Aristóteles hace notar las virtudes de la actividad y la participación del ciudadano, y en donde se muestra de manera explícita el carácter y la intrínseca relación que tiene el ciudadano con el régimen político y su constitución.³⁸

El concepto aristotélico de ciudadano queda entonces relacionado con la virtud del régimen político, y viceversa, del mismo modo que la comunidad es el régimen político y lo constitutivo de la comunidad es el régimen político. Igualmente ocurre con la virtud del ciudadano, pues, como se ha establecido anteriormente, el régimen político es lo constitutivo en relación con la virtud del ciudadano. Sin embargo, al existir diversas formas de regímenes políticos, es indiscutible no sólo que hay varias clases de ciudadanos, sino que de igual manera la virtud y el carácter del ciudadano son distintas en cada régimen político. En este sentido, aunque Aristóteles admita que al existir varias formas de regímenes políticos, y por lo tanto, no pueda existir “una virtud perfecta única del ciudadano” (*Pol.* 1277a 33). Aristóteles mantiene la noción de que la virtud del ciudadano esta en relación con su propia actividad, es decir, con su modo de vida, de modo que el tipo de actividad del ciudadano depende también de la práctica de la virtud.³⁹ Y la virtud a la que se refiere el concepto aristotélico de ciudadano es la de ser “capaz de mandar y de obedecer bien” (*Pol.* 1277a 28).

³⁸ En una apasionante y aleccionadora reflexión de su *Constitución de los atenienses*, Aristóteles señala que tras el derrocamiento de las tiranías y la instauración de la democracia, el pueblo ateniense se hizo dueño del poder, “pues parecía justo que el pueblo tomase el gobierno, ya que el propio pueblo por sí mismo había hecho el regreso”, ya que en efecto, “el pueblo se ha hecho a sí mismo dueño, y todo lo gobierna mediante votaciones de decretos y por medio de los tribunales, en los que el pueblo es soberano” (*Ath.* §41, 2).

³⁹ En la *Ética nicomáquea*, en relación con la virtud ética, Aristóteles establece que la virtud es un modo de ser, es decir, un modo de ser que hace que actuemos y seamos capaces de “realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo a la recta razón” (*E.N.* 1222a 7-9).

Es desde esta consideración, es decir, en lo referido a que la virtud del ciudadano aristotélico consiste en la facultad de ser capaz de mandar y de obedecer, o, en otras palabras, consiste en la facultad de gobernar y ser gobernado, que Aristóteles establece la distinción entre lo que constituye el gobierno doméstico y el gobierno político. Aristóteles distingue entre lo que es la “potestad doméstica”, caracterizada por una relación desigual, propia de la potestad del amo sobre el esclavo y que hace referencia también a la “administración doméstica”, en la que Aristóteles considera que “se gobierna a la manera de una monarca”, es decir, que se gobierna por una sola persona.⁴⁰ Y la “potestad del político”, que no es sino también lo referido al ámbito práctico, participativo y deliberativo de lo que constituye la “autoridad política”, es decir, al tipo de relación política que se da entre la actividad y la participación de libres e iguales, y que a su vez, consiste en que es lo propio de un “gobierno político de libres e iguales” (*Pol.* 1255b 16-20).

El ciudadano aristotélico es el que sabe tomar parte del gobierno en su doble función, es decir, es el que sabe y es capaz de gobernar y de ser gobernado, alternando, hay que precisar, funciones y cargos por turnos. Y el ejercicio práctico y el ámbito político por excelencia para ese tipo de actividad y participación, es el del gobierno político de libres e iguales en la ciudad. Aristóteles muestra con esto que la libertad y la igualdad no es algo que se dé o que se otorgue meramente, menos aún, algo que se dé por naturaleza, a la manera de un enfoque liberal, sino que la libertad y la igualdad se constituyen en la esfera de lo político y de lo social, la libertad y la igualdad se gana y se logra, esto es, se constituye y se establece en el ámbito práctico, en el actuar y en la participación activa en la esfera de lo político y de lo social. Además, al considerar esto, Aristóteles une y relaciona a la libertad con la igualdad, es decir, a la libertad y a la igualdad en sentido más amplio y político, esto es, en el sentido de una relación de igualdad recíproca entre ciudadanos que borra y elimina la división de clases sociales. Me refiero a que la concepción aristotélica de la “igualdad en la reciprocidad”, tiene el mérito y la virtud de

⁴⁰ El gobierno y la administración doméstica está constituida para Aristóteles en tres partes: la primera es la referida a la potestad del amo, es decir, la relación entre el amo y el esclavo, la segunda; la potestad paterna, que es la relación entre el hombre y la mujer, y la tercera; la relación de gobierno del marido con su mujer y sus hijos.

que amplía e incorpora a la mayoría de las clases sociales en la participación activa y conjunta de los asuntos de gobierno, lo que da como resultado en una integración e incorporación mayor de ciudadanos en los cargos públicos, tal y como indica el profesor Finley, hállese también de “la incorporación de campesinos y artesanos en la comunidad política como miembros, como ciudadanos” (Finley, 1990: 29).

En suma, Aristóteles no sólo identifica a la libertad con la igualdad, sino que la percibe como una relación activa que se constituye en la participación conjunta en la justicia y en el gobierno de los ciudadanos por turnos, alternando cargos y funciones políticas. Lo que da como resultado que la participación activa, conjunta y por turnos de los ciudadanos en el gobierno, nos habla de un gobierno político en donde el poder soberano reside en los ciudadanos, pues, como se ha visto, gobierno es el poder soberano de la ciudad, es decir, gobierno y régimen político es el ordenamiento político que consiste fundamentalmente en la organización del poder político, o sea, es el modo en el que está distribuido y organizado el poder político, y en este caso, el poder político recae en la soberanía de los ciudadanos. Es por esta razón, que Aristóteles considera que cuando el régimen político se constituye sobre la base de la libertad y la igualdad, así como sobre la base de la participación activa y conjunta de los ciudadanos, alternando funciones estos en los cargos públicos, y por consiguiente, sobre la base de un gobierno político que reside en la soberanía de los ciudadanos, la ciudad, señala Aristóteles, es, sin duda, “de mejor política”, pues es mejor “que sean muchos quienes participen del gobierno, y es también más democrático. Pues, tal como dijimos, es más comunitario y cada tarea se lleva a cabo mejor y más rápidamente” (*Pol.* 1273b 13-15).

Finalmente, lo anterior muestra que la filosofía política de Aristóteles y su concepto de ciudadano apuntan a la importancia que tiene el actuar político y la actividad política en la esfera de lo político y de lo social, pues es en ámbito del actuar práctico en donde el ciudadano, con sabiduría y con prudencia, delibera y elige qué es lo bueno, qué es lo provechoso y qué es lo justo, actuando siempre de cara o en función de lo que constituye la libertad y la igualdad, es decir, actuando y deliberando conforme al interés de la ciudad en su conjunto y mirando al interés común de todos los ciudadanos, pues la igualdad no es

que muchos gobiernen por sobre intereses de pocos, ni que muchos tengan la soberanía por encima de otros, sino que como bien señala Aristóteles, “que todos la tengan igualmente según el número, ya que así podría pensarse que hay en el régimen igualdad y libertad” (*Pol.* 1318a 8-10). En otras palabras, el concepto aristotélico de ciudadano pone el acento en la acción, en la deliberación y en legislación política con miras a los asuntos que nos conciernen a todos en general, es decir, en lo concerniente o tocante a la justicia y al bien político, mismo que produce la libertad y la igualdad. Y cuyo elemento político principal para su obtención y su constitución en la filosofía política de Aristóteles no es sino la obra, es decir, la acción (*praxis*).

Bibliografía

Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas por Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1995.

_____, *Ética nicomáquea*, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2003.

_____, *De anima*, introducción, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988.

_____, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Barcelona, Gredos, 2000.

_____, *Política*, introducción, traducción y notas por María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Losada, 2005.

_____, *Política*, introducción, traducción y notas por Antonio Gómez Robledo, edición bilingüe, México, UNAM, 1963.

Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Traducción castellana de M. José Torres Gómez-Pallete, Barcelona, Crítica, 1999.

Bobbio, N., *Organicismo e individualismo: una antítesis*, Ponencia introductoria al seminario "Individual-Colectivo. El problema de la racionalidad en política, economía y filosofía", desarrollado en Turín en enero de 1983 a iniciativa del Club Turati. Publicado en *Mondoperaio* 36, no. 1-2, enero febrero de 1983. Traducción española de Antonella Atilli y Luis Salazar Carrión.

_____, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*, México, FCE, 1986.

Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870.

Düring, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción y edición de Bernabé Navarro, México, UNAM, 2000.

Finley, M. I., *El nacimiento de la política*, Traducción de Teresa Sempere, México, Editorial Grijalbo, 1990.

_____, *Vieja y nueva democracia. Y otros ensayos*, Traducción de Antonio Pérez-Ramos, Barcelona, Editorial Ariel, 1980.

- García, E., *Doctrina Aristotélica de la justicia. Estudio, selección y traducción de textos*, México, UNAM, 1973.
- Garma, A., "El pragmatismo de R. Rorty. Alternativas a la teoría de la acción comunicativa", *Revista de Filosofía A Parte Rei* N. 46 (2006), pp. 1-14.
- Gomá, J., *Imitación y experiencia*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Habermas, J. y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, introducción de Fernando Vallespín, España, Paidós, 1998.
- _____, *Ensayos políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 2002.
- _____, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Tecnos, 1988.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999.
- Hobbes, T., *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 2010.
- Honneth, A., "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", *Revista Isegoría* N. 20 (1999), pp. 5-15.
- Mulhall, S. y A. Swift, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- Escohotado, A., *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Kersting, W., *Filosofía política del contractualismo moderno*, traducción de Gustavo Leyva y Luis Felipe Segura, México, P y V, 2001.
- Pérez, S., "Hegel: su concepto de libertad" en Jorge Rendón Alarcón (Coord.): *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, UAM-Iztapalapa, 2007.
- Piñón, F., "La política y el olvido del continente ético" en Gerardo Ávalos Tenorio (Coord.): *Redefinir lo político*, México, UAM-Xochimilco, 2002.
- Ritzer, G., *Teoría sociológica clásica*, traducción de María Teresa Casado Rodríguez, México, McGraw-Hill, 2005.
- Rodríguez, J., "El igualitarismo radical de John Rawls", *Revista Isegoría* N. 31 (2004), pp. 95-114.
- _____, "El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación", *Revista Enrahonar* N. 43 (2009), pp. 31-59.
- Trueba, C., "To eph' hemin: Practical Deliberation and Responsibility in Aristotle", presentada en el 6to Taller de Filosofía Antigua, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 20/10/2011. Versión española.

- _____, “La naturaleza de los principios de la acción y el problema de la fundamentación de la ética en Aristóteles”, *Revista Iztapalapa* Año 24, N. 54 (Enero-Junio 2003)a, pp. 85-96.
- _____, “Los principios de la acción en Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. XXIX, n.1 (Otoño 2003)b, pp. 75-96.
- Vernant, J.P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Traducción de Marino Ayerra, Buenos Aires, Eudeba, 1979.
- _____, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Traducción de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Editorial Ariel, 2007.
- Vigo, A.G., “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en Gustavo Leyva (Coord.): *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis/UAM, 2008, pp. 53-85.
- Weber, M., *El político y el científico*, traducción de Martha Johanssen Rojas, México, Colofón, 1997.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00225

Matricula: 210388559

EL CONCEPTO ARISTOTELICO DE CIUDADANO

En México, D.F., se presentaron a las 12:30 horas del día 20 del mes de marzo del año 2013 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA
DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: OSCAR GUADARRAMA ARROYO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

aprobar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



OSCAR GUADARRAMA ARROYO
ALUMNO

REVISOR



LIC. JULIO CESAR DE LARA SASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH



DR. JOSÉ OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE



DR. JOSE FRANCISCO PIÑON GAYTAN

VOCAL



DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA

SECRETARIO



DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA