

Ética, Derecho y Política en Aristóteles

Ramón Macía Manso

Catedrático de Filosofía del Derecho
de la Universidad de Oviedo

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN.—2. EL BIEN Y SUS DIVERSAS CLASES.—3. CONSECUENCIAS DEL SER BUENO O MALO DEL HOMBRE.—4. VIRTUDES Y VICIOS.—5. EL HACERSE BUENO Y MALO DEL HOMBRE.—6. LA EUDEMONÍA O FELICIDAD.—7. LA FELICIDAD DEL INDIVIDUO Y DE LA COMUNIDAD.—8. TEORÍA SOCIAL.—9. TEORÍA JURÍDICA.—10. FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA.—11. TEORÍA POLÍTICA.—12. JUSTICIA POLÍTICA CONSTITUCIONAL.—13. CONSIDERACIONES FINALES.

1. INTRODUCCIÓN

La presente investigación no está exenta de presupuestos. Partimos del supuesto de que la Ética y el Derecho no son entidades simples sino complejas. La ética, lo mismo que el derecho, consta de varios elementos, que sin embargo forman unidades porque se dan relaciones necesarias entre los elementos que constituyen cada unidad compleja, al que denominamos respectivamente mundo de la ética, o del ordenamiento moral, y mundo del derecho, o del ordenamiento jurídico. Y le llamamos mundo porque en cada caso abarca un conjunto heterogéneo de cosas que están unidas de tal modo que forman una totalidad indisociable, y semejantemente le llamamos ordenamiento para destacar que existe un determinado orden de relaciones entre los distintos elementos que forman parte del todo de cada conjunto.

Por eso cada uno de estos mundos, en tanto se constituye en objeto de estudio, presenta varios aspectos de posi-

ble consideración, tantos como de elementos consta cada uno de estos mundos, más el elemento ordenador que aglutina cada conjunto para imprimirle unidad. Sin este elemento unificador no se podría hablar propiamente de totalidades complejas ni de ordenamientos unitarios correspondientes a la ética y al derecho. Después indicaremos cuales son los diversos elementos componentes del ordenamiento ético y del jurídico sin que pensemos que no cabe absolutamente ninguno más, sino al contrario dejando abierta la posibilidad de que exista alguno del que no nos hemos apercebido. En todo caso juzgamos que los que indicaremos son los más sobresalientes. Al entender que la ética, lo mismo que el derecho, no es una entidad simple sino compleja constituida por diversos elementos, significa que concebimos, pues, la ética, y de igual manera el derecho, como dos todos ordenados compuestos de ciertos elementos constituyentes, que forman unidades determinadas, a causa de las relaciones necesarias que existen entre diversos elementos componentes de cada conjunto.

Toda concepción adecuada y completa de la Ética, igual que del Derecho, ha de tener en cuenta todos los elementos que forman parte de cada uno de estos mundos. Para lograrlo han de proyectarse las perspectivas adecuadas para poder contemplar y estudiar todos los diversos aspectos, pues cada uno de ellos exige la perspectiva apropiada sin la cual no se puede ver directamente. Cada punto de vista tomado con la correspondiente perspectiva de consideración permite mirar un determinado aspecto, y cada determinado aspecto requiere una perspectiva acomodada para poder alcanzar una visión del mismo. Estas son dos tesis que defiende la teoría del perspectivismo gnoseológico que hemos expuesto en otros estudios, y que aquí damos por supuestas¹.

¹ La última versión de esta teoría se encuentra en nuestra investigación *Ética, vida humana y aborto*, publicada por el Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense, Madrid, 2003. En ella se encuentra también la determinación de los distintos elementos constituyentes del mundo moral y del mundo jurídico, de los que luego daremos un extracto.

Sin embargo hay que aclarar que también es posible no considerar todos los aspectos sino sólo alguno o algunos de ellos de cualquier cosa compleja puesta como objeto de estudio, en cuyo caso todavía puede darse una concepción adecuada pero incompleta de la misma. Ahora bien, para que sea una concepción adecuada incompleta es absolutamente necesario que no se niegue expresamente ninguno de los elementos constituyentes que se dejan de considerar pertenecientes a cada mundo. Ningún inconveniente existe en tomar esta postura, pues es evidente que todo investigador puede seleccionar y limitarse a estudiar uno solo, o varios pero no todos los aspectos constitutivos del mundo de la ética o del derecho, lo que supone colocarse en un determinado punto de vista de estudio, el que permita ver el aspecto que se quiere considerar, o varios puntos de vista, si se desea estudiar varios determinados. Pero ya en concreto lo que no puede hacer sin entrar en una concepción reductivista es creer que sólo existe un determinado punto de vista y un cierto aspecto del mundo de la ética o del mundo del derecho, y negar expresamente otros puntos de vista y otros aspectos distintos del que un investigador adopta y desde los que mira; y en consecuencia no es correcto afirmar que, la ética, o el derecho no es más que el aspecto que él considera, sea el que fuere. En este caso se formula siempre una concepción reductivista, necesariamente falsa, porque se toma la parte por el todo, ya sea del mundo de la ética ya del mundo del derecho. Y esto está en desacuerdo con *datos* reales e ideales que pertenecen al mundo de la ética, según nociones pertenecientes al lenguaje vulgar; y parecidamente ocurre respecto del mundo jurídico, pues quedan excluidos datos que pertenecen al fenómeno jurídico de acuerdo con nociones simples e irreductibles que figuran en las lenguas y en el uso vulgar de las hablas de los pueblos. Interesa destacar que no es lo mismo, por ejemplo, afirmar que la moral o el derecho sólo es norma y nada más que norma, —tesis exclusivista y excluyente— que afirmar que es norma, pero sin negar que puede ser algo más que norma, pues en tal caso puede ser una concepción adecuada aunque incompleta

del derecho. En el primer supuesto estamos ante una concepción reductivista de la ética, o en su caso del derecho. Propiamente se trata de una concepción normativista de la moral, o bien, de una concepción normativista del derecho. Esta es la tesis que defiende Kelsen respecto del derecho. Y cambiando de aspecto, el denominado realismo norteamericano defiende el error de que el derecho se reduce a ser sólo las sentencias emanadas de la actividad judicial; a nuestro juicio éstas son sólo parte, no constituyen más que un elemento del complejo mundo jurídico.

En esta investigación queremos demostrar varias tesis. Las más importantes son: Primera, que Aristóteles concibe la Ética y lo que resulta ser el Derecho —y que él denomina lo justo político—, como entidades complejas compuestas de la mayoría de los elementos descritos por nosotros como aspectos constituyentes respectivamente del mundo de la moral y del mundo jurídico. Ocurre que respecto de alguno de ellos sólo hace meras referencias con motivo de tratar otras cuestiones y no entra en análisis de los mismos. Sin embargo, puesto que los admite y no los rechaza hay que juzgar que defiende concepciones adecuadas tanto de la Ética como del Derecho, pero incompletas en su tratamiento.

Segunda: Es evidente que Aristóteles no presta igual atención al tratar los diferentes aspectos, pues algunos los desarrolla más que otros. Además uno de ellos resulta ser el elemento preeminente, el centro alrededor del cual giran y se organizan los demás; y es determinante, o por lo menos condicionante, de todos o de la mayoría de los restantes elementos. Existe en ambos mundos y ocupan posiciones y prestan funciones homólogas, pero no es exactamente el mismo en cada uno de ellos. Se trata de dos modos de ser del hombre peculiares de cada uno de los dos mundos. Nuestra tesis es que en la ética aristotélica el elemento central y preeminente es el modo de ser bueno y malo del hombre —podríamos decir el ser buena o mala persona— mientras que en el mundo del derecho es el ser buen o mal ciudadano de la comunidad de la ciudad (*polis*). Ciertamente Aristóteles tiene sobre todo en cuenta un

especial modo de ser bueno del hombre en cada uno de ambos mundos, y éste resulta ser el elemento primordial y básico en cada uno.

Por otra parte, el modo de ser del hombre lo determinan su carácter y sus costumbres, que son hábitos adquiridos por cada persona. Y los hábitos buenos constituyen las virtudes, y los malos los vicios. Y unos y otros configuran el ser de cada persona, o de cada individuo como le gusta llamar Aristóteles a las personas. Lo genuino que queremos destacar ya desde ahora de la concepción moral (o ética) y jurídica de Aristóteles es que éste en función de la bondad o maldad del hombre y de sus virtudes y vicios determina todo el orbe moral y jurídico, así los actos buenos y malos, las normas, los deberes, etc. Por eso, con fundamento se puede afirmar que la ética de Aristóteles ante todo, originaria y fundamentalmente, es ética del carácter y de las costumbres del hombre considerado individual o colectivamente, o si se prefiere de las virtudes y vicios; sólo derivada y secundariamente es ética de normas, de deberes, de acciones y de conductas, de fines y bienes. Aquel elemento de la ética constituye el primado del mundo ético y entraña la característica fundamental de la Ética aristotélica; a él responde precisamente el nombre de Ética que le asignó a su tratado. El cual más que un tratado de la conducta del hombre lo es del hacerse y del ser bueno y malo del mismo. Precisamente en griego la palabra ética, según donde recaiga el acento significa estas dos cosas, ya carácter, ya costumbre. Y no olvidemos que una de las acepciones fundamentales del término *carácter* referido al hombre significa el conjunto de cualidades espirituales y morales que determinan el modo de ser de una persona. En la versión latina la palabra *moral* proviene de *mos-moris*, costumbre, y así resulta ser el equivalente de *ética*. Frente a esta concepción de la moral, del carácter y de las costumbres se halla la concepción de la moral de actos, pero tal concepción casuística no es la de Aristóteles.

Tercera: en general Aristóteles no habla de derecho sino de lo justo. Pero lo que él denomina lo justo político, que es lo justo realmente vivido en una comunidad política

(o *polis*), *resulta ser* lo que hoy se denomina derecho, pues es lo que determinan las leyes y se practica en la *polis*. Comprende todo cuanto «es de tal índole que sirve para producir y preservar la felicidad y los elementos de la comunidad política (Ética a Nicómaco V, 1, 1129 b). Y además es lo que «existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía» de la comunidad política (Etc. Nic. V, 6, 1134 a). La felicidad de la comunidad política es el fin y bien último de esta comunidad; la autarquía que es la suficiencia de todos los bienes necesarios para la felicidad del hombre, empezando por los internos al hombre que son las virtudes, y completando con otros externos al mismo, es el fin y bien inmediato de la comunidad política. La autarquía de la polis ha de proporcionar todos los bienes indispensables para satisfacer todas las necesidades de la vida de todos los hombres en tal comunidad, y permitir a cada uno no sólo vivir sino tener un buen vivir y una vida feliz. Esta es imposible sin llevar una vida virtuosa, y sin disponer de otros bienes de diversa índole, aunque no más que los suficientes que hagan posible el buen vivir virtuoso de los hombres en tal comunidad. Por otro lado, procurar una vida buena a la ciudad es también fin de la política como se verá, y lo que han de proponerse lograr los buenos políticos mediante las leyes que establezcan. Gran parte de las leyes que se observan efectivamente en la comunidad política de la *polis* las establecieron los políticos, que por desempeñar esta función podemos denominar legisladores. Desde ahora importa poner de relieve que en el mundo del derecho el elemento central es el buen ciudadano. Tal es el ciudadano virtuoso, que es así por tener buenas costumbres cívicas o políticas. El ciudadano virtuoso perteneciente al mundo del derecho es el elemento homólogo de la buena persona que se encuentra en el mundo de la ética. El buen ciudadano es determinante de todo, pues las buenas constituciones políticas, los buenos regímenes políticos, las buenas leyes, los buenos jueces, etc. se miden en función de la capacidad para hacer buenos ciudadanos, personas que ten-

gan buenas costumbres y se atengan a las de la *polis* en la que vivan.

Cuarta: La *política* para Aristóteles significa al menos tres cosas y todas ellas pueden incluirse dentro del mundo jurídico. Sin orden de prelación, en primer lugar significa un saber, y como tal se puede incluir dentro del conocimiento jurídico que es una de los elementos constituyentes de este mundo. En segundo lugar, significa actividad, no sólo legislativa sino también judicial y administrativa, y como tal se puede incluir en el sector de las conductas jurídicas. Y en tercer lugar, la política no significa ni se refiere sólo a una mera actividad como término final sino a aquella especial actividad que produce como efecto la legislación. Esta es objeto y obra de la política. Y la ley como obra creada por los políticos sin duda entra a formar parte del ordenamiento normativo que es uno de los elementos del mundo jurídico. Por tanto, a nuestro juicio, se puede prescindir de considerar la política como algo aparte del derecho, sino tratarla en los aspectos correspondientes del derecho. Si así se hace, entonces resulta que los tres temas enunciados en el título se reducen a dos, que son la Ética y el Derecho en Aristóteles, pues la Política puede situarse entera dentro del mundo del derecho. Éste es en general el modo de abordarla que vamos a seguir salvo cuando haga falta otra cosa.

Puesto que el análisis del pensamiento ético, jurídico y político de Aristóteles la vamos a efectuar dentro del esquema del mundo moral y jurídico que tenemos diseñado es evidente que conviene que previamente indiquemos, al menos someramente, cuales son los elementos constituyentes de ambos mundos, es decir, que perfilamos a grandes rasgos los que estos engloban. Empezaremos por el mundo moral y terminaremos con el jurídico.

Partimos del presupuesto de que existe el fenómeno de un mundo moral y de un mundo jurídico. Y también del supuesto de que cada uno de estos mundos constituyen unidades complejas, compuestas por elementos heterogéneos de diversa índole, unos de naturaleza real otros ideal; pero cada conjunto forma un todo unitario a causa de que

todos los elementos constituyentes de cada mundo guardan relaciones necesarias entre sí, que los convierten en indisociables y no permiten la extracción de ninguno de ellos. Estos elementos constituyentes, cada uno según su modo de ser, son fácilmente cognoscibles, pues se manifiestan en experiencias inmediatas si se someten a una atenta y adecuada observación. Constituyen los diversos aspectos fenoménicos que presentan cada uno de los dos mundos, pues en cada caso son aspectos diversos de un mismo mundo. En general toda entidad compleja presenta distintos aspectos perceptibles unos más que otros, y que se perciben si se adopta el punto de vista apropiado.

De acuerdo con lo que hemos obtenido en otras investigaciones vamos ahora a mencionar enumerada y sucintamente los elementos constituyentes del mundo moral, que son aspectos de posible percepción y consideración:

El *primer elemento* constituyente del *mundo moral*, en el que se inicia este mundo y alrededor del cual se articulan los demás es *la libertad*. Es la libertad perteneciente a cada persona en tanto es una especial potencia que forma parte del ser de aquella. Es la entera potencia de la libertad sin restricción alguna, el poder de que dispone cada persona para decidir realizar o abstenerse de realizar todos cuantos actos es capaz de llevar a cabo. Abarca cualesquiera actos de libertad, tanto los internos como los exteriorizados a la persona misma, lo mismo los sociales que los que son privativamente individuales; en fin, comprende cualesquiera distinciones de los actos libres del hombre bajo cualesquiera criterios que se realicen.

Un *segundo elemento* constitutivo del mundo moral son las *normas morales*. En general el conjunto de todas ellas podemos denominarlo el ordenamiento normativo moral, ya se entienda éste formado por una única norma formal universal que se despliega en múltiples normas particulares, ya por el conjunto de muchas particulares procedentes de principios determinados. En todo caso el ordenamiento normativo moral regula la libertad entera de cada persona en cualquier lugar y tiempo en que viva mediante imposición de deberes y asignación de faculta-

des morales como modos fundamentales de regulación de su libertad.

Un *tercer elemento* constituyente del mundo moral son los *deberes y facultades morales generales*, determinados por las leyes generales. Unos y otras constituyen el único efecto que por sí mismos producen respectivamente las normas morales preceptivas y concesivas. Deberes y facultades generales que se correlacionan entre sí y se refieren a categorías de personas diferentes; pero su característica propia es el no estar todavía asignados individualmente a causa de no estar aplicados y concretados en las personas individuales.

Un *cuarto elemento* constitutivo del mundo moral son los *deberes y facultades morales concretas* realmente asumidas por determinadas personas individuales. Algunas normas morales afectan a todas las personas, y otras sólo a las que reúnen ciertas condiciones. Por eso algunos deberes y facultades conciernen a todas las personas por el mero hecho de ser tales, y otras en cambio, sólo afectan a las que se encuentren en determinadas situaciones, y sólo surgen si se dan éstas y para las personas que se hallen en ellas. Por tanto, hay deberes y facultades morales que toda persona tiene por ser persona, y otros que se adquieren si se producen determinados hechos, situaciones y actuaciones particulares. Unos son los deberes morales necesarios del hombre por ser hombre y las facultades morales necesarias del hombre por ser tal, que constituyen lo que entendemos por derechos humanos, y que son necesarios y universales para todo hombre, y en cambio los otros deberes y facultades son contingentes, adquiridos por determinadas personas, y no universales a toda persona.

Un *quinto elemento* que forma parte del mundo moral son las *conductas libres* realmente realizadas por cualquier persona tanto si están de acuerdo como si en desacuerdo con las normas morales que les afectan. Por tanto, por un lado pueden ser legales o lícitas si son cumplimiento de normas y deberes de normas morales, o bien uso de facultades morales; y por otro, ilegales o ilícitas si son transgresión de deberes morales, o bien uso de pretendi-

das facultades morales realmente inexistentes. Toda vez que existe una norma moral que regula la libertad de una persona, ésta no tiene más posibilidades que, o bien respetarla o bien vulnerarla; por tanto su conducta entra necesariamente en una de estas dos clases.

Un *sexto elemento* que forma parte del mundo moral lo constituye el fundamento o los criterios que permiten la determinación de la bondad y maldad de las acciones libres del hombre, y por tanto la calificación y distinción entre buenas y malas conductas morales del hombre.

Un *séptimo elemento* que forma parte del mundo moral es *el ser moral adquirido* efectivamente por las personas como resultado del ejercicio de su libertad. Mediante ésta cada una puede ir haciéndose buena o mala persona conforme al buen o mal uso que vaya haciendo de su libertad. La persona que reiteradamente actúe bien, por realizar buenas acciones se irá haciendo buena persona porque adquirirá hábitos buenos que son virtudes, o buenas costumbre morales; mientras que, por el contrario, la persona que reiteradamente actúe mal por realizar conductas malas se irá haciendo mala persona porque adquirirá hábitos malos que son vicios, o malas costumbre morales. Los hábitos virtuosos tanto como los viciosos van transformando el modo de ser de las personas en un sentido u otro; al principio de empezar a ejercer la libertad modifican el ser natural, y una vez modificado éste sucesivamente van transformando el ser moral bueno o malo ya adquirido. Por tanto, necesariamente el ser natural de cada persona se va transformando en ser moral, puesto que es necesario el ejercicio de la libertad y toda persona la usa a partir de un determinado momento, y dado que ésta puede ejercerse bien o mal. Qué sea lo que puede modificarse o no del ser natural del hombre es otra cuestión, y otra es si la persona puede llegar a ser totalmente buena o mala y tener todas las virtudes o todos los vicios, y si en cualquier momento y situación puede interrumpir hacerse buena o mala persona e iniciar el sentido contrario y viceversa.

Un *octavo elemento* constitutivo del mundo moral es *el conocimiento práctico* subjetivo del mundo moral por parte

de cada persona y su vinculación a la conciencia moral de cada una. Pero en este apartado del conocimiento moral entra además cualquier tipo de conocimiento moral, no sólo el práctico inmediato personal subjetivo sino también el que pueda proporcionar la ciencia y la filosofía moral.

El *noveno elemento* que forma parte del mundo moral es el *aspecto relacional* de la libertad respecto de los elementos con los que efectivamente se relacione y el modo de relacionarse que tenga con ellos, así como la relación y el modo de relacionarse que tengan otros determinados elementos entre sí. Este es un elemento o aspecto del mundo moral totalmente indispensable, pues si no existiera dejaría de existir el mundo moral como todo unitario compuesto de varios elementos unidos entre sí.

Juzgamos que todos estos elementos forman parte de una descripción del fenómeno moral que no es difícil captar en la realidad. Pero no negamos, sino que expresamente admitimos la posibilidad de que exista algún otro elemento del mundo fenoménico moral que nos haya pasado desapercibido, o que sea desglose de algún elemento de los expuestos; por ejemplo, los sentimientos morales se podrían separar del ser moral de la persona, y así lo hacen los que fundamentan la moral en determinados sentimientos como los de simpatía, piedad, empatía, etc. si bien éstos en ciertos casos pueden situarse más adecuadamente dentro del conocimiento moral con pretensiones objetivas igual que la razón. Entendemos que una de las labores de la Filosofía moral es precisamente la problematización y la crítica del fenómeno moral expuesto, o de cualquier otro puesto en su lugar. Crítica por la que se justifique racionalmente la existencia, o bien la inexistencia de cada uno de los elementos indicados como de percepción fenoménica inmediata, o de otros no percibidos como tales; la reflexión filosófica no puede olvidar incidir en la determinación concreta de todas las relaciones entre los elementos aceptados críticamente. Pues pensamos que, por el esclarecimiento de qué sea cada uno de los elementos admitidos, y por la determinación de la función que desempeña cada uno en el mundo moral, y por las concreciones de las relaciones que existan entre de-

terminados elementos se distinguen las concepciones, teorías y tesis que cada autor defienda respecto de la moral. Por supuesto que, en este estudio sólo nos proponemos explorar la concepción de la moral que resulta tener Aristóteles, y no exponer la nuestra.

De manera semejante pasamos a indicar brevemente el *fenómeno del mundo jurídico*, el cual presenta diferencias respecto del mundo moral en los elementos comunes a ambos mundos que son la gran mayoría, pero contabiliza al menos un elemento más. Guardamos el mismo orden de enunciación de elementos hasta donde sea posible.

El *primer elemento* del fenómeno del mundo jurídico es también *la libertad* de la persona humana. En ella se sustenta el mundo jurídico, empieza con ella, y se organiza alrededor de la misma, parecidamente a como ocurre en el mundo moral. Pero no abarca toda la potencia de la libertad de todas las personas, pues no se refiere a todos los actos libres que pueda realizar toda persona, sino sólo a los exteriorizables de las personas que son miembros de una determinada sociedad civil; se limita a los actos sociales libres que pueden afectar a otras personas que conviven en la misma sociedad, quedando excluidos, por tanto, todos los actos puramente internos, sean motivos, intenciones, o de otro tipo. La libertad que forma parte del mundo jurídico no es la totalidad de la misma, y es menor que la que cimenta el mundo moral.

El *segundo elemento* constituyente del mundo jurídico es el *ordenamiento normativo*; el cual consta de varios tipos de normas; algunas de las cuales no se encuentran en el mundo moral, por ejemplo, ni las procesales legislativas, ni las judiciales, ni las coactivas reguladoras de la acción aplicable en derecho. Otra diferencia es que las normas jurídicas las elabora un legislador humano, mientras que las morales no las crea ningún hombre sino que sólo las conoce el hombre.

El *tercer elemento* del mundo jurídico es el de los *deberes y facultades jurídicas generales* asignadas a determinadas categorías de personas; son el único efecto que producen por sí mismas las normas jurídicas preceptivas y

concesivas. Son propias y exclusivas del mundo jurídico, y diferentes de los del mundo moral, los deberes de determinada categoría de personas de aplicar ciertas coacciones a otras determinadas categorías de personas, y asimismo son peculiares de este mundo las correspondientes facultades atribuidas a determinada categoría de personas de pedir al poder judicial la aplicación de ciertas coacciones previstas.

El *cuarto elemento* que forma parte del mundo jurídico son *las relaciones jurídicas*. Estas son relaciones sociales reguladas por las normas jurídicas que les afectan. Consisten en las facultades concretas que tienen determinadas personas frente a otras personas concretas que respecto de ellas tienen deberes determinados. Nacen a causa de la existencia de normas jurídicas, y de la aparición de hechos o conductas sociales que están regulados por las normas jurídicas. La mayoría de las relaciones jurídicas se adquieren por conductas libres, pero algunas por la producción de hechos naturales. A las primeras se les suele denominar derechos adquiridos.

El *quinto elemento* que forma parte del mundo jurídico son *las conductas jurídicas*. Igual que los anteriores éste es un elemento común con el homólogo del mundo moral, pero son diferentes en cada mundo. También parecidamente las acciones o conductas jurídicas pueden ser, como en el mundo moral, o bien legales y lícitas, o bien ilegales e ilícitas según sean en este caso cumplimiento o incumplimiento de normas jurídicas. Sin embargo las conductas jurídicas son diferentes de las morales a causa de las diversas exigencias y concesiones que comportan las respectivas normas. Pues las normas morales regulan siempre la intención por la que se realizan los actos morales, y las jurídicas nunca la regulan. Por tanto, todo acto que esté de acuerdo con lo que exige o permita una norma jurídica es lícito o legal independientemente del por qué se realice el acto, mientras que el acto moral lícito no sólo ha de ser el indicado por la norma moral sino que debe hacerse por el motivo que ella exige. Basta que falle cualquiera de estas dos cosas para que el acto moral

sea ilícito. Por eso las conductas morales lícitas son más complejas que las jurídicas.

El *sexto elemento* del mundo jurídico lo constituye un *conjunto de conductas especiales* que nunca aparecen en el mundo moral como tal, aunque como toda conducta libre al final inevitablemente entran dentro del campo de la moral. Esto se explica porque el derecho se puede cumplir moralmente, pero el cumplimiento moral del derecho no lo exige de suyo el derecho sino la moral. Son conductas jurídicas especiales y peculiares del derecho todas las que forman parte de la actividad judicial, producidas en el proceso que termina con una resolución de un juez respecto a si existe entre ciertas personas una relación jurídica determinada. Comprende fundamentalmente las actividades de los jueces en el desempeño de su función, pero también complementariamente las de los abogados y la de todas las personas que intervienen en todo proceso judicial hasta el final del mismo. Este elemento recoge, pues, el ejercicio del poder judicial en toda su complejidad, y las resoluciones judiciales por las que se reconoce la existencia o inexistencia de relaciones jurídicas concretas entre personas determinadas.

El *séptimo elemento* que forma parte del mundo jurídico es el *conjunto de bienes o valores jurídicos* que realiza el ordenamiento jurídico y la determinación de los criterios para la correcta formación e identificación del ordenamiento en su totalidad y en cada uno de sus elementos.

El *octavo elemento* constituyente del mundo del derecho, que tiene también su homólogo en el mundo moral, consiste en el *modo de ser cívico o incívico* que se van formando los miembros de cada sociedad civil o comunidad política soberana a consecuencia del respeto o de la transgresión de las leyes, de los deberes y de las facultades jurídicas que les conciernen. La persona que adquiere la buena costumbre de actuar en derecho siempre lícitamente en todo se va haciendo y al final es un *buen ciudadano*, y persona benéfica para la sociedad, mientras que, por el contrario, la que reiteradamente actúa ilícitamente violando sus deberes jurídicos y por eso vulnerando facultades de

los ciudadanos con los que convive, ya sea en sectores reducidos o bien amplios del derecho, se convierte en un *mal ciudadano*, en persona incivil y pernicioso para la comunidad. Y si adquiere la mala costumbre de delinquir se convierte en delincuente, y puede llegar a serlo en cualquiera de las distintas modalidades posibles, y hacerse ladrón, estafador, asesino, etc. Desde luego, no es lo mismo robar una vez o muy de vez en cuando que robar frecuente y reiteradamente, de modo habitual por haber adquirido la costumbre de robar, pues así se constituye un modo de ser personal que induce a continuar en lo mismo. Igualmente ocurre en los hábitos adquiridos de las demás acciones, lícitas o ilícitas. El buen ciudadano tiene hábitos que le impulsan a seguir obrando jurídicamente bien, mientras que el mal ciudadano tiene costumbres que le impulsan a seguir actuando jurídicamente mal.

El *noveno elemento* constituyente del derecho es el *conocimiento y saber* acerca del mundo jurídico, o de determinadas partes del mismo. Admite diversas modalidades que van desde el conocimiento vulgar al especializado de la Ciencia y de la Filosofía del Derecho. Siempre es conveniente el conocimiento del derecho por parte de todas las personas miembros de cada sociedad civil, al menos el conocimiento de los derechos y deberes que le incumben a cada cual. Y es absolutamente necesario para determinadas personas tales como los profesionales del derecho, los jueces, los legisladores, etc. Por otra parte, dentro de esta sección del conocimiento jurídico tiene el lugar adecuado, y en él le corresponde situarse, la interpretación de distintos elementos del derecho; especialmente la interpretación de las normas jurídicas para su correcta aplicación, pero además la de cualesquiera datos de relevancia jurídica, como pruebas de hechos y de conductas sociales, la interpretación de la adecuación o inadecuación de normas y otros hechos sociales a determinados valores o bienes jurídicos, etc. Y naturalmente, también tiene cabida en este elemento cualquier teoría de la interpretación jurídica, y en general la hermenéutica jurídica. Este bagaje es indispensable porque el fenómeno jurídico en su conjunto es

una realidad histórica creada por el hombre, no un mero producto de la razón, y como toda obra creada por el hombre con la finalidad que sea precisa de interpretación para conocerla.

El *décimo elemento* que forma parte del mundo fenoménico del derecho es el aspecto de las *relaciones necesarias* que guardan entre sí elementos determinados que forman parte de este mundo, y por las que se constituye la unidad compleja. Este elemento relacional es importante porque si unos elementos no están coligados y no se requieren entre sí todos, y por tanto, si los elementos que se descubren no son partes de un todo, entonces no se puede hablar de un mundo jurídico, o del complejo fenómeno del ordenamiento jurídico. Es fácil llegar a la percepción inmediata de cada uno de los datos reales o ideales que hemos indicado como elementos del mundo moral y del mundo jurídico; en cambio es más difícil descubrir las relaciones por las que quedan vinculados entre sí y por las que se forma un todo. De ahí que, la discusión crítica de cuántos y cuáles elementos forman parte del mundo jurídico, igual que la cuestión de si existe alguno predominante y cual sea, y la de como se relacionan entre sí unos con otros y bajo qué modos de relación en cada caso, etc. es materia de la Filosofía del Derecho. Es evidente que diversas soluciones a estas cuestiones propugnadas por distintos autores dan lugar a diferentes concepciones del derecho. Por nuestra parte ahora sólo nos interesa descubrir cuál y cómo se articula la propia de Aristóteles.

Después de lo que dijimos al principio, y de la mención enumerada que acabamos de hacer de los elementos que, a nuestro juicio, forman parte del mundo moral y lo mismo respecto del mundo jurídico, por un lado, evidentemente resulta que el elemento que figura en el número siete del mundo moral tiene por homólogo el número ocho del mundo jurídico, y viceversa, éste elemento del mundo jurídico tiene por homólogo aquél del mundo moral. El elemento séptimo del mundo moral es el hombre bueno, digamos la buena persona, o bien, el contrario, el hombre malo, o la mala persona, y su homólogo del mundo jurídico

es el buen ciudadano, o por el contrario el mal ciudadano. Ambos son modos de ser de las personas, o como dirá Aristóteles de los individuos (humanos), consideradas en el primer caso sólo como hombres, o, en tanto son hombres, y en el segundo como hombres ciudadanos, o en tanto son miembros de una determinada *polis* (o ciudad).

De acuerdo con lo que adelantamos al principio, estos dos elementos que ocupan los números indicados de nuestra determinación del mundo moral y del mundo jurídico son, pues, los elementos primordiales y fundamentales en los que respectivamente se estructura toda la Ética y todo el Derecho en el pensamiento de Aristóteles. Resulta que todos los elementos que se encuentran en la Ética y en el Derecho citados por Aristóteles en su Ética y Política, este autor los vincula y los hace depender de un modo u otro del que decimos es fundamental en cada mundo.

Efectivamente, en función de ellos se derivan los mismos *saberes*, respectivamente el de la ética y el de lo justo—derecho— y el de la política, pues los objetos de estos saberes son mundos diferentes aunque concertados. Dentro del mundo de la ética el núcleo central está en el *hombre bueno* que es el que compendia todas las virtudes humanas, tanto éticas o morales como dianoéticas, o intelectuales; en oposición se halla el hombre malo que es el que adolece de vicios. El hombre bueno es el hombre virtuoso que reúne todos los buenos hábitos, o buenas costumbres; por el contrario, el hombre malo es el vicioso que posee malos hábitos o malas costumbres. Es el mismo *modo de ser* del hombre bueno el que exige tener, por ser bueno y para ser bueno, todas las virtudes y sólo buenas costumbres; y es el mismo modo de ser del hombre malo el que exige tener por ser tal vicios y malas costumbres. Y no sólo esto, sino que es doctrina de Aristóteles el que el hombre que es bueno siempre *actúa* bien, y nunca mal, no siendo esto por accidente; y, por el contrario, el hombre que es malo realiza siempre malas actividades, y nunca buenas, no siendo por accidente. Con esta solución resulta que el objeto de las virtudes y vicios, que respectivamente son actos buenos y malos, se determina en función del los

respectivos vicios y virtudes, y no al revés las virtudes y vicios por los respectivos actos específicos de ellas. Y acabamos de decir que las virtudes y vicios se determinan por el ser del hombre bueno y malo. De modo que, en resumen, el modo de ser bueno y malo del hombre es el que exige tener todas las virtudes, y el malo todos o muchos vicios, y a través de las virtudes y vicios se determinan los actos virtuosos o buenos, y viciosos o malos. Cosa distinta es cómo se generan las virtudes y los vicios. Esta es la importante cuestión de cómo o de qué manera se va haciendo virtuoso y bueno el hombre, o por el contrario vicioso y malo. Brevemente: no es de otra forma que practicando reiteradamente los actos de las respectivas virtudes y vicios. Por otro lado, también el conocimiento de *la verdadera* normativa ética depende del hombre bueno, puesto que las normas éticas las descubre sólo *la recta razón*, —no la razón del hombre sin más— y la recta razón procede de la virtud de la prudencia, que es patrimonio exclusivo del hombre bueno. La recta razón del hombre es normativa, como dirá Aristóteles, es decir, descubre los actos que deben hacerse o evitarse.

En síntesis de acuerdo con el autor de que nos ocupamos, únicamente el hombre bueno es virtuoso, y por tanto, necesariamente es prudente; sólo él tiene recta razón, sólo él conoce la verdadera normativa ética, sólo él descubre lo que es bueno y malo y qué debe hacer y evitar; además sólo él practica siempre el bien y evita hacer el mal. Por el contrario, el hombre que es malo, por ser malo ni hace lo que debe hacer sino lo que no debe por estar dominado por sus vicios que le impiden hacer otra cosa de lo que hace, e incluso desconoce lo que debe hacer porque los vicios y pasiones le enturbian el conocimiento moral y le impiden tener prudencia y recta razón.

Semejantemente ocurre en el ámbito del derecho, el buen ciudadano reúne todas las buenas costumbres cívicas —o políticas—, mientras que el mal ciudadano adolece de malas costumbres cívicas. Es mas, Aristóteles afirma, reiteradamente, que las virtudes del hombre bueno y las del buen ciudadano son las mismas, y que las virtudes del

hombre y las de la *polis* son también las mismas. Es decir, las virtudes del hombre bueno, que son las virtudes éticas, y las virtudes del buen ciudadano, que son las virtudes cívicas, son las mismas. Mirado bien, en su *Política* queda puntualizado que son efectivamente las mismas, pero que no tienen la misma extensión. Pues, por un lado, son menos las virtudes del buen ciudadano que las del hombre bueno; y por otro lado, son más, pues, el buen ciudadano requiere otras costumbres no éticas que son necesarias para hacer posible el buen vivir de los ciudadanos en la polis, y otros bienes propiamente cívicos como es la felicidad de los ciudadanos en la *polis*, que exige el bien de la autarquía de ésta. En todo caso sin la virtud, no puede existir el buen hombre ni el buen ciudadano, ni ser el hombre feliz ni como hombre ni como ciudadano. Por otra parte, la buena legislación jurídica, y ésta es la que existe en la Polis, o por lo menos una parte importante de la que existe en la misma, procede del legislador bueno; y buen legislador sólo lo es el hombre bueno. De parecida manera a como sólo el hombre bueno es prudente, y porque sólo él conoce la verdadera normativa ética, sólo él descubre lo que es, debe hacer y evitar, así también sólo el hombre político que es hombre bueno, prudente y además experimentado en asuntos de la *polis* conoce lo que es conveniente para hacer buenos ciudadanos mediante la legislación que establece en ella. Ahora bien, la ley jurídica, igual que la ética, contiene deberes; pero lo decisivo tanto en el mundo de la ética como en el del derecho no es la existencia y el conocimiento de normas y de los deberes, sino el cumplimiento constante de los mismos, y por ello la adquisición de buenas costumbres morales y cívicas.

En su caso las leyes jurídicas son *buenas* si proceden de hombres políticos —legisladores— que sean hombres buenos, y, por tanto, prudentes (con prudencia política o legislativa); y son *justas* (con justicia legal) si, por un lado, están de acuerdo con el régimen de gobierno establecido en la Constitución de la *polis*, y por otro, si sirven para producir ciudadanos virtuosos y felices en la convivencia de la comunidad autárquica de la *polis*. En conse-

cuencia, las leyes jurídicas establecidas por los hombres sólo son buenas y justas si son producto de hombres buenos (buenos legisladores) y si sirven para hacer buenos y felices a los miembros de la comunidad política. Pero estas leyes jurídicas, que son tales por ser idóneas para producir ciudadanos de buenas costumbres, tienen siempre una justicia relativa, nunca absoluta, por razón de tener que adaptarse al régimen vigente en la comunidad política, y no todos son igualmente buenos. Y así el mejor régimen de gobierno produce las mejores leyes congruentes con el mismo. El mejor régimen de gobierno según Aristóteles es la realeza, pero menciona y analiza otras modalidades. Indica tres fundamentales que pueden tener multitud de variantes.

Los diferentes regímenes sólo son *justos* si los que desempeñan cargos en los mismos no procuran su propio bien particular sino el de todos los ciudadanos, y por tanto, según Aristóteles, si buscan hacer buenos y felices ciudadanos; y son regímenes malos o desviados los que buscan el provecho de los que ejercen el gobierno. El mejor régimen de gobierno es la realeza, que sólo será justo si el rey es un hombre extraordinario en virtud, sobresaliente en méritos respecto de todos los ciudadanos; entonces por *justicia política proporcional* a él sólo le corresponde la suprema magistratura de la *polis*. Otro régimen de gobierno bueno es el de la Aristocracia, en el que el gobierno lo desempeñan unos pocos que son los mejores en virtud; y les corresponde desempeñarlo también por *justicia política proporcional* por ser los mejores. Finalmente otro régimen de gobierno bueno, pero el menos bueno de todos es la timocracia o régimen republicano; éste es un régimen combinado, basado principalmente en la *justicia política aritmética*, a la vez que en la *proporcional*. La primera atiende a la igual libertad que tienen todos los hombres miembros de una comunidad política, la segunda a los méritos diferentes que tengan algunos de ellos. Aristóteles indica los modos en que se armonizan estas dos justicias que tienen en cuenta aspectos contrarios de los hombres. Por otro lado según dicho autor los regímenes desviados

tienen cierta dosis de justicia al mismo tiempo que de injusticia.

Todas estas y otras cuestiones unidas a ellas las desarrollaremos y analizaremos de manera particular, primero respecto del mundo de la ética y después en el mundo del derecho. Pero por lo dicho, ha de quedar ya claro que el centro de la Ética lo mismo que el del Derecho para la concepción de Aristóteles es el hombre bueno y virtuoso, que por ser así practica la virtud.

2. EL BIEN Y SUS DIVERSAS CLASES

Aristóteles impugna la teoría de su maestro Platón que afirmaba la existencia de una suprema idea de bien que ponía como fundamento de su sistema. Aquel niega que sea posible una idea común, universal y única de bien porque el bien se dice de tantos modos diferentes como del ser, y por tanto, es imposible predicar de las muy diversas categorías una misma noción sino que cada una requiere la suya. Y así el bien respecto a la categoría de sustancia es Dios y el entendimiento. Y atendiendo a los accidentes indica que el bien respecto de la cualidad es la virtud, respecto de la cantidad es la justa medida, respecto de la relación es lo útil, respecto del tiempo es la oportunidad, y respecto del lugar la residencia, etc. (Etic. Nic. I, 6, 1096 a).

Más concretamente considera que se pueden distinguir acciones, obras, artes y ciencias. Y a cada una de estas cosas corresponde un fin particular, que es su bien propio, al cual tiende cada cosa: «Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por eso se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden.» (Etic. Nic., I, 1, 1094 a). Así el fin y el bien de la medicina es la salud, el de la construcción naval el barco, el de la economía la riqueza, etc. Además ocurre que los fines y bienes de las acciones pueden ser ya ellas mismas, ya las obras que mediante ellas se producen, como ocurre con las ciencias. «Pero es indiferente que los fines de las acciones sean las

actividades mismas, o alguna otra cosa fuera de ellas, como en las ciencias mencionadas» (Etic. Nic. I, 1, 1094 a).

Por otro lado existen los bienes de las cosas naturales. Y el bien de cada una de ellas es también su fin, que en el caso de los seres animados incluso puede ser el ejercicio de una determinada actividad como ocurre en el hombre. Concretamente existen actividades del hombre que son bienes del alma del mismo, y esta opinión es «exacta en cuanto se dice que el fin consiste en ciertas acciones y actividades y esto ocurre con los bienes del alma y no con los exteriores» (Etic. Nic. I, 8, 1098 b). Evidentemente ningún bien externo al hombre puede ser actividad alguna del hombre porque todas éstas son siempre internas al hombre, ya sea actividad del alma, ya del cuerpo.

En resumen, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, existe una multitud y gran diversidad de fines y bienes. Estos admiten varias clasificaciones desde criterios diversos. Por eso se pueden distinguir los bienes internos y los externos al hombre, y dentro de los primeros los del cuerpo y los del alma, y así «divididos los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los primarios y más propiamente bienes, y las acciones y actividades anímicas las referimos al alma.» (Etic. Nic. I, 8, 1098 b). Como luego veremos, bienes particulares del alma son las diversas virtudes; y del cuerpo, entre otros, la salud y la belleza; externos al hombre individual son la riqueza, los hijos, las amistades, etc. Pero hay otros criterios por los que los bienes se pueden clasificar en útiles y honestos; relativos a una persona y absolutos del hombre, etc. a los cuales también hace referencia Aristóteles cuando lo considera oportuno.

Sin embargo, más que la diversidad de clasificaciones posibles de bienes, lo que nos interesa estudiar es el *bien del hombre* y su relación con el mundo moral. Pues en esta investigación queremos demostrar la tesis de que el ser moralmente bueno del hombre, —y decimos moralmente por ser fruto de una elección, y por oposición, el ser moralmente malo del hombre— en el pensamiento de Aristóte-

les ocupa el centro alrededor del cual se organiza todo el mundo moral y de él dependen los elementos que lo componen. El centro del mundo moral en la teoría de este autor se encuentra en el ser bueno y malo del hombre, pues el mundo moral arranca del ser bueno del hombre y todo cuanto existe en él, de un modo u otro, sirve para lograr que se haga bueno. Por eso podemos decir con razón que, el hacerse bueno del hombre constituye el principio y el fin de este mundo. Más exactamente, el fin del orbe moral por un lado es lograr hacer hombres buenos, y por otro evitar que se hagan malos. Y los demás elementos del mundo moral son medios que se ponen en función de este cometido. Y así el ser bueno del hombre —y por oposición el ser malo del mismo— constituye el principio originario determinante del resto del mundo moral, esto es, de las virtudes y vicios, de las conductas buenas y malas, de los preceptos y prohibiciones morales, de los deberes morales, así como del conocimiento moral. En cambio, la libertad, que Aristóteles trata en el libro tercero de la Ética a Nicómaco, dentro de lo que él denomina lo voluntario y lo involuntario, a nuestro juicio, no es el elemento central de su ética, sino que más bien es una condición o presupuesto sin el cual no se da la misma.

En la concepción de Aristóteles el elemento del mundo de la ética que se constituye en punto de partida, del que se deriva todo, y al que conduce y regresa todo —virtudes y vicios, conductas buenas y malas, deberes, conocimiento de todo ello, etc.— es, pues, el hombre *moralmente* bueno y el *moralmente* malo, que Aristóteles simplemente llama el hombre bueno y el hombre malo; y a veces más escuetamente todavía el bueno y el malo.

Por una parte, en relación al sector particular del bien y del mal referido al hombre individual, además del fundamental ser hombre bueno y malo, en segundo lugar se encuentran las virtudes y vicios que son determinaciones de uno y otro ser, y por eso son bienes y males internos al ser del hombre y respectivamente consisten en hábitos y disposiciones buenas y malas; en tercer lugar están las actividades virtuosas y viciosas que son materia de las vir-

tudes y vicios, las que en definitiva constituyen las acciones moralmente buenas y malas del hombre y constituyen los medios por los que se adquieren las virtudes y vicios y el ser moralmente bueno y malo del hombre.

Por otra parte, Aristóteles habla del bien —y del mal— del hombre como hombre, esto es, como ser específicamente racional, y por tanto, del bien que corresponde a todo hombre por ser un sujeto racional, independientemente de cómo sea y actúe cada uno individualmente. Este *bien del hombre como ser racional* consiste en llevar una cierta vida, que no es otra que actuar siempre de acuerdo con la razón; todo hombre que actúe racionalmente, actúa bien, realiza buenas acciones y se abstiene de hacer las malas, que carecen siempre de racionalidad. Además aquél que siempre actúe así racionalmente poco a poco se hace virtuoso, y consecuentemente, se va haciendo y al final llega a ser *moralmente* bueno. Sin embargo llevar vida racional, que en principio pudiera parecer una vía autónoma, abierta a todo el mundo, es decir, una vía al alcance de todo hombre para conocer el bien y el mal de las acciones humanas, y del conjunto de toda la vida humana, sólo mediante el ejercicio de la razón, e independientemente de que fuera bueno o malo el individuo humano que la ejerciera, no lo es, a causa de que no es la simple razón del hombre, la razón de cualquier hombre, sino sólo la *recta* razón la que da a conocer las acciones buenas y malas, y lo que debe realizar el hombre como hombre, y cada hombre en particular. Y la recta razón, según Aristóteles, deriva de la prudencia, y ésta es una virtud que sólo posee el hombre bueno. De manera que siempre y *únicamente* el hombre bueno es el que conoce el bien del hombre y lo que debe hacer cada hombre, y el *único* que efectivamente lleva una vida racional y actúa bien. El hombre malo, por el contrario, ni puede conocer el bien ni tampoco hacerlo. Luego comprobaremos que es exactamente así, pues estas son tesis capitales de la ética aristotélica.

A partir de ahora tenemos que analizar cómo se relacionan más en concreto todas estas cosas entre sí dentro del mundo moral; y cómo se determinan y conocen; y luego,

cómo se relacionan con otros elementos: con las normas o preceptos morales, con los deberes u obligaciones morales, con el conocimiento moral, en particular con el conocimiento de los criterios para discernir la bondad y maldad moral de las acciones concretas; ya sabemos por el esquema indicado que el ser moralmente bueno y malo del hombre y las conductas buenas y malas pertenecen al mundo moral, pero también pertenecen al mismo los criterios o fundamentos para distinguir conductas y acciones moralmente buenas y malas, así como el conocimiento del entero mundo moral, con los preceptos, los deberes, las facultades morales, etc.

3. CONSECUENCIAS DEL SER BUENO O MALO DEL HOMBRE

Ahora queremos destacar dos consecuencias respecto del hombre bueno, y las dos opuestas respecto del hombre malo. Existe una relación de derivación o de consecuencia entre el ser bueno y malo del hombre y el respectivo conocimiento moral; y otra relación paralela entre los dos modos de ser y los respectivos modos de actuar. Constituyen cuatro tesis centrales del pensamiento de Aristóteles. Se pueden resumir así: El hombre bueno *conoce siempre* el bien y el mal moral, acierta siempre en el saber sobre las acciones buenas y malas y en lo que debe hacer y evitar; por el contrario, el malo es incapaz de conocer y yerra siempre en esto mismo. Paralelamente respecto de la acción: el hombre bueno *obra siempre el bien*, sólo accidentalmente el mal; y lo contrario ocurre con el hombre malo, pues obra siempre mal y sólo accidentalmente bien. Las dos primeras tesis se refieren a la relación entre la razón y el conocimiento del bien y del mal de las acciones morales, y las dos segundas a la relación entre la voluntad y la realización del bien y del mal mediante acciones buenas y malas.

Se ha dicho por algunos autores que en Aristóteles se accede al conocimiento del bien y del mal de las acciones humanas mediante la razón y también mediante la volun-

tad del hombre, pues la misión de la razón es formalmente el descubrimiento de la verdad en lo teórico y del bien en lo práctico, y el objeto formal de la voluntad es el bien. Esto es demasiado general, y resulta en parte verdadero y en parte falso de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles. Pues en el ámbito práctico, sólo es la razón del *hombre bueno* la que es capaz de descubrir, y de hecho únicamente él conoce el bien y el mal del obrar, porque sólo él tiene la virtud de la prudencia, y dispone de la recta razón. Y parecidamente ocurre con el querer y obrar el bien por parte de la voluntad; pues exclusivamente el hombre bueno conoce el *bien verdadero*, simplemente el bien y lo quiere y lo realiza; mientras el hombre malo desconoce el bien y toma por bien lo que no es más que un bien aparente y falso, y realmente un mal, y así no sólo yerra siempre sino que además quiere y realiza el mal que toma por bien.

Hombre bueno y *conocimiento* de las acciones buenas y malas son dos extremos de una relación pero en el intermedio existen pasos que vamos a indicar. Y lo mismo respecto del hombre bueno y el bien que obra, o *realización* del bien. Forman dos cadenas que llevan a la conclusión de las tesis expuestas. En forma de derivación se desencadenan las tesis morales propias de Aristóteles. Son los siguientes:

El bien del hombre y en particular las acciones buenas y malas las conoce la razón del hombre, pero no toda razón sino sólo la recta razón. Esta la posee sólo el hombre prudente. Y sólo es prudente el hombre bueno. Por tanto, —consecuencia— sólo el hombre bueno conoce el bien y el mal del hombre y de las acciones humanas. Por el contrario, el hombre malo tiene incapacitada la razón para conocer el bien y yerra necesariamente en el conocimiento de la bondad y de la maldad del actuar humano. Puede seguirse la dirección contraria: por ser hombre bueno, necesariamente es virtuoso; por ser virtuoso tiene la virtud de la prudencia y es prudente; por ser prudente, tienen recta razón, y por disponer de recta razón, conoce necesariamente el bien y el mal del obrar moral. Del ser bueno del hombre se deriva, pues, el conocimiento del bien.

Parecidamente ocurre respecto de la voluntad y la realización moral del bien. El objeto formal de la voluntad es el bien, y todo hombre *quiere* el bien. Pero sólo el hombre bueno conoce el bien, y sólo el hombre bueno cuenta con las virtudes éticas que le llevan a obrar siempre bien en todas las materias y nunca el mal en ninguna. Por tanto, el hombre bueno no sólo conoce y quiere el bien, sino que obra siempre bien. Por el contrario el hombre malo yerra en el conocimiento del bien, quiere lo que es un bien aparente y realmente un mal, y por eso realiza siempre el mal que toma por bien. También se puede decir en esta otra forma: porque el hombre es bueno es del todo virtuoso, porque es virtuoso posee las virtudes dianoéticas o intelectuales (respecto del obrar es la prudencia) y las éticas o morales, y por poseer todas las virtudes obra siempre el bien. Por el contrario, a causa de que el hombre malo carece siempre de la prudencia, y de algunas o de todas las virtudes éticas, obra siempre el mal.

Por lo que acabamos de decir se comprueba que varios elementos del mundo moral están relacionados en la concepción de Aristóteles. La relación que se establece entre los diferentes elementos dichos es de derivación sucesiva y de este modo quedan unidos entre sí, el ser bueno, las virtudes humanas dianoéticas y éticas, el conocimiento del bien y el obrar bien; y en una línea de sucesión contraria se encuentra el hombre malo, su forma de ser viciosa, la falsa opinión del bien, y la actuación del mal creyendo que es un bien.

Quizás pueda pensarse que estas tesis son especulación nuestra y dudarse que sean de Aristóteles. Queda excluida toda duda respecto de la dependencia absoluta entre el hombre bueno y el conocimiento en general. Así lo confirma este autor: «El hombre bueno efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad... y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es sino en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por así decirlo, el canon y la medida de ellas.» (Etic. Nic. III, 4, 1113 a). Y respecto del ámbito práctico en particular el conocimiento verdadero se pro-

duce en el hombre prudente. Y afirma que «la prudencia es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre». (Etc. Nic. VI, 5, 1140, b). Por otro lado, más categóricamente todavía asevera que: «es imposible ser prudente no siendo bueno» (Etc. Nic. VI, 12, 1144 a). Reitera y agrega: «que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral» (Etic. Nic. VI, 13, 1144, b). Y aclara que es «recta la razón que se conforma con la prudencia»; y concluye en general que: «la que es virtud (cualquier virtud) no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón tratándose de estas cosas, es la prudencia». (*Ibidem*). Pero además, el hombre prudente por tener la disposición de la prudencia no sólo conoce *lo que es bueno y malo* en el actuar práctico inmediato sino que conoce *lo que debe hacer y evitar* en cada momento, pues «en efecto la prudencia es normativa: que se debe hacer o no tal es el fin que se propone» (Etc. Nic. VI, 10, 1143, a). De ahí surge una conexión entre hombre bueno y conocimiento de lo que debe hacer, que se refiere no sólo a lo que debe hacer sino también al motivo, al cómo, al cuándo, con quién, etc., es decir, a muchas circunstancias accidentales, variables, en función del acto de virtud de que se trate, como lo pone de manifiesto Aristóteles al tratar de cada virtud. Así por ejemplo respecto de la valentía afirma: «Por tanto el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, como y cuando debe y confía del mismo modo es valiente porque el valiente siempre obra según las cosas lo merecen y como la razón lo ordena» (Etic. Nic. III, 7 1115, b).

El otro aspecto del bien referido a la voluntad y la tesis de que el hombre bueno obra siempre bien queda también corroborado por Aristóteles desde el principio de su *Ética* diciendo en general que aún en la peores circunstancias éste obra bien: «A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra de la mejor manera posible en sus circunstancias.» (Etic. Nic. I, 9, 1101, a).

Por el contrario las otras dos tesis correlativas correspondientes al hombre malo y contrarias a las del hombre bueno quedan también confirmadas en el pensamiento de Aristóteles, y así dice en general que «la maldad nos perverte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción» (Etic. Nic. VI, 12, 1144 a). Y completa en otro lugar: «Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y aquello de que debe apartarse, y por tal falta son injustos y en general malos.» (Etic. Nic. III, 1, 1110, b). Y la contraposición que hace es diáfana: «de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le apetece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa.» (Etic. Nic. III, 4, 1113, a).

A primera vista pudiera parecer un tanto exagerada esta tesis mantenida por Aristóteles de que el hombre bueno hace siempre el bien y el malo el mal. Pero no lo es, si se tiene en cuenta que el hombre bueno es tal por haberse acostumbrado, tener el habito y la disposición de actuar bien según indicación de la recta razón en todas las materias, y en consecuencia está inclinado y movido, aunque no determinado, a hacer lo que está acostumbrado a hacer, que es seguir practicando las virtudes que posee. Y esto será así mientras no decida romper ocasional o definitivamente, pues suele conservar libertad para ello. Y aproximadamente lo mismo hay que decir respecto del hombre malo, que llevado de las malas costumbres y disposiciones seguirá actuando mal, entregado a sus vicios, mientras no rompa con ellos, ocasional o definitivamente, si bien la diferencia está en que los vicios pueden llegar a esclavizar y a anular la libertad más fácilmente que las virtudes. El resumen puede ser que, en general el *modo de ser* adquirido, el moralmente bueno igual que el moralmente malo del hombre, condiciona el *modo de actuar* moral bueno o malo del mismo, y por eso en particular, el que es justo practica la justicia, el templado la templanza, y el vicioso el vicio, etc.

Por otro lado, esta tesis viene suscrita y muy claramente avalada por palabras pronunciadas por Jesucristo,

según constan en los evangelios de S. Mateo y S. Lucas: «todo árbol bueno da buenos frutos, pero el árbol malo da malos frutos». Y completa respecto de la posibilidad: «Un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni un árbol malo, frutos buenos» (Mth, 7, 17-19). Y el otro evangelista agrega en el pasaje correlativo: «El hombre bueno saca el bien del buen tesoro de su corazón, y el malo saca lo malo del suyo perverso.» (Lc. 6, 45).

Respecto del otro punto relativo al conocimiento y saber tenemos que adoptar una postura más crítica que en el anterior. Provisionalmente podemos admitir que en general el hombre bueno dispone de recta razón, y que la persona viciosa no suele juzgar bien por lo menos acerca de aquellas acciones respecto de las que adolece de un vicio, pues las pasiones, el interés, etc. suelen ofuscar la mente y perturbar el recto discurrir. Por eso no sería aconsejable preguntar sobre el valor de la castidad a una prostituta, ni sería muy fiable la opinión que diera sobre la licitud del aborto el médico abortista, ni tampoco muy adecuado preguntar si le parece bien o mal el robo al ladrón. Ahora bien, lo que ocurre es que Aristóteles no proporciona ningún criterio objetivo para saber cuando una actividad es buena o mala, y para poder distinguir la bondad y maldad de los actos por sí mismos, por alguna característica, fundamento o criterio, referido a los mismos. Pues ante el problema de cómo podemos conocer que un acto es bueno o por el contrario malo Aristóteles no tiene otra contestación que decir que es una u otra cosa porque así lo indica la recta razón. Pero esto conduce a otro problema: ¿cuándo es recta y verdadera la razón o por el contrario falsa, y cómo podemos distinguir la recta razón de la que no es así? Aristóteles responde que la recta razón es la razón *práctica propia del hombre prudente*, y que prudente únicamente es el que es bueno. En definitiva, el criterio de la bondad y de la maldad de los actos que aporta Aristóteles no se refiere al acto mismo sino que remite a la calidad de la razón que lo juzga, y al final, el conocimiento de aquéllas depende de que proceda de la razón de un hombre bueno, porque sólo la de éste es recta y conoce la bondad y mal-

dad de los actos. Y conoce además lo que debe hacer y evitar en toda circunstancia y momento.

Aparte de que no nos parece adecuada esta solución porque no resuelve el problema en sí mismo sino que lo desplaza a otro lugar, tampoco es fácil de llevar a cabo ni siquiera para el hombre bueno; pues el mismo Aristóteles reconoce la dificultad de apreciar todos los extremos sobre los que tiene que pronunciarse la recta razón en cada acto de virtud; así lo hace constar respecto de varias virtudes. Por ejemplo, del que tiene la virtud de la mansedumbre que es «el que se encoleriza por las cosas debidas, y con quien es debido, y además cómo y cuándo y por el tiempo debido.» (Etc. Nic. IV, 5, 1125 b), el autor poco después comenta: «No es fácil, en efecto, determinar como, con quienes, por qué motivos y por cuanto tiempo debemos irritarnos ni hasta donde lo hacemos con razón o pecamos.» (Etic. Nic. IV, 5, 1126, a).

Si acudimos al otro camino posible que consiste en conocer la bondad y maldad de las acciones humanas por lo que quiere la *voluntad* del hombre, fundados en que la voluntad siempre quiere el bien, se entra en el mismo callejón sin salida objetiva que ocurriría con la razón: existe el bien real frente al bien aparente (recta razón frente a razón), y aquél es el que quiere el hombre bueno; y así actos buenos son los que quiere y realiza el hombre bueno, y malos los que no quiere realizar ni realiza. Por tanto, por este procedimiento sabemos que son buenos y malos los actos que respectivamente quiere y realiza y no quiere y rechaza realizar el hombre bueno; y que son buenos y malos precisamente *porque* los realiza y evita realizar el hombre bueno, no por tener determinada cualidad el acto mismo, sea por su objeto, sea por alguna otra determinada característica del acto. Por esta vía Aristóteles tampoco aporta ningún criterio objetivo ni fundamento alguno para poder distinguir la bondad y maldad de los actos en sí mismos, atendiendo sólo a los actos mismos. Y es que si se pregunta en general cuál es el bien real del hombre frente al aparente, y en particular cuáles son los actos buenos frente a los malos no hay otra respuesta en Aristóteles

que los que quiere, los que realiza, y los que rechaza el hombre bueno. En realidad el hombre bueno primero conoce, según hemos visto, cuales son los actos buenos y malos por su recta razón; y derivadamente luego por su voluntad —buena— siempre quiere y realiza los primeros y nunca los segundos. Pero su voluntad de realizar el bien depende ya de su recto conocimiento del mismo. De todos modos asalta una duda: ¿será verdad que el hombre bueno siempre quiere realizar el bien y evitar el mal que conoce? Contra esto está la sentencia paulina y agustiniana, que más o menos reza así: conozco el bien y lo aplaudo y luego hago el mal que vitupero; claro está que no siempre, ni necesariamente. Pero puede fallar el criterio de conocer la bondad y maldad por lo que quiere, realiza y evita realizar el hombre bueno.

Puede pensarse que todavía existe otra ruta ensayada por Aristóteles para conocer la bondad y maldad de los actos: vendría determinada por la pertenencia de los mismos a ciertas virtudes y vicios. Pero de esta manera desembocamos en la misma solución ya ensayada, pues los actos virtuosos en tanto son términos medios entre determinados excesos y defectos viciosos tiene que mostrar que son así también la recta razón, y por ende, la razón del hombre prudente y bueno. Y lo mismo los excesos y defectos que determinan el ser actos viciosos.

A nuestro juicio, el pensamiento de Aristóteles en este punto se muestra insuficiente, porque deja sin solucionar el problema insoslayable de la bondad y maldad de los actos morales considerados directamente en sí mismos. Por eso, en nuestra investigación sobre *Ética, vida humana y aborto*, al tratar del fundamento del bien y mal moral de los actos humanos lo encontramos en los objetos de los actos. Son respectivamente buenos y malos por realizar libremente algún bien y mal óntico del hombre. Y todo bien y mal óntico del hombre se determina y conoce por medio de la idea de la naturaleza humana. Así se alcanza un criterio preciso y objetivo por el objeto de los actos. Evidentemente *aquí* no es oportuno tratar esta cuestión.

4. VIRTUDES Y VICIOS

La ética de Aristóteles es una ética del carácter moral y de las virtudes y vicios del hombre. Al menos cuatro cuestiones se pueden indagar sobre estos temas siempre desde el punto de vista de la libertad que es el de la moralidad. Son: a) La virtud como medio para la actuación moral —libre— del bien, que es lo mismo que el buen actuar moral como función de la virtud. Y el vicio como medio de la actuación del mal. b) La virtud como medio para hacerse moralmente —libremente— bueno el hombre, que es lo mismo que el hacerse moralmente bueno como una función de la virtud. Y el vicio como un medio para hacerse moralmente malo. c) La virtud como medio para alcanzar la felicidad, que es lo mismo que la felicidad puesta en función de la virtud. d) La virtud consiste en la constante elección —libre— de un término medio en el obrar o padecer determinadas cosas; queda situada entre dos vicios, y está determinado por la recta razón práctica.

Quizás la primera cuestión simplificada aparece más clara al decir que es la del actuar bien del hombre *por* ser virtuoso y la del actuar mal *por* ser vicioso. Enunciada más completa y detalladamente: El hombre bueno *por* ser bueno tiene un modo de ser virtuoso, y *por* ser virtuoso actúa bien. Por el contrario, el hombre malo *por* serlo es vicioso, y *por* ser vicioso actual mal. Por tanto, el hombre bueno actúa bien por medio de la virtud, o en función y dependencia del ser virtuoso que es, y el hombre malo actúa mal por medio del vicio, o en función del ser vicioso que tiene. Expresado de otra manera, el hombre bueno actúa bien porque está acostumbrado a actuar bien, y tiene el hábito y la disposición de seguir actuando bien; y el malo actúa mal porque está acostumbrado a actuar mal, y tiene el hábito y la disposición de seguir actuando mal. Esta es parte de la cuestión que acabamos de considerar en el apartado anterior y que damos por concluida aunque admite desarrollos.

Junto a esta primera cuestión de *actuar* bien del hombre *por* ser virtuoso, se encuentra la segunda que se refie-

re al *hacerse* virtuoso del hombre *por* actuar bien. No son dos cosas opuestas sino complementarias. Y es que *para ser* hombre moralmente bueno, primero, si no lo es, hay que hacerse bueno, o en su caso mejor de lo que es. Y *para hacerse* bueno —libremente, o sea, moralmente— hay que elegir y adquirir libremente las virtudes morales. Y *para* adquirir estas virtudes es preciso practicar libremente los actos virtuosos *tal como* los practican los que ya son virtuosos. Y por el contrario, *para ser* hombre moralmente malo hay que hacerse malo mediante el uso de la libertad, y para eso adquirir libremente vicios, y para adquirir libremente hábitos viciosos es preciso practicar libremente cualquier forma de acciones malas.

Esta segunda cuestión del hacerse bueno y malo del hombre la consideraremos expresamente en otro apartado. Que tiene relación con la anterior es obvio. Pues si no se puede ser hombre moralmente bueno o malo —otra cosa que queda al margen es que de entrada ya se sea más o menos bueno o malo de modo natural— *sin hacerse* con libre elección hombre bueno o malo, evidentemente el *ser* moral bueno y malo del hombre, que son productos de la libertad, se relaciona con el *hacerse* moral o libre del mismo. Por eso dijimos al principio que el ser moral bueno y malo del hombre eran el punto de partida o principio y el punto de llegada o fin de todo el orbe moral. Pues el que ya es moralmente bueno, por ser así es virtuoso, y por ser virtuoso conoce y practica el bien. Pero para ser bueno moralmente, en general, primero es preciso practicar libremente el bien, adquirir libremente virtudes, y así hacerse bueno. Sin embargo una cuestión es actuar bien *por ser* bueno (primera cuestión) y otra actuar bien *para hacerse* bueno (segunda cuestión). Una cosa es ser y actuar según su modo de ser, y otra hacerse y llegar a ser a causa del actuar adecuado. Y parecidamente ocurre respecto del ser y hacerse malo como producto de la libertad. No se puede ser moralmente malo sin hacerse primero malo, y sin adquirir vicios.

También consideraremos expresamente en otro apartado la tercera cuestión, que es la de la virtud como medio

para ser feliz pues es una tesis importante de Aristóteles que explica muchas cosas no sólo del mundo moral tal como él lo concibe, sino también del mundo del derecho, como pondremos de manifiesto en su momento.

La cuarta cuestión es la de determinar en que consiste la virtud según el pensamiento de Aristóteles. Y ésta es de la que nos vamos a ocupar seguidamente después de una breve aclaración.

Antes anotemos que si ponemos el centro en la virtud —y en su caso el vicio—, ya que realmente la virtud se encuentra en el medio y centro de conexión *entre* el ser bueno del hombre y el obrar moralmente bien, y parecidamente el vicio se encuentra en el intermedio entre el ser moralmente malo del hombre y el obrar moral del mismo, entonces si partimos de la virtud las tres primeras cuestiones pueden entenderse como respuesta a la pregunta del para qué sirve la virtud, mientras que la última responde a la pregunta de qué es la virtud. Y paralelamente se puede considerar lo mismo desde el vicio como centro.

Efectivamente, a la pregunta de para qué sirve la virtud humana se pueden dar estas tres respuestas que están de acuerdo con el pensamiento aristotélico: a) la virtud humana sirve para obrar moralmente bien, y el vicio para obrar moralmente mal, que es la primera cuestión que ya hemos examinado, al menos en lo fundamental. b) La virtud sirve para hacer moralmente bueno al hombre, y el vicio para hacerlo hombre moralmente malo; o si ya es bueno o malo, respectivamente para hacerlo más perfectamente bueno o malo, que es la segunda cuestión, todavía no examinada. c) La virtud sirve para hacer feliz al hombre, aunque la felicidad no depende exclusivamente de la virtud; y opuestamente el vicio para impedir la felicidad, o incluso para hacer infeliz o desdichado al hombre, que es la tercera cuestión también pendiente de estudio. d) la cuarta cuestión no responde a ningún por qué ni para qué de la virtud sino al qué de la misma: es la que ha de resolver qué es la virtud en general, y en particular, qué es la virtud humana. La virtud humana es la que interesa conocer, y más que conocer practicar, según afirma Aristó-

teles; pues sólo practicándola se hace el hombre bueno y al final es bueno; no sucede esto simplemente por conocer qué es la virtud y el vicio.

El estagirita determina de manera precisa la *virtud en general*, que es así porque puede darse en cualquier cosa, no sólo en el hombre; aquél ejemplifica con la virtud del ojo y con la del caballo en el pasaje que citamos a continuación, que es el mejor que figura en su obra. La define en general de esta manera: «toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr.» (Étic. Nic. II, 6, 1106, a). Esta definición comprende dos elementos que son dos aspectos distintos que reúne toda virtud: a) Perfecciona y *hace bueno* hasta poder llegar a la excelencia aquello de lo que es virtud. b) *Ejecuta bien la función* de aquello de que es virtud. Por la virtud del ojo, el ojo se perfecciona y se hace bueno y excelente; pero además por la virtud el ojo cumple bien su función que es la de ver, y por tanto, ve bien. Dos aspectos pues, que son perfeccionar la cosa, hacerla buena, mejorarla hasta la excelencia, y hacer que ejecute bien su función. El primer aspecto pone en relación la virtud con el ser virtuoso, que se hace bueno como consecuencia de tener la virtud; el segundo es la virtud en sí misma, que se refiere a la función y acciones buenas que ejecuta el ser virtuoso.

Claro está que la virtud que le interesa considerar a Aristóteles en su Ética es la del hombre; no la del caballo, ni la de ningún otro ser. Y en el ser complejo del hombre se ocupa de la virtud de la parte espiritual, que él denomina el alma, la cual contiene especialmente la razón, pero también la voluntad electiva, que es la libertad. El hombre es un ser racional diferente de las plantas y de los animales; y como hombre tiene una vida especial a la que le corresponde cumplir una función determinada. Cuál es el ser del hombre y cuál es su función lo veremos luego más detenidamente. Lo que ahora nos interesa poner de relie-

ve es que Aristóteles considera la virtud del hombre de dos maneras, una no es más que una conclusión al ser particular del hombre, de la definición general. Y así dice con razón que: «la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia.» (Etic. Nic. II, 6, 1106, a).

La primera parte de esta definición se refiere al hacerse bueno el hombre; mediante la (adquisición de la) virtud el hombre perfecciona la condición de su ser humano y se va haciendo bueno; y puede llegar a hacerse excelente, pues el hombre virtuoso es el que tiene todas las virtudes, si bien no todos los que son así alcanzan el mismo grado de perfección. Por eso unos son buenos, otros muy buenos y otros excelentes. En todo caso, por medio de la adquisición y progreso en la virtud el hombre se *va haciendo* bueno hasta llegar a ser perfecto. Sin embargo, ahora no nos interesa considerar este aspecto, entra de lleno en el segundo punto indicado, que dijimos íbamos a tratar luego.

La segunda parte de la definición exige alguna aclaración; hace falta saber cuál es el ser del hombre y sobre todo cuál es la función propia del mismo, pues la virtud del hombre consiste en ejecutar bien su función propia. Y Aristóteles va a concretar la virtud del hombre a la de su ser espiritual como ya anunciamos; y descarta considerar la virtud de su ser vegetativo de nutrición y crecimiento, y la de su ser sensible común con los animales, por tanto, se desentiende de la parte no racional y no libre. Es decir, se limita a considerar la virtud correspondiente al ser y vida del hombre como hombre, en tanto es un ser racional y libre. Y el ser del hombre como tal, como ser racional, consiste en tener «cierta vida activa propia del ente que tiene razón; y éste, por una parte, obedece a la razón; por otra parte la posee y piensa.» (Etic. Nic. I, 7, 1098 a). Y así declara que «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o no desprovista de razón» (*Ibidem*). Son pues dos funciones las que asigna a la razón, una es la actividad del mismo pensar; y otra la actividad del hombre regulada y sometida a la razón. Si se extrae la conclusión, que no ha sacado expresamente Aristóteles en

este lugar, resulta que la virtud del hombre como ser racional consiste en ejecutar bien las actividades de esta doble función de la razón humana.

Aclaremos más lo dicho. La función del hombre como hombre, como ser racional que es, consiste en vivir racionalmente. Y vivir racionalmente implica dos cosas: una es ejercitar la razón o ejecutar actividad racional misma (razonar), y otra es actuar de acuerdo con la razón en aquellas actividades que la razón puede regular y que son las voluntarias electivas, o libres. Por tanto, la *virtud* del hombre consiste en *ejecutar bien* la función de ejercer la razón (teórica y práctica): lo que da lugar, por un lado, a las virtudes dianéticas (o intelectuales), y por otro, a las éticas —o morales— que consisten en ejecutar bien la función de actuar de acuerdo con la razón en todas las actividades que la razón puede regular y que son las elegibles o libres. Esta *doble función* de la razón es clara en el pensamiento aristotélico, y está en conexión con el final del libro primero en que Aristóteles establece la división general de las virtudes del hombre en dianoéticas y éticas (Etc. Nic. 1102, b y 1103, a). Ahora bien, de acuerdo con este autor, toda virtud humana, para serlo además de ejecutar bien la función y actividad que le corresponda según sea cada virtud, tiene el determinante genérico de ser un «hábito» que aporta «cierta disposición» para actuar como corresponde, (Etic. Nic. II, 5, 1106, a); es decir, la virtud es una costumbre que contiene la disposición habitual de ejecutar siempre bien la actividad correspondiente.

Pero Aristóteles en el pasaje que antes consideramos, no llegó a extraer la conclusión que acabamos de obtener por cuenta propia, la de que la virtud del hombre consiste en *ejecutar bien las dos funciones de la razón* propias del ser racional que es el hombre, debido a que su interés en aquel contexto fue poner en relación la virtud del hombre con el hombre bueno y el bien del hombre. Pues comentó que si la función específica del hombre consiste en vivir racionalmente, la del hombre bueno consiste en ejercer bien esta función, es decir, en actuar virtuosamente, «añadiendo a la obra la excelencia de la virtud... (y) sien-

do esto así, decimos que la función del *hombre* es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del *hombre bueno* estas mismas cosas *bien y primorosamente*, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud.» (Etic. Nic. I, 7, 1098, a). Es decir, el *hombre bueno* es el que ejerce las virtudes humanas.

Ahora bien, este aspecto de la cuestión, el de que el hombre bueno actúa bien o virtuosamente, ya lo hemos examinado en el apartado anterior; aquí sólo lo referimos como ratificación de ello, y para comprobar que Aristóteles desvió la atención a este punto en vez de acabar de definir la virtud humana del hombre en general como ser racional, tal como acabamos de hacer.

Después en otro lugar Aristóteles da *otra definición de virtud*, entendida como término medio; pero ésta ya no será la definición de la virtud humana en general, la que comprende las dos clases dichas, sino una limitada referida sólo a la virtud ética, dejando al margen la dianoética. Por descontado que, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, las virtudes éticas del hombre, que según aquél tienen por materia acciones y pasiones, todas están reguladas por una de las virtudes intelectuales, por la virtud de la prudencia, que es virtud dianoética. Esta es la virtud de la razón en su función práctica. La virtud de la razón práctica, como virtud, consiste en ejercer siempre —habitualmente— bien la razón práctica, y por tanto, consiste en el permanente ejercicio de la *recta razón* del hombre prudente, en razonar siempre bien, en particular sobre lo que se debe hacer o evitar en cada oportunidad.

Sin duda que la prudencia, de acuerdo con la noción general de virtud humana que hemos expuesto, puede definirse como recta razón, como *razonar bien* acerca de las acciones prácticas, pero en cambio no admite decir que es un término medio entre un exceso y un defecto de la razón; pues no cabe decir de ninguna forma que es un término medio entre razonar bien y razonar mal, o entre razonar excesivamente y razonar poco. Sólo el ejecutar bien

la función de razonar puede aplicarse adecuadamente a las virtudes racionales, de las que en la *Ética*, como mundo moral que incluye el conocimiento y la conciencia moral según nuestro esquema, sólo interesa la prudencia, no la otras que el autor trata con el fin de distinguirlas bien de la prudencia. El capítulo en que se ocupa Aristóteles de la prudencia, es un esbozo de gnoseología, no crítica, porque se limita a distinguir clases de saberes, teóricos y prácticos.

Ahora nos incumbe hacer algunas consideraciones sobre la virtud *ética*. Aristóteles da una definición muy completa de la misma después de haber advertido que se refiere sólo a la virtud ética, porque «ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto y el término medio.» (Etic. Nic. II, 6, 1106, b). Seguidamente afirma: «Es por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidirá el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en el otro el justo límite de las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio.» (Etic. Nic. II, 6, 1107, a).

Ahora bien, según Aristóteles, por un lado, el término medio puede ser relativo *a la cosa* objeto de la virtud, o bien relativo *a los sujetos* de la virtud, el primero es exacto e igual para todos, el segundo variable y diferente en función de los sujetos. «Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y este es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.» (Etic. Nic. II, 6, 1106, a). Creemos que sólo la justicia aritmética —la conmutativa en expresión no aristotélica— tiene término medio relativo a la cosa, pues en ella todos los sujetos se consideran iguales, en cambio las demás virtudes éticas son relativas al sujeto, y así por ejemplo observa expresamente Aristóteles que «para unos es mucho comer diez libras y poco comer dos.» (*Ibidem*, 1106, b). De modo que el término medio no está

determinado en la gran mayoría de las virtudes éticas, y es la recta razón la que tiene que indicar cuál es para cada sujeto.

Por otro lado, este filósofo hace constar expresamente que existen *ciertas acciones y pasiones* bien determinadas, y cita algunas, que *no son ni pueden ser termino medio*, ni exceso ni defecto de nada sino que su mismo nombre implica maldad *porque son* malas por sí mismas. Y así dice: «no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra.» (Etic. Nic. II, 6 1107, a). Las acciones *semejantes* de las que aquí habla se pueden encontrar, y así alargar la lista referida, simplemente acudiendo a los modos de tratar injustamente a las personas, reseñados por el mismo Aristóteles, entre los que unos son «clandestinos: el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la prostitución, la seducción de esclavos, el asesinato, el falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto.» (Etic. Nic. V, 2, 1131, a). Se comprueba que algunas de estas acciones, malas por sí mismas, coinciden con acciones anteriormente citadas; y desde luego la lista no queda cerrada con las que acaba de añadir.

Limitados a las acciones, es posible concluir que, si estas acciones indicadas son malas por sí mismas, las contrarias, lógicamente, son buenas por sí mismas, tengan o no nombre reconocido. Y así respecto de la segunda lista resulta que son buenas acciones por sí mismas, las contrarias de las citadas, que generalmente son omisiones; si es acción mala robar, buena es el respeto a la propiedad (no robar); y de igual manera buena es la fidelidad (no adúlterar), no dedicarse al comercio sexual (no prostituirse); bueno es respetar la vida ajena (no matar, opuesto a asesinato, a homicidio, a envenenamiento), y es buena acción

dar testimonio verdadero (no mentir), respetar la dignidad ajena (no ultrajar, no injuriar), respetar la libertad (no secuestrar); así como es bueno el respeto a la integridad corporal (no mutilar), el respeto a la buena fama (no difamar); y podría alargarse la lista, con no torturar, no violar sexualmente, no falsificar documentos, etc. de cuyas acciones sólo el mentir supone cambio de acción, las demás acciones buenas todas son abstenciones de realizar actos malos.

Efectivamente, es fácil comprobar que respecto de algunas cosas no cabe más que hacer o dejar de hacer; y que si el hacer es malo el dejar de hacer es bueno. Así respecto de la conservación de la vida ajena no cabe más que, o respetarla o quitarla, no matar o matar (homicidio, asesinato); en cambio no es posible matar un poco, pues esto es otra cosa, es herir por ejemplo. Matar a otro hombre es siempre malo y no es término medio de nada, ni se halla como defecto ni exceso de nada, de ningún vicio ni de ninguna virtud. Y lo mismo ocurre respecto de materias objeto de otras acciones; en ellas tampoco cabe el término medio, sino sólo el ser o no ser, el hacer una acción o su contraria, generalmente abstenerse de ella, y es preciso elegir entre las dos. Así un hombre libremente puede mutilar a otro hombre, o bien elegir su contrario y no mutilarlo, pues mutilar un poco más o menos es mutilar, no cabe un término medio en el mutilar sino sólo hacerlo o no hacerlo. También sólo es posible mentir, aunque sea de varias maneras (falso testimonio, calumnia, etc.) o decir la verdad, porque, o se dice lo que uno cree ser verdad, o se dice lo que uno sabe que no es verdad, y no cabe término medio entre estas dos acciones. Ser una acción o su contraria ocurre respecto de muchas cosas: tener pudor o no tener pudor (desvergüenza), tener envidia o no tener envidia, guardar fidelidad o no guardar fidelidad matrimonial (adulterio), robar o no robar (honradez), prostituir o no prostituir, ultrajar o no ultrajar, etc. Y según Aristóteles las primeras cosas son malas en sí mismas; luego se deduce que las contrarias son buenas en sí mismas.

Pero hay algo mas; un problema surge porque Aristóteles dice que estas acciones que cita son malas por sí mismas, y sin duda lo son; pero no aclara por qué lo son, por qué razón son malas, ni con qué criterio se puede apreciar su maldad. Por supuesto, nada dice acerca de la bondad de las acciones contrarias ni por qué lo son, pues a ellas ni se ha referido, pero existen y son buenas por sí mismas, y así por lo menos hay una laguna.

Seguidamente queremos hacer algunas observaciones críticas sobre la teoría de la virtud aristotélica como término medio, aunque después de lo dicho algunas ya quedan insinuadas. Vaya por delante que la teoría de la virtud de Aristóteles nos parece un intento muy serio de explicar la naturaleza de la virtud ética. Ha descendido además a aplicar su teoría a un elenco de virtudes, de modo que no se ha movido en generalidades. Sin embargo, a nuestro juicio, su concepción crea algunas dificultades, y cuenta con deficiencias importantes.

En primer lugar, no toda virtud humana puede ser término medio sino sólo las virtudes éticas como reconoce el mismo autor, y así quedan excluidas las virtudes intelectuales, o dianoéticas, en particular la prudencia que es la que realmente interesa en el orbe moral, como conocimiento moral práctico para la acción inmediata.

En segundo lugar, concebida la virtud como término medio, ésta resulta un tanto variable y subjetiva en su concreción, pues se ha de poner en función de cada persona particular. Es la recta razón la que tiene que apreciar en cada persona cuál es para ella el término medio e indicarle lo que debe de hacer y de evitar teniendo en cuenta todas las circunstancias personales y de toda índole en función de la virtud de que se trate. Por eso las acciones virtuosas no son fijas, al contrario son fluctuantes en función de cada persona, si bien sólo dentro determinados límites que aprecia la recta razón: «puesto que hemos dicho que se debe elegir el término medio y no el exceso ni el defecto, y el término medio es lo que dice la recta razón, analicemos esto. En todas las disposiciones morales, así como en las demás, hay un blanco mirando al cual pone en ten-

sión o afloja su actividad el que posee la regla justa, y hay un *cierto límite de los términos medios* que decimos se encuentra el exceso y el defecto y son conformes a la recta razón.» (Etc. Nic., VI, 1138,b). Entonces ocurre que, puesto que *no* todas las personas disponen de recta razón sino sólo los hombres que son prudentes y buenos, esto crea una dificultad práctica insuperable porque los que no son buenos no pueden actuar virtuosamente, y efectivamente ésta es una tesis de Aristóteles; y ellas tendrán necesidad de asesorarse de lo que hay que hacer y evitar para ser virtuosos si es que quieren serlo; o como remedio regirse por leyes generales de la polis, las que sin embargo tienen el inconveniente de que han de prescindir de particularidades subjetivas, siendo así que la virtud ética como término medio exige tenerlas en cuenta. Efectivamente, Aristóteles recurre a la ley de la ciudad para remediar esta dificultad y otras de las que hablaremos en su momento. Las leyes generales crean el problema de aplicación a ciertos casos particulares, que a su vez resuelve con su teoría de la epiqueya. Pero ésta exige un juez, la ley general no basta.

En tercer lugar, las virtudes éticas concebidas como término medio tienen un campo de aplicación limitado. No tienen cabida y quedan fuera virtudes éticas muy importantes basadas en omisiones o abstinencias de las que antes hemos hablado, pues hemos visto que hay *actividades malas en sí mismas* que no admiten término medio sino sólo ser o no ser, y el no ser es bueno. En este sentido juzgamos deficiente, por carencia, el elenco de virtudes expuestas, y para empezar la restricción de su objeto. Efectivamente, a su juicio la virtud ética «tiene por objeto pasiones y acciones» (Etic. Nic. III, 1, 1109). El mismo pensador se encarga de indicar qué son las pasiones, y de ofrecer un catálogo de ellas: «entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y en general los afectos que van acompañados de placer y dolor.». Se puede comprobar que de estas pasiones algunas son objeto de las virtudes que él analiza en su obra, así la ira y el miedo, pero otras que

aquí cita son malas por sí mismas, tales como la envidia, el odio, los celos. Amor y odio son pasiones opuestas, una es objeto de virtud excelente y su contraria de un vicio nefasto. Y la virtud no está en el término medio entre odios, o entre amores, o entre amor y odio. El amor siempre es bueno y el odio siempre malo, por sí mismos.

Frente a este listado ejemplificador de pasiones Aristóteles no aporta paralelamente un listado de acciones, tal vez porque prácticamente son ilimitadas. Por nuestra cuenta recabamos acciones que son materia de virtudes, extraídas de las virtudes que él analiza: tales son comer beber, yacer con mujer (templanza o morigeración); intercambios, vender-comprar, contratos en general (materia de justicia aritmética); distribución de cargas, magistraturas (cargos), honores, dignidades (justicia proporcional); castigar (justicia penal); donar, obsequiar (generosidad), etc. Sin duda podía haber tratado alguna más, o alguna menos de las virtudes que trató. Pero echamos en falta una muy importante, que nos parece fundamental para determinar el ser verdaderamente bueno del hombre, luego básica para el cristianismo. Es la que se refiere a la acción de socorrer al necesitado, que si se hace, por quien es debido a quien es debido, como es debido, cuando es debido, etc. da lugar a la virtud de la misericordia, o de la solidaridad. Por desentenderse más o menos del necesitado, se daría el vicio de la insolidaridad, y por excederse y rebasar el cuidado necesario, la intromisión en la vida ajena, o el atosigamiento. Si se pregunta quién es el necesitado, el Evangelio da una pista en las obras de misericordia: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, consolar al triste, dar buen consejo al que lo ha menester, etc, que señala necesidades materiales y espirituales de la persona, aunque no de manera exhaustiva.

Volvamos sobre la tesis aristotélica de que la naturaleza de las virtudes *morales* es que ellas son término medio, y de que tienen por *objeto* pasiones y acciones. Acabamos de ver que algunas materias en las que puede incidir la conducta no admiten término medio, sino sólo dos conductas opuestas, y que la acción es mala por sí misma y la

abstención buena por sí misma. En consecuencia, si alguien adquiere el hábito de practicar la abstención de realizar malas acciones, y si se tienen la costumbre y la disposición de practicar las omisiones buenas, *no por ser omisiones* o abstenciones de actividad dejan de ser virtudes las respectivas costumbres. Ni vicios el hábito de ejecutar las malas acciones contrarias. O ¿es que el hábito de decir la verdad no es la virtud de la veracidad o la sinceridad? Y ¿no es una virtud el ser siempre respetuoso con la vida de los demás, el tener el hábito de respetar la libertad sexual de las personas, el respeto constante a la integridad física o moral de ellas, etc.? Y por el contrario, ¿no son vicios muy perniciosos el del que tiene el hábito de defraudar o estafar respecto de la propiedad de otros, el que tiene el hábito de agredir físicamente a la menor ocasión, o el de quien tiene la costumbre de injuriar y ultrajar a los demás a menudo y fácilmente? Y, ¿no es un hábito execrable el del proxeneta y rufián que fuerza a mujeres a prostituirse y a ejercer la prostitución? Y ¿no muestra tener una mala disposición abominable el que asesina una y otra vez y así se convierte propiamente en un asesino? Todos estos hábitos son virtuosos y viciosos, y no pueden ni excluirse ni silenciarse de un catálogo general de las virtudes y de los vicios del hombre. Aristóteles en su elenco de virtudes humanas ha recogido sólo algunas fundamentales como la virtud de la prudencia, la de la justicia, la de fortaleza y la templanza, y a otras que lo son menos, como la generosidad, la magnanimidad, la magnificencia, la amistad, siendo ésta una de las mejor tratadas, etc. En cambio, no ha podido referirse a otras importantes, entre ellas las que acabamos indicar que tienen por objeto las *omisiones* opuestas a los *acciones* malas por sí mismas, citadas por Aristóteles. Por supuesto que algunos vicios que tienen por objeto actos malos por sí mismos son formas particulares de injusticia; así son injusticias e injustos los que tienen la disposición a quitar la vida sin razón (matar), o el hábito de defraudar en el precio, la calidad o la cantidad; o la mala costumbre de infamar y calumniar (quitar la buena fama), etc., pero lo importante es que no se puede lle-

gar a determinar estos vicios —ni sus virtudes opuestas— sin partir de las acciones malas y buenas en sí mismas, y no por el procedimiento de hallarlas la recta razón entre dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto del término medio.

Aristóteles no ha descendido a esta consideración directa de la bondad y maldad de las acciones en sí mismas ni dentro de su ética de la virtud y del vicio ni en ninguna otra parte. Puesto que no tienen cabida una parte importante de virtudes y de vicios en esta teoría de la virtud concebida como término medio entre vicios, y de los vicios como extremos opuestos, juzgamos que su concepción de la virtud y del vicio éticos es insuficiente, pues no puede explicarlos todos. Hemos comprobado además que muchas virtudes no tienen por objeto acciones sino omisiones, como es el no matar, el no mentir, el no estafar, el no infamar, etc. porque la contrarias a éstas son las que citó como malas. Por tanto, ni pueden entrar en la teoría de la virtud como término medio porque no son término medio, ni dentro del *objeto* de la virtud señalado por Aristóteles, porque no son ni pasiones ni acciones sino omisiones. De ahí que, a nuestro juicio, hubiera sido más acertado decir que el objeto de la virtud son pasiones, acciones y *omisio- nes*, en vez de afirmar como ha hecho que el objeto de las virtudes y vicios son sólo acciones y pasiones. Por otra parte, seguramente hubiera sido más acertado limitarse a decir que la virtud y el vicio son determinados modos de ser buenos y malos adquiridos libremente por los hombre a consecuencia de la repetición constante de acciones buenas y malas discernidas así por la recta razón.

La conclusión que sacamos por cuenta propia es que, la teoría de la virtud *ética* de Aristóteles, concebida como término medio entre dos vicios opuestos, por lo menos es parcial, puesto que no puede aplicarse a toda virtud ética del hombre. Por otra parte, dicha teoría de la virtud no puede explicar la bondad ni la maldad de muchos actos objeto de virtud, tales como los que acabamos de indicar. Y es que, a nuestro juicio, las virtudes y vicios se especifican por sus actos buenos y malos respectivamente; más que con el pro-

cedimiento contrario de hallar la bondad y maldad de los actos desde la virtud y vicio, simplemente apelando a lo que considera que es bueno o malo la recta razón del hombre prudente. Sin duda que la razón tiene que ser recta y juzgar bien; pero ésta ha de contar con criterios objetivos para poder saber cuando un acto es bueno o malo y cuando, por tanto, se puede discernir y comprobar que cualquier acto es bueno o malo; y asimismo para poder saber que la razón que lo conoce es recta, o del contrario falsa.

No podemos estudiar ahora dentro del orbe moral las virtudes analizadas por Aristóteles y según la teoría del mismo, pues no es necesario, y llevaría demasiado espacio. Si podríamos hacer una excepción y tratar la justicia, no la legal, que es eminentemente jurídica, como veremos en su momento, sino la justicia especial, que en principio es ética, y es también de ética política; sin embargo, la justicia especial, al igual que cualquier otra virtud especial, viene asumida también por la justicia legal de la sociedad política, y por tanto, se convierte en jurídica. Por esto es mejor estudiar toda la teoría de la justicia dentro del derecho y de la política, y así lo haremos.

5. EL HACERSE BUENO Y MALO DEL HOMBRE

Vimos que en la definición general de virtud Aristóteles incluía tanto la determinación de lo que es la virtud como lo que se *produce* mediante ella. Acabamos de considerar lo primero, y respecto de lo segundo queda claro que: «la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno.» (Etic. Nic. II, 6, 1106,a). Importa ahora conocer la génesis de las virtudes, determinar cómo nos hacemos virtuosos, pues mediante la voluntaria adquisición de las virtudes nos hacemos buenos. Y por el contrario, mediante la adquisición de los vicios nos hacemos malos. Hacerse moralmente bueno es lo mismo que hacerse libremente virtuoso, y hacerse moralmente malo equivale a hacerse libremente vicioso. Y consecuentemente, ser moralmente bueno es igual a ser libremente virtuoso.

so, y ser moralmente malo es igual a ser libremente vicioso. Una y otra cosa es resultado de un *hacerse elegido*, de adquirir costumbres buenas, o por el contrario malas.

Efectivamente Aristóteles afirma que las virtudes éticas «no se *producen* ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre» (Étic. Nic. II, 1, 1103,a). Advirtamos que habla de producción; y más exactamente es de *producción libre*, que no es otra cosa que por elección voluntaria de virtudes; otra cuestión es que el hombre *por naturaleza* tenga ya virtudes, y también vicios naturales; pero este modo de tener natural no cae bajo la ética, la cual supone siempre el ejercicio de la libertad del hombre como luego veremos mejor.

En todo caso, toda la dotación natural que tenemos los hombres sin intervención de la libertad, donde, entre otras cosas, se encuentran las virtudes naturales y los sentidos, «los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado; en cambio adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes; pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo... Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes» (*Ibidem*, 1103, a y b). Por tanto, todo lo natural lo tenemos y usamos los hombres desde el principio; por el contrario, las virtudes mediante las que nos hacemos buenos sólo después de haberlas adquirido por la correspondiente práctica de las mismas.

Lo que pasa es que, de acuerdo con la teoría de la virtud de Aristóteles, para que se produzca una virtud y se adquiera tal virtud electivamente, es decir libremente, *no basta* con practicar los actos objeto de la virtud sino que hay que practicarlos del mismo modo que los ejercita el que tiene la virtud, de tal modo que pudieran ser actos del mismo. Por eso en referencia a la justicia y a la templanza el autor afirma: «las acciones de acuerdo con las virtudes *no están hechas justa o morigeradamente* si ellas mismas son (solo) de cierta manera, sino si también el que las hace

reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar, si las hace con conocimiento, después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible.» (Etic. Nic. II, 4, 1105, a, 1105, b). Ser virtuoso requiere todo esto.

Ejecutar las acciones objeto de una virtud con conocimiento y mediante elección significa que el hombre ha de producir las acciones virtuosas con libertad; elegirlas por ellas mismas significa que las hace como fin no como medio para otra cosa, y en actitud firme e inmovible, significa que las quiere siempre con firmeza permanente, no ocasionalmente, pues éste es un carácter de la virtud, el hábito de querer y actuar siempre y constantemente los mismos actos.

Todas las virtudes, y en concreto las indicadas «son precisamente las que *resultan* de realizar *muchas veces* actos justos o morigerados. Por tanto las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo y morigerado; y es justo y morigerado *no el que las hace, sino el que las hace como* las hacen los justos y morigerados. Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y acciones morigeradas, morigerado.» (Etic. Nic. II, 4, 1105). Queda claro, pues, que no es suficiente realizar materialmente las acciones que son objeto de la virtud sino que es necesario hacerlas como las hacen los que poseen realmente la virtud, y que siendo así podrían ser acciones de los mismos.

Por eso no es fácil ejecutar *actos virtuosos* porque, o los realiza el que ya es virtuoso, y porque es virtuoso, o bien, porque el que no lo es ha de actuar como el que ya lo es, y esto exige determinados requisitos además de la repetición libre de unos mismos actos como es la voluntad firme de seguir practicándolos. Una cosa son, pues, los actos que son materialmente objeto de una virtud y otra el realizarlos virtuosamente, y así alguien puede realizar esporádicamente actos de virtud sin ser virtuoso.

Creemos que esta exigencia la pone Aristóteles como consecuencia de su concepción de derivar las acciones virtuosas de la virtud de la que son objeto, y no al revés

construir las virtudes desde las acciones buenas por sí mismas ejecutadas libremente y por supuesto constantemente hasta adquirir una buena costumbre. Pero para este enfoque de la virtud es necesario conocer cuáles son los actos buenos y malos por sí mismos; y como hemos visto, Aristóteles no proporcionó ningún criterio para reconocer que una acción es buena en sí misma; y por eso la bondad de las acciones, igual que la maldad es la que indica la recta razón del hombre prudente; pero prudente sólo lo es el hombre bueno. El camino es, por tanto, de descenso de la virtud a las acciones propias de ella, y no el de ascenso de estas acciones a la virtud; son dos procedimientos contrarios, por más que eso no impide que las virtudes y vicios se especifiquen por la respectiva bondad y maldad de las acciones apreciadas por la recta razón. En conclusión, de acuerdo con la teoría aristotélica, para hacerse virtuoso y bueno es necesario pero no es suficiente repetir determinadas acciones y adquirir la costumbre —u hábito— de hacerlas, sino que hace falta el ánimo y la disposición de poseer esta costumbre de manera libre, permanentemente, y por ser un bien.

Por el contrario, sin duda propugna Aristóteles que los hombres de la misma manera que se hacen buenos y justos, morigerados, etc., es decir, libremente y con permanente voluntad de ser y actuar bien, de igual manera se hacen malos, injustos, licenciosos etc. pues los mismos hombres son *causantes de su modo de ser* bueno o malo según lo que van haciendo libremente. Respecto de los malos afirma: «Pero los hombre mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez con que han vivido, y lo mismo de ser injustos o licenciosos, los primeros obrando mal, los segundos pasando el tiempo en beber y en cosas semejantes, pues son las respectivas conductas las que hacen al hombre de tal o cual índole.» (Etic. Nic. III, 5, 1114, a). Y para que no quepa duda de que la virtud igual que el vicio arranca de la práctica libre de determinadas acciones que repetidas producen un hábito o costumbre personal recalca: «Desconocer que el practicar unas cosas u otras es lo que produce los hábitos es, pues, propio de un perfecto

insensato. Además es absurdo que el injusto no quiera ser injusto, o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien comete acciones a consecuencia de las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por quererlo dejará de ser injusto y se volverá justo, como tampoco el enfermo, sano... El injusto y licencioso podían en un principio no llegar a serlo; pero una vez que han llegado a serlo, ya no está en su mano no serlo» (*Ibidem*, 1114, a).

La razón de esto se halla en que la adquisición voluntaria y libre de virtudes y vicios se realiza a través de un proceso paulatino que va conformando el modo de ser bueno y malo del hombre; y el que ya es de una determinada forma por haberse hecho así, no puede dejar de serlo por el simple querer de la voluntad, sino sólo emprendiendo y realizando el proceso contrario. El ser moral del hombre no se modifica por el mero querer sino por el actuar, más exactamente por la adquisición de buenas o malas costumbres, esto es, por la formación libre de virtudes o vicios en su ser.

Sabemos que la virtud y el vicio morales, por los que el hombre se hace bueno o malo moralmente, y luego actúa bien o mal, se generan de acuerdo con la práctica reiterada de las acciones que cada hombre elija practicar; y así son producto de su libertad, es decir, en términos aristotélicos son fruto de la voluntad que elige lo que quiere hacer; y que está en su poder tanto el hacer como el no hacer aquello que elige hacer. Por eso la virtud, tanto como el vicio son de adquisición libre, y el hombre puede optar entre hacerse una cosa u otra, virtuoso o vicioso, y por tanto, elegir entre hacerse bueno y hacerse malo. Este punto lo esclarece muy certeramente el autor con estas frases: «Por tanto está en nuestro poder la virtud, y asimismo también el vicio. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí; de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bueno, estará también en nuestro poder el no obrar cuando es malo, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bueno, también es-

tará en nuestro poder el obrar cuando es malo. Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consiste el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos.» (Etic. Nic. III, 5, 1113,b). Luego, nadie puede achacar el ser virtuoso o vicioso, y por tanto, el tener un modo de ser bueno o malo moralmente más que a sí mismo, por usar de determinada manera su libertad.

El propio Aristóteles se encarga de hacer un buen resumen acerca de qué son las virtudes (éticas), que una vez producidas libremente tienden a hacer aquello mismo que las engendró, que su adquisición depende de nuestra libertad, y que consisten en términos medios y hábitos de actuar siempre de acuerdo con la recta razón. Y además destaca que las acciones libres lo son de principio a fin; en cambio las virtudes y los vicios sólo al principio, pues, como acabamos de ver, una vez adquiridas unas u otros son como se han hecho, y permanecen siendo lo mismo a menos que empecemos a actuar de manera contraria; pero no dependen ya de un mero acto de voluntad, para que permanezca o dejen de ser lo que son. Helo aquí: «Sobre las virtudes en general hemos dicho, pues, esquemáticamente en cuanto a su genero que son términos medios y hábitos, que por sí mismas tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo con las normas de la recta razón. Pero las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos al principio.» (Etic. Nic. III, 5, 1114, b).

Las virtudes y vicios son hábitos adquiridos libremente al principio porque son repetición constante de determinadas acciones u omisiones libres, y una vez formados tienden a practicar las mismas acciones u omisiones buenas o malas que los engendraron, ya de forma ascendente a mejor, ya de forma descendente a peor, y así mejoran o empeoran el mismo modo de ser bueno o malo moral del hombre con el consiguiente nuevo modo de actuar. Es lo que

podemos llamar la circularidad de la virtud y del vicio; con ella aludimos a que por determinada practica constante se produce el hábito que es modo de ser bueno o malo del hombre; y éstos producen nuevas prácticas mejores o peores que las anteriores, y consecuentemente, mejor o peor modo de ser bueno o malo; por eso quizás más que de circularidad habría que hablar de la espiral de la virtud y del vicio, pues el hombre transita del hacerse al ser bueno o malo, y de éstos al rehacerse mejor o peor, que producen nuevos modos de ser, y así progresiva o regresivamente, el hombre cada vez se va haciendo mejor o peor, más perfecto o más imperfecto, incrementando o decreciendo en su modo de ser bueno o malo, que es ser virtuoso o vicioso.

Como siempre lo expone muy bien Aristóteles, en pocas palabras, respecto de determinadas virtudes; pero el fenómeno puede generalizarse a toda virtud y a todo vicio: «Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros nos hacemos valientes y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros.» (Étic. Nic. II, 2, 1104, a). En otras palabras, las virtudes y los vicios se generan e incrementan practicándolos, pues aún en una misma virtud o vicio se puede llegar a ser más o menos virtuoso o vicioso, y por eso, moralmente, se puede ser más o menos bueno o malo, más o menos perfectamente una u otra cosa.

6. LA EUDEMONÍA O FELICIDAD

Es un tema capital de la teoría de la Ética, y lo mismo de la Política, y consecuentemente también, de la concepción del Derecho en Aristóteles. Es el mejor puente de conexión entre Ética y Derecho, como luego veremos, y, por tanto, el punto que permite mejor pasar de la Ética a la Política y al Derecho. Aristóteles la trata al principio y al final de su Ética, y en varios capítulos situados hacia la mitad de la Política, concretamente en el libro IV, o sépti-

mo de la otra enumeración. Su doctrina no siempre ha sido bien comprendida, y ha sido objeto de críticas por parte de autores de todas las éticas reductivistas que rechazan de plano que la felicidad pueda entrar a formar parte de la moral. Nuestra labor aquí no va a consistir en defender ni impugnar nada a nadie sino sólo en exponer la doctrina aristotélica. Es un tanto compleja, y no siempre Aristóteles habla de ella con la máxima precisión, y eso contribuye a que puedan ofrecerse distintas interpretaciones. Muchos son los puntos de posible tratamiento; nosotros lo haremos sobre los siguientes: qué es, en qué consiste, qué comprende, grados de felicidad, vida feliz, hombre feliz y felicidad del hombre (individuo) y de la *polis* (comunidad). Este último punto señala el tránsito de la Ética a la Política y al Derecho y viceversa.

La felicidad es el *bien* supremo, último, y natural del hombre; y por eso, es el *fin* (y bien) perfecto de todas las acciones humanas; es a lo que tiende, lo que desea y lo que necesariamente quiere todo hombre; y la quiere siempre por sí misma y nunca por ninguna otra cosa, y todas las demás cosas por ella.

Al principio de su Ética Aristóteles empieza afirmando que «el bien es aquello a que todas las cosas tienden», y que «toda acción y elección parecen tender a algún bien», es decir, toda actividad libre, o electiva. (Etic. Nic. I, 1, 1094, a). Todo el mundo lo cree así, y Aristóteles previene contra los descreídos: «Los que objetan que no es un bien aquello a lo cual todos tienden temo que no dicen nada razonable. Decimos en efecto que aquello que todo el mundo cree es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito» (Etic. Nic. X, 2, 1172,b-1173,a). Por otra parte, el bien se constituye en fin de las acciones libres del hombre, y así resulta que todo hombre actúa siempre por algún fin, que es un bien.

Aristóteles seguidamente razona así: «Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él... es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor» (Etic. Nic. I, 1, 1094, a). Tal fin será según este

autor un fin perfecto y el más perfecto de todos los fines posibles, al que simplemente se le puede llamar *perfecto*.

El filósofo aclara meridianamente este punto: «Llamamos más perfecto al (fin) que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa» (Etic. Nic. I, 7, 1097, b)

Este fin, y bien, perfecto existe, y consiste en la felicidad: «Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa.» (Etic. Nic. I, 7, 1097 b). Lo confirma, a la par que defiende que no hay otro fin perfecto más que la felicidad, ni más perfecto que ésta diciendo: «pues todas las cosas, por así decirlo, las elegimos por causa de otras, excepto la felicidad que es ella misma el fin.» (Etic. Nic. X, 6, 1176, a). Y a la felicidad «la declaramos fin de todo acto humano» (*Ibidem*). Por supuesto, fin último de todo acto libre del hombre.

En cambio existen una serie de bienes, entre los que está la virtud, que ciertamente los elegimos por sí mismos, pero también *a la vez* por razón de la felicidad, de modo que estos bienes los constituimos en *medios* para alcanzar la felicidad. La felicidad se quiere siempre por sí misma y nunca por otra cosa, «mientras que los honores, el placer, el entendimiento y *toda virtud* los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, deseáramos todas estas cosas), pero *también* las deseamos en vista de la felicidad), pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.» (Etic. Nic. I, 7, 1097,b).

Por tanto, en particular, además de otros bienes se puede instrumentalizar la virtud; pues ella se puede querer como medio para lograr la felicidad. Efectivamente resulta que la virtud es un medio fundamental para la felicidad. Puesto que según el pensamiento aristotélico sin la virtud es imposible ser felices, de modo que la virtud es absoluta-

mente necesaria para lograr la felicidad, entonces resulta que es preciso querer la virtud para ser felices.

Casi todo el mundo, observa Aristóteles, está de acuerdo en que la felicidad es el supremo bien. Pero no todo el mundo pone la felicidad en lo mismo sino en diferentes bienes: unos la ponen en el placer, o en la riqueza, o en los honores, otros si están enfermos en la salud, si tienen conciencia de su ignorancia en el saber, etc. (Cfra. Etic. Nic. I, 4, 1095, a). Entonces el problema que surge está en determinar en qué consiste la felicidad. Desde luego, para Aristóteles queda descartado que radique en cualquiera de los bienes instrumentalizables, que son todos cuantos son susceptibles de quererse por otra cosa y no sólo por sí mismos. Por tanto, en ninguno de los que acabamos de mentar ni en el conjunto de todos ellos puede radicar la felicidad.

Ni siquiera la felicidad puede consistir en la virtud, porque también ésta es medio, y medio indispensable para la felicidad. Siendo esto así, ¿en qué consiste la felicidad según Aristóteles? Este moralista contesta siempre aproximadamente con la misma expresión con que la define: «También es evidente por nuestra definición lo que buscamos: pues hemos dicho que (la felicidad) es una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (Etic. Nic. I, 9, 1099,b). Esta definición la repite en varios lugares con pequeñas variantes: «Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta...» (Etic. Nic. I, 13, 1102,a). O bien, «ya hemos dicho en la *Ética*, si es que aquellos argumentos tienen algún valor, que la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud.» (Política, IV, 13, 1332,a).

A veces este autor plantea precisiones. Así dice: «Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a ésta la *actividad* conforme a ella. Pero probablemente hay no poca diferencia entre poner el máximo bien en una posesión o en un uso, en un hábito o en una actividad. Porque el hábito que se posee puede no *producir* ningún bien, como el que duerme o está en cualquier otro

modo inactivo, mientras que con la actividad (según la virtud) esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien.» (Etic. Nic. I, 8, 1098, b). Consecuentemente con esto, Aristóteles niega que la felicidad sea la misma virtud y reafirma que consiste en una *actividad* según la virtud, es decir, no la virtud sino la práctica de la virtud: «Dijimos, pues, que la felicidad no es un hábito o disposición (virtud) porque, de serlo, podría darse también en quien pasara la vida durmiendo... pensamos más bien que se la debe considerar una actividad...» (Etic. Nic. 10, 6, 1176a-1176b.) Por tanto, cuando a veces Aristóteles se desliza diciendo que ser feliz y ser virtuoso es lo mismo, o que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz habla un tanto imprecisamente, pero tiene conexión porque el ser virtuoso implica ejercitar la virtud, y obrar bien constantemente es obrar según la virtud.

La objeción que algunos podrían plantear es si el *ejercicio* (actividad) de la virtud en que consiste la felicidad puede ser un fin; pero este punto ya lo despejé afirmativamente Aristóteles desde el principio: «Es indiferente que los fines de las acciones sean las actividades mismas o alguna cosa fuera de ellas.» (Etic. Nic. I, 1, 1094,a). Por tanto, nada impide que el fin supremo de la felicidad consista en una actividad según la virtud, pero en todo caso no es la práctica de la virtud por sí misma sino para ser feliz como hemos dicho.

En resumen, la felicidad no puede consistir en la virtud misma, por dos razones, por ser mediatizable, y por ser un hábito o disposición que puede permanecer inactiva. Sin embargo cabe todavía apurar y preguntar: ¿la felicidad es la actividad misma de la virtud, coincide con el mismo ejercicio de la virtud, o es algo que acompaña siempre a la misma, o es algo que produce esta actividad? Por algunos indicios parece que es algo que acompaña siempre a la virtud y que es placentero. Aunque el placer no se puede confundir con la felicidad, ésta no es ajena al mismo: «Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a

la virtud; se considera al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza.» (Etic. Nic. X, 7, 1177, a).

Esto lo dice Aristóteles respecto de la vida contemplativa, que juzga ser la más excelente; y que ejercitada bien según su finalidad puramente teorética de saber por saber, produce la virtud mejor, y la felicidad más perfecta. Y es que en el pensamiento aristotélico resulta que la felicidad puede ser mayor o menor, más o menos completa; y mejor o peor, más o menos perfecta. Admite cantidad y calidad. En la cúspide se encuentra la virtud de la vida teorética que produce la felicidad más perfecta; y es de rango menor a la anterior la virtud de la vida práctica ética, que comprende el ejercicio de las virtudes propiamente éticas y la de la prudencia. En el ejercicio de estas virtudes radica fundamentalmente la felicidad, por más que ésta incluye otros componentes según aquel autor; pero, a nuestro juicio, son sólo condicionantes pero no determinantes de la felicidad. O, dicho de otro modo: de acuerdo con el pensamiento del estagirita la felicidad fundamentalmente y formalmente radica en el ejercicio de la virtud, aunque está *condicionada por* la existencia de otros bienes de varias clases, como luego veremos. Nos parece prueba de ello el que Aristóteles hace depender la proporción de la felicidad de la medida del ejercicio de la virtud en general, y la más perfecta felicidad del mejor ejercicio de la virtud de la vida contemplativa. Por el contrario, la mayor o menor existencia de otros bienes, una vez salvados los que son necesarios y suficientes para la vida del hombre, respectivamente no producen aumento ni disminución de felicidad, aunque si no se dan los suficientes se impide aquella.

Efectivamente Aristóteles argumenta: «Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre» (Etic. Nic. X, 7, 1177, a). Y cual sea la virtud más excelente, que produce la felicidad perfecta, se determina en función de lo que es primordialmente el hombre según su naturaleza: «lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más

excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será consiguientemente la más feliz.» (Etc. Nic. X, 6, 1178, a) Por tanto, «la actividad (de la mente) de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa ya lo hemos dicho.» (Etc. Nic. X, 7, 1177, a). En cuanto a la proporcionalidad directa entre ejercicio de la virtud contemplativa y la felicidad perfecta, hace constar: «Por consiguiente hasta donde se extienda la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices.» (Etic. Nic. X, 8, 1178, b). Aunque a este texto para ser más exacto hacía falta añadir al final del mismo: si contemplan de acuerdo con la virtud propia de la contemplación; es decir, si ejercen bien la función de buscar el saber por el saber.

La felicidad se da también en el ejercicio de las virtudes de la vida práctica, que son las virtudes éticas y la de la prudencia; aunque son de menor rango o perfección que el ejercicio de la virtud de la vida teórica. Veamos esta jerarquía: «Por tanto, la vida conforme a la mente... será también, por consiguiente la más feliz» (Etic. Nic. X, 7, 1178, a). Inmediatamente a continuación complementa: «Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros...» (Etic. Nic. X, 8, 1178,a). Igual que antes, también respecto de estas virtudes la *medida* de la felicidad que el hombre alcanza está en dependencia de la medida del ejercicio de ellas: «convengamos, pues, que cada uno participa de la felicidad en la misma medida que de la virtud y de la prudencia, y actúa de acuerdo con ellas.» (Política, IV, 1, 1323, b).

Por el contrario, no ocurre así con los demás bienes que intervienen en la felicidad, que a nuestro juicio intervienen sólo a modo de condiciones, tales como la riqueza, la salud, los hijos, los amigos, y otros que indicaremos pron-

to; pues no ocurre que a más riqueza, salud, hijos, etc. corresponda más felicidad, si bien es verdad que estos bienes son necesarios y que no se puede ser feliz sin poseerlos en una determinada medida.

Aunque es la práctica de la virtud la que propiamente determina la felicidad: «las que *determinan* la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud» (Étic. Nic. I, 10, 1100, b), sin embargo muchos otros bienes de todas las clases son necesarios, o a veces simplemente útiles, para la felicidad. Dicho autor recuerda: «En verdad, nadie discutirá aquella clasificación de los bienes según la cual son de tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma y todos ellos tienen que poseerlos los hombres felices.» (Política, IV, 1, 1323, a).

Aristóteles en ningún lugar de su obra ha enumerado exhaustivamente todos los bienes componentes de la felicidad, ni los ha clasificado de acuerdo con esta clasificación, pues los ofrece desperdigadamente en distintos sitios. Por lo menos alude a los siguientes: las virtudes que sin duda son los bienes del alma; a la salud y a la belleza, que lo son del cuerpo; de los externos implícitamente los subclaseifica en útiles, entre los que se cuentan los amigos, la riqueza y el poder: «muchas cosas, en efecto, se hacen, como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político.» (Étic. Nic. I, 8, 1099, b). Parecen pertenecer también a este grupo la nobleza de linaje, tener buenos hijos, la belleza, el matrimonio, pues el autor en el lugar que acabamos de citar comenta: «no podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o sólo y sin hijos, o quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran absolutamente depravados.» Y externos necesarios son todos los que se pueden incluir en recursos moderados que cubran las necesidades de alimentos, albergue, vestimenta, y demas cuidados; pero no más que los suficientes para vivir. La riqueza no es necesaria para la virtud, puede ser útil si se emplea bien pero puede ser también perjudicial. Dice al respecto: «uno puede, con recursos moderados practicar la virtud... bastará pues, disponer de bienes exteriores en esta medi-

da (suficientes), ya que será feliz la vida del que actúe de acuerdo con la virtud.» (Etic. Nic. X, 8, 1179, a). Y en otro lugar pondera: «Los bienes exteriores, en efecto, tienen un límite como todo instrumento... son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente, o no sirve de nada a sus poseedores; en cambio si se trata de los bienes del alma cuanto más abundan más útiles son, si es que hemos de atribuirles no sólo la belleza sino también la utilidad.» (Política, IV; 1, 1323, b).

En resumen, la felicidad consiste en practicar la virtud; toda virtud para que sea completa; por eso la vida humana, que en tanto es propiamente humana es actividad de la mente, si ha de ser feliz ha de ser virtuosa: «La vida feliz es la que es conforme a la virtud, vida de esfuerzo serio y no de juego.» (Etic. Nic. X, 1177, a). A más virtud corresponde más vida feliz, y a menos virtud menos vida feliz. Sin practicar las virtudes éticas es imposible una vida feliz. La felicidad suprema del hombre natural se alcanza en la vida virtuosa contemplativa, o teórica, mediante el ejercicio puro de la mente. Después viene la felicidad menos perfecta que la anterior, la que se produce en la vida práctica o activa con el ejercicio de las virtudes éticas y la prudencia. Sin embargo, para poder vivir y ser feliz además de practicar la virtud es condición necesaria disponer de otros muchos bienes del cuerpo y exteriores, aunque no demasiados sino sólo en una medida suficiente o moderada; si hay insuficiencia de ellos empaña la felicidad, y la carencia de algunos la impide totalmente. Además, la vida feliz del hombre exige que la felicidad exista permanentemente en la totalidad de la vida, y no con alternancias de graves desdichas e infortunios: «Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera» (Etic. Nic. I, 9, 1100, a). Por eso Aristóteles se pregunta: «¿qué nos impide, pues, llamar feliz al (hombre) que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un tiempo cualquiera sino la vida entera?» (Etic. Nic. I, 10, 1101, a). Esta es la noción de hombre feliz que adelantó al principio y que queda ratifi-

cada después de sus análisis; el hombre para ser feliz ha de reunir estas dos cosas: «actuar conforme a la virtud perfecta y estar suficientemente provisto de bienes exteriores.». Esto mismo lo expresa frecuentemente con otras palabras: «Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues se dice que viene a ser una buena vida y buena conducta.» (Etic. Nic. I, 8, 1098, b). Obrar bien, tener buena conducta, y obrar de acuerdo con la virtud, todo es lo mismo. En cuanto a vivir bien, significa tener lo suficiente para vivir, que es condición de la felicidad. Así lo declara Aristóteles en este pasaje: «Pues bien, es evidente que todos aspiran a vivir bien y a la felicidad, pero unos tienen la posibilidad de alcanzarlo y otros no, por un fallo de la naturaleza o de la fortuna (*porque el vivir bien requiere una cierta medida de bienes de fortuna...*), y otros empiezan por no buscar rectamente la felicidad aunque disponen de los recursos necesarios.» (Política, IV, 13, 1331b-1332a). Sin recursos moderados no se puede vivir bien; si faltan los indispensables ni siquiera se puede vivir. Pero la felicidad no estriba en los bienes que hacen posible la vida sino en la práctica de la virtud, una vez cubiertas las necesidades.

Veamos ahora brevemente la relación entre hombre bueno y felicidad. Ocurre que el hombre que actúa constantemente conforme a la virtud es hombre virtuoso. Y sabemos que sólo el hombre bueno, para ser y por ser bueno es virtuoso y prudente. Es más, por ser bueno actúa siempre bien, es decir, virtuosamente, y sólo accidentalmente mal. De modo que, si sólo el hombre bueno es virtuoso y necesariamente practica la virtud por ser bueno, y si la felicidad viene determinada por actuar bien según la virtud, entonces sólo el hombre bueno es feliz, porque sólo él practica la virtud.

O sea que, ser bueno, ser virtuoso y ser feliz, son tres cosas encadenadas que existen juntas y se dan sucesivamente. El hombre por ser bueno es virtuoso, y por ser virtuoso y por practicar la virtud es feliz. Efectivamente, este es el pensamiento de Aristóteles, hasta tal punto que

llega a dar la misma definición de la felicidad y la de bien humano que posee el hombre bueno por actuar de acuerdo con la virtud, que es actuar de acuerdo con la razón práctica o prudencia. Aristóteles repite constantemente como hemos visto que la *felicidad* es una actividad del alma de acuerdo con la virtud. Pues bien, antes ha dicho: «decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la (vida) del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así *el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud.*» (Etic. Nic. I, 7, 1097, b). Es evidente que el bien humano propio del hombre bueno queda definido de modo idéntico a como define la felicidad. Y es que, efectivamente el bien del hombre, más exactamente el bien supremo del hombre, y el fin perfecto por el que actúa todo hombre, como hemos dicho al principio de este tema, según el pensamiento de Aristóteles, es la eudemonía, la felicidad, la dicha. Y ésta consiste en practicar la virtud, cuanto más perfectamente mejor, porque proporciona más felicidad la mejor práctica de la mejor virtud, a condición de tener atendidas las necesidades elementales de la vida.

De paso comprobamos otro aspecto de la tesis que defendemos: que la felicidad, bien supremo del mundo moral, *depende también* del ser bueno del hombre. Además el hombre bueno incluso es el que hace la determinación de lo que constituye verdadero placer, que es aquél que existe para perfeccionar la actividad en el ejercicio de la virtud, ya que: «se considera que, tratándose de cosas de esta naturaleza, la impresión verdadera es la del hombre bueno; y si esto es cierto, como parece, y la virtud y el hombre bueno en tanto que bueno son medida de cada cosa, serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite.» (Etic. Nic. X, 5, 1176, a). Protágoras había defendido la tesis del *homomensura* referida a la especie humana respecto de todas las cosas. Aristóteles la circunscribe al hombre bueno respecto de todas las cosas de conocimiento moral.

7. LA FELICIDAD DEL INDIVIDUO Y DE LA COMUNIDAD

Acabamos de considerar que, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, el fin perfecto de todas las acciones del hombre, aquél que es el que se quiere siempre por sí mismo y nunca por otra cosa, es la felicidad. Y que ésta representa el bien supremo del hombre y consiste en actuar de acuerdo con la virtud. Y que únicamente el hombre bueno es feliz, por ser virtuoso y practicante de la virtud. Por oposición el hombre malo ni siquiera puede conocer lo que es bueno y lo que debe hacer, y realiza el mal llevado de sus pasiones, y no sólo no puede ser feliz sino que es infeliz.

Aristóteles va a dar un paso más, y hará varias afirmaciones fundamentales en relación al hombre que vive en comunidad. Necesariamente afectan a la concepción de la comunidad política que tiene pero que no la formula expresamente. Para empezar hay una idea que circula a través de toda su obra política. Es la afirmación de la identidad entre el *fin* del hombre individual —la persona humana— y el de la comunidad política, (el de la *polis*), que comprende la igualdad entre el fin del hombre mejor y el fin del bien común correspondiente al mejor régimen político de la comunidad: «es evidente que el fin de la comunidad y el del individuo es el mismo y que necesariamente ha de ser también el mismo el fin del hombre mejor y el del mejor régimen.» (Política, IV, 15, 1334, a). Afirma también que: «las mismas cosas son *buenas* para el individuo y para la comunidad.» (Política, IV, 14, 1133, b). A su vez escribe que la vida mejor del hombre solo, lo mismo que el que vive la comunidad de una ciudad es la vida virtuosa suficientemente dotada de recursos para poder participar en acciones virtuosas: «Dejemos sentado, por el momento, que la *vida mejor*, tanto para el individuo aislado como en común para las ciudades, es la que va acompañada de una virtud, suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas.» (Política, IV, 1, 1323, b). más extensiva y rotundamente todavía sentencia: «Es manifiesto, pues, que necesariamente la *vida mejor* será la

misma para cada uno de los hombres, y en común, para las ciudades, y para los hombres todos.» (Política, IV, 3, 1325,b). Asimismo asevera la igualdad entre la felicidad de los hombres individuales y la de la ciudad: «Falta por decir, si debe afirmarse que la *felicidad* de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma.» (Política, IV, 2, 1324, a).

Si es así que la vida, la bondad, la vida mejor, la felicidad son los mismos en el individuo que en la comunidad, entonces también las virtudes del individuo y las de la ciudad han de ser las mismas. Y así es efectivamente, y lo expresa claramente: «al principio de nuestro estudio se mostró que la *virtud* del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma.» (Política, III, 18, 1288, a). Consecuentemente, para que una ciudad sea feliz ha de poseer las virtudes éticas, y así lo discurre Aristóteles: «Es imposible que les vaya bien a los que no obran bien, y no hay *obra buena ni del individuo ni de la ciudad* fuera de la virtud y de la prudencia. La fortaleza, la justicia y la prudencia de la ciudad tienen la misma eficacia y la misma forma que las que hacen que el hombre que participa de ellas sea llamado justo, prudente y morigerado.» (Política, IV, 1, 1323, b). Luego comenta que a la ciudad, para los cometidos que indica, le hace falta tener templanza, fortaleza, justicia y hasta tiene necesidad de la Filosofía, y de ocio para dedicarse a ella. (Vid. Política, IV, 15, 15, 1134,a-1134,b). Esto resulta necesario desde el momento en que sabemos que en la vida contemplativa, que es propia de la filosofía, reside la virtud y la felicidad más perfecta. La ciudad no será plenamente feliz si no hay lugar para el ocio y hombres dedicados a la filosofía.

Comprobamos en el pensamiento de Aristóteles, por un lado, que *el fin* de la política concuerda con el fin del hombre y de la ciudad: es el de lograr hacer felices a los hombres haciéndolos buenos y capaces de acciones nobles que son las virtuosas. Asevera: «el fin de la política es el mejor, y ésta pone el mayor cuidado en dotar a los ciudadanos de

cierto carácter y hacerlos buenos y capaces de acciones nobles.» (Etic. Nic. I, 9, 1099, b).

Por otro lado, encontramos en su obra que las leyes son *el medio* que emplean los políticos (legisladores) para *educar y acostumbrar* a los ciudadanos, desde jóvenes, al ejercicio de la virtud y las buenas costumbres, a la par que las leyes sirven para crear un *orden justo* en una comunidad, dotado de fuerza para hacerlas cumplir; pues las pasiones contrarias a la virtud esclavizan a la mayoría de los hombres, y éstos no ceden ante razonamientos sino sólo ante la fuerza. Por tanto, leyes educadoras, y leyes coactivas sirven para que los ciudadanos, desde la juventud, adquieran buenas costumbres y para crear un orden justo en la comunidad.

Por nuestra cuenta, adelantamos que la ley puesta en una comunidad política perfecta o autárquica —en Grecia la *polis*— por el legislador humano de la misma —igual que el establecimiento de esta ley en cualquier otra comunidad perfecta de cualquier tiempo— sin duda es un aspecto del derecho del que luego nos ocuparemos expresamente. Pero comprobamos ahora que una de las motivaciones fundamentales que aduce Aristóteles, de las que han de mover al legislador para crear la ley no es otra que educar desde jóvenes a los ciudadanos en la virtud, que es promover las buenas costumbres en ellos, porque espontáneamente no están inclinados a la virtud sino al placer. Aristóteles lo reflexiona así: «es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se ha educado uno bajo tales leyes, porque la vida templada y firme no es agradable al vulgo y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes.» (Etic. Nic. X, 9, 1179, b). Siendo muy realista Aristóteles añade: «el que ha de ser hombre bueno debe ser bien educado y acostumbrado, y después vivir de este modo...todo esto no será posible más que para los que vivan conforme a cierta inteligencia y *orden recto* que disponga de la fuerza». (Etic. Nic. X, 9, 1180, a). Y es que: «la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia.» (Etic. Nic. *Ibidem*). Pero la que sir-

ve realmente es la ley cumplida u obedecida, pues si no se cumple no sirve para nada. Ya que «la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer que el uso» (Política, II, 8, 1269,a).

De todo esto resulta claramente que, de conformidad con el pensamiento de Aristóteles, la ley humana política, es decir, la creada y puesta por el legislador en una comunidad política, tiene la misión pedagógica de educar y de acostumbrar a las personas a que practiquen las virtudes —entre ellas la de la justicia— con el fin de lograr hacer buenos y felices a todos los ciudadanos y por ellos a la misma ciudad, pues la mayoría de ellos están incapacitados de lograrlo por sí solos. Veremos luego que éste no es el único fin de la ley de la polis.

En todo caso, la ley civil es un medio que tiene también por fin lograr la felicidad de los hombres que conviven en una ciudad, que es la felicidad de la ciudad. Pero este fin puede perseguirse con distintos medios y de diversas maneras, y según sean podrán producir más o menos felicidad y un género u otro de vida comunitaria. Todo esto queda claro en una de las definiciones de comunidad política que da Aristóteles: «La ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en un ejercicio y uso perfecto de la virtud, de la cual unos pueden participar y otros poco o nada, esto es causa evidentemente de que haya varias formas distintas de ciudad y de régimen político, pues al perseguir este fin de distintas maneras y con distintos medios se producen distintos géneros de vida y de régimen político.» (Política, IV, 8, 1328, a).

La ciudad, que es comunidad de personas, es feliz si lo son los individuos ciudadanos que viven en ella. «Y la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera» (Política, IV, 1323, b). La ciudad será feliz por sí misma si está bien gobernada —si tiene buen *régimen*— y buenas *leyes*: «Es evidente que una ciudad sola puede ser feliz por sí misma si está bien gobernada, siempre que sea posible que una ciudad se administre por sí misma sirviéndose de buenas leyes.» (Política, IV, 2, 1325,a).

Precisamente ocurre que la felicidad de los hombres en comunidad y la de la ciudad misma es variable; no en todas las ciudades se encuentra igual, depende en parte del régimen político que la ciudad tenga, y de las leyes, como acabamos de ver; y evidentemente también de las costumbres que tengan los ciudadanos, como veremos en su momento. Todos éstos son aspectos diferentes del derecho, según indicamos en nuestro esquema de análisis del mundo del derecho. En cualquier caso, un buen *régimen* político proporciona más felicidad que otro que no lo sea tanto; y el mejor régimen político proporciona la mayor medida de felicidad posible, y por tanto, supone la mayor y mejor práctica de la virtud por los ciudadanos. A propósito dice Aristóteles: «nos hemos propuesto ver cual es el régimen mejor, que no es sino aquél por el cual puede estar mejor gobernada la ciudad, y la *ciudad es mejor gobernada* por el régimen que *hace posible la mayor medida de felicidad*.» (Política, IV, 13, 1332, a). Puede observarse que dice que *hace posible*, pues la realidad alcanzada depende en parte también del hecho de tener buenas leyes y de la práctica de las buenas costumbres por los ciudadanos.

Por eso Aristóteles se ocupa de tratar y de valorar los regímenes políticos. De todos modos lo ya dicho nos permite afirmar que lo que resulta ser el derecho en Aristóteles, que como veremos no es otra cosa que el ordenamiento justo de una ciudad, pero no la mera ley, tiene una finalidad ética primordial, en a medida en que aquél por medio de la ley busca hacer buenos a los hombres y proporcionar su felicidad, que es la misma que la bondad y felicidad de la comunidad.

Pero esto plantea varios problemas que tenemos que resolver. Ante todo indicar por qué decimos que el Derecho en Aristóteles resulta ser el *ordenamiento justo* de una ciudad. Y luego entrar en el análisis de los principales aspectos del derecho que considera Aristóteles seleccionados desde el esquema del mundo jurídico que hemos puesto al principio. A algunos nos hemos referido ya pero conviene reconsiderarlos porque Aristóteles ha dejado extremos sin dilucidar suficientemente como veremos en

cada cuestión que abordemos. Sin duda surgen problemas importantes a solucionar; por ejemplo, si el fin del hombre individual y el fin de la comunidad política es el mismo, y consiste en hacer bueno al hombre y lograr así la felicidad de los hombres ¿cómo se puede distinguir la Ética de la Política y del Derecho, tomado éste como ordenamiento justo de una ciudad para hacer feliz a la ciudad y a los ciudadanos de la misma? ¿Es que el bien del individuo humano, más exactamente el del ciudadano que vive en una comunidad civil y el de esta comunidad es el mismo en todo? Por lo que llevamos expuesto no queda nada clara la relación precisa entre individuo (persona) y comunidad política (ciudad); sin embargo lo expuesto en este punto no es todo el pensamiento aristotélico; sólo es el que tiene conexión directa con su Ética referida ante todo a la persona humana. Por tanto, hay que completar el aspecto comunitario del hombre para ver qué concepción tiene aquél de la comunidad política. Lo expuesto encaja plenamente en una concepción individualista de la sociedad política, pues todavía no aparece para nada un bien común propio de la comunidad que pueda ser diferente del bien individual. Y nos queda también por mostrar que, así como el mundo moral tiene por centro el bien del hombre que, una vez realizado en los individuos, produce el ser bueno y virtuoso del hombre, —un modo de ser del hombre— y la felicidad perfecta de la persona humana, semejantemente el mundo del derecho está centrado sobre el bien de la comunidad como fin propio de ella, que realizado determina un modo de ser bueno de la comunidad política; pero ello exige lograr buenos ciudadanos —un modo de ser de los *miembros* de la comunidad— que, por tener buenas costumbres, y ante todo, la de practicar las leyes de la comunidad contribuyen a alcanzar el bien común de la misma, a la par que todos participan del mismo.

Sin embargo el problema crucial es saber en qué medida la comunidad política tiene y persigue como fin propio el bien de la ciudad. Encontramos que sin duda alguna Aristóteles afirma la existencia de éste. Es más, a su jui-

cio, es el bien mejor y más perfecto. Lo que ocurre es que el bien de la comunidad no es otro que el bien común de los *ciudadanos* que viven en ella, o el interés general de los mismos. Utiliza ambas expresiones, si bien las usa menos oportunamente de lo que sería conveniente para no crear la confusión a que aludimos del bien individual y el de la comunidad. Por otro lado, en coherencia con esto, si se centra la atención en la persona —el individuo humano—, resulta que la *política* y el *derecho* lo que directamente buscan no es hacer *buenas personas*, que es un cometido propio de la ética, sino *buenos ciudadanos*, que es cometido común y propio de la comunidad política, del derecho y de la política. Y aunque en principio Aristóteles parece equiparar los buenos ciudadanos a las buenas personas, luego a la hora de la verdad matiza y establece diferencias.

Por otra parte ocurre que el establecimiento de diferentes formas de regímenes políticos son consecuencia de aplicar distintas justicias políticas. De manera que, previa a la justicia legal de una comunidad, que indica lo justo determinado por el legislador mediante todas las leyes establecidas en una comunidad para lograr la felicidad de la misma (de la polis o ciudad), se encuentra la justicia política constitucional, mediante la que se determina la constitución y el régimen político que se establece en cada ciudad. De acuerdo con el pensamiento aristotélico, el régimen político de cualquier ciudad depende de la justicia política aplicada, y de ésta depende la constitución establecida en cada comunidad política (*polis*). Aristóteles distingue clases de justicias, y cada una tiene en cuenta aspectos diferentes de los hombres miembros de la comunidad al tratar de asignar las distintas magistraturas políticas en la constitución de la ciudad, y en particular la suprema que es la del gobierno de la ciudad. De manera muy precisa dice Aristóteles: «Una constitución es una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es suprema en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen.» (Política, III, 6, 1278,b).

Teniendo en cuenta la magistratura suprema del gobierno de una ciudad Aristóteles saca una consecuencia respecto a la educación y las costumbres que han de tener los reyes y gobernantes: «Por las mismas causas que el hombre se hace bueno, se constituye también la ciudad aristocrática o (y) monárquica, de suerte que la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno y las que le hacen apto para ser buen gobernante o rey vienen a ser las mismas.» (Política, III, 18, 1288,a). En otras palabras, el buen gobernante ha de ser hombre bueno. Y la razón que aquí no indica ya la conocemos: sólo el hombre bueno es virtuoso y sólo él conoce y practica la virtud. Mal podría encauzar y educar para la virtud a los ciudadanos mediante leyes aquel gobernante que está imposibilitado de conocerla y de practicarla.

Después de este esbozo general de transición de la Ética al Derecho es necesario entrar en una consideración más pormenorizada de cuestiones acerca de tres ejes fundamentales: el primero ha de ser el esclarecimiento de la comunidad civil o política, su génesis y su fin, a partir de otras comunidades precedentes, y ver las relaciones entre ellas y con la naturaleza social del hombre; el segundo, el derecho, con todo cuanto éste comprende, con su génesis y su finalidad, y de modo especial examinar la relación que tenga con la justicia, y con qué clase o clases de justicia; el tercero, la política, en particular la referida a la creación de la Constitución y examinar los posibles regímenes políticos; y más en general considerar los diferentes entendimientos de la política. Es decir, dicho en síntesis apretada, tenemos que analizar la teoría social, la teoría jurídica y la teoría política de Aristóteles. Las tres están vinculadas entre sí y se producen determinadas interferencias y dependencias entre ellas. En particular, el derecho está en función de la política y de la comunidad política a la que se incorpora; y la misma obra de organización de la comunidad política plasmada en la Constitución usada forma parte del derecho; y el mismo orden de la comunidad política, vivido por los ciudadanos de esta comunidad, forma también parte del derecho.

8. TEORÍA SOCIAL

El fundamento último de la teoría social de Aristóteles es la naturaleza social del hombre. Todas las comunidades humanas habidas y por haber se fundamentan en la naturaleza humana. Aristóteles reconoce varios sentidos de naturaleza consignados en su *Metafísica* y en su *Física*, y aquí en su *Política* usa uno determinado. En esta prescinde del sentido metafísico de identificar la naturaleza del hombre con la esencia del mismo. El sentido de naturaleza que utiliza se refiere a *realidades en desarrollo*, que desde un determinado inicio siguen un cierto proceso de crecimiento hasta llegar a un determinado término. Y contempla las cosas en desarrollo desde dos puntos de vista que dan lugar a dos acepciones fundamentales de naturaleza, y consecuentemente de naturaleza humana. Según uno entiende por naturaleza de una cosa a la cosa misma en su estado inicial en cuanto contiene intrínsecamente los principios de su movimiento, que son del crecimiento y desarrollo de la cosa de que se trate. Es decir, la naturaleza en este sentido atiende a los principios que generan el desarrollo de las cosas. De acuerdo con otro sentido la naturaleza de una cosa es la misma cosa en su estado final de evolución, en cuanto ha llegado a su pleno desarrollo. Si Aristóteles hubiera tenido un sentido más acusado del proceso mismo en que consiste el desarrollo de las cosas, seguramente habría definido la naturaleza de una cosa en desarrollo uniendo los dos extremos recogidos por los sentidos indicados con el proceso intermedio que lleva del uno al otro, es decir, al desarrollo progresivo que partiendo del estado inicial de una cosa con los principios de crecimiento, mediante sucesivos cambios o etapas de desarrollo, llega al término de su plena evolución, y así seguramente habría dicho que la naturaleza de una cosa que se desarrolla consiste en la cosa misma considerada con todos los principios que operan su crecimiento desde el inicio hasta alcanzar su pleno desarrollo a través de diferentes etapas de su crecimiento.

En la Política ha utilizado el sentido de naturaleza como fin o término del crecimiento de una cosa en el que se alcanza el pleno desarrollo de la misma. Y así dice: «En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa.» (Política, I, 2, 1252,b). Por el último ejemplo se comprueba que la naturaleza de la cosa se refiere a cosas con desarrollo programado por el hombre frente a otras en que el desarrollo queda totalmente al margen de la libertad del hombre cual es el crecimiento del caballo, o que en parte no depende de la voluntad del hombre, cual es el desarrollo biológico del hombre, y en parte sí depende, en lo que se refiere por ejemplo al desarrollo de la virtud del hombre. Pero dejemos estas precisiones no del todo indispensables ahora.

Aristóteles sienta el principio fundamental de que «el hombre es por naturaleza un animal social» (Política, I, 2, 1253, a), y que la comunidad política, es decir, la *polis* o ciudad, «es una de las cosas naturales» (*Ibidem*). La comunidad política existe a causa de la naturaleza social del hombre, como término de desarrollo de comunidades naturales anteriores, que en sus fases principales son la comunidad familiar (casa), y la comunidad municipal (aldea), que conducen a la comunidad política (*polis*). Esta es el término final del proceso de desarrollo de las sociedades humanas; en ella se alcanza el pleno desarrollo de todas las comunidades naturales humanas.

El hombre por naturaleza tiene varios principios de desarrollo, que son capacidades de desenvolvimiento de su ser. Ahora importa destacar el principio de la sociabilidad, que es su capacidad y necesidad —la naturaleza no hace nada en vano— de formar comunidades y de vivir en ellas, desde la más simple y necesaria que es la familiar, hasta la más compleja y perfecta que es la política, pasando por la intermedia que es la municipal. Aristóteles mismo se encarga de indicar la evolución del fenómeno social desde su inicio hasta su final por razón de que: «Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara. En pri-

mer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación.» (Política, I, 2, 1252, a).

De ahí resulta que la primera comunidad sea la familiar, que atiende a las necesidad de procreación y de pervivencia del grupo familiar, formado por matrimonio, hijos y esclavos. «La comunidad constituida naturalmente para satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa» (Política, I, 2, 1252, b). Este es el fin de esta comunidad: poder satisfacer las necesidades elementales y cotidianas de los hombres. Pero esta comunidad es insuficiente para satisfacer todas las necesidades del hombre, de ahí que sea necesario pasar a una comunidad más amplia materialmente constituida por familias y con el fin de solventar necesidades ya no cotidianas: «La primera comunidad constituida por varias casas en vista de necesidades no cotidianas es la aldea.» (Política, I, 2, 1252, b). No indica el autor cuales son, pero entendemos pueden ser la especialización en la producción de cosas necesarias para pervivir, el intercambio de productos, una mejor protección de los miembros del grupo, etc. Y como última etapa del desarrollo de las comunidades humanas coloca Aristóteles a la comunidad política que denomina, *polis* o ciudad. Esta es el término final en el que se alcanza el pleno desarrollo asociativo de los hombres; constituye la comunidad perfecta, es autárquica, la única que es autosuficiente por bastarse a sí misma. «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia» (Política, I, 2, 1252, b).

La comunidad política es la comunidad perfecta, y es fin de las precedentes «porque la ciudad es fin de ellas, y la naturaleza es fin.» Es preciso evitar un posible equivoco al interpretar este texto, que se destruye tan pronto se tiene en cuenta lo que es la naturaleza como fin de una cosa. A nuestro juicio, la comunidad política es efectivamente fin de la comunidad familiar (casa), y de la municipal (aldea), pero no en el sentido de que éstas sean medios y la comunidad política fin de ellas, sino en el sentido de que el fin es el término en el que se alcanza la plenitud del desa-

rollo progresivo de estas comunidades anteriores. Esta interpretación se corrobora por razón de que, según Aristóteles, toda comunidad *tiene* su propio fin que la especifica, y porque cada una se constituye en vista de algún determinado bien que es el fin de la misma.

La comunidad política es la perfecta, y la más principal; y además, es el todo que comprende a las naturales anteriores como partes de ella. «Y si todas (las comunidades) tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas que comprende todas las demás, a saber la llamada ciudad y comunidad política» (Política, I, 1, 1252, a). La comunidad política no destruye, pues, ni tampoco mediatiza, porque con ello perderían su propia finalidad, a la comunidad familiar ni a la municipal sino que las acoge en su seno tal cual son cada una con su fin propio, para con ellas formar el todo de una comunidad superior que tiene también su fin especial que es un bien perfecto. De ahí que la comunidad política procede de la comunidad familiar que por expansión de ésta forma la comunidad municipal, y por la reunión de municipios que entran en un territorio se llega a la comunidad política. Las personas son miembros necesarios de estas comunidades naturales necesarias.

Además aquel autor hace la siguiente afirmación y da la razón de la misma: «la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte» (Pol. I. 2, 1253, a). Naturalmente el todo es la comunidad política y las partes de las que ésta se compone son las comunidades de las aldeas, de las casas, y en su base se hallan las personas miembros de ellas. Y aunque *genéticamente* la *polis* representa el final de un proceso de desarrollo asociativo iniciado en la casa, sin embargo *lógicamente*, el todo al que se llega al término de un proceso es anterior a las partes porque ni siquiera se puede pensar en partes sin presuponer el todo de que son partes; y sin un todo no puede haber partes, y si se destruyera el todo dejarían de existir las partes.

Pero es que, incluso desde un punto de vista *real*, ningún individuo humano puede existir aisladamente, fuera de las comunidades necesarias que empiezan en la familia y terminan en la *polis*. Ningún individuo humano se basta a sí mismo, ni para nacer ni en su vida posterior. El hombre es social por naturaleza porque no sólo tiene capacidad sino que necesita ser miembro y vivir en las comunidades naturales necesarias, también en la ciudad desde el momento en que se fundó. Pues si un individuo pudiera vivir al margen de la *polis* sería menos que hombre o más que hombre, porque su naturaleza lo determina como ser social no como ser asocial. Por eso tuvo a bien afirmar que: «la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar, o no es hombre o es más que hombre» (Pol. I, 2, 1253, a). Es mas, el hombre es un ser social, y su socialidad se verifica en vivir en diversas comunidades, tantas cuantas son necesarias en el proceso de desarrollo comunitario. Es decir por ser social todo individuo humano en concreto es un ser familiar que vive en una familia, es un ser municipal que vive en un pueblo (aldea), y es un ser político que vive en la comunidad perfecta y autárquica de una *polis*.

Y si bien es verdad que la *polis* es la comunidad más amplia, compleja, la más perfecta y la única autárquica, sin embargo más necesaria que ella es la familia, que es la comunidad primaria más simple y menos perfecta. Aristóteles expresa así esta prioridad y su más apremiante necesidad: «pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior y más necesaria la casa que la ciudad.» (Etic. Nic. VIII, 12, 1162, a). Y en orden de sucesión del proceso de desarrollo social, resulta también que es más necesaria la aldea que la *polis*, pues, aunque Aristóteles no lo haga constar expresamente, es evidente que en ningún proceso se puede dar una etapa posterior de desarrollo sin las anteriores que la condicionan. Y es esto así hasta el punto que, aunque todo hombre tiene tendencia a fundar la comunidad política a causa de su finalidad, el

primero que la constituyó llevó el proceso de desarrollo comunitario iniciado en la casa a su pleno desarrollo, y proporcionó el mayor bien a los hombres: «Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes.» (Política, I, 2, 1253, a).

Y es que la Polis es racionalmente necesaria para evitar grandes males y para proporcionar grandes bienes a los hombres. Sin embargo ella no existe sin la intervención de la voluntad de los hombres, no es fruto de un proceso puramente natural. Los individuos humanos pueden crearla y necesitan hacerlo para evitar males y lograr bienes; y además pueden establecerla bajo distintas formas, y por tanto, se hace preciso elegir la forma de cada comunidad política. Los graves males referidos por Aristóteles y que se evitan con la creación de la ciudad son el que los hombres vivan entregados a sus vicios, sin tener ley que los someta, y por tanto, al margen de la justicia y de la virtud, convirtiéndose así en peores que los animales salvajes, (Política, I, 2, 1253,a). Sin embargo está en su mano evitar esto porque tienen capacidad de vivir en una ciudad, con justicia. Pues la justicia, —y sin duda alguna Aristóteles se refiere a la modalidad de justicia legal, perfecta o total, analizada en su Ética— instaura un orden justo en la comunidad civil, de conformidad con una ley, por el que se puede discernir lo que es justo: «La justicia en cambio es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el *orden de la comunidad civil* y consiste en el discernimiento de lo que es justo.» (*Ibidem*).

Todo esto cobra mucho sentido si se tiene en cuenta que *la ley* de una comunidad política, que fija lo que es legal, —y da lugar a lo justo vivido—, se refiere y ordena todo acto que convenga a todos los miembros de la comunidad civil, o bien a una parte de ella, ya sean los mejores, o a los que desempeñan el poder; pero la ley no sólo es determinante de lo justo, pues «lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo» (Etic. Nic. V, 1, 1129,b), sino que ya sabemos que la ley civil educa, e induce a los hombres miembros de la comunidad política a la

práctica de la virtud, y por ésta a la felicidad. Así lo sintetiza Aristóteles: «Las leyes se refieren a todos las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores o a los que están en el poder, o alguna otra cosa semejante; de modo que en un sentido llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política.» (Étic. Nic. *Ibidem*). Por tanto, la ley de la *polis*, que determina lo legal o lo justo, por el que se establece el orden, que es justo simplemente por ser legal, de una comunidad política es el medio utilizado por el legislador para producir o preservar la felicidad del conjunto de la comunidad, o la de alguna de sus partes.

9. TEORÍA JURÍDICA

Ahora bien, *lo justo o lo legal* vivido en una comunidad política, en tanto es el *orden vigente en una comunidad civil*, establecido mediante leyes en la comunidad perfecta o civil, desde hace ya tiempo, es lo que se entiende por derecho según el concepto más amplio del mismo, que coincide con lo mínimo que se exige para ser algo derecho en toda comunidad perfecta, y en cualquier comunidad. Sin embargo, algunos autores como Kelsen, por ejemplo, y toda su escuela, y todos los autores positivistas normativistas, toman por derecho sólo *la ley* —el mismo ordenamiento jurídico normativo— en tanto es el instrumento que produce como efecto *el orden* de convivencia de una sociedad civil; en cambio, otros como Luis Legaz Lacambra, Hermann Heller, y todos los autores considerados sociologistas, entienden que el derecho nunca es la sola norma *capaz de producir* el orden social si es observada, sino que es el mismo orden social *producido por ella y por la práctica* de la misma sin la cual no se produce el orden social. Otro grupo, precisando más, explícitamente defiende que el derecho es un orden social específico, o cualificado. Es el que ha de tener una sociedad para poder calificarse de derecho, y así unos entienden que tal orden ha de consistir en

proteger la vida y la libertad, otros que ha de realizar la justicia y la solidaridad, otros el progreso social, y otros que ha de procurar un conjunto de bienes materiales y espirituales que engloban bajo la denominación de bien común.

Pues bien, el concepto de derecho de Aristóteles encaja a la vez dentro del segundo y del tercer grupo, pues por lo dicho, el derecho según el pensamiento de aquél resulta ser *lo justo vivido en una comunidad política*, que no es otra cosa que el *orden de la comunidad política o civil*, pero es evidente que a este orden de convivencia que es *lo legal y lo justo* —no la mera ley sino la ley cumplida y hecha costumbre por los ciudadanos— le asigna un fin a realizar, que casi siempre repite que es la felicidad de todos los miembros de la comunidad, o de parte de ellos, pero también algunas pocas veces afirma que es el bien común de la *polis*, o el interés general de la misma.

Sin embargo, si se repara bien, en lo que *resulta ser* el concepto, —y en la correspondiente realidad—, del derecho de Aristóteles no se incluye la justicia, ni lo justo, como algo diferente de lo legal determinado por la ley, pues lo justo es lo legal y lo equitativo, de modo que el *orden legal* establecido en la comunidad política es ya el *orden justo* de la misma. Luego veremos que este orden justo vivido en una comunidad no es absoluto sino relativo al régimen político que se establezca en una polis, y éste depende de determinada justicia.

Volviendo al conjunto de lo justo vivido en una comunidad política, —o sea, al derecho—, Aristóteles lo distingue en lo justo *natural* y lo justo *legal* (Etic. Nic. V, 7, 1134, b). Pero como ha dicho que lo justo objeto de la justicia general o total propia de una ciudad es lo mismo que *lo legal y lo equitativo*, resulta que aquel autor implícitamente divide la totalidad de lo justo político vivido en una comunidad política —o el derecho— en tres sectores y no en dos como expresamente manifiesta, que son lo justo natural, lo justo legal, y lo equitativo.

Lo justo natural —no la justicia como traducen algunos— es «lo que tiene en todas partes la misma fuerza in-

dependientemente de que lo parezca o no, y legal lo que en principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero que una vez establecido ya no da lo mismo.» (Etic. Nic. V, 7, 1134, b). Así lo natural viene caracterizado por estar establecido en todas partes, es decir, en todas las ciudades, a causa de tener *la misma fuerza*, es decir, porque en todas partes impera desde tiempo inmemorial la costumbre de practicar aproximadamente lo mismo. Pues la fuerza del derecho —no la obligación— procede de la costumbre de practicarlo, por esta razón es conveniente que el legislador no cambie a menudo las leyes que el mismo establece porque esto debilita la fuerza de obediencia a la ley: «la ley no tiene otra *fuerza* para hacerse obedecer que el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de leyes existentes debilita la fuerza de la ley.» (Política, II, 8, 1269, a). En todas partes se da aproximadamente el mismo justo natural, pero no necesaria y exactamente el mismo, puede variar algo, pues según Aristóteles todo lo justo es variable aunque no en igual medida el justo natural y el justo legal. Aquél no ha indicado en qué es variable el justo natural; por cuenta propia entendemos que lo es en los *límites* de la práctica de lo mismo, los que en la práctica se pueden correr de una ciudad a otra, pues no son variables por convención.

Lo justo legal es lo que podía no haber existido como tal, y que empieza a existir a causa de que el legislador lo establece en una polis mediante ley de la polis. Por estar establecido por convenio humano lo justo legal no es el mismo en todas las *polis* sino peculiar de cada una: «las cosas que no son justas por naturaleza sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.» (Etic. Nic. V, 7, 1135, a). Y ya comprobaremos que las leyes creadas por el legislador humano tienen que adaptarse al régimen vigente en la ciudad establecido en su Constitución.

O sea que lo justo, o el derecho, practicado en una *polis* es *natural*, en lo que se practica comúnmente en toda *polis*

impuesto por la fuerza de la costumbre inveterada, y es *legal* en lo que se practica en cada *polis* por haber sido impuesto en cierto momento por el legislador de ella, y no es común a toda *polis* sino peculiar de cada ciudad.

Al conjunto de estos dos justos vividos en cada *polis* hay que añadir lo equitativo que es una modificación por adaptación al caso particular de la justicia legal; es decir, es una adaptación de la ley para que se produzca lo justo legal y para evitar una injusticia en casos particulares. Pues lo equitativo es lo mismo que lo justo legal; no es otra especie de lo justo, sino el mismo justo legal pero mejor que éste, porque lo justo legal en casos determinados se convierte en injusto. Para comprender esto es preciso aclarar bien la distinción entre lo justo legal, o *lo legal*, frente a *la ley*, o legislación justa, y sus disposiciones justas determinadas por la *justicia legal*.

La *justicia legal*, —perfecta la denomina Aristóteles porque en ella se dan juntas todas las virtudes— siempre se refiere a una comunidad política con objeto de dejar ordenada la vida de una comunidad por medio de la ley. La justicia legal tiene por objeto lo justo legal, y ella no es más que un determinante de lo justo legal. En cambio *lo justo* (legal), según la misma definición aristotélica, «es *lo legal y lo equitativo y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo*.» (Etic. Nic.V, 1, 1129, b). La ley y sus disposiciones justas emanadas de la justicia legal y de la prudencia del legislador, tampoco son ya lo justo sino que la ley es sólo razón y obligación de lo justo legal. Lo justo legal precisamente consiste en lo *determinado por la ley y practicado* por sus destinatarios; por tanto, está determinado por la ley y por la práctica de los ciudadanos de actuar de acuerdo con la ley. La ley, igual la justicia de donde emana ésta, son sólo principios de lo justo.

Veamos todo más detenidamente. La *ley*, la legislación propia de una ciudad, y en último término la justicia legal son lo racional, lo obligatorio, que es lo debido a causa de la justicia legal adoptada. *Lo legal*, más exacto, *lo justo legal* es la ley practicada, la obligación observada, el deber cumplido por los destinatarios de la ley. Ahora bien *lo jus-*

to en general, que es lo mismo que lo justo político no coincide con lo justo legal, pues aquél o lo justo político, total además de lo justo legal comprende lo justo natural, y también lo justo equitativo, como antes indicamos. Todo lo legal es justo, pero no todo lo justo es lo legal implantado, porque lo justo político total se divide en lo justo legal, lo justo equitativo y lo justo natural. En todo caso *lo legal* es justo, parte de lo justo; pero no es *la ley*, que es razón y obligación. La fuerza de la obligación la proporciona la razón. La fuerza de la ley la produce el hábito social o costumbre de observarla que lleva la inercia de perpetuarse, como ya sabemos.

Lo dicho se confirma porque Aristóteles entiende que la ley de la comunidad política ante todo es: «la razón sin pasión» (Política, III, 16, 1287, a), y ella es además «la expresión de cierta prudencia e inteligencia y tiene fuerza obligatoria» (Etic. Nic. X, 9, 1180, a). Por eso dijimos que la ley en el pensamiento aristotélico es lo racional, y lo obligatorio. Ella es producto de la *justicia legal*, y de la prudencia (política) del legislador en cuanto a su concreción. La justicia legal impone actos de todas las virtudes; por eso la ley atendiendo su fin «se refiere a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos, o a los mejores o a los que están en el poder» (Etic. Nic. V, I, 1129, b). Pero la ley *puede no observarse*, y no cumplirse la obligación por sus destinatarios. En cambio lo legal, que es lo justo (legal), no es únicamente lo determinado racionalmente y exigido obligatoriamente por la ley sino esto mismo en tanto está efectivamente practicado habitualmente; es lo vivido normalmente por los ciudadanos destinatarios de la ley civil. Por lo demás, lo legal que es lo justo determinado por la ley, y en último término, por la prudencia y la justicia legal, forma *parte* de lo que constituye todo el *orden justo* implantado en la *polis*; el cual consiste en una práctica habitual justa —buenas costumbres— de los ciudadanos; no se reduce a ser la mera ley obligatoria, sino la ley hecha costumbre de la comunidad política.

Según Aristóteles lo justo y lo equitativo es lo mismo. Lo último no pertenece a otro genero que al de la justicia,

y sin embargo lo equitativo es mejor que lo justo porque es una rectificación de la justicia legal constituida por la ley. Pues toda ley es universal y hay cosas que por su naturaleza aunque caen dentro de la formulación universal de la ley hay que excluirlas de la regulación de la ley y regularlas por decreto o sentencia (Vid. *Étic. Nic. V*, 10). Y es preciso regularlas aparte de la ley precisamente para que sean justas: «Por eso lo equitativo es justo y mejor que una clase de justicia» (*Étic. Nic. V*, 10, 1137,b). Lo equitativo es mejor que lo determinado en general por la justicia legal.

Si todo lo expuesto está interpretado correctamente tal como juzgamos, entonces resulta que, de conformidad con el pensamiento de Aristóteles, el derecho es lo justo vivido en una comunidad. Lo justo no es sólo la ley (normativismo), aunque también es la ley; ni es sólo aunque también es obligación de hacer o evitar algo; ni es sólo aunque también es conducta o actividad; y por tanto, ni es la actividad legislativa, ni la judicial, ni la administrativa de servicios, de las que luego hablaremos; sino que el derecho son, aunque no sólo pero sí fundamentalmente, las buenas costumbres de los ciudadanos de una ciudad. El derecho lo constituyen principalmente las costumbres de una ciudad, que son normas usadas, o usos normativos instaurados en una polis, en parte determinados por la naturaleza (lo justo natural), en parte determinados por la ley general de la ciudad (lo justo legal) en parte determinados por decretos y sentencias (lo justo equitativo). En todo caso. no pertenecen al derecho cualesquiera costumbres de una ciudad sino las buenas costumbres o *costumbres justas*, adaptadas al fin de la ley porque sólo éstas hacen justos a los ciudadanos, o buenos ciudadanos, y en consecuencia, producen la felicidad de los ciudadanos y de la ciudad. Y es que, como luego examinaremos, el derecho hace buenos ciudadanos frente a la ética que hace buenos hombres; pero en el derecho tanto como en la ética al final producen modos de ser buenos del hombre, de distinta clase, modos de ser ciudadanos justos el derecho, y modos de ser buenos hombres la ética.

Aristóteles se refiere a casi todos los aspectos del ordenamiento jurídico que indicábamos al principio al determinar el mundo jurídico. Pero juzgamos que no cabe duda que el aspecto principal que constituye el mundo jurídico en el pensamiento de este autor radica en las buenas costumbres imperantes en la comunidad política que determinan el modo de ser bueno de los ciudadanos, que son así en la medida en que participan de las buenas costumbres de la comunidad política. Recordemos que ésta es una de las tesis que nos propusimos demostrar. Aparte de los aportados que la confirman, esta tesis se corrobora por la superioridad asignada por Aristóteles de las leyes no escritas, que son las costumbres, sobre las escritas, que son las leyes promulgadas. Hay que interpretar que es porque las costumbres son algo más que pura ley promulgada, pues es ley cumplida normalmente, y no alguna vez por algunos, sino ordinariamente por una práctica general y constante de todos los ciudadanos. El autor hace esta observación: «Además las leyes consuetudinarias son más importantes y versan sobre cosas más importantes que las escritas» (Política, III, 10, 1287, b). De ahí podemos sacar la consecuencia de que lo justo natural es más importante que lo justo legal.

Efectivamente recordemos que lo justo natural es una práctica que tiene la misma fuerza en todas partes, y por tanto, es ley no escrita; y por lo que acabamos de trasladar resulta que lo justo natural trata de lo más importante. Por otro lado, ya vimos en su momento que la fuerza (efectiva) del derecho proviene del uso, que es el hábito, y de la costumbre. Todo va en una misma dirección, y es la de que en general las leyes son instrumentos, incluso respaldados por la coacción, para educar y acostumbrar a los ciudadanos a adquirir buenas costumbres, para hacer hombres virtuosos y evitar que se hagan viciosos, y lograr así la felicidad que por su cuenta no lograrían. Lo que pretende el político, al crear la legislación, pues «las leyes vienen a ser obra de la política» (Etic. Nic. 10, 9, 1181, a), es hacer buenos ciudadanos: «el que es de veras político... quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes» (Etic.

Nic. I, 13, 1102, a), y éste, más exactamente el político legislador, quiere lograrlo por medio de las leyes buenas, pues «los cuidados que requiere una comunidad se llevan a efecto por medio de leyes, y bien por medio de buenas leyes.» (Etic. Nic. X, 9, 1180, a). Y ya sabemos que las leyes mandan actos de todas las virtudes, y prohíben actos de todos los vicios, es decir, prefijan lo justo legal en general, que pasa a ser lo justo legal una vez que quede implantado en la comunidad, es decir, cuando está practicado y entra a formar parte de las buenas costumbres de los ciudadanos.

La adquisición de virtudes cívicas es necesario que sea desde el inicio de la juventud hasta la vejez, y durante toda la vida, pues de ello depende el orden justo de una ciudad y la felicidad de la misma y de las personas. Por eso Aristóteles puntualiza que es de suma importancia adquirir desde la juventud ciertos hábitos, los que son hábitos buenos o virtudes (cívicas): «No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.» (Etic. Nic. II, 1, 1103, b). El ciudadano tiene que seguir practicando siempre las costumbres adquiridas desde la niñez: «es preciso en la madurez practicar lo que antes se aprendió, y acostumbrarse a ello, y también para esto necesitamos las leyes.» (Etic. Nic. X, 9, 1180, a). Y la razón de la necesidad de las leyes, de la educación, y de la adquisición de buenas costumbres es que: «el que ha de ser hombre bueno debe ser bien educado y acostumbrado, y después vivir de este modo, entregado a buenas ocupaciones.» (*Ibidem*).

Juzgamos que no puede quedar duda de que hay que hacerse y ser bueno, y como miembro de la ciudad ser buen ciudadano, y para ello adquirir hábitos buenos o virtudes, y tenerlos arraigados como costumbres, es, ante todo y sobre todo, —aunque no sólo, pues también lo es la ley, las actividades, etc.—, lo que principalmente constituye el derecho. Este es orden justo efectivo, un orden vivido, una forma común de vida justa, que consiste en la existencia de buenas costumbres de la comunidad política,

participadas con mayor o menor perfección en todos los ciudadanos. De ahí la grandeza del derecho, pues si ya es importante lograr el bien del hombre en un individuo, mucho más lo es alcanzar el de un ciudad y el de todo un pueblo: «pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.» (Etic. Nic. I, 2, 1094, b).

Según este pasaje y otros muchos ya transcritos, el bien del individuo y el de la ciudad son el mismo, o pertenecen al mismo género; sólo se diferencian en que el de la ciudad es mayor por abarcar a más individuos que uno solo, y más perfecto, que es ser más completo. Sin embargo en el libro III de la Política, lugar en el que Aristóteles se ocupa expresamente de la cuestión de la virtud del hombre frente a la del ciudadano resulta que establece *diferencias* entre el bien del hombre como hombre y el bien del hombre como ciudadano. Diáfananamente afirma: «Es claro, pues, que un ciudadano que sea bueno *puede no* poseer la virtud por la cual es bueno el hombre.» (Política, III, 4, 1276, b). Añade algo más: «*No es menester* que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta.» (Política, III, 4, 1277, a). Y todavía puntualiza algo fundamental: «la virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor), pero *es imposible* tengan la del hombre bueno». (*Ibidem*). Y remacha: «Es imposible que la ciudad se componga *exclusivamente* de hombres buenos.» (Política, III, 4, 1276, b). No obstante, puede ocurrir en algún caso que la virtud del hombre bueno sea la misma que la de algún ciudadano; y tal será el caso en que exista un buen gobernante, pues un buen gobernante tiene que ser hombre bueno. (Cfra. Política, III, 4, 1277, a). Por otro lado, siempre ocurre que la virtud del hombre bueno es única y la misma para todos los hombres, mientras que la virtud del buen ciudadano es variable en función del régimen establecido en una ciudad y por tanto no es única: «Ahora bien, puesto que hay va-

rias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única.» (Política, III, 4, 1276, b)

En resumen, la virtud del buen ciudadano puede no ser la virtud del buen hombre u hombre totalmente bueno, no es preciso que lo sea, es imposible que lo sea, pero puede que lo sea en algún gobernante; además la virtud del hombre bueno es única, y por tanto, la misma para todos los hombres y la virtud del buen ciudadano es variable y depende del tipo de régimen que tiene una ciudad.

Aclaremos un punto, el de que Aristóteles defiende que el gobernante debe ser hombre bueno, más aún, moralmente perfecto: «el que rige debe poseer la virtud moral perfecta» (Política, I, 13, 1260, a). Es necesario que sea así porque ya sabemos que sólo el hombre bueno actúa bien y además sólo él es prudente, y sólo el hombre moralmente bueno tiene prudencia política, lo que es indispensable para el buen gobierno de la ciudad.

Hemos visto que la ética aristotélica tiene por fin hacer que el hombre sea perfectamente bueno. La política, igual que la ley de la comunidad política, lo mismo que el derecho en general, tienen por objetivo hacer buenos ciudadanos, que sean obedientes a las leyes y adquieran buenas costumbres. Y resulta que hombre bueno y buen ciudadano no coinciden exactamente. Aristóteles no declara expresamente en qué se diferencian uno del otro. Pero esto se puede encontrar acudiendo a los medios que emplea el legislador humano para lograr el bien de la ciudad y de los ciudadanos, y los que se hallan en la ética para conseguir el bien perfecto de todo hombre mediante la recta razón, que es normativa. Son las diferentes clases de leyes las que permiten hacer buenos a los hombres de distinta manera. En el derecho el medio utilizado es la ley jurídica. Esta ley se determina por la justicia legal: esta prescribe actos de todas las virtudes del hombre y prohíbe actos de todos los vicios, y en la práctica de esto consiste precisamente lo justo legal perteneciente al derecho; sin embargo la ley jurídica no prescribe todos los actos de todas

las virtudes, ni prohíbe todos los actos de todos los vicios como hace la ley ética; pues ser hombre perfectamente bueno implica tener todas las virtudes y ningún vicio, que es lo que exige la recta razón en la ley moral. En consecuencia, la ley jurídica exige menos que la ley ética, y por eso no todo buen ciudadano es hombre bueno totalmente perfecto. Más precisión sólo se puede alcanzar sabiendo cuál es exactamente el fin de la comunidad política que es también el fin del ciudadano según repite Aristóteles.

Con lo expuesto no queda todo aclarado, pues Aristóteles hace *depende* al ciudadano de la ciudad, la ciudad del régimen y el régimen de la constitución de la ciudad. Todo esto es variable, y puede haber y hay distintos ciudadanos, distintas ciudades o comunidades políticas, distintos regímenes políticos y distintas constituciones políticas. En la comunidad política —la ciudad— todo es variable de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles menos una cosa: *el fin* de la ciudad. De él depende la constitución, de ésta el régimen, del régimen la ciudad, y de la ciudad el ciudadano. No podía ser de otra manera la invariabilidad del fin, pues ya sabemos que el fin es lo que especifica cada comunidad, y por tanto, también especifica a la comunidad política. La ciudad genéticamente es el eslabón más elaborado de comunidades humanas naturales, materialmente entraña reunión de casas y aldeas, en su seno necesariamente alberga al derecho como orden justo plasmado en buenas costumbres colectivas. Y sin aquél la ciudad se destruiría. Pero no se sabe exactamente qué es la ciudad hasta que no se aclare del todo cuál es su fin.

Desde el principio de la Ética sabemos además, y es muy importante y nada baladí, que *el fin* de toda actividad, obra, arte, etc. es siempre *un bien*; por tanto, en este caso el fin de la ciudad ha de ser un bien de la comunidad política. Efectivamente, en el mismo inicio de la Política Aristóteles expresamente hace constar que: «Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien... y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende

todas las demás, a saber la llamada ciudad y comunidad política.» (Política, I, 1, 1252, a). Conocido éste y a partir del mismo se puede y debe considerar todo lo variable indicado y así aclarar cualquier extremo dudoso.

10. FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Aristóteles ya sea utilizando la palabra «fin», ya por referencias indudables al mismo a través de las preposiciones «para y por», alude al fin de la ciudad de paso al tratar otras cuestiones en varios lugares de su obra; de modo más extenso en tres lugares de la Política; pero nunca se ha ocupado de plantear como cuestión aparte ni de definir de una vez por todas, con la máxima precisión, ni el fin, ni el bien de la comunidad política, que al cabo son las dos versiones posibles de considerar lo mismo.

Así en la *Ética* a grandes rasgos informa: «los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar por causa de la convivencia; tal es el blanco de los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad.» (Etic. Nic. VIII, 9, 1160, a). E inmediatamente aclara que la comunidad política: «no se propone como fin la conveniencia presente, sino lo que conviene para toda la vida» (*Ibidem*).

Por otro parte, Aristóteles conecta el ser social del hombre con la *convivencia* natural humana, y esclarece el sentido de ésta: «el hombre es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia.» (Etic. Nic. IX, 9, 1169, b); la convivencia social podría definirse como el intercambio de palabras y pensamientos: «en el intercambio de palabras y pensamientos... así podría definirse la convivencia humana, y no como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar.» (Etic. Nic. IX, 9, 1170, b). En particular la convivencia y la *palabra* hacen posible el intercambio y el acuerdo sobre lo que es bueno y malo, justo e injusto, que constituye la casa y la ciudad: «la natura-

leza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra...pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.» (Política, I, 2, 1253, a). Ahora bien, la convivencia por sí sola no forma la comunidad sino sólo aquella en que por medio de la palabra se ha determinado lo justo e injusto y hay acuerdo (comunidad), y práctica (común) de ello, y consecuentemente, orden (derecho) en la convivencia.

Por tanto, un fin de la comunidad política es *lo conveniente a la misma* y a la convivencia; y la convivencia de las personas dentro aquélla exige determinar a través de la palabra lo que será justo e injusto en la misma, pues sin esto no puede existir ni la justicia propia de la ciudad que, como ya sabemos (*Ibidem*, 1253 a), constituye el orden de la comunidad política, ni el discernimiento de lo que es justo en ella.

Por otro lado incide en lo mismo y hace constar que: «En toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad.» (Etic. Nic. VII, 9, 1159, b). Por eso entre los miembros de una comunidad: «en la medida que *participan* de una comunidad hay amistad entre ellos y también justicia.» (*Ibidem*). Y así ocurre efectivamente con la comunidad política y su justicia. En su lugar afirma: «Esta (la justicia política) existe entre personas que participen de una vida en común *para hacer posible la autarquía*, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente.» (Etic. Nic. V, 6, 1134, a).

La *autarquía* que es un bien propio de la ciudad y de la persona, igual que la felicidad que es un bien propio de la persona y de la ciudad, es un *bien perfecto* para el vivir, consistente en la *suficiencia* de bienes, y en no faltar nada y no sobrar nada en aquello de que se trate; pero no sólo para vivir individualmente sino también para el convivir con los amigos y conciudadanos de una comunidad política: «Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía (que

con la felicidad), pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social.» (Etic. Nic. I, 7, 1097, a). Individualmente el hombre de vida contemplativa es el que es más autárquico, ya que cubiertas las necesidades para vivir, el contemplativo se basta a sí mismo, porque la contemplación es fin en sí misma. En cambio, la vida activa precisa de otras cosas para poder realizarse. (Vid. Etic. Nic. X, 7, 1177, a y b).

En resumen, un *fin* de la comunidad política es lograr la *convivencia* de los hombres por *medio* de la determinación de lo que para todos en común será justo e injusto, y *mediante* el establecimiento efectivo de un orden justo en la comunidad política. Y es *también fin*, y fin principal de esta comunidad política lograr que sea *autárquica*. Que sea así es necesario para que el hombre pueda *vivir bien*, pues la comunidad política o ciudad proporciona el extremo de toda autarquía o suficiencia: «la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de *toda suficiencia*, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien.» (Política, I, 2, 1252, b). Y para lograr todo esto es medio necesario que cada ciudadano, aunque no sea un hombre bueno, al menos cumpla bien con su función, que en esto consiste ser buen ciudadano, en tener la virtud del buen ciudadano: «Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, y esto requiere virtud» (Política, III, 4, 1276, b).

Los ciudadanos son desiguales entre sí por pertenecer a distintas clases, pero entre todos tienen que lograr la seguridad y la autarquía de la comunidad, que lo es del régimen; es decir, tienen que conseguir que la comunidad permanezca, respetando todos el orden y cumpliendo cada uno con su misión para producir la autarquía. Toda ciudad según el filósofo ha de constar de los elementos estructurales necesarios sin los que no podría existir. Son varios y cada elemento tiene asignada una determinada función a

cumplir y presta un determinado servicio a la comunidad. Cada función la desempeña cierta clase de personas. Y entre todas las clases de personas cumpliendo sus funciones y prestando sus servicios producen la autarquía completa de la comunidad política.

Según el pensamiento aristotélico las clases de personas con las funciones y servicios que prestan son: la clase de los labradores para producir alimentos, la de los artesanos para producir instrumentos de producción, la de los soldados o guerreros para mantener la autoridad en el interior y la defensa de la comunidad en el exterior, la de los sacerdotes para dar culto a los dioses, y una autoridad que juzgue acerca de lo justo entre los ciudadanos. (Cfra. Política, IV, 8, 1328, b). Posteriormente añade expresamente el elemento que desempeña la función deliberativa, y aclara que esta función, junto a la de administración de justicia y a la que corresponde a la clase guerrera son más propias de la ciudad que las que atienden a las necesidades de la vida: «debe considerarse que partes tales como la clase guerrera, la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, que es obra de la prudencia política, pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades.» (Política, VI, 4, 1291, a). Esto es así por razón de que la ciudad se constituye preferentemente por causa del bien más que para satisfacción de estas necesidades elementales. (*Ibidem*). Y concluye: «Estos vienen a ser los servicios que requiere toda ciudad, pues la ciudad no es una muchedumbre cualquiera, sino autárquica, como solemos decir, para la vida, y *si falta alguno* de estos elementos es *imposible* que esta comunidad sea *absolutamente autárquica*.» (Política, IV, 8, 1328, b).

Por tanto, la autarquía se refiere a todo lo necesario para poder convivir bien, no se reduce a la posesión de los recursos necesarios para conservar la vida (alimentos, casas donde guarecerse, vestidos, etc.). Aunque esto no puede faltar, aquélla exige entre otras cosas la defensa de la ciudad, el mantenimiento de la autoridad, la deliberación sobre lo conveniente a la ciudad, la administración de la

justicia entre todos los ciudadanos, y consecuentemente la permanencia del orden establecido en la ciudad.

Podemos preguntar entonces: ¿Es la autarquía el fin último de la comunidad política, de la ciudad? No, ésta es sólo el fin *inmediato* de la comunidad política, pero el fin *último* de ésta es vivir *lo mejor posible* los ciudadanos; y lo mejor posible es poseer la felicidad, y la felicidad consiste en practicar la virtud, que se sobreentiende es la del buen ciudadano: «Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud...» (Pol. IV, 8, 1328,a).

Resulta, pues, que la comunidad política se constituye en vistas a lograr la autarquía, y ésta a su vez sirve para hacer hombres virtuosos, y por tanto, felices. La autarquía, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, es, pues, el fin inmediato y propio de la comunidad política que la especifica como tal comunidad. La autarquía es *un fin* que se quiere por sí mismo para constituir la ciudad y lograr la conservación de la misma, pero *además es medio* para otra cosa, la cual consiste en hacer posible la virtud de todos los ciudadanos y por ella la felicidad de todas las personas miembros. En la *Ética* quedó claro que existen esta clase de fines que se ordenan como medios a otro fin ulterior. En cambio, lograr la felicidad de los miembros de la comunidad es el fin último supremo de la comunidad política, que necesariamente todos los ciudadanos quieren siempre por sí mismo y nunca como medio para otra cosa.

La ciudad es feliz si son felices los ciudadanos que la componen. De ahí que, la felicidad de las personas y la de la ciudad sea la misma; y que lo mismo ocurra con el bien de las personas y el de la comunidad, y asimismo igual acontece con la virtud de las personas miembros y la de la comunidad; si bien es mayor cuantitativamente el bien de todas las personas miembros que el bien de una, y consecuentemente también la virtud y felicidad de todas que la virtud y felicidad de una sola. Queda bien clara esta postura que mantiene en general Aristóteles y que la expresa

respecto del bien de las personas y de la ciudad y que ya vimos en otro momento: «pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible, procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.» (Etic. Nic. I, 2, 1094b).

Aristóteles no se ha expresado con la precisión necesaria, pero podremos comprobar en textos aristotélicos que el fin *último* de la ciudad no es la autarquía, ni ninguna otra cosa sino la virtud de los ciudadanos; pero no la de una persona sino la de todas las que son miembros de una comunidad política; y es sobradamente conocido su pensamiento de que en el ejercicio de la virtud radica la felicidad. Luego comprobaremos también que este fin último y supremo de la felicidad al que se ordena la comunidad política puede no lograrse totalmente, y no alcanzar a todas las personas. Pues lograr el fin *inmediato* de la autarquía de la comunidad es necesario, hasta el punto de que si no se obtiene la autarquía, la comunidad política no puede existir, o se desmorona. Para que exista la ciudad hace falta el funcionamiento de todos los servicios indicados que constituyen la autarquía.

En cambio, el lograr hacer a todos los ciudadanos virtuosos es un fin último al que se ordena la comunidad autárquica. Es muy difícil de conseguir enteramente y para todos los ciudadanos y personas que formen parte de la comunidad, pues que sean más o menos felices depende incluso del tipo de régimen establecido como hace constar Aristóteles. Y además, a nuestro juicio, algunos no lo serán, porque no todos los ciudadanos cumplirán con las leyes que les conducen a la virtud; y por no ser virtuosos no serán felices. Queda claro por Aristóteles que algunos ciudadanos participarán poco o nada de la felicidad, meta última de la comunidad política. Basta prolongar la cita que antes hemos transcrito para comprobarlo: «Pero la ciudad es una comunidad de individuos semejantes *para* vivir lo mejor posible, y como la felicidad es lo mejor y consiste en un ejercicio y uso de la virtud, de la cual *unos pue-*

den participar y otros poco o nada, esta es la causa evidente de que haya varias formas de ciudad y de régimen político, pues al *perseguir este fin de distintas maneras* se producen distintos géneros de vida y de régimen político.» (Política, IV, 8, 1328, a).

Para abreviar, citaremos los textos aristotélicos referidos al fin de la comunidad política, en los que como veremos no se encuentra la precisión de si es fin inmediato o último. Todo lo más por cuenta propia haremos comentarios mínimos sobre ellos, porque de todos modos son suficientemente expresivos. Y ratifican lo que acabamos de decir: que el fin *último* de aquella comunidad que constituye la ciudad es conseguir la virtud de los ciudadanos y por ella la felicidad; aunque no se descartan otros fines mediatos, que son motivo para promover la asociación política; tales son la utilidad común, la ayuda mutua, el evitar injusticias entre personas, el facilitar el intercambio de productos, etc., pero todos ellos quedan expresamente rechazados como fin último. En todo caso sabemos que el fin inmediato específico de la comunidad política es la autarquía de la misma. Por otro lado, estamos informados de que las leyes civiles son medios para educar en la virtud y hacer adquirir buenas costumbres a los ciudadanos. Es decir, apuntan al mismo fin último de conseguir ciudadanos virtuosos y obedientes a las leyes como dijo en alguna ocasión. Y es que, si se toma en serio y no se olvida que, según Aristóteles, el fin *supremo y perfecto* al que tienden y al que necesariamente aspiran todos los hombres es conseguir su felicidad, y si ésta consiste en actuar la virtud, entonces la constitución de la comunidad política, y la de cualquier otra comunidad, sea cual fuere el fin inmediato de las mismas que las determine como tales, o no tienen razón de existir o han de ayudar a lograr aquélla; y por tanto, sus fines particulares, y en especial el de la autarquía de comunidad política ha de supraordenarse a esta finalidad suprema a la que aspiran todos los hombres sin excepción.

Ya nos hemos referido al fin general propio e inmediato de la comunidad política que es el mismo al que se dirige

la justicia política legal de la comunidad política: «Esta (justicia) existe entre personas que participan de una vida común para *hacer posible* la autarquía.» (Etic. Nic. V, 6, 1134, a). Y sin la vivencia y costumbre de practicar lo justo por los miembros de la comunidad, y sin jueces que determinen qué es lo justo en casos discutidos, como sabemos, no hay autarquía, ni tampoco orden en la comunidad, ni por tanto, ciudad.

Comprobemos varios extremos referidos a la asociación política con los textos aristotélicos que a veces aportan matices que ponemos de relieve con letra bastardilla:

- a) «El hombre es por naturaleza un animal político, y por tanto, aún *sin* tener ninguna *necesidad de auxilio mutuo*, los hombres tienden a la convivencia.» (Política, III, 6, 1278, b). Razón: la naturaleza política del hombre que impulsa a la misma.
- b) «Es verdad que *también* los une (a los hombres) la *utilidad común*, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal tanto de todos en común como aisladamente.» (*Ibidem*). O sea, el fin principal de todos y de cada uno al unirse es buscar la utilidad común y participar en ella.
- c) «Pero también se reúnen *simplemente* para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad.» (*Ibidem*). Más exacto sería, pues, decir que se reúnen y que constituyen la comunidad política simplemente para convivir. Y así opina en otro lugar: «y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar por causa de la convivencia.» (Etic. Nico. VIII, 9, 1160, a). Razón: la convivencia es buena por la naturaleza humana, porque todo lo natural es bueno.
- d) «Pero no se han asociado solamente para vivir sino *para* (fin) *vivir bien*» (Política, III, 9, 1280, a). Expresión muy repetida. De hecho se asocian por este fin: la comunidad política «surgió por causa de las

necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien.» (Política, I, 2, 1252, b).

- e) «Tampoco se ha asociado para formar una alianza bélica con el *fin de no ser víctimas de ninguna injusticia*.» (*Ibidem*). El fin, pues, no es evitar injusticias entre pueblos. Tampoco es el de evitar injusticias ni el facilitar el intercambio dentro de una comunidad: «Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio.» (Política, III, 9, 1280, b). Y añade: «Todas estas cosas se darán *necesariamente*, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas *no basta* para que haya ciudad.» (*Ibidem*). Razón de la necesidad: lo exige la autarquía.
- f) «Ni (se han asociado) para el cambio y la ayuda mutua». (*Ibidem*). Por tanto, el fin no es el intercambio ni la ayuda mutua entre pueblos, pues para esto basta hacer «convenios relativos a las importaciones y contratos por los que se comprometen a no faltar a la justicia» (Política, III, 9, 1280, a)
- g) Pero en tales supuestos de alianzas y contratos «ni tienen magistraturas *comunes* a todos para estos asuntos, sino distintas en cada una de ellas, ni tienen que preocuparse unos de cómo *son* los otros, ni de que ninguno de los sujetos tratado *sea injusto ni cometa ninguna maldad*, sino sólo de que no falten a la justicia en sus *relaciones mutuas*.» (*Ibidem*). En definitiva, en estos supuestos no existe comunidad política sino relaciones entre pueblos o entre personas que están reguladas simplemente por la justicia particular, no por la legal propia de una ciudad, que comprende todas las virtudes, incluida esta justicia especial o particular.
- h) «La ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud, porque si no, la comunidad se convierte en una alianza...y la ley en un convenio...en una garantía de los derechos de unos y otros, pero *deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos*.» (*Ibidem*). Y éste es pre-

cisamente el fin último de la ciudad porque es el que proporciona la felicidad.

- i) La ciudad «es una comunidad de casas y de familias con el *fin* de vivir bien, de conseguir una vida *perfecta y suficiente*.» (Política, III, 9, 1280, b). Vida perfecta y suficiente es el fin último de la ciudad.
- j) «La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una *vida perfecta y suficiente*, y ésta es a nuestro juicio, la *vida feliz y buena*.» (Política, III, 9, 1281, a). Insiste en lo mismo, pero aclara que la vida suficiente y perfecta consiste en la vida buena y feliz. Queda claro también que la comunidad política es comunidad formada por las comunidades naturales anteriores a la comunidad política, la familia y la aldea; materialmente son las personas los miembros de esta comunidad superior pero integradas en estas comunidades previas.
- k) «Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia.» (*Ibidem*).

En realidad el fin último es lo que ha dicho, la vida perfecta, que es la vida buena, y ésta la vida virtuosa, y sólo ésta es la vida feliz. La vida consiste en vivir, y por consiguiente la vida virtuosa consiste en realizar buenas acciones, y sólo el que es virtuoso obra bien, y la felicidad consiste en *practicar* la virtud, no en sólo *ser* virtuoso, o en tener virtudes, porque el virtuoso con virtudes podría estar inactivo, y la felicidad se da en la actividad del ejercicio perfecto de la virtud del buen ciudadano.

Podemos achacar a Aristóteles el que no ha sido lo suficientemente explícito, riguroso y preciso en un punto tan importante como es la determinación sin sombra de ambigüedad en los fines de la comunidad política, pues realmente habla de dos fines sin advertir de ello y sin utilizar nominación diferente. Efectivamente resulta que, de acuerdo con su pensamiento, el fin propio, específico y determinante de la comunidad política es la autarquía, y que la *consecución* de la misma es un bien *indispensable* para

la existencia de la comunidad, y que ésta *además* es un medio para alcanzar la virtud y la felicidad de las personas miembros, de modo que la comunidad política autárquica queda ordenada al fin último de la felicidad de las personas.

Que la comunidad política y el bien propio —la autarquía— sin el cual no se constituye la comunidad política se ordene en último término al bien de las personas, esto es a lograr la virtud de las mismas, y consecuentemente, a la felicidad personal de ellas es algo propio de una *concepción adecuada* de la comunidad política, o sociedad civil. Esta concepción es opuesta a toda *concepción comunitarista*, sea socialista o comunista, de la sociedad civil. Ahora no podemos entrar a demostrar este aserto al por menor en todos sus extremos porque nos alargaríamos demasiado. Fijémonos sólo en la oposición que existe respecto de un carácter fundamental, del que ahora tratamos, y es que toda doctrina comunitarista proclama que la comunidad civil que propugna —la *igualitaria* y no otra— es un bien último, supremo, —incluso un bien absoluto (Hegel) irrenunciable por todos los hombres—, y consecuentemente, que las personas en sí mismas no son más que *medios* al servicio de aquella *modalidad* de sociedad civil. Por el contrario, Aristóteles entiende, a fin de cuentas, que la comunidad política es un *medio* al servicio de las personas. Naturalmente estas concepciones tienen consecuencias respecto de la organización política. En adelante por nuestra parte sólo nos vamos a ocupar de la aristotélica que es muy flexible y variable como veremos. Admite muchas formas de organización y no sólo una determinada, exigida indefectiblemente por cierta modalidad inflexible del fin de lograr una sociedad igualitaria; por otra parte, la formación de una sociedad igualitaria en todos sus miembros es un fin utópico, porque para *igualar del todo* a las personas en una sociedad hay que *eliminar del todo* la libertad de las mismas. El ejercicio de la libertad desiguala mucho más que la propiedad privada, único origen de todas las desigualdades según el juicio erróneo de Rousseau y de Marx.

11. TEORÍA POLÍTICA

Aristóteles no ha tratado directamente el problema general del poder y de la justificación del poder de comunidad política. En muy pocas ocasiones habla de poder. Lo que ha considerado sobre todo es el ejercicio del poder por parte de determinadas clases de personas, es decir, lo que él denomina el gobierno, o el régimen de la ciudad. Hace una clasificación general de regímenes, que admiten muchas formas y variantes, y hasta aporta la justificación de los diferentes regímenes; pero esto no es lo que más le importa sino la estabilidad del régimen instaurado. Y por eso habla mucho de las revoluciones, cambios de régimen, y causas de ellas y de las contrarias, las de la estabilidad. Las constituciones de las ciudades son el determinante decisivo de sus regímenes, y hay diversidad de constituciones. Sin embargo aquél no teoriza demasiado sobre la constitución misma y sus clases sino que en su Política más bien atiende a las que han existido, mostrando en ello un conocimiento admirable; y como es sabido se perdió el tratado en el que hacía un estudio expreso de muchas de ellas.

Puesto que la constitución política es el punto de partida de la determinación de un régimen político también por nuestra parte lo será. Nos limitaremos a recoger definiciones y poco mas, que es lo que realmente hace Aristóteles. En la teoría política no centraremos la atención en la exégesis de los diferentes regímenes sino en relación a la justicia política que los ampara y les sirve de fundamento y justificación.

Sin anunciarlo expresamente ni advertirlo de ningún modo Aristóteles habla de *justicia política en dos sentidos*: una es la justicia política que se refiere a la vida de los ciudadanos dentro de la comunidad política y a lo justo político vivido en una comunidad política, de la que hemos tratado hasta ahora, y a la que nosotros denominaremos *justicia política comunitaria, o simplemente justicia comunitaria*; otra es la justicia política previa a la constitución de la comunidad política, que sirve para fundamentar la

constitución y determinar el régimen político, a la que nosotros llamaremos *justicia política constitucional*, o simplemente *justicia constitucional*.

Para Aristóteles la Constitución es la causa determinante del Régimen, éste determina la ciudad o comunidad política, y ésta es determinante del ciudadano. Y como ocurre que puede haber diversas constituciones, así también sucede con todo lo demás que a ella sigue encadenado. Como no hay sólo un modelo de constitución política, de ahí que tampoco hay únicamente un modelo de régimen, ni de comunidad política, ni de ciudadano, sino varios de cada cosa. Aunque más que de modelo habría que decir que no hay un sólo *tipo, clase o forma* de todo esto para evitar toda connotación deóntica; pues la finalidad que aquél tuvo en cuenta al distinguir diversos regímenes es meramente clasificatoria. Decimos, pues, que dicha serie encadenada depende de la Constitución que es el principio de la organización de la ciudad; y la Constitución política depende de la justicia que la fundamenta. Resulta efectivamente que toda Constitución, y más concretamente todo régimen político, como veremos, se apoya en cierta justicia relativa, en general no absoluta. sólo uno de los regímenes, la realeza, que es el mejor de todos, se ampara en una justicia constitucional absoluta.

Pronto vamos a examinar, pues, el fundamento de justicia absoluta o relativa que corresponde a las diversas clases de regímenes que aquel autor distingue. De inmediato, para proceder con cierto orden y no dar nada por consabido, es preciso ante todo saber qué entiende el estagirita por Constitución y qué por Régimen de una comunidad política o ciudad y luego conocer cuáles son las principales formas de régimen que distingue. Después nos ocuparemos de la cuestión de la justicia inherente a cada uno.

En otro momento ya hemos indicado lo que este autor entiende por Constitución política, pero es conveniente repetirlo porque tenemos que añadir algo para perfilarla mejor. «Una constitución es una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es suprema en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobier-

no es el régimen.» (Política, III, 6, 1278, b). Juzgamos que esta definición tan expresiva hay que complementarla con esta otra: «la constitución es cierta ordenación de los habitantes de una ciudad.» (Política, III, 1, 1274, b). Y es que la Constitución no se refiere sólo a la ordenación de las magistraturas sino que afecta directamente a la determinación de la comunidad política de tal modo que decide sobre quienes son o no ciudadanos. Si es así como creemos y luego mostraremos, la Constitución comprende dos aspectos fundamentales de la ciudad: uno es el de ser ordenación de las magistraturas, o una organización de la *autoridad* de la comunidad política, y otro es el de ser una determinación de los elementos que constituyen la *estructura* de una ciudad, o de la comunidad política. El conjunto es la organización de la entera comunidad política.

Ante todo queremos aclarar dos puntos. Primero, la constitución no es una ley, o más exactamente no se puede reducir a una ley sino que es una ordenación, es el orden establecido en una realidad vivida. Etimológicamente ordenación proviene de ordenar, es efecto de ordenar y de imprimir orden en las cosas, en este caso en las magistraturas de la ciudad y en los habitantes de la misma. Pero por otro lado, ya sabemos que Aristóteles no tiene una concepción normativista ni de la ética ni del derecho, pues lo que más destaca es el cumplimiento habitual de las normas; y, al final el modo de ser virtuoso y feliz de las personas. Para Aristóteles la ley, es decir, la ley escrita sin duda es importante, pero tienen un valor limitado, que es de proposición y de exigencia de lo que se debe hacer, en este caso respecto de la institución de la autoridad y de la determinación de la estructura de la ciudad. En todo caso, lo realmente decisivo no es la ley —escrita—, que si no se cumple sirve para poco, sino la ley que se transforma en costumbre, o directamente la costumbre sin ley escrita. De acuerdo con su pensamiento, el mundo del derecho precisa de leyes pero no se puede reducir a la legislación, ni ésta es lo más importante de aquél. O, si se quiere hablar sólo de leyes, entonces hay que distinguir leyes buenas y malas, y las buenas son las que se cumplen: «Pero una buena

legislación no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca. Por tanto, se ha de considerar que la buena legislación tiene dos aspectos: uno, la obediencia a las leyes establecidas, y otro, que las leyes a que se obedece sean buenas (pues puede darse el caso que se obedezca a leyes malas).» (Política, VI, 8, 1294, a).

Otro punto que no puede pasar desapercibido es que, si nos fijamos en la definición complementaria, dice que la constitución es una ordenación de los habitantes de una ciudad, y no de los ciudadanos de una ciudad. Es debido a que, para Aristóteles, la ciudad está habitada no sólo por ciudadanos sino también por otras clases de personas que no son ciudadanos. Y es la constitución la que determina quienes son o no ciudadanos a través del régimen, y de la justicia en el que éste se fundamenta. Desde luego, ciudadanos no lo son nunca los esclavos, pero además pueden serlo o no serlo las clases inferiores de que se compone la estructura de la ciudad; aquél llega a distinguir hasta cuatro clases, la de los agricultores, de los artesanos, de los braceros, y la de los mercaderes (Política, VI, 4, 1290,b-1291,a). Todas estas son clases que desempeñan funciones vitales para que la ciudad sea autárquica. Los miembros de estas clases son o no ciudadanos según el tipo de régimen que esté establecido, pues ya en general alerta de que: «el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen.» (Política, III, 1, 1275, b).

Y es que el ciudadano no es cualquier habitante de la ciudad sino sólo el que tiene derecho a participar en las magistraturas: «llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en una función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficientes para vivir con autarquía.» (Política, III, 1, 1275, b). Ciudadano es el que tiene este derecho, no el que realmente participa del poder.

Resulta, pues, que bajo un régimen aristocrático no pueden ser ciudadanos ni los campesinos ni los obreros porque el régimen tienen en cuenta la virtud y otras cualidades de las personas que aquéllos no tienen. Por el con-

trario, en una oligarquía pueden ser ciudadanos los artesanos enriquecidos, pues este régimen se basa en la riqueza y propiedades, pero en cambio no lo pueden ser los labradores que en general permanecen pobres. Y en una democracia pueden ser ciudadanos también los agricultores porque en este régimen lo único que se tiene en cuenta es la libertad, y basta por tanto ser hijo de una ciudadana, que es tal por ser libre. (Vid. entre otros muchos lugares, *Política*, III, 5, 1278, a).

Al definir la constitución Aristóteles define al mismo tiempo el régimen como una parte, la principal de la misma. «Una constitución es una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es suprema en todas partes el gobierno de la ciudad y ese gobierno es el régimen. Por ejemplo en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario la minoría en las oligarquías» (*Política*, III, 6, 1278, b). El régimen es, pues, la determinación de quien manda en último termino en la ciudad. Que es lo mismo que determinar quien hace las leyes, al menos en los regímenes rectos. Pues Aristóteles deja claro en varias ocasiones que soberano debe ser la ley, ya que es «manifiesto que son las leyes bien establecidas las que deben tener la soberanía, y que los magistrados ya sean uno o varios deben tenerla sólo acerca de los puntos que las leyes no pueden tratar exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general.» (*Política*, III, 11, 1282, b). Y lo ratifica valorando: «es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos, y en virtud de la misma razón, aun en el caso de que sea mejor que gobiernen varios, éstos deben ser instituidos como guardianes y servidores de las leyes.» (*Política*, III, 16, 1287, a). Puesto que las leyes es preciso establecerlas, en supuestos óptimos *soberano* resulta ser el que hace las leyes, ya sea una sola persona, una minoría de ellas, o el pueblo; y la determinación de esto y otros extremos configuran los diversos regímenes. Por tanto, de conformidad con el pensamiento de este autor, en cualquier régimen no autocrático, —o gobierno en que la voluntad de un sólo hombre es la ley— cuales son la aristocracia, la oligarquía, la democracia y

también la república «tiene fuerza de ley lo que opina la mayor parte de los que participan del gobierno» (Política, VI, 8, 1294, a).

Aristóteles primero elabora una esquemática clasificación de seis regímenes políticos. Ya sabemos que tres son rectos o justos, y los otros tres son desviaciones y corrupción de cada uno de los anteriores. Pero esta clasificación que figura igual en la *Ética* que en la *Política* diseña tipos que luego tienen múltiples variantes cada uno, y combinaciones entre ellos. En esta clasificación general sumaria sólo indica rasgos generales, pero luego va añadiendo pormenores en otros lugares. Lo que nunca hace es ofrecer de una vez un esquema teórico completo en sus determinantes, quizás porque lo que más le interesa son las referencias históricas a constituciones que han existido de las diversas clases con distintas modalidades, y a las que constantemente se va refiriendo. De cualquier manera que sea, a nuestro juicio, la *fundamentación* que realiza de cada régimen en la clase de justicia que lo sustenta es más importante que la definición acabada de cada régimen. Puesto que principalmente pretendemos lo primero prescindiremos en gran medida de lo segundo, y en este particular primero nos limitaremos a reproducir las determinaciones generales que señala de cada régimen. Cuando sea oportuno algo más, pero sólo lo indispensable para poner de manifiesto la clase de justicia en que se fundamenta cada régimen.

Los criterios que baraja para establecer los distintos tipos de régimen son tres, el criterio del *bien común* o interés general de la comunidad frente al bien o interés particular de los gobernantes. Este criterio sirve para distinguir los regímenes rectos de los desviados. Otro criterio es la *cantidad* referida al número de ciudadanos que desempeñan la magistratura suprema del gobierno; pueden ser sólo uno, pocos o minoría, y muchos o mayoría de ellos, pero este criterio lo pone en relación con un tercer criterio que es de *cualidad*, de tal modo que al final ésta prevalece sobre la cantidad que al principio era muy determinante. De todos modos la cantidad será siempre importante por-

que para que un régimen permanezca el autor avisa que tiene que existir una mayoría de ciudadanos que lo apoye.

Pues bien, con el criterio inicial del bien común, o su contrario el bien particular, combinado con la cantidad, distingue Aristóteles los regímenes rectos y los que son desviados que son corrupción de los anteriores. Y razona así: «Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría o la mayoría; cuando el uno, o la minoría o la mayoría gobiernan en vistas del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquéllos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones.» (Política, III, 7, 1279, a).

Podemos comprobar que en este texto Aristóteles habla de interés común frente al particular para distinguir los regímenes en rectos y desviados, pero unos renglones antes se había expresado diciendo que «todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta» (*Ibidem*); de modo que interés común y bien común parecen ser equivalentes. Ahora bien, por cuenta propia aclaremos que esta ordenación del régimen al bien común determina la justicia intrínseca del régimen, es decir, la que hemos denominado justicia política *comunitaria* —o intracomunitaria de la *polis*—, que es distinta de la *constitucional* que inmediatamente analizaremos. La justicia intracomunitaria se ordena directamente a conseguir el bien de la *polis*, coincide con la justicia legal, y como tal justicia consiste en ordenar lo conveniente a la comunidad: «el bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad.» (Política, III, 12, 1282, b). Más matizadamente puntualiza Aristóteles respecto de lo justo, objeto de la justicia: «La justicia se ha de entender equitativamente, y lo equitativamente justo es lo que se ordena a la convivencia de la comunidad entera y a la comunidad de los ciudadanos.» (Política, III, 13, 1283, b). No otra cosa expone en la Ética, pues lo justo es lo legal, la legislación, y «las leyes se refieren a todas las cosas proponiéndose lo que conviene en

común a todos... de modo que, en un sentido llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política.» (Etic. Nic. V, 1, 1129, b). Por el contrario, todos los regímenes pervertidos en vez de procurar el bien común buscan el bien particular de los propios gobernantes, y son antinaturales (Política, III, 17, 1287, b).

Centrados ya en las *clases de regímenes*, Aristóteles, atendiendo al número y al interés común, o por el contrario el particular, diseña estas seis *clases típicas de regímenes* a los que asigna los nombres siguientes: «De los gobiernos unipersonales solemos denominar monarquía al que mira al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores (*aristoi*), o porque se proponen lo mejor (*ariston*) para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*)». (Política, III, 7, 1279, a). En la ética indica las mismas clases, pero precisa que al tercer régimen sería más propio denominarlo timocracia, y sin embargo suele llamársele república. (Etic. Nic. VIII, 10, 1160, a).

Para completar nomina los tres respectivos regímenes desviados con su correspondiente finalidad: «Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía, busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad.» (Política, III, 7, 1279, b). Comprobamos que los desviados buscan intereses de clase, o el provecho de una persona, nunca el bien de la comunidad. En particular tampoco la democracia busca el bien de la comunidad, sino el bien de la masa, que es el de los pobres como se comprobará.

Ahora bien, el criterio del número no parece ser decisivo para caracterizar a los regímenes no autocráticos sino

más bien alguna cualidad. Pues la oligarquía se caracteriza porque los que ejercen el poder son los ricos, independientemente del número que sean, y en la democracia son los pobres: «lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia.» (Política, III, 8, 1279,b-1280,a). Sin embargo esto viene corregido posteriormente, y creemos que es su posición definitiva: «El régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y los nobles, siendo pocos.» (Política, VI, 4, 1290, b). En tal caso los pocos ricos de la oligarquía precisarán unirse a la clase media para que el régimen permanezca, de lo contrario el régimen sería inestable.

Por otro lado, en su momento aclara términos decisivos: «Ahora bien, toda ciudad se compone de *cualidad* y *cantidad*. Llamo cualidad a la libertad, la riqueza, la educación, la nobleza, y cantidad a la superioridad numérica.» (Política, VI, 12, 1296, b). En esta lista cualitativa falta añadir la virtud que en muchas ocasiones menciona. Recorriéndola desde el principio se explican varios regímenes, pues resulta que la democracia se basa fundamentalmente en la libertad y en la pobreza de los más, la oligarquía en la riqueza y nobleza de pocos, la aristocracia en un reducido número de los absolutamente mejores en virtud, y la república es una mezcla de dos regímenes: «la república es, en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia» (Política, VI, 8, 1293, b). Sin duda esta formulación última es inexacta, porque de dos regímenes corrompidos no puede salir el recto y justo de la república. En seguida corregiremos lo que juzgamos hay que corregir.

No presentan duda el perfil general, al margen de modalidades, del régimen de la monarquía, ni el de su opuesto la tiranía; ni el de la aristocracia, ni su opuesto el de la oligarquía; ni el de la democracia. En cambio sí el de la república por lo que acabamos de decir y tendremos que aclarar.

La *monarquía* es el régimen mejor de todos, se basa en la posibilidad de la existencia de una persona eximia en todo, excepcional, muy superior al resto de los ciudadanos, que no pretende más que su honor y buscar el bien de toda la comunidad política. La *tiranía* es el peor régimen por ser el opuesto al mejor. El tirano no busca más que el propio medro y recurre a la fuerza y al engaño.

El único régimen que puede denominarse *aristocracia* en sentido absoluto es el régimen constituido por los ciudadanos mejores en virtud, que necesariamente son pocos, puesto que se trata de personas enteramente buenas, o totalmente virtuosas, en todos los aspectos y no sólo en alguno determinado; de modo que no sólo son buenos ciudadanos sino también buenos hombres: «el régimen constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos, y no por ser hombres buenos según un supuesto determinado, es el único que en justicia puede denominarse aristocracia, ya que sólo en él la misma persona en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen.» (Política, VI, 7, 1293, b).

Los dos regímenes corruptos, o desviados, respectivamente del de la república y de la aristocracia son la *democracia* y la *oligarquía*. Y la mejor definición que hemos encontrado de estos dos regímenes es la ya citada: «el régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos.» (Política, VI, 4, 1290, b).

Ahora nos corresponde caracterizar el régimen republicano. A nuestro juicio, de conformidad con el pensamiento aristotélico, este régimen es el que resulta de combinar *dos principios* de los tres que respectivamente son los determinantes principales propios de la democracia, de la oligarquía y de la aristocracia. Efectivamente, tres son los principios fundamentales de los regímenes considerados por Aristóteles cuando trata de determinar la república: *la libertad* que es el principio determinante de la democra-

cia, *la riqueza* que es el principio determinante de la oligarquía, y *la virtud* que es el principio determinante de la aristocracia. Afirma que la combinación de los dos primeros principios, esto es, el de la libertad (único bien de los pobres) en que se funda la democracia, junto al de la riqueza de los ricos en que se basa la oligarquía u oligocracia determinan el régimen de la república, o timocracia. Y la combinación de los tres, libertad, riqueza y virtud, determina otra forma de aristocracia. En cambio la nobleza no constituye por sí mismo principio de ningún régimen sino que se incorpora a otros. A nuestro juicio, se expresa mal Aristóteles cuando dice que la república es combinación de *dos regímenes*, pues en verdad lo es de los *principios* en que se basan dos regímenes.

El texto fundamental que es preciso interpretar en este sentido es el siguiente: «Pero como son tres los elementos que se disputan la igualdad en la ciudad —la libertad, la riqueza, y la virtud— (porque el cuarto, llamado nobleza, acompaña a los dos últimos, pues la nobleza es riqueza y virtud antiguas), es evidente que la mezcla de dos de estos elementos, de ricos y pobres, debe llamarse república, y la de los tres, aristocracia en más alto grado que todas las demás aristocracias, excepto la verdadera y primera.» (Política, VI, 8, 1294, a). Evidentemente aquí denomina tres *elementos* a los tres *principios* principales de los tres regímenes diferentes mentados, la democracia, la oligarquía y la aristocracia. Cada uno de estos principios por sí mismo determina igualmente su peculiar régimen; la mezcla de los dos primeros determina la república, y la de los tres una forma de aristocracia en el más alto grado, excepto la verdadera y primera ya mentada. Hay que tener en cuenta, además, que para Aristóteles cada régimen ofrece muchas variantes empezando por la monarquía y terminando por la democracia. Esta es el mejor de todos los regímenes malos —el menos malo—, siendo el peor la tiranía. Para Aristóteles la democracia es mala porque busca sólo el bien de la masa, que es el de la clase de los pobres, y no el de toda la comunidad política.

12. JUSTICIA POLÍTICA CONSTITUCIONAL

Pasamos ahora a desarrollar la cuestión de la justicia como fundamento de los diversos regímenes políticos. Para un mejor entendimiento de esta cuestión conviene partir de la distinción de las *dos clases* de justicia y de lo justo que hace Aristóteles en su *Ética*. Pues una es la *entera* justicia, que es la que comprende todas las virtudes, y otra es la justicia que es *parte* de la anterior virtud total, y es, por tanto, una virtud particular, específica, que está junta a, y es distinta de las demás virtudes particulares. La primera es la justicia legal, que es la justicia que junto a la natural regula la vida de la comunidad política; por tanto, podemos decir que es una justicia intracomunitaria. Y tal justicia consiste en que la legislación peculiar de la comunidad sea la *adecuada* para lograr lo conveniente a la ciudad, es decir, que sirva para producir el bien común, o el interés general de la comunidad política. Y como ya sabemos, en esta justicia global, *lo justo*, el objeto de la justicia, consiste en *lo legal y lo equitativo*, y lo injusto en lo ilegal y lo no equitativo; es decir, lo justo estriba en el ordinario cumplimiento de la ley comunitaria y lo injusto en la transgresión de la misma, porque el que practica la justicia se hace justo y el que la injusticia injusto, y se dijo que «el transgresor de la ley era injusto y el que se conformaba a ella justo.» (*Etic. Nic. V, 1, 1129, b*). Ya nos hemos ocupado de ella. Tal justicia evidentemente queda al margen de la fundamentación del régimen político de una comunidad política. Ahora bien, mirando desde la *finalidad* del régimen ya constituido en cada *polis* hay que recordar si acaso que: «todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta.» (*Política, III, 6, 1279, a*). A la vista del fin de la ley llegamos al mismo resultado: la justicia total y absoluta (de la ciudad) no es otra cosa que la legislación de la ciudad adecuada al bien común; tal justicia (legal) materialmente prescribe actos de todas las virtudes y prohíbe actos de todos los vicios con el fin de alcanzar el bien de la ciudad.

Inmediatamente después de esta justicia legal *intracomunitaria*, que así podemos denominarla aunque Aristóteles no la califique de este modo, el estagirita define y analiza la justicia que es *parte* de la virtud total; consecuentemente habla también de lo justo y de lo injusto que es *parte de la totalidad*, y del modo total de ser justo e injusto del hombre (Etic. Nic. V, 2, 1130, a y ss.).

Esta justicia parcial es una virtud *especial*, y el vicio opuesto es también un vicio particular. En esta justicia, su objeto, lo justo *no consiste en lo legal sino en lo igual*, y lo injusto en lo desigual. Pero esta referencia a lo igual no es la definición entera del objeto de la justicia particular; es sólo su primera determinación. Pues más exactamente lo justo es una *relación de igualdad entre personas y cosas*. De modo que: «lo justo requerirá necesariamente cuatro términos por lo menos: en efecto, aquellos para quienes es justo tienen que ser dos, y aquello en que se expresa lo justo, las cosas, dos también» (Etic. Nic. V, 3, 1131, a). Esto significa que es una proporción de dos razones iguales. Y consta expresamente que es así por la aclaración que hace Aristóteles de que *la misma* relación de igualdad o de desigualdad que haya entre las personas *ha de darse también* en las cosas. (*Ibidem*). La consecuencia inevitable es que, si las personas que entran en la relación de justicia son iguales tendrán o recibirán partes iguales de las cosas de que se trate, y si son desiguales no tendrán o recibirán partes iguales sino proporcionalmente desiguales. De lo contrario, observa Aristóteles, vienen las disputas y reclamaciones *por la injusticia* que se produce: «cuando o los que son iguales no tienen o no reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen o reciben partes iguales» (Etic. Nic. V, 3, 1131, a).

Por tanto, la virtud especial o particular de la justicia consiste en tratar igual a los iguales y desigualmente a los desiguales, y así lo ratifica el mismo autor en la Política: «parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos sino para los desiguales. Ahora bien se prescinde de para quienes, y

se juzga mal.» (Política, III, 9, 1280, a). Y es que nunca se puede olvidar estos dos elementos constituyentes: que la justicia siempre es *para alguien*, que son determinadas personas, y lo es *respecto de alguna cosa* a tener, u a obtener por justicia.

De acuerdo con el pensamiento aristotélico, la justicia particular tiene en cuenta, pues, cierta igualdad y desigualdad —de aquello que se considere— existente entre personas; *si* las personas son *iguales* esta justicia exige que tengan o reciban partes iguales de la cosa, y *si* son *desiguales* la misma justicia exige que tengan o reciban partes proporcionalmente desiguales de la misma. Las dos cosas, tanto la igualdad como la desigualdad entre personas y cosas quedan *acogidas* respectivamente por las *dos clases* en que se distingue la virtud especial de la justicia; cuando las personas que entran en relación son iguales, entonces en la asignación de cosas las personas entran en plan de igualdad, y por tanto, en proporción aritmética, de modo que reciban lo mismo los que aportan igual, y más o menos si aportan exactamente lo mismo de más o de menos. A esta modalidad de la justicia particular Aristóteles la llama *sinalgmática o aritmética*, porque siendo las personas iguales las cosas se reparten según una proporción aritmética. Y también *correctiva* porque busca corregir las injusticias que se producen, ya voluntariamente —libremente—, ya involuntariamente en *los tratos* de las personas entre sí, siendo voluntaria, por ejemplo, la injusticia inferida por defraudar en una venta, e involuntarias las injusticias recibidas violentamente contra voluntad, como es un homicidio, o bien, ocultamente al margen de la voluntad de una persona como ocurre con el adulterio (Vid. Etic. Nic. V, 1131, a). Al respecto el autor aclara que «la justicia de los modos de trato es, sí, una igualdad, y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción (geométrica) sino según la proporción aritmética. Lo mismo da, en efecto, que un hombre bueno haya defraudado a uno malo que uno malo haya defraudado a uno bueno, o que el adulterio haya sido cometido por un hombre bueno o malo» (Etic. Nic. V, 4, 1132, a).

En la injusticia de este tipo se rompe la igualdad y se produce una desigualdad en las partes respecto de las cosas que corresponden a cada uno; y por eso una persona sale ganando, y otra perdiendo, una tiene o recibe de lo bueno más de lo que le corresponde y otra menos: «el que comete la injusticia, tiene de lo bueno, más de lo que le corresponde, y el que la padece menos. Tratándose de lo malo, sucede lo inverso, porque el mal menor se estima como un bien en comparación con el mayor.» (Etic. Nic. V, 3, 1131, b). Por el contrario: «lo igual es un término medio entre lo más y lo menos, y la ganancia y la pérdida son más y menos de manera contraria. El término medio de éstos era lo igual, que decimos que es lo justo; de modo que la justicia correctiva será el termino medio entre la pérdida y la ganancia.» (Etic. Nic. V, 4, 1132, a). Y dentro de la comunidad política corresponde al juez *restablecer* la justicia cuando se comete injusticia, que es desigualdad, y ganancia en una persona a costa de la correspondiente pérdida en otra: «El juez restablece la igualdad y es como si, de una línea cortada en partes desiguales, quitara a la mayor el trozo en que excede a la mitad y lo añadiera al segmento menor.» (*Ibidem*). Por tanto, de acuerdo con esta modalidad de justicia particular que exige igualdad de cosas, o de prestaciones, a personas iguales, si se produce una injusticia por quitar o no dar una persona a la otra persona lo que en rigurosa igualdad le corresponde, no se reparará la injusticia hasta que no se devuelva lo quitado, o algo equivalente como puede ser una pena, o entregado lo debido.

Cabalmente la justicia particular no consiste sólo en tratar igual a los que son iguales sino también en tratar desigualmente a los desiguales en el reparto de las cosas que fueren según la proporción de desigualdad que exista entre ellos, de modo que: «lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos» (Etic. Nic. V, 3, 1131, a). Y añade inmediatamente algo de lo que nos tendremos que ocupar enseguida; y es que, estando todos conformes en que es preciso distribuir según méritos, sin embargo no todos están de acuerdo en

qué sea lo que ha de tomarse como mérito: «no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza, y los aristocráticos en la virtud.» (*Ibidem*). Por tanto, cuando respecto a una distribución de una cosa a las personas ocurre que las que entran en relación son desiguales en méritos, —sea cual fuere el mérito que se considere—, es preciso tratarlas desigualmente de acuerdo y en proporción a los méritos que tenga cada una. A esta *modalidad* —o clase— dentro de la justicia particular que atiende a lo desigual —mérito desigual— de las personas Aristóteles la denomina *justicia distributiva*; y también *justicia geométrica* porque aquí ya no hay, o no se considera, una razón de igualdad entre personas sino una razón de desigualdad, y de acuerdo con esta misma razón se produce la distribución; y así hay la misma igualdad de razones entre los méritos de las personas que entre las cosas a distribuir, y esta igualdad de proporciones es la proporción geométrica.

Estas dos clases de justicia particular buscan, pues, igualar cosas iguales, pero con distinto modo de igualdad, una con igualdad aritmética, o numérica, y otra con igualdad proporcional de acuerdo con el mayor o menor merecimiento. Por eso dice este autor: «Pero la igualdad es de dos clases: igualdad numérica e igualdad según merecimientos. Llamo igual numéricamente a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según merecimientos a lo que lo es proporcionalmente; por ejemplo, numéricamente el exceso de tres sobre dos es igual que el de dos sobre uno, y proporcionalmente es igual el de cuatro sobre dos que el de dos sobre uno, pues en ambos casos es la mitad.» (Política, VII, 1, 1301, b)

Estas dos modalidades de justicia particular que respectivamente tienen en cuenta la igualdad y las desigualdades de las personas en relación a cosas determinadas se puede aplicar a distintos ámbitos. Por de pronto dentro del ámbito de la comunidad política, pues la ley justa, que lo es por procurar el bien común de esta comunidad, también prescribe actos de la virtud particular de la justicia, bajo

las dos modalidades, exactamente como para este mismo fin aquella prescribe actos de cualquier otra virtud particular. En este caso, la justicia particular se constituye en materia de la justicia legal, y forma parte de la regulación de la vida de la comunidad política, ordenada al fin de la misma. Por otro lado, esta justicia puede darse entre personas de distintas comunidades políticas, o bien entre comunidades políticas, por medio de contratos, o de alianzas, a las que aludió Aristóteles, según vimos, para descartar que el evitar injusticias de este tipo fuera el fin de la creación de comunidad política, pues estas relaciones sociales justas o injustas en éstos supuestos ni siquiera se producen dentro de una misma comunidad política, y, por tanto, las personas puestas en relación carecen de jueces comunes a quienes recurrir. Además, es evidente que la justicia distributiva también puede operar en este ámbito, igual que dentro de la comunidad política, y eso ocurre en el caso, por ejemplo, en que una empresa para cubrir puestos de trabajo selecciona entre varias las personas más capacitadas para desempeñar ciertos cargos de la empresa.

Y finalmente, esta justicia particular en las dos versiones —aritmética y geométrica— tiene un ámbito de aplicación en la misma *constitución* de la comunidad política. Y esta es la que denominamos *justicia política constitucional* porque sirve para determinar, de acuerdo con la justicia, a quien corresponde mandar, o ser soberano en una polis, o, en expresión de Aristóteles, qué régimen debe tener una ciudad, teniendo en cuenta que existen seis tipos de regímenes teóricamente posibles. Aristóteles observa que, en relación a cada ciudad determinada algunos regímenes no serán posibles, y que no necesariamente el mejor es el mejor para una ciudad determinada. Y en cualquier caso ya hay un régimen establecido en toda ciudad que realmente exista.

Dentro de la justicia constitucional surgen dos cuestiones a despejar: primera, cual es el régimen que en justicia absoluta *debería* establecerse si fuera posible por ser el mejor, y qué orden de bondad y maldad relativa guar-

dan los seis regímenes tipo que considera; y segunda, cual es la *justicia relativa que fundamenta* la bondad o maldad de cada uno de los diversos regímenes constituidos, o incluso que se quieran constituir, o bien, modificar el existente.

Los seis regímenes ordenados desde el optimo al pésimo se articulan de la siguiente manera con fundamento en la justicia y (o) injusticia que se indica: el más excelente y óptimo es la monarquía y lo es a causa de la *justicia distributiva* que tiene en cuenta la desigualdad en la virtud, es decir, es el que ante todo debe ser a causa de la justicia distributiva. Pero no siempre es posible. Muy bueno es la aristocracia basada también en la justicia distributiva. Bueno es la república basado en la igual libertad de las personas y en la riqueza, y por tanto, respectivamente en la *justicia aritmética* y en la *distributiva*. Malo es el régimen democrático, basado en la igual libertad del pueblo (de los pobres) y por tanto en la *justicia aritmética*, pero que adolece de injusticia distributiva respecto de los selectos; además no busca el bien del conjunto de la comunidad sino sólo el de una clase, la pobre. Con todo, es el menos malo según Aristóteles. Peor que el democrático es el régimen oligárquico, basado en la riqueza fundamentalmente, y, por tanto, en la *justicia distributiva*, pero está aquejado de injusticia aritmética, aparte de que sólo busca el bien de la clase rica y no el del conjunto de la comunidad. Y el peor de todos, y pésimo, es el régimen tiránico, que carece de toda justicia, y es injusto en todo. En general, se puede pues decir, y así lo afirma Aristóteles, que cada régimen tiene su justicia propia; y por eso se puede hablar de la justicia monárquica (o del régimen monárquico), de la justicia aristocrática, de la justicia republicana, de la justicia democrática, de la justicia oligárquica y de la injusticia de la tiranía.

El mejor régimen se puede valorar doblemente, desde la finalidad del régimen y desde los gobernantes que lo conforman. La ordenación anterior se ha hecho de acuerdo con los gobernantes, pero una cosa está muy relacionada con la otra, pues el mejor gobierno es el mejor régimen

que produce la mayor felicidad porque produce la mayor virtud de los ciudadanos. Esta conexión del régimen a su fin queda clara. Dice Aristóteles: «nos hemos propuesto ver cual es el régimen mejor que no es sino aquél por el cual puede estar mejor gobernada la ciudad, y la ciudad es mejor gobernada por el régimen que hace posible la mayor medida de felicidad.» (Política IV, 13, 1332, a). Evidentemente mejor gobernada es la ciudad que tiene mejores gobernantes y éstos son los que mejor procuran el bien de la ciudad y la felicidad de todos.

Aristóteles sienta un principio básico al ocuparse del régimen de Cartago: «*deben* mandar los que pueden hacerlo mejor.» (Política, II, 11, 1273, b). Y los que pueden hacerlo mejor son los más virtuosos; por eso afirma respecto de la comunidad doméstica lo que creemos es válido para toda comunidad en general: «el que rige *debe* poseer la *virtud moral perfecta*.» (Política, I, 13, 1260, a). Por lo menos reconoce que esto es así respecto del que mejor rige una comunidad política, y del mejor gobernante de una ciudad. Pues afirma que: «la virtud del *buen* gobernante y la del hombre bueno son *la misma*» (Política, III, 4, 1277, a), y tal virtud es distinta de la que le corresponde tener al buen ciudadano (*Ibidem*). Por tanto, aquel principio se puede matizar así: por justicia distributiva deben mandar en la comunidad política los que pueden hacerlo mejor que son los que sean más virtuosos. En consecuencia, si sólo hay uno que sea con mucha diferencia el más perfecto y virtuoso de todos, y que acumule por sí sólo más virtud y capacidad política que el conjunto de los demás, a éste por justicia le corresponde mandar. Así queda fundamentado, en la justicia distributiva, *el régimen monárquico*. Ahora bien, si en una ciudad no existiera una tal persona tan extraordinaria y así eximia en virtud y capacidad, aunque sí unos pocos, tan virtuosos y capaces que reunidos junten más virtud y capacidad que el resto de los ciudadanos, entonces a aquellos les corresponde gobernar. De este modo, se fundamenta también en la justicia distributiva, que tiene en cuenta el grado de virtud de los ciudadanos, *el régimen aristocrático*.

Y si aconteciera que no se les reconociera a tales personas este derecho a gobernar la comunidad política, fundado en la desigualdad de competencia para desempeñar la función de gobernar, se cometería con ellas una injusticia. Pues es *injusticia* distributiva *tratar igual a los desiguales*. Efectivamente, así lo expone Aristóteles respecto de las personas afectadas de ambos regímenes: «Si hay algún individuo, o más de uno pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno sólo con la suya, ya no se los deberá considerar como una parte de la ciudad, pues se los tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política.» (Política, III, 13, 1284, a)

La república es un régimen que es mezcla del principio democrático y del oligárquico, y cuanto más integrados estén los dos en uno, mejor; hasta el punto que «una república bien mezclada debe parecer a la vez ambos regímenes y ninguno (de los componentes).» (Política, VI, 9, 1294, b). En síntesis, la república consiste en combinar los principios, los procedimientos y la justicia aritmética igualitaria con la proporcional cualitativa propios respectivamente de la democracia y de la oligarquía.

Esto significa que cuando en una comunidad política no existen personas excelentes en virtud y capacidad, una o varias, del modo que requiere la monarquía y la aristocracia —o bien, cuando se prescinde injustamente de ellas incluso mediante el destierro, u el ostracismo— entonces los ciudadanos de tal comunidad se pueden clasificar en dos clases, una constituida por los que son pobres y carecen de cualidades relevantes, y otra opuesta a ella que comprende a los que son ricos, y (o), tienen cualidades peculiares como son instrucción, nobleza, etc. que suelen acompañar a los que son ricos. Y formar el régimen republicano se aplica el principio de la justicia democrática que «consiste en tener todos lo mismo numéricamente y no según los merecimientos» (Política, VII, 2, 1317, b); y así en la provi-

sión de magistraturas no se atiende a cualidades personales diferenciales sino a la *igual libertad* que tiene el pueblo llano, o *masa* de ciudadanos: «entendiéndose por tales (masa) todos aquellos que ni son ricos ni tienen ninguna cualidad excelente.» (Política, III, 11, 1281, b); y *al mismo tiempo*, en la provisión de las *mismas* magistraturas se aplica el principio de la justicia oligárquica o proporcional, aquélla que precisamente atiende a la desigualdad de cualidades y méritos de las personas para seleccionar aquellas que mejor pueden desempeñar la correspondiente función de las diversas magistraturas, y por tanto, sólo tiene en cuenta determinadas cualidades de las personas ricas o selectas y no la igual libertad de las incualificadas, por razón de que «lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos.» (Política, VII, 1, 1301, b)

En consecuencia en el régimen republicano tienen que hacerse compatibles dos principios contrarios para lograr la síntesis. ¿Cómo es posible combinar entre sí a estos principios opuestos? Aristóteles indica *tres modos* de compatibilización, que son por suma, por tomar el término medio de las exigencias, o por tomar parte de procedimientos de cada régimen; y pone ejemplos de cada uno. Limitados al último modo afirma: «Por ejemplo parece propio de la democracia el que las magistraturas se distribuyan por sorteo, y propio de la oligarquía que sean electivas; propio de la democracia, que no se basen en la propiedad, y de la oligarquía que se basen en ella; por tanto lo propio de una república será tomar un elemento de cada régimen: de la oligarquía que las magistraturas se provean por elección; de la democracia el que no se basen en la propiedad.» (Política, VI, 9, 1294, b).

Los dos regímenes siguientes que son el de la *democracia* y el de la *oligarquía* conviene tratarlos a la vez para ver mejor el contraste entre ellos. Ambos tienen en común el ser malos porque no buscan el bien común sino el de su respectiva clase, el democrático el bien del pueblo, que no es el bien del conjunto de todos los ciudadanos sino el de la clase pobre y no cualificada, y lo contrario ocurre con el oligárquico que busca el bien de la clase rica y selecta en

cualidades y no el del conjunto de todos los ciudadanos; además cada uno de estos regímenes suelen buscar el bien propio de su clase en detrimento del bien de la otras. Por otro lado Aristóteles indica que la democracia es corrupción de la república, así como la oligarquía lo es de la aristocracia. Pero brevemente queremos poner de relieve que estos regímenes son opuestos entre sí en todas sus características principales, que son pobreza frente a riqueza de las personas; clase selecta de personas frente a clase vulgar; la justicia igualitaria aritmética que sólo atiende a la igualdad entre personas respecto de algo —la misma libertad— y no a lo desigual entre ellas, propia de la democracia frente a justicia proporcional al mérito entre personas que sólo atiende a la desigualdad de las personas respecto de algo —la riqueza y otras cualidades diferenciales— y no a ninguna igualdad entre ellas, propia de la justicia oligárquica. Aquí abordaremos sólo este último aspecto de la justicia en ambos regímenes.

Hay que partir del supuesto, que es verdadero, de que todas las personas tienen, a la vez y siempre, aspectos iguales (o comunes) y desiguales (o peculiares) respecto de todas las demás personas. De momento dejemos de lado indicar cuales son los aspectos iguales y los desiguales de las personas. Acerca de esto Aristóteles ha tomado una determinada postura que ya conocemos y que ahora no vamos a cuestionar. En todo caso hay que decir que estas dos justicias mencionadas son del todo compatibles si cada una de ellas se ocupara del aspecto que le corresponde tratar respecto de todas y cada una de las personas, pues a una le compete ocuparse de lo que es igual en todas ellas, y a la otra de lo que es desigual, y ambas son necesarias para tratar justamente a toda persona en su integridad. Pero si no se admite más que una justicia, ya la que tiene en cuenta sólo lo igual de los hombres ya la que tiene en cuenta sólo lo desigual de los mismos, como hacen estos regímenes y a cada una ellas se la toma como la justicia total, esto significa que se pretende reducir la totalidad de la persona al aspecto que le corresponde a la justicia aceptada, y entonces necesariamente cada una de ellas es en

parte justa y en parte injusta en el tratamiento de las personas. Pues la *justicia particular* exige a la vez tratar igual a lo que es —o se considera— igual entre los hombres, y desigualmente lo que es —o se considera— desigual entre ellos. Y la *injusticia* consiste en tratar desigualmente lo que es igual, o igualmente lo que es desigual. Y la justicia democrática trata igualmente tanto lo que es igual como lo que es desigual de los hombres de la comunidad política, y la oligárquica trata desigualmente tanto lo que es desigual como lo que es igual de ellos.

Por tanto, si unilateral y exclusivamente sólo se admite la justicia aritmética por creer que todos los hombres son iguales en todos los aspectos y en nada desiguales en ningún aspecto, entonces esta justicia no sólo se basa en un error sino que es justicia en cuanto trata igual a lo que es igual en los hombres, pero es injusticia en tanto trata igual a lo que es desigual entre ellos. Y si unilateral y exclusivamente sólo se admite la justicia geométrica por creer que todos los hombres son desiguales en todos sus aspectos y nada iguales en ninguno, entonces esta justicia no sólo se basa en el error contrario al anterior sino que sólo es justicia en tanto trata desigualmente lo que es desigual entre los hombres pero incurre en la injusticia de tratar desigualmente lo que tienen de igual entre ellos. Ambas justicias, la democrática y la oligárquica, contienen parte de justicia y parte de injusticia, por basarse cada una en un determinado error, en errores contrarios, y por no admitir las dos justicias sino exclusivamente la aritmética o la geométrica.

Todo esto lo reconoce Aristóteles expresamente. Además indica que estas injusticias son causa de sublevaciones por parte de la clase a la que se comete la injusticia, pues «en general los que se sublevan lo hacen buscando la igualdad. Pero la igualdad es de dos clases: igualdad numérica e igualdad según los merecimientos.» (Política, VII, 1, 1301, b).

Aristóteles manifiestamente afirma que la justicia democrática y la aristocrática son justicia *hasta cierto punto*. Le falta completar que es injusticia hasta cierto punto, si

es que se toma como hay que tomar la justicia particular en su *integridad*, que comprende tanto la igualitaria que considera lo igual del hombre como la proporcional a los merecimiento, que considera lo que es desigual del mismo. Efectivamente argumenta así: «Tenemos que hacernos cargo en primer lugar de las definiciones que se dan de la oligarquía y democracia, y ver en qué consiste la justicia oligárquica y democrática; pues todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema en su integridad. Por ejemplo parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Ahora bien se prescinde de para quienes y se juzga mal.» (Política, III, 9, 1280, a).

Y ya con clara referencia a los dos regímenes precisa: «Los unos, si los hombres son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, *creen* que son totalmente desiguales; los otros, si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, *creen* que son totalmente iguales.» (Política, *ibidem*). Y más o menos repite lo mismo en otro lugar: «Ahora bien, todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan como antes se ha dicho, porque los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas.» (Política, VII, 1, 1301, b). Se puede entender que la justicia proporcional es más perfecta que la aritmética porque al ser la justicia una proporción de razones, la aritmética se reduce o incluye en la proporcional cuando se da igualdad entre personas.

Ahora queremos recoger dos observaciones que hace Aristóteles respecto de la democracia y una respecto de la aristocracia. La primera es la *desigualdad* de poder que se produce entre dos clases derivada de la aplicación de la justicia democrática, pues por ésta: «afirman que todos los ciudadanos deben tener lo mismo, de modo que en la democracia resulta que los pobres tienen más poder que los ricos, puesto que son más numerosos y lo que prevalece es

la opinión de la mayoría.» (Política VIII, 2, 1317, b). Podríamos añadir que, puesto que se trata no sólo de la clase de los pobres sino al mismo tiempo de personas incualificadas así resulta también, que las personas menos cualificadas y más desinformadas hacen prevalecer su opinión sobre las más competentes e informadas. Además señala como segunda característica del régimen que se toma por más democrático: «Otra es vivir como se quiere, pues dicen que esto es resultado de la libertad.» (*Ibidem*). Sin embargo esta característica lo es sólo de cierta democracia, y Aristóteles aclara que creer que la libertad consiste en hacer lo que a cada uno le da la gana es causa de establecer lo que no conviene y es un mal entendimiento de la libertad: «en las democracias tenidas por más democracias lo establecido es contrario de lo conveniente; la causa de ello es que se delimita mal la libertad... pues la justicia parece consistir en la igualdad, la igualdad en que tenga poder soberano lo que la muchedumbre acuerde y la libertad y la igualdad en hacer uno lo que le plazca. De suerte que en tales democracias vive cada cual como quiere y a pedir de boca, como dice Eurípides. Esto no está bien.» (Política, VII, 9, 1310, a)).

Respecto del recto sentido de la justicia proporcional que es propia de la oligarquía aclara: «Quizás diría alguno que las magistraturas deben distribuirse desigualmente según la superioridad en *cualquier* bien, si los ciudadanos no difieren nada en las demás cosas y son todos semejantes, pues los que son diferentes tienen distintos derechos y merecimientos. Pero si esto es verdad, el color, la estatura o cualquier otra excelencia será para los que la poseen ocasión de una mayor participación en los derechos políticos.» (Política, III, 12, 1282, b). Enseguida agrega que eso es notoriamente falso y que debe medirse la excelencia en relación a la función a desempeñar (*Ibidem*).

Una de las causas de las revoluciones, según Aristóteles, es por la creencia en la injusticia y para lograr la justicia. Que la rebelión es por causa de creer en la injusticia que se les infiere tanto en las oligarquías como en las democracias a la clase pobre y a la rica respectivamente que-

da patente, entre otros muchos, en el siguiente pasaje: «En las oligarquías se sublevan la mayoría por creer que son tratados injustamente porque no tienen los mismo derechos, como se ha dicho antes, siendo iguales, y en las democracias, se sublevan las clases superiores porque tienen los mismos derechos no siendo iguales.» (Política, VII, 3, 1303, b, y en el mismo sentido Política, VII, 1, 1301, b; VII, 2, 1302, a)

A propósito de esto queremos insistir en lo que ya expusimos antes. Las respectivas justicias, la democrática igual que la oligárquica se basan en creencias erróneas, esto es, en falsedades. Ahora tenemos que añadir que éstas son consecuencia de concepciones reductivistas del hombre opuestas entre sí. Son reductivistas porque toman una parte del hombre por el todo del mismo, reducen un todo a una parte de él, y así juzgan que es ya el todo lo que no es más que una parte. Este modo de ver inadecuado de lo que es igual y desigual del hombre lo pone bien de manifiesto Aristóteles, al decir que los unos —los demócratas— por ser iguales en algún aspecto *creen* que son iguales en todo, lo cual *es falso*, y reclaman (consecuencia) los mismos derechos en todo, lo que *es injusto*; y otros, los oligárquicos, por ser desiguales en algún aspecto *creen* que son desiguales en *todo*, lo que *es falso*, y reclaman distintos derechos para todo, lo que *es injusto*. Pues la justicia, hay que recordarlo, exige tratar igual a los hombres en aquello que son iguales, y desigualmente en aquello que son desiguales; y hay injusticia respecto de algo determinado tanto si se trata desigual lo que es igual del hombre como si se trata igual lo que es desigual del mismo. Para Aristóteles la justicia (particular) y lo justo no es una *meta ideal de igualdad* a conseguir como opinan algunos, por ejemplo, N. Bobbio, por razones ideológicas, sino que es un *modo real* y habitual de trato entre los hombres; es un hábito de tratar *igualmente* lo que es igual del hombre, y *desigualmente* lo que es desigual del mismo. Por eso cuando una clase social quiere acaparar y absolutizar una forma de justicia, que es la que a ella le conviene, lo que ocurre en la democracia lo mismo que en la oligarquía

para establecer estos regímenes políticos, se incurre inevitablemente en injusticia en el trato de la otra clase, porque o bien olvida lo igual (oligarquía), o bien desprecia lo desigual (democracia) del hombre.

Por otro lado, Aristóteles apunta tímidamente la verdad de una concepción adecuada del hombre: aquella en la que se afirma que los hombres siempre en *parte* son iguales y en *parte* desiguales. Reconoce efectivamente que los hombres son iguales en su *naturaleza*; y hay que añadir, de acuerdo con su pensamiento, que lo son también en su *esencia*; y todavía habría que completar agregando que en su *dignidad*, a la que no hizo nunca ninguna referencia; estas son realmente las igualdades fundamentales que existen entre todos los hombres, aunque Aristóteles se refiere expresamente sólo a la igual naturaleza del hombre. La cual verdaderamente es idéntica en todos, y no en cambio su libertad, pues ocurre realmente que los hombres tienen también libertades con capacidades diferentes por más que todos tengan igualmente libertad, pero no en igual grado. No podemos entrar en este particular. Pero deja clara su postura incidentalmente, en la argumentación en que se apoyan los que reclaman iguales derechos para todos los hombres; reconoce que esto es así, pero sólo en tanto son derechos fundados en la igual naturaleza del hombre; y entonces efectivamente a todos los hombres pertenecen los mismos derechos por ser hombres; son los derechos basados en la naturaleza, los derechos naturales, lo que hoy día se llaman derechos humanos: «Pues los que son iguales por su naturaleza tienen necesariamente los mismos derechos y los mismos méritos fundados en la naturaleza.» (Política, III, 16, 1287, a). Sin embargo falta completar para expresar toda la verdad que, al mismo tiempo, todos los hombres son desiguales en muchos aspectos a causa de su historia particular y del hacerse peculiar de cada uno, y hasta a causa de la fortuna en la riqueza y la propiedad. Ciertamente Aristóteles destaca algunas desigualdades entre los hombres, en dinero, linaje, educación, etc. y, por tanto, a éstos que tienen estas desigualdades, apoyados en la justicia distributiva les corres-

ponden deberes y derechos diferentes respecto a determinadas cosas, pero no en todo. No obstante estos dos aspectos fundamentales del hombre, lo igual y lo desigual, que respectivamente provienen de la igual naturaleza del hombre y la diferente historia particular de cada uno no los ha desarrollado Aristóteles, a pesar de haber hablado de lo justo natural como una parte de lo justo político, y de lo justo creado por ley como la otra parte de lo justo.

13. CONSIDERACIONES FINALES

Teniendo en cuenta el esquema de los elementos componentes del mundo jurídico puesto al principio ahora tendríamos que abordar el *problema del conocimiento* y del saber en la política y en el derecho y hablar al menos de la prudencia política, y de la prudencia legislativa, y de la judicial, etc. No lo podemos hacer, hemos excedido ya con creces todo limite razonable de un artículo. Sin embargo, observemos que Aristóteles, con las breves anotaciones que hace en sus famosos epígrafes del libro VI de la Ética, ha impuesto a la posterioridad el nombre de ciencia a un saber demostrado de verdades universales y necesarias. Si se admite que la ciencia es así, entonces, como concluye dicho autor, no hay ciencia ni de lo particular ni de lo contingente. Para Aristóteles podrá haber prudencia, arte, técnica, etc., pero no ciencia, ni menos filosofía. Con esto este autor emprendió un camino que ha dejado lastrado por siglos el saber jurídico, y los saberes de las ciencias culturales, históricas y sociales, que requieren otro arquetipo que el de la ciencia natural. En abierta discrepancia hoy día parece indiscutible que la sociología empírica puede proporcionar verdades científicas de hechos singulares, no necesarios, y hasta efectuar predicciones fiables de comportamientos colectivos singulares, manejando algunas variantes y el cálculo de probabilidades, con riesgo de incurrir en índices de errores mínimos. No obstante, todavía hoy hay quienes a partir de patrones apropiados a la ciencia físico-natural descartan la ciencia jurídica como

ciencia por no poder ajustarse a la misma. No admiten más que un esquema uniforme y universal de ciencia, que realmente sólo es ajustado y válido para una determinada ciencia. Respecto de la ética como saber de filosofía que incluye entre otras muchas cosas el conocimiento de lo que se debe hacer y evitar por razón de algún bien del hombre, algunos defienden como Aristóteles que no cabe más saber que el que proporciona la prudencia, que es un conocimiento inmediato práctico para valorar y producir buenas acciones concretas, y consecuentemente, no es científico. Sin embargo, ¿no habíamos quedado, reconocido por el propio Aristóteles, que existen acciones contingentes por ser libres, y particulares como toda acción, que no son término medio de vicios y que el sólo nombre de ellas indican siempre maldad? Y si es así, ¿el mero nombre de sus contrarias no entrañan siempre bondad? Por tanto, un tal saber de actos particulares y contingentes, aunque no sea demostración de algo universal y necesario, al menos habrá que reconocer que es saber objetivo, válido intersubjetivamente. Pero, no es esta la cuestión a la que queremos aludir, la que afecta en general a la posibilidad de la ciencia del derecho, de la filosofía del Derecho y del saber de la Ética sino que queremos referirnos brevemente a la *peculiaridad* de la filosofía moral y jurídica de Aristóteles.

A nuestro juicio, las diferencias entre filosofías éticas, lo mismo que entre filosofías jurídicas y políticas, en sus líneas generales se van contorneando por las admisión o exclusión de cada uno de los distintos elementos que forman parte del que hemos denominado mundo ético y mundo jurídico; y por la posición preeminente en que cada autor sitúa alguno de los elementos integrantes. Pues bien, Aristóteles no excluye ninguno de los mencionados al principio, ni lo reduce a ninguno de ellos, ni en la ética ni en el derecho. Sin duda insiste más en el tratamiento de unos que de otros elementos, y sobre todo, concede preeminencia a la virtud correspondiente al modo de ser bueno del hombre, actualizada en el ejercicio de las buenas costumbres individuales y en el de las buenas costumbres sociales. Y así resulta que lo principal y peculiar de la ética y

del derecho, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, no son las normas escritas, ni los deberes, ni los derechos, ni las conductas, ni la actividad judicial, ni la conciencia, ni la justicia, y apurando ni siquiera la permanente posesión o el logro por las personas de ciertos bienes por ser bienes del hombre o de la sociedad, sino estos mismos modos de ser buenos del hombre en *cuanto determinan* habituales modos de comportarse bien individualmente las personas, y de tratarse bien unos ciudadanos respecto de otros en la convivencia de una comunidad política, o sea, los modos reales habituales de actuar bien, y de tener habitualmente tratos justos, y (o) hasta cierto punto injustos; es lo que respectivamente adquiere capital importancia en el mundo de la moral y del derecho.

Por encima de estos ordenamientos, el moral y el jurídico, hay un sólo bien que es fin único de todo, supremo, perfecto e irrenunciable por todo hombre, al que es preciso subordinar el mundo de la ética igual que el mundo jurídico y en particular toda actividad: es el bien autosuficiente de la felicidad completa de la persona humana. A este fin queda sobreordenado el ser bueno y la virtud del hombre, lo mismo que el ser bueno y el ser justo de la sociedad: tanto la Ética como el Derecho, cada cual a su modo, tienen la importante misión de contribuir a que se hagan buenas, justas y virtuosas todas las personas como personas y como miembros de una *polis*, para que todas sin excepción puedan alcanzar la felicidad, pues ésta no consiste en otra cosa que en ejercitar la virtud, toda virtud. Y cuanto más alta virtud y más perfectamente, más felicidad obtendrá la persona que la practique.