

## ARISTÓTELES Y CICERÓN O LA FILOSOFÍA DE LAS COSAS HUMANAS

Enrique Suárez-Iñiguez

A Humberto Muñoz

### Aristóteles (384-322 a.C.)

“...el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana... la cual es, con evidencia, la ciencia política”.

Aristóteles

“Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún fin; y por ello definieron con toda plenitud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”. Con estas palabras inicia Aristóteles su *Ética Nicomaquea*. Es esta la premisa sobre la que va a desarrollar su pensamiento. Principiemos, pues, por el principio.

Todo lo que hacemos lo hacemos en aras de conseguir otra cosa; la felicidad, en cambio, es un fin en sí misma. El fin último al que aspiramos, por tanto, es la felicidad. Esta no debe confundirse con el placer; ciertamente lo incluye pues lo que hacemos tiene que ver siempre con el placer y el dolor: a lograr uno y evitar el otro dirigimos nuestros pasos, pero la felicidad es algo más: es la acción sin impedimento u obstáculo conforme a la virtud, como lo dice Aristóteles tanto en la *Ética* como en la *Política*.<sup>1</sup> Destaquemos esta doble cualidad: es acción, no algo pasivo, y es virtuosa. No es hacer cualquier

<sup>1</sup> Cuando aludo a la *Ética* en este trabajo me refiero siempre a la *Ética Nicomaquea* y sigo la espléndida versión de Antonio Gómez Robledo en nuestra Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana de la UNAM, 1983. De la *Política* sigo la versión de Francisco de P. Samaranch, en *Aristóteles, Obras*, Madrid, Aguilar, 1977.

cosa sino lo que la virtud señala. Ser feliz significa lo mismo que vivir bien y obrar bien, que vivir dichosa y rectamente. Debemos, por tanto, definir lo que es la virtud. "...Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolos a todos por formas del conocimiento científico, mientras que nosotros pensamos que toda virtud *es un hábito acompañado de razón*" (*Ética* VI, XIII, subrayado mío. "La virtud del hombre será entonces aquel hábito por el cual se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia" (*Ética* II, VI).<sup>2</sup> La razón indica lo que debe hacerse; la razón que gobierna las dos partes irracionales del alma a que Platón se había referido: la concupiscible y la cólera o coraje; pero es la acción repetida hasta convertirse en hábito lo que nos hace virtuosos. La virtud no es pasión o emoción, es hábito. No germina en nosotros naturalmente, la construimos. Si la virtud no fuera acción, el más virtuoso sería el dormido, dice Aristóteles.

Las virtudes... las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y los oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejecutando actos de valentía (*Ética* II, I).

La razón nos dice cómo, la voluntad lo consigue. La voluntad que es el acto repetido hasta convertirse en hábito: entonces tenemos el carácter moral. Ethos es carácter y la ética la parte de la filosofía que nos indicará como formarlo. Se trata de la razón práctica que se llama así, precisamente, porque se consigue practicándola. La razón teórica se aprende, en cambio, por "magisterio", y trata de comprender lo inteligible puro, como diría Platón. Son a esas dos razones a las que corresponden los dos tipos de virtud en Aristóteles. Las virtudes morales (templanza, valentía, liberalidad, magnanimidad, magnificencia, justicia etc.) que se aprenden ejercitándolas y las virtudes intelectuales (arte, intuición, prudencia, sabiduría y ciencia) que se aprenden por magisterio. Filosofía moral y filosofía propiamente dicha.

---

<sup>2</sup> Bien y bueno tienen una doble acepción que aquí Aristóteles señala: lo correcto (el bien y el mal) y lo adecuado (hacerlo bien o mal), lo que le es propio. En inglés quizá sea más claro: *wright* y *wrong* se refieren claramente a esa doble cualidad.

Es a la virtud moral a la que se refiere Aristóteles cuando dice que se consigue por el justo medio: sólo a ella, como queda claro en la exposición de su pensamiento. Toda acción y toda emoción tienen dos extremos: uno por exceso y otro por defecto. El justo medio "es lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos... más con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos... el término medio no de la cosa, sino para nosotros" (*Ética* II, VI). Tomemos una virtud como ejemplo: la valentía, que es el justo medio. Se puede faltar a ella por exceso (temeridad) o por defecto o falta de ella (cobardía), pero el justo medio no es absoluto, tiene significado según nuestro carácter. Si yo fallo por cobardía, mi justo medio deberá estar más cerca del extremo contrario (de la temeridad); si, en cambio, fallo por temeridad, mi justo medio deberá inclinarse hacia el control de la osadía. Ambos extremos (vicios) son erróneos, sólo el justo medio (virtud) es acertado; por eso dice Aristóteles que se puede fallar de muchas formas pero acertar de una sola. Ahora bien hay actos que no admiten el término medio, como el homicidio; por ello dice nuestro filósofo que "no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio". Aquí como quiera que se obre se yerra (*Ética* II, VI).

La verdadera felicidad humana, en síntesis, radica, como bien lo ha expresado Antonio Gómez Robledo, "en la estructura de un *êthos* virtuoso y activo".

Ahora bien, hay tres tipos de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores.<sup>3</sup> Me he referido hasta ahora a los del alma (virtudes morales) porque son los esenciales para Aristóteles y el objeto de su ética, pero ello no indica que deban despreciarse los otros dos.

---

<sup>3</sup> Schopenhauer refiriéndose a esta clasificación dirá mucho más tarde que una mejor sería como sigue: lo que el hombre es (es decir personalidad, en la que se incluye salud, fuerza, belleza, temperamento, carácter moral, inteligencia y educación); lo que el hombre tiene (es decir propiedades y posesiones) y la posición que tiene es la estimación de los otros (la opinión que los demás tienen de él y esa opinión está basada en el honor, rango y reputación que tiene). Schopenhauer, *Wisdom of life in Essays of Artur Schopenhauer*, New York, A.L. Burt Publisher, 1893 (Selected and translated by T. Bailey Saunders). pp. 2-3.

Se deben tener los tres tipos de bienes “a fin de no tener, por su falta, embarazo en sus actos. Decir que un hombre en el potro o caído en grandes desventuras es feliz con sólo que sea virtuoso es decir vaciedades voluntaria o involuntariamente” (*Ética* VII, XIII). Se requiere, pues, satisfacer las necesidades del cuerpo y obtener bienes exteriores en cierta medida. Digo en “cierta” medida, porque en estos dos tipos de bienes también debe buscarse el justo medio: ni exceso ni carencia. Mucha riqueza o excesivo ejercicio son perjudiciales como poca belleza o falta de alimento. En cambio los bienes del alma cuanto más se tengan será mejor. La virtud es parte del carácter y, por ello, parte nuestra que nadie nos puede arrancar. El carácter nos permitirá enfrentar con entereza incluso los graves males o peligros. La felicidad, es obvio, requiere de los tres tipos de bienes: muchos del alma y en término medio del cuerpo y exteriores.

Así pues, el fin último al que aspiramos es el bien soberano y éste es la felicidad. La ciencia política es la ciencia que trata de ese fin. La política, pues, debe encaminarse a “hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones” (*Ética* I, IX), es decir, virtuosos. Ahora bien, la justicia es la virtud perfecta porque es la única que se da en relación con los otros. Todas las demás virtudes se pueden conseguir, primordialmente, para el bien del sujeto que las posee, pero la justicia es para el bien de otro, por ello la famosa frase de Aristóteles: “ni la estrella de la tarde ni el lucero del alba son tan maravillosos” (*Ética* VI, 1).

La justicia así entendida “no es una parte de la virtud sino toda la virtud”. “La virtud y la justicia son lo mismo en su existir, pero en su esencia lógica no son lo mismo, sino que, en cuanto es para otro, es justicia, y en cuanto es tal hábito en absoluto, es virtud” (*Ética* V, 1). Es decir, hay una justicia en general, o justicia total como la llama Aristóteles, que es la suma de todas las virtudes particulares y que tiende al bien del otro. Se puede decir que es lo prescrito por la ley porque la ley ordena vivir según cada una de las virtudes particulares. Se cumple así parte de lo dicho por Aristóteles: lo justo es lo legal, lo injusto, lo ilegal. Pero dijo también que lo justo es lo igual. Eso tiene que ver con la justicia particular.

Hay dos tipos de justicia particular: la distributiva y la conmutativa. La *distributiva* se llama así porque distribuye los bienes o reservas comunes (honorarios, riquezas etc.) entre los miembros de un Estado en función de la contribución que cada uno hace a la comunidad. Es, pues, distribuida según los méritos de cada quien y, por ello, se da en proporción geométrica. Lo justo aquí es lo proporcional<sup>4</sup> que es lo que produce la verdadera igualdad: “el que comete injusticia tiene más; el que la sufre, menos de lo que estaría bien” (*Ética* V, III). La justicia distributiva se refiere siempre a las cosas comunes.

La justicia *conmutativa* (recibió este nombre de la escolástica; Aristóteles la llamaba, en realidad, correctiva) se llama así porque tiene lugar en las conmutaciones (intercambios) privados. Se trata de igualar las ventajas y desventajas que esos intercambios producen. Como lo justo, como toda virtud particular es un medio y lo medio es lo igual, “síguese que lo justo correctivo será, por tanto, el medio entre la pérdida y el provecho” (*Ética* V, IV). Todas las veces que un daño puede ser medido, a un extremo se le llama pérdida y al otro provecho. “Del que tiene más de lo que antes era suyo se dice que ha obtenido un provecho, y del que tiene menos de lo que tenía al principio, que ha sufrido una pérdida” (*Ética* V, IV). El juez procura igualar las desigualdades que produce la justicia hasta que cada uno tenga lo que tenía antes, es decir, lo que le corresponde: el término medio, lo igual. Lo justo aquí se da en proporción aritmética y es lo igual.<sup>5</sup>

Finalmente, debo señalar que lo justo lo concebía Aristóteles exclusivamente como lo realizado voluntariamente y entendía por voluntario lo que depende de nosotros, con conciencia “y sin ignorar a quién, ni con qué, ni por qué”.

<sup>4</sup> Los pleitos se dan porque los iguales reciben porciones desiguales o los desiguales porciones iguales. Todos están de acuerdo en que la distribución debe darse por méritos, pero no todos están de acuerdo en qué consiste el mérito.

<sup>5</sup> “Es indiferente, en efecto, que sea un hombre bueno el que haya defraudado a un hombre malo, o el malo al bueno, como también que sea bueno o malo el que haya cometido adulterio. La ley atiende únicamente a la diferencia del daño y trata como iguales a las partes, viendo sólo si uno cometió injusticia y otro la recibió, si uno causó un daño y otro lo resintió” (*Ética* V, IV).

Lo justo, en síntesis, es lo que “produce y protege la felicidad de la comunidad política” y por ello debemos pasar ahora a hablar del Estado<sup>6</sup> en Aristóteles.

El Estado es, nos dice primero, una comunidad que tiende a un fin. Es una comunidad porque el conjunto de familias forman un pueblo y el conjunto de pueblos, un Estado.<sup>7</sup> Es una comunidad de ciudadanos, es decir, de hombres libres que pueden ocupar un cargo u honor en el Estado (*Política* III, 3 y 6). Los esclavos están excluidos. El Estado requiere territorio e “intercambio matrimonial” y una vida “plena e independiente”. Para tener esta clase de vida requiere libertad y riqueza: que sus ciudadanos sean libres y que la *polis* lo sea respecto a otros y que tenga suficiente riqueza para su desarrollo. Así como no habría un Estado formado exclusivamente por esclavos, tampoco lo habría conformado sólo por ciudadanos pobres (*Política* III, 7). Esta es, pues, una parte de la finalidad del Estado: el *bienestar* que implica la libertad y la riqueza (los bienes del cuerpo y los exteriores). La otra parte es la *vida virtuosa* (los bienes del alma). La libertad y la riqueza son condiciones necesarias para su existencia; la virtud cívica y la justicia para su buen gobierno. Un Estado puede existir pero no estar bien gobernado a menos que la justicia y la virtud priven entre la comunidad. Por eso, para Aristóteles hay tres formas de gobierno legítimas y tres “desviaciones”. Son legítimas porque buscan el beneficio de la comunidad, así el poder recaiga en uno (monarquía), en varios virtuosos (aristocracia), o en muchos (república o gobierno constitucional). Y son “desviaciones” porque buscan el beneficio del gobernante y no de la comunidad: el beneficio de uno (tiranía), de varios ricos (oligarquía) o de muchos pobres (democracia). A cada forma de gobierno legítimo corresponde una desviación. Aristóteles añade una forma de gobierno extra a la lista

<sup>6</sup> *Polis* significa a la vez ciudad (o ciudadela) y Estado (agrupación de ciudadanos) y por ello se suele traducir como ciudad-estado. En el sentido original denotaba simplemente ciudadela al pie de la cual se encontraban las casas agrupadas en aldeas. Con el tiempo pasó a significar la comunidad organizada políticamente, es decir, ciudadanos unidos por origen e intereses. Cfr. el estudio preliminar de Julio Pallí Bonet a su versión de la *Política* de Aristóteles, Barcelona, Bruguera, 1974 y las notas de Francisco P. de Samaranch a su versión de *Política op.cit.* Aquí escribo simplemente Estado para referirme a *polis*.

<sup>7</sup> “El pueblo o aldea, según la explicación más natural, parece ser una colonia de una familia formada por lo que algunos llaman ‘compañeros de leche’, hijos e hijas de los hijos” (*Política* I, 1).

anterior: la dinastía que es cuando un grupo de familias poderosas controlan el poder y se lo pasan de unas a otras. Es, en realidad, un tipo de oligarquía.

El gobierno (o constitución)<sup>8</sup> es el poder supremo del Estado y su papel es *conducir* —de ahí viene la palabra— la comunidad hacia la felicidad. “La comunidad política... constitúyese evidentemente en su origen en gracia al interés común, y por éste perdura. A esto es a lo que los legisladores apuntan, y promulgan ser justo lo que redunde en provecho de la comunidad” (*Ética* VIII, IX).

Ahora bien, ¿cuál es la mejor forma de gobierno para Aristóteles? Según muchos comentaristas es la aristocracia, pues si la finalidad del Estado es una vida noble y feliz y ésta es una vida virtuosa resultaría evidente que el mejor gobierno es el de los mejores (aristos es el superlativo griego de bueno), pero en la *Ética* (VIII, X) dice que la mejor forma es la monarquía y otras veces parece inclinarse por la república. En realidad, Aristóteles está por *cualquier* forma de gobierno donde los virtuosos (uno, pocos o muchos) gobiernen con miras a conseguir lo mejor para el Estado. La siguiente cita no deja lugar a dudas:

...afirmamos que las constituciones justas son tres y que entre ellas la que es gobernada por los hombres mejores debe ser necesariamente la mejor, y es así aquella en la que o bien un hombre, o una familia entera, o un grupo de hombres, es superior en virtud a todos los demás ciudadanos juntos, siendo estos últimos aptos para ser gobernados y los primeros aptos para gobernar, según los principios de la más deseable de las vidas (*Política* III, 12).

Un Estado bien gobernado, pues, es el que busca y aplica la justicia y se gobierna por la ley. La ley por encima del gobernante es una señal de salud cívica.

---

<sup>8</sup> “Una constitución es la dirección u ordenación de un Estado respecto a sus varias magistraturas, y de manera especial la magistratura que tiene superioridad en todas las cuestiones y asuntos, pues el gobierno es en todas partes superior al Estado y constitución es el gobierno. Quiero decir que en los Estados democráticos, por ejemplo, el pueblo es el soberano, mientras que en las oligarquías, por el contrario, lo son los pocos; y decimos que ellos tienen distintas constituciones”. *Política* III, 4.

El Estado, en Aristóteles, es el Estado de las clases medias. Esto se desprende de que así como la virtud es un término medio, así en lo referente a la bondad o maldad de un Estado o una constitución hay que aplicar el término medio. Y como en todo Estado hay ricos, pobres y clase media, la mejor forma de gobierno será en la que gobiernen los sectores medios: un Estado así estará “necesariamente” mejor constituido (*Política IV*, 9).

Ahora bien, había yo dicho que el Estado es una comunidad tendiente a un fin y ya vimos cuál es el fin al que aspira. Vimos también por qué es una comunidad, pero hace falta, para comprender mejor esto y la cohesión que logra un Estado, conocer el sentido que da Aristóteles al término *zoon politikon*. El hombre es, por naturaleza, un animal político; tiende a establecer sociedad con sus semejantes aun cuando no necesite asistencia alguna. El hombre es el único ser dotado de razón y de lenguaje entendido éste no sólo como vehículo para comunicar placer o dolor, pues los animales también lo hacen, sino para distinguir y comunicar lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, es decir, todo lo referente a las virtudes morales “y es la comunidad y la participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado” (*Política I*, 1).

Otra tesis central del pensamiento político en Aristóteles se refiere a la división de poderes. Es Aristóteles el primero en hablar de ello. El poder más importante es el que delibera sobre los asuntos de interés común. Se le ha llamado, por ello, deliberativo. Asuntos de su competencia son los relativos a la soberanía: sobre la paz y la guerra; la formación y disolución de alianzas; las leyes, sentencias y destierros, la confiscación de propiedades y las cuentas de los magistrados.

El segundo poder, el de los magistrados (ejecutivo) determina cuántas y cuáles deben ser las magistraturas, cuánto deben durar en sus encargos los políticos, si podrán ocupar varias veces un mismo puesto y cómo deben ser elegidos.

El tercer poder es el jurídico y trata de los diversos modos de los cuerpos jurídicos. Consta de tres elementos: los constituyentes, la esfera de acción y el procedimiento de designación. De los constituyentes se debe decidir a

quiénes se elige; en cuanto a la esfera de acción se debe saber cuántas clases de tribunales de justicia hay; y en lo que respecta a la designación, decidir si es por voto o por sorteo.

La teoría de las sediciones forma algunas de las páginas más bellas de la *Política* de Aristóteles. Si sabemos qué destruye una forma de gobierno, sabremos también como conservarla. Ese es el sentido de su teoría: conocer el principio corruptor para evitar la destrucción. Algunas de esas páginas son maquiavélicas en el verdadero sentido del término, es decir, Aristóteles plantea antes que el florentino lo que suele hacerse para conservar el poder en cada forma de gobierno, aunque no sea muy decorosa la proposición.<sup>9</sup>

Las sediciones nacen de cosas pequeñas pero se expresan en las de importancia. Cuidando el inicio se tiene ya la mitad del proceso ganada. Cada forma de gobierno tiene su principio o principios corruptores: en la democracia la causa principal de las revoluciones es la “insolencia de los demagogos”; en las oligarquías el trato injusto a la multitud; en las aristocracias porque son pocos los que tienen los honores del gobierno “pues es un principio democrático que todos tengan el derecho de desempeñar un cargo y es principio aristocrático que los cargos sean desempeñados por los notables” (*Política* v, 7).

Aristóteles también elabora una serie de propuestas para que haya mejores formas de gobernar. Los cargos, por ejemplo, no deben ocuparse por mucho tiempo “porque los que tienen los cargos se gastan y corrompen y no todo hombre es capaz de soportar la buena suerte” (*Política* v, 7). Nadie debe ocupar varios cargos a la vez: el mejor principio es: “un hombre, un cargo”. Alaba

<sup>9</sup> “Y las constituciones se conservan seguras no solamente estando a distancia de los destructores, sino a veces también estando cerca de ellos, porque los ciudadanos, cuando tienen miedo, mantienen una firmeza más estricta en el gobierno; de aquí que los que piensan en el bien de la constitución deben inventar o maquinarse causas de temor, a fin de que los ciudadanos se mantengan en guardia y no relajen su vigilancia”. (*Política* v, 7).

“Esas son las dos medidas... para garantizar la seguridad de la tiranía en la medida de lo posible: el eliminar a los hombres sobresalientes y el destruir a los orgullosos” (*Política* v, 9) (1313 a).

“...las tres metas a que aspiran en sus planes los tiranos... unas dirigidas a sembrar la desconfianza mutua entre los súbditos; otras a reducir su poder; y otras a humillar sus espíritus”. (*Política* v, 9 1313b-1314b).

también el principio democrático de que todos pueden ocupar un puesto y que éste sea por rotación. En el mismo sentido, en una de las más profundas y bellas páginas escritas jamás sobre la política, Aristóteles plantea las tres cualidades que todo político debe tener: lealtad para con la constitución; capacidad para la responsabilidad del cargo y virtud y justicia.

Se debe procurar tener siempre las tres, pero en algunos casos la lealtad es preferible a la capacidad como cuando se trata de elegir a alguien para manejar los fondos políticos, pues esa capacidad la pueden tener muchos pero la lealtad no. En otras ocasiones se debe preferir la capacidad como al elegir a un general o estratega, “ya que los hombres tienen una menor participación en la experiencia militar y una parte mayor en la bondad moral”. Pero lo ideal, insisto, es que tengan las tres cualidades.

Ahora bien, alguien podría preguntarse —se adelanta Aristóteles a la objeción que muchos harían— para qué requiere un político de virtud si tiene capacidad y lealtad. La respuesta, nos dice, se debe a que quienes posean estas dos cualidades “pueden aún carecer del dominio de sí mismos, de manera que igual que ellos no se prestan un buen servicio a sí mismos, aunque sepan como hacerlo y se amen a sí mismos, de la misma manera es probable que ellos se porten de esta manera también respecto de la comunidad” (*Política* V, 7). En efecto, el político, como cualquier hombre y quizá más, requiere del dominio de sí mismo. No puede gobernar a los otros si no se sabe gobernar a sí mismo. Y este dominio es, como toda virtud, práctico. Se puede saber en teoría cómo hacerlo y no poder hacerlo. (Se puede saber cómo intelectualmente por medio de la razón y no cómo prácticamente por medio de la voluntad.) El dominio de uno mismo permite prestar un servicio útil a la comunidad. Es una lección que el político no debe olvidar jamás.

Es por eso que debe haber una relación entre quien enseña una ciencia o un arte y quien la ejerce. Así como en la medicina o la pintura es la misma persona quien la enseña y quien la domina, así en la política debiera serlo, dice Aristóteles. Pero como bien se percataba, en su tiempo los sofistas eran quienes la enseñaban sin ser políticos y sin entender la política: si la hubieran entendido no la hubieran subordinado a la retórica, dice el filósofo. “La ciencia política ha menester también de la práctica” (*Ética* X, IX). Es una virtud y como

tal debe aprenderse en la práctica, ejercitándola. Lección que han olvidado muchos de nuestros politólogos actuales. Pero también requiere de la ciencia (conocimiento) para saber qué hacer pues sin ello lo demás es inútil. Relación entre teoría y práctica única forma de ser un buen político.

Llegamos, así, a la última gran idea política de Aristóteles: la idea con la que redondea todo su pensamiento político: la educación. "Lo más adecuado es que un Estado, mientras siga siendo una multitud o pluralidad, venga a ser una comunidad y una unidad por medio de la educación" (*Política* II, 2). La educación es, pues, el medio en que un Estado convierte lo disperso en unidad. La comunidad se logra al través de un proceso educativo reforzado por la ley (II, 4). Este es el verdadero planteamiento aristotélico. La educación es la mejor garantía para la estabilidad de una forma de gobierno y puede evitar una sedición. Es al través de la ley que nos hacemos hombres de bien y por ello quienes aspiran a hacer mejores a sus conciudadanos deben ser legisladores: para conformar el carácter de los ciudadanos (*Ética* X, IX).

La educación debe ir acorde con la forma de gobierno existente: acorde con el principio aristocrático en una aristocracia o con el principio democrático en una democracia.<sup>10</sup> Pero ante todo, el sentido de la educación en el Estado es lograr la vida buena, el bien de la comunidad, la felicidad y ya sabemos que este es el fin de un Estado bien gobernado. Un Estado bien gobernado será el que brinde a los ciudadanos "las mayores oportunidades para la felicidad" (*Política* VII, 12) y ya sabemos también que la felicidad implica virtud y bienestar: ser mejores como individuos y como ciudadanos y prosperar para lo que se requerirá cierta riqueza y libertad, vale decir, mejores oportunidades. Definir bien el fin y los medios para conseguirlo. Ética y política entrelazadas, parte de lo mismo. Por ello "si hay que definir la felicidad como un obrar bien y prosperar, la vida activa es la vida mejor para un Estado tomado en forma colectiva y para el hombre individual" (*Política* VII, 4). Pero esa vida activa no es necesariamente en relación con otras personas sino puede ser al través de especulaciones y pensamientos que son

<sup>10</sup> Recordemos que el principio democrático es que todos tengan acceso a los cargos y que el principio aristocrático es que sólo unos cuantos notables por su virtud lo tengan. La libertad es un "principio fundamental" de la democracia (*Política* VI, 1).

de ser tanto para el individuo como para la sociedad. El lo dijo: lo que es bueno para el individuo lo es para la comunidad: juntos forman una unidad.

Ahora se entiende el epígrafe de este trabajo. El bien al que aspiramos, la felicidad que es virtud activa y acción virtuosa “es de la competencia de la ciencia soberana... la cual es, con evidencia, la ciencia política”. Es la ciencia política la encargada de diseñar las formas de hacer virtuoso al ciudadano como la ética lo es para el individuo. Ambas forman la *filosofía de las cosas humanas*; por ello la *Política* empieza donde la *Ética* termina; por eso establece Aristóteles, desde el principio, la inmanente relación o, quizá mejor dicho, la continuidad entre ellas. La ciencia política es la ciencia que educa el amor a la justicia y el bien de la comunidad: las virtudes cívicas. La ética nos indica los caminos para ejercitar la virtud personal.

### Cicerón (106-43 a.C.)

Un solo deber le impongo (al político), porque éste comprende todos los demás: el de estudiarse y vigilarse constantemente.

Cicerón

Si la historia del pensamiento político occidental nace en Grecia clásica en los siglos V y IV a.C. el siguiente paso decisivo se da en Roma a mediados del siglo I a.C. y Cicerón es su más fiel representante.

Cicerón fue un profundo conocedor de los griegos y el primer intelectual que fue hombre de Estado. Recogió mucho de las ideas de Platón y sobre todo de Aristóteles para configurar su propia obra, pero imprimiéndole su sello particular. Como George Sabine lo ha dicho, tuvo un mérito indiscutible: todo el mundo lo leía. Sus ideas trascendieron su época y aunque su *Tratado de la República* estuvo extraviado del siglo XII al XIX, lo escrito por San Agustín y Lactancio sobre la obra del romano lo hizo del conocimiento público. La obra, tal y como ha llegado a nosotros, ofrece algunas lagunas considerables, sobre todo en los libros IV, V y VI. No obstante, la casi integridad de los tres primeros y las obras de San Agustín y Lactancio, nos permiten reconstruir su pensamiento sin demasiados tropiezos.

sobre las distintas formas de gobierno. Dicho esto, estamos en capacidad de analizar el resto de ideas políticas de la *República*.

No por mera casualidad sino por el sentido ético que da a su política, Cicerón parte en el libro I de la definición de virtud. Siguiendo a Aristóteles la define como un arte que se aprende no por ciencia sino practicándola. No es un arte de palabras sino de obras. La virtud personal permitirá a su poseedor acudir en socorro de la República cuando ésta lo necesite, pues el mejor empleo de la virtud se da en el gobierno de los asuntos públicos. Y esta es una idea que aunque en cierta forma estaba en Aristóteles, en su forma sencillamente escueta es de Cicerón.

El Estado se da organizado sobre la base del Derecho Público y de las costumbres. Lo llama República en el sentido original del término *res publica*, la cosa pública, como *Commonwealth*, la riqueza común, es el término inglés para referir lo mismo. República, es, pues, la cosa del pueblo y entiende por pueblo no toda relación de hombres sino sociedad formada bajo leyes y con objeto de utilidad común (*República* I, 25).

A diferencia de Aristóteles para quien el Estado lo forman los ciudadanos y éstos sólo son los hombres libres, para Cicerón los ciudadanos son todos los que componen el Estado ordenados por esa misma ley. Y es ésta la gran importancia de Cicerón para la historia del pensamiento político: que le dio a la doctrina estoica del derecho natural, como bien lo ha apuntado Sabine, la formulación con que fue conocida desde su época hasta el siglo XIX. Es necesario citar con largueza un párrafo de capital trascendencia de la *República*.

La recta razón es verdadera ley conforme con la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y le separa del mal con sus amenazas: ora impere, ora prohiba, no se dirige en vano al varón honrado, pero no consigue conmover al malvado. No es posible debilitarla con otras leyes, ni derogar ningún precepto suyo, ni menos aún abrogarla por completo; ni el Senado ni el pueblo pueden libertarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique; no habrá una en Roma, otra en Atenas, una hoy, otra pasado un siglo, sino que una misma ley, eterna e inalterable, rige a la vez todos los pueblos en todos los tiempos; el universo entero está sometido a un solo Señor, a un solo

establecer como la mejor forma de gobierno lo que mucho después se llamará la forma mixta. Una forma que reúna lo mejor de cada una de las tres formas legítimas de gobierno, a saber: el poder del monarca, la autoridad e influencia de los notables virtuosos y la libertad del pueblo. Cicerón tenía en mente la República romana en la que él veía esta forma mixta de gobierno: el poder del monarca en manos de los cónsules; la autoridad de los notables en las del Senado y la libertad para el pueblo romano. El tomaba la república romana como un modelo aunque sabemos que nunca fue tan excelente como él suponía. Quizá no sobre señalar que puesto a elegir entre las tres formas clásicas de gobierno, Cicerón se inclinaba por la monarquía y que la peor le parecía la democracia. A cada una, por separado, le veía graves obstáculos: en la monarquía todos, excepto el monarca, carecen casi por completo de derecho y participación en los asuntos públicos; en las aristocracias no hay libertad para el pueblo; y en las democracias la “igualdad absoluta es una iniquidad”: no hay reconocimiento al mérito. “Si en una sociedad no se reparten equitativamente los derechos, los cargos y obligaciones, de tal manera que los magistrados tengan bastante poder, los grandes bastante autoridad y el pueblo bastante libertad, no puede esperarse permanencia en el orden establecido” (*República* II, 33).

Ahora bien: es, el político, “el varón prudente” como le llama Cicerón, quien será el encargado de gobernar el Estado como el hombre que en Africa sentado sobre un gran elefante lo gobierna llevándolo a donde quiere y sin violencia (*República* II, 15). Es en este punto donde establece Cicerón la relación entre ética y política, entre las virtudes individuales y las cívicas. En el alma, dice siguiendo a los griegos, la razón debe gobernar la parte irracional, pero para Cicerón son cuatro las pasiones del alma que arrastran a todos los crímenes: la ira que tiene sed de venganza; la codicia que la tiene de riquezas; la concupiscencia, de voluptuosidades y la tristeza que se tortura a sí misma. La razón debe gobernar estas pasiones como el político debe saber gobernarse a sí mismo y a las fuerzas del Estado. Por eso dice Cicerón estas profundas palabras refiriéndose al político: “un solo deber le impongo porque éste comprende todos los demás: el de estudiarse y vigilarse constantemente, con objeto de poder invitar a los demás a imitarlo, y de ofrecerse él mismo, por la limpieza y brillo de su alma y su vida, como espejo a sus conciudadanos”. (*República* II, 15). Nos recuerda las tres características que todo político

debiera tener según Aristóteles: capacidad, lealtad y virtud, porque sin el dominio de sí mismo no podría ser de utilidad para la comunidad. El político debe ser virtuoso, como la política es el arte de hacer virtuosos a los ciudadanos. Ese es el sentido de la política y el papel de todo Estado. Nada hay más admirable, nos dice Cicerón, que una república gobernada por la virtud, donde el que manda se gobierna a sí mismo y, a diferencia de Bodin y Hobbes, donde “no impone a sus conciudadanos ningún precepto que no observe él mismo” ni ninguna ley que no acate (*República* I, 34).

Esa virtud del político, espejo de sus conciudadanos, debe ser como la armonía en la música que establece un concierto y perfección de muchos sonidos diferentes; y lo que es armonía en la música debe ser concordia en el Estado, para lo que se requiere, sin lugar a dudas, de la justicia, es decir, de que cada parte cumpla con su función en un equilibrio armónico. La armonía significa aquí repartir equitativamente los derechos y obligaciones. Justicia debe entenderse como el bien de la comunidad, como el imperio de la ley para lo que se requiere libertad. Así pues, no habrá república en ninguna forma de gobierno donde no haya libertad o donde unos sojuzguen a otros. No hubo república en la tiranía de Siracusa donde todos se encontraban oprimidos por la voluntad y crueldad de uno solo; ni en la Atenas de los Treinta Tiranos ni en la Roma de los Decenviros donde unos cuantos decidían a su antojo; ni cuando el pueblo tiene el poder absoluto para hacer su libre capricho, sino sólo cuando todos los miembros participan del derecho común. Como Sabine lo ha dicho, para Cicerón “un Estado no puede perdurar o no puede, al menos, perdurar sino en mala situación, a menos que se base en la conciencia de las obligaciones mutuas y del reconocimiento mutuo de los derechos que unen a sus ciudadanos entre sí”.<sup>14</sup> He ahí el Estado justo para Cicerón, donde el político es hacedor de leyes e instituciones y donde éstas son pilares de la sociedad.

Ahora bien, la verdadera felicidad sólo se consigue en un Estado bien ordenado, en una república bien constituida. El hombre de Estado, pues, debe buscar la felicidad de sus conciudadanos y ésta consiste en la virtud, el poder,

---

<sup>14</sup> George Sabine, *op.cit.*, p. 130.

la gloria y la riqueza. Cicerón nos recuerda el concepto de felicidad aristotélico consistente en la virtud y el bienestar, pero es más pragmático al enfatizar la necesidad de poder, riqueza y gloria.

Finalmente, Cicerón, en el famoso “Sueño de Escipión” que forma el libro VI de su *República*, nos habla de que la felicidad en esta tierra tanto como la felicidad eterna se consiguen por la virtud en los asuntos de la patria. Y ese era el fin moral que Cicerón perseguía, como lo ha dicho Sabine: encomiar la tradicional virtud romana del servicio público y la preminencia del papel del estadista o, como Touchard lo ha sugerido, Cicerón enarbola el ideal republicano de la antigua Roma a la vez que invoca la libertad y el derecho de todo ciudadano a ocupar un lugar en el Estado.<sup>15</sup> De todo esto ha tratado en su *República*: de la sabiduría política que consiste en conocer los caminos tortuosos o rectos por donde marcha la cosa pública para dirigirla o contenerla, para impulsarla o conjurar sus peligros.

Así el pensamiento político de las antigüedades griega y romana estaba destinado a una finalidad ética, a la entrega del individuo al bien de la comunidad y a la fortaleza del Estado. En Aristóteles, como en Cicerón, la filosofía de las cosas humanas consiste en la relación y en la continuidad entre política y ética.

---

<sup>15</sup> Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 72.