

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

ESCUELA DE GOBIERNO Y POLÍTICAS PÚBLICAS



“EL NUEVO PERFIL DEL POLÍTICO”

TESIS

QUE PRESENTA

SANDRA ORCÍ GUTIÉRREZ

PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN GOBIERNO Y POLÍTICAS PÚBLICAS

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. José Antonio Lozano Díez

Agradecimientos:

A Dios, porque sin su luz y gracia, este trabajo no hubiera sido posible.

A mis padres y hermana, por su apoyo incondicional para cumplir todas mis metas y porque la formación de la personalidad de la que se habla en esta tesis, empieza en la familia. Por ello, puedo decir que esta tesis no es solo un trabajo intelectual, sino que también es fruto de la educación recibida en casa.

A Rubén Navarro, por el aliento recibido para la elaboración de este proyecto en particular y por su empeño en mi superación personal en general.

A mis profesores, por las enseñanzas recibidas que fueron fuente de esta tesis; en especial agradezco al Dr. Carlos Diego Martínez Cinca y al Dr. Héctor Ghiretti.

Al Dr. José Antonio Lozano Díez, por su guía y consejos para la elaboración de esta tesis.

Al Dr. Eduardo González Pier, por su apoyo e impulso para realizar mis estudios de maestría.

A mi familia, amigas y amigos, porque tanto el camino para alcanzar una meta como el momento de alcanzarla siempre saben mejor en compañía.

Dedicatoria:

*A Rubén, con quien en unos días y por bendición
de Dios iniciaré el más noble de los proyectos:
construir una nueva familia.*

*A mis padres y hermana, quienes me han dado
la mejor de las enseñanzas: amar en familia y
ser familia.*

Contenido

INTRODUCCIÓN	7
1. NATURALEZA DE LA POLÍTICA	8
1.1 La política como actividad natural	8
1.1.1 El hombre es un ser vivo social y racional	8
1.1.2 El hombre es un animal político	10
1.1.3 La política como actividad natural	12
1.2 La política como actividad sublime	14
1.2.1 El agente político	14
1.2.2 El bien común y la polis	15
1.2.3 La trascendencia de la individualidad: trabajar por el bien común	17
1.2.4 Condiciones para buscar el bien común	20
1.3 La política como forma de perfección del ser humano	22
1.3.1 El mejor tipo de vida: la vida política	23
1.3.2 La condición de hombre virtuoso y el perfeccionamiento moral	24
2 EL DESARROLLO DE LA POLÍTICA EN LA MODERNIDAD: DECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA	33
2.1 Transición del paradigma político a la modernidad	33
2.1.1 De los clásicos a la modernidad	33
2.1.2 La influencia del racionalismo en la política	37
2.1.3 Nueva concepción de lo político.....	39
2.2 Surgimiento del Estado moderno	43
2.2.1 Antecedentes históricos del Estado moderno	43
2.3 La crisis del Estado moderno	47
2.3.1 Crisis de la modernidad, crisis del Estado	48
2.3.2 La crisis del Estado y el perfeccionamiento humano	50
3 EL POLÍTICO	57
3.1 Perfil del buen político	57
3.1.1 Niveles de involucramiento en política: el paradigma actual	57
3.1.2 Irrealidad del paradigma actual.....	61

3.1.3	Virtudes necesarias para el buen político y rasgos de su personalidad	64
3.2	Consistencia entre vida pública y vida privada	70
3.2.1	Del buen político al mal político (de la virtud al vicio).....	70
3.2.2	Dicotomía entre perfeccionamiento privado y provecho público.....	73
3.3	Valor agregado del buen político	76
3.3.1	Buen político: modelo de perfeccionamiento humano.....	76
3.3.2	Buen político: buen líder.....	77
CONCLUSIÓN		81
BIBLIOGRAFÍA		84

INTRODUCCIÓN

La humanidad hoy cruza por un momento de crisis: económicas, políticas y sociales. Los conflictos actuales no son circunstanciales, sino que vienen arrastrando las ideas y preconcepciones de siglos anteriores.

El presente trabajo busca profundizar en las causas de estas crisis para poder plantear herramientas que sirvan para superarlas. La hipótesis central es que la causa y solución se encuentran en la concepción que el hombre tiene de sí mismo y de lo que es capaz de lograr individualmente y en comunidad, de la perfección a la que puede aspirar como hombre y como agente político.

Claudio Magris decía que el diablo es conservador porque no cree en el futuro ni en la esperanza, porque no consigue ni siquiera imaginar que el viejo Adán pueda transformarse, que la humanidad pueda regenerarse.¹ Esta tesis sostiene lo contrario. Se plantea que, a pesar de lo difícil que pueda ser, un cambio paradigmático es posible si la humanidad se lo propone realmente.

No solo se considera que el inicio de este cambio se encuentre en el político, sino que se plantea que es la única manera de superar las crisis que la modernidad ha traído consigo. Para ello es necesario analizar las concepciones que el hombre ha tenido de sí mismo a lo largo de la historia desde la filosofía clásica hasta la filosofía moderna, así como de la propia política.

Para poder abordar lo anterior, la tesis se divide en tres partes: en el primer capítulo se analizan la naturaleza de la política desde la perspectiva de la filosofía clásica; en el segundo capítulo se describe cómo el concepto de política se fue deconstruyendo en la modernidad y en el tercer y último capítulo se recogen las enseñanzas tanto de la filosofía clásica como de la moderna, para proponer el nuevo perfil del político que requiere la sociedad actual.

¹ Llano, Alejandro, *El diablo es conservador*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Navarra, España, 2001, 1ª edición, p. 19.

1. NATURALEZA DE LA POLÍTICA

Para entender realmente qué es la política y llegar a una definición de la misma es necesario reflexionar sobre la naturaleza de la polis ². Al analizar la naturaleza de la política se requiere analizar primero la naturaleza del hombre mismo y de la manera en que vive, que es necesariamente en una comunidad. La palabra política viene del griego *polis* que significa ciudad, la comunidad suprema.

Cuando la filosofía clásica se refería a la naturaleza de la polis se refería siempre a los fines de esa comunidad y sobre los hombres que habitaban en ella. Una vez definidos los fines a los que quiere llegar una comunidad, la actividad política que realiza el hombre al buscar dichos fines es una actividad que le perfecciona no solo individualmente, sino también como miembro de una comunidad.

1.1 La política como actividad natural

1.1.1 El hombre es un ser vivo social y racional

El hombre es un ser vivo que habla y por ello es un ser naturalmente social, dice Aristóteles en su escrito sobre la *Política*. Ambas premisas se remiten la una a la otra y mutuamente se complementan.³

El hombre es el único de los animales que tiene palabra. Los demás animales pueden manifestar la pena y el placer a través de la voz al igual que el hombre, pero según Aristóteles, la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto.⁴

El uso del lenguaje como instrumento de comunicación es propio de la naturaleza humana. La comunicación humana es posible pues el hombre es un animal que habla y su lenguaje posee una imprescindible dimensión semántica. Por medio del lenguaje, el

² Alfredo Cruz Prados define la polis como una comunidad de ciudadanos autosuficiente y organizada bajo un régimen. Fuente: Cruz Prados, Alfredo, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Editorial EUNSA. España, 1999, p. 245.

³ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, Editorial Ariel, S.A. España, 1999, p. 175.

⁴ Aristóteles, *Política*, Versión española, notas e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1963, I, 1, 1253a.

hombre es capaz de transmitir a otros lo que piensa, puede transmitir mensajes con contenido.⁵

El uso de ese lenguaje se aprende naturalmente en comunidad.⁶ El hombre, al querer expresar sus sentimientos, sus emociones y pensamientos, necesita de otros para poder hacerlo. Por ello, el hombre es un ser naturalmente social.

Además, el hombre es un ser naturalmente social pues necesita de otros para lograr fines comunes como el alimento, la protección y la procreación. El cuerpo animado forma parte de la identidad personal y para desarrollarlo, el hombre depende de sus semejantes.⁷

El hombre entonces es un ser dependiente de otros y es la familia la que posibilita su desarrollo. Esta dependencia del ser humano en los demás es especialmente patente en los primeros años del ser humano, así como en la vejez. Un bebé depende completamente de sus padres y especialmente de su madre para sus necesidades alimentarias básicas. De la misma manera, es más patente la dependencia del ser humano para atender necesidades básicas en sus semejantes en periodos de debilidad, enfermedad y hasta en la vejez. Estas necesidades básicas del ser humano son normalmente atendidas en la familia. Aristóteles afirma que la familia es la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días⁸.

Ahora bien, los fines de supervivencia, de procreación y de alimento, no difieren del de los animales. Asimismo, la palabra puede ser utilizada para expresar tanto lo bueno como lo malo. Aristóteles agrega entonces que el hombre es un ser racional que por ello puede pensar, discernir y ser consciente de su existencia y la de sus semejantes. Además, por ser racional, el hombre puede distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto y por tanto, empuja al hombre a la virtud, misma que se aprende en una sociedad.⁹ Por tanto, el hombre es un ser social y racional.

Si bien por la razón el hombre puede ser independiente, la condición de dependencia es inalienable de un sujeto crítico. Alejandro Llano sostiene que la situación de dependencia es inseparable del logro de la independencia por la cual el hombre es capaz de razonar y disponer así libremente de sus propias acciones.¹⁰ Ninguna mujer – continúa - ni ningún hombre comparecen en este mundo como maduros sujetos críticos.¹¹ De la dependencia

⁵ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, pp. 176 y 177.

⁶ *Ibid*, p. 176.

⁷ *Ibid*, p. 182.

⁸ *Política*, I, 2, 1252a – 1252b.

⁹ *Política*, I, 1, 1253a.

¹⁰ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, p. 182.

¹¹ *Ibid*, p. 184.

constitutiva de la que habla Llano, emerge a través de la educación y de la necesaria adquisición de virtudes intelectuales y morales, la independencia de una persona que es capaz de distanciarse de las pulsiones placenteras o dolorosas, para llegar a discernir paulatinamente qué es lo bueno y lo mejor para ella. Llano resume así que esta requerida independencia no elimina la dependencia constitutiva ya que nadie puede encontrar su bien propio si no logra descubrir – con la ayuda de maestros y compañeros – el bien de la comunidad en la que vive.¹²

Podemos concluir que no es posible concebir al hombre como un individuo aislado, ya que si lo estuviera, no hubiera podido aprender ni a hablar. Aristóteles sostiene que el hombre que sea autosuficiente o que no pueda participar en una comunidad se asemeja a un dios, en el primer caso, o a una bestia, en el segundo¹³. Alejandro Llano agrega que sólo a título de excepción puede lograr la excelencia humana una persona que haya sido descuidada en su niñez y que posteriormente tratara de insertarse en la comunidad, y sería solo por una aplicación casi heroica del esquema reto-respuesta.¹⁴ El hombre es pues, un animal social y racional, pues depende de otros para satisfacer tanto sus necesidades físicas básicas de supervivencia, como para desarrollar sus capacidades intelectuales. En otras palabras, el hombre es un ser social y político pues busca realizarse plenamente y solo puede hacerlo en una sociedad.

1.1.2 El hombre es un animal político

Considerando que el hombre es un animal que habla y que es un ser social y racional, Aristóteles concluye que el hombre es un animal político, pues vive en comunidades organizadas políticamente. Por ser racional, el hombre tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de la virtud y de lo inmoral, y la participación común en estas percepciones es lo que para Aristóteles constituye la familia y la ciudad. Sugiere entonces que en todos los hombres hay pues por naturaleza una tendencia a formar asociaciones políticas.¹⁵

La comunidad suprema entre todas y que comprende a todas las demás es la comunidad política a la que llamamos ciudad. Se ha expuesto que la familia es la primera comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia diaria. La comunidad que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es para Aristóteles el municipio. La asociación última de muchos municipios es la ciudad. La ciudad es la comunidad que ha llegado a ser

¹² *Ibid*, p. 184

¹³ *Política*, I, 1, 1253a.

¹⁴ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, p. 184.

¹⁵ *Política*, I, 1, 1253a.

autosuficiente, que ha nacido de la necesidad de vivir y que subsiste porque puede proveer a una vida cumplida.¹⁶

La ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada persona y por ello es que el hombre es por naturaleza político. Para Aristóteles, el todo es necesariamente anterior a la parte. Por ello, considera que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo pues si el individuo no puede por sí solo bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político.¹⁷ De lo anterior resulta que la ciudad existe por naturaleza, que el hombre la necesita para su supervivencia y que por ende, el hombre es por naturaleza un animal político.¹⁸

Algunos autores refuerzan la definición aristotélica que el hombre es naturalmente un animal social o político al referirse a la identidad común y a la confianza mutua. Por un lado, Alejandro Llano considera que la conciencia de la identidad personal sólo llega a constituirse en un ámbito de vida común. No hay autenticidad sin reconocimiento, si los otros no reconocen a una persona en lo que es o en lo que vale. No considerarlo así lleva a desconectar la primera definición aristotélica (“animal que habla”) de la segunda (“animal político”), como lo hace el individualismo del que se hablará en el capítulo 3.¹⁹ Por su parte, Alfredo Cruz Prados también sostiene que el hombre adquiere su identidad particular – concreción de la genérica identidad humana – dentro de una comunidad. Solo en comunidad, el hombre puede ser verdadero sujeto moral, con deberes y responsabilidades.²⁰

Ahora bien, Cruz Prados sostiene que para reconocer políticamente a los demás en su cultura es preciso reconocerlos primero en nuestra común identidad política. La existencia de comunidad, la conciencia de ser algo en común, de poseer una identidad común, es el fundamento del reconocimiento recíproco y este reconocimiento es requisito para el reconocimiento del derecho de cada uno.²¹

Por otro lado, el reconocimiento a los demás debe estar respaldado por la confianza en los semejantes. Llano concluye que la confianza mutua no se puede construir culturalmente, sino que tiene que estar dada de antemano por la misma realidad de la convivencia humana.²²

¹⁶ *Política*, I, 1, 1252a - 1253a.

¹⁷ *Política*, I, 1, 1253a.

¹⁸ *Política*, I, 1, 1252b - 1253a.

¹⁹ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, cit., p. 183.

²⁰ Cruz Prados, Alfredo. “Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política”. Editorial EUNSA. España, 1999, p. 225.

²¹ *Ibid*, p. 60 y 336.

²² Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, cit., p. 183.

En resumen, el hombre es un ser político pues necesita a una comunidad para tener conciencia de su propia identidad. Sólo a través de la configuración de una identidad común y del reconocimiento recíproco es que adquiere la identidad particular. Con esto se reafirma entonces la segunda definición aristotélica de que el hombre es un animal social o político.

1.1.3 La política como actividad natural

Hay quienes consideran que el hombre por naturaleza es primero social y luego político. Por su parte, Cruz Prados considera que el hombre es social al mismo tiempo que es político, ya que el vivir social es tal porque también es político, es decir, organizador y configurador de la sociabilidad. Esta acción autoconfiguradora es una constante acción política: una acción común de los miembros de esa sociedad. Lo político – entendido como determinación deliberada de lo público – es pues el fundamento de lo social.²³

La tendencia a la sociedad, la sociabilidad humana, es natural, pero la sociedad misma no lo es, sino que es consecuencia de una actividad política. Alfredo Cruz Prados sostiene que la sociabilidad no determina como natural a ningún tipo de sociedad (ni siquiera a la familia), sino que toda sociedad es creada y definida por el hombre, y que esta necesidad es la raíz de la actividad política. Concluye, por tanto, que el carácter natural que una comunidad puede tener no reside en su modo de surgimiento, sino en la forma de plenitud humana que esa comunidad hace posible. Esta comunidad es configurada por el hombre mediante una actividad política.²⁴

Esta actividad política se da forzosamente en un espacio. Dice Cruz Prados que la vida política es la vida en común que recibe su forma del orden del espacio en que se asienta. Esta vida, si no es un habitar en el espacio, no es verdaderamente vida social y, por tanto, tampoco política. El *ethos político*²⁵ se caracteriza por ser un ethos espacial. Al estar ligado el vivir del hombre al orden del espacio, se refuerza, una vez más, la premisa aristotélica de que el hombre es naturalmente un ser político – y no sólo social.²⁶

Los ciudadanos tienen en común necesariamente el lugar, pues cada polis tiene su lugar. Esta premisa aristotélica se deriva del hecho que es imposible que los que viven en una misma polis no tengan algo en común, pues la polis es una comunidad. Por tanto, los

²³ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 73 y 295.

²⁴ *Ibid*, p. 224.

²⁵ Aristóteles define al *ethos* como el conjunto de hábitos, costumbres o conducta; es el carácter o personalidad de un individuo (ethos subjetivo) o de una comunidad (ethos objetivo o político).

²⁶ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 249 257, 260 y 270.

ciudadanos tienen en común necesariamente el lugar, pues cada polis tiene su lugar propio.²⁷

La polis es una comunidad espacial y es configurada por el hombre en un orden del espacio. Ningún orden es natural, sino que es configurado por el ser humano. El orden político es un orden del espacio y es configurado por el ser humano. Con ello, el hombre se configura a sí mismo. Lo político entonces es aquello que se refiere o afecta a la definición de la polis como forma o medida del habitar en común.²⁸

La primer tarea política es entonces una acción de autoconfiguración, de definir lo que es el ser humano en común. La relevancia de dicha tarea radica en que si no se conoce la identidad en común, no se podrá conocer la identidad personal. Para ello, Cruz Prados dice que el hombre debe conocer a sus semejantes en lo igual, pues no es posible conocer al diferente en cuanto diferente, sino sólo en cuanto igual, en cuanto a su diferencia se da en lo común. Agrega que las diferencias que se deben tomar en consideración son aquellas diferencias que resultan relevantes de cara al objetivo común de esa organización.²⁹

La actividad política debe integrar las diferencias en una nueva forma de existencia común, en una comunidad política. No se trata de destruir las diferencias sino que, mediante el diálogo inclusivo, se busque articularlas de alguna manera. Lo político es pues la creación de algo común y de una igualdad entre aquellos que son diferentes. Esta identidad común que se crea mediante una actividad política es la que permite al hombre tener una identidad particular.³⁰

En suma, la política es una actividad natural del hombre dado que el hombre es por naturaleza un animal político. El hombre es un ser político al mismo tiempo que es social y racional, pues necesita a una sociedad para poder subsistir y desarrollarse plenamente. La comunidad es la que le proporciona al ciudadano una identidad particular al darle primero una identidad común. El hombre entonces es un animal político cuya primera tarea política es la configuración de la polis, la comunidad espacial en la que habita.

²⁷ *Ibid*, p. 252.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibid*, pp. 59 y 64.

³⁰ *Ibid*, p. 66.

1.2 La política como actividad sublime

Para la filosofía clásica, cuando se habla de política, se habla de la polis, de una comunidad donde se dan acciones realizadas por agentes políticos que persiguen ciertos fines. Por ello, es que en la polis el hombre trasciende su individualidad y se convierte la política no solo en una actividad natural, sino en una actividad sublime.

1.2.1 El agente político

A pesar de que el ser miembro de una comunidad es la condición subjetiva más perfecta porque por ella el hombre trasciende su individualidad en aras de un bien común, no todos los miembros de una comunidad pueden dedicarse a la actividad política. Cruz Prados cita a Aristóteles en los tres criterios para regular la participación política: la riqueza, la virtud y la libertad; que corresponden, respectivamente, a la oligarquía, a aristocracia y a la democracia³¹.

La condición necesaria para que un hombre pueda dedicarse a la actividad política, es que al menos tenga los recursos que le garanticen su supervivencia. Solo de esta manera, podrá disponer de tiempo para dedicarlo a la comunidad, para trabajar por el bien común. Solo así podrá reflexionar, interiorizar y expresar lo más humano que hay en él y tener así una vida más perfecta. Dice Cruz Prados que la vida política, como vida moral en la polis, se hace posible gracias al nivel de bienestar que corresponde como meta a la economía política³².

Cruz Prados sostiene que la virtud de la que habla Aristóteles para regular la participación política es la virtud política, la excelencia del ciudadano. Aristóteles describe a la virtud como un hábito selectivo determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.³³ El objeto de la virtud política es el perfeccionamiento de la polis para que el hombre tenga un lugar digno donde vivir. Esta virtud permite en primera instancia estudiar, conocer y definir a la polis y después, que la polis pueda ser realizada. Gracias a la virtud política es que la política es una actividad sublime.³⁴

Finalmente, la libertad a la que se refiere Aristóteles para regular la participación ciudadana es la libertad ciudadana, la condición social de hombre libre. Aristóteles afirma que lo propio del hombre libre y educado, del ciudadano, es saber juzgar correctamente

³¹ *Ibid*, p. 411; *Política*, IV, 1297b -1298a.

³² Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 322 .

³³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001. II, 6, 1106b – 1107a (en lo sucesivo: EN).

³⁴ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 240 y 411.

sobre los diversos asuntos, sabiendo discernir lo propio de cada cosa: entre otros aspectos, el tipo de verdad que cabe sobre ella.³⁵

En la medida en que el agente político logre asegurarse de tener los recursos que le permitan su subsistencia, practique la virtud y participe libremente en la vida política, podrá gozar de una vida más perfecta y su aportación para la configuración de la polis será más valiosa.

1.2.2 El bien común y la polis

Para definir el bien común, según afirma Cruz Prados, es preciso previamente afirmar nuestra comunidad como un bien. La comunidad, la polis, es un bien porque sin su existencia, todo lo que sucede en la polis, no podría existir. La polis es creada como un nuevo *ethos* y continuamente configurada por el ser humano con el fin de tener un mejor lugar donde vivir. Para Cruz Prados la polis no es el resultado de la suma y correlación de las acciones de cada uno de sus miembros, sino la causa y fundamento de todo cuanto existe en ella.³⁶

Una vez definido que la polis es un bien para el ser humano, se puede decir que toda ciudad se constituye en vista de algún bien. Los filósofos clásicos aseguraban que el bien mayor de todos era la felicidad y en vista a la felicidad es que el hombre realiza sus acciones individuales. Para Aristóteles, toda ciudad es una comunidad que se constituye en vista de algún bien, ya que todos hacen cuanto hacen en vista de lo que estiman ser un bien. Entonces, - continúa - si todas las comunidades humanas apuntan a algún bien, es manifiesto que al bien mayor entre todos habrá de estar enderezada la comunidad suprema entre todas, la ciudad. Según Aristóteles, el fin de la ciudad es la vida mejor, y las relaciones familiares, agrupaciones y diversiones sociales son medios a este fin. El concepto aristotélico de ciudad es pues la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, para una vida bella y feliz.³⁷

El deseo de crear y trabajar por la polis es el deseo sublime del ser humano por alcanzar una forma de vida superior al de la mera supervivencia. Para Cruz Prados es el deseo de mejores acciones y de bienes de mayor calidad; es el deseo de hacer, con otros, algo nuevo y mejor.³⁸ La forma concreta de trabajar por la polis es trabajar por el bien común. Para ello, resulta necesario definir el bien común.

³⁵ *Ibid*, pp. 105 y 411. Tomado de Aristóteles, *Política*, VIII, 2, 6 y 7.

³⁶ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 35, 205, 206 y 245.

³⁷ *Política*, I, 1, 1252a; III, 5, 1280b – 1281a.

³⁸ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 207.

Una definición bastante aceptada de bien común es la de la doctrina social de la Iglesia Católica que lo considera como: “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten, ya sea a la colectividad como así también a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente”³⁹. Por su parte, Michael Taylor señala que un bien puede ser conseguido privadamente, sin que los demás lo tengan también, o puede ser obtenido públicamente, sin que los demás no puedan tenerlo también, es decir, obteniéndolo como participación en un bien común.⁴⁰ Alejandro Llano menciona que *bien común* no es la suma de los bienes particulares, sino que constituye un valor de más alto bordo que *da de sí* lo suficiente como para satisfacer a muchos, sin hacerse por ello abstracto y anónimo.⁴¹

Una vez definido el bien común podemos ver que el primero que los ciudadanos comparten es el espacio donde se establece la ciudad, la polis.⁴² Claramente, el espacio es un bien que pueden tener todos y no puede no tenerlo ningún miembro de la polis.

Así como el primer bien común es el espacio, el último o el mejor de ellos es la amistad. La ciudad posibilita la amistad entre individuos al crear las condiciones necesarias para su florecimiento. Quien rompe con esta amistad y comete un delito, debe ser castigado en medida en que afecta al bien común. Por ello, el bien común debe ser el criterio por el cual se desarrollan las leyes y todo el orden jurídico.⁴³ No es de extrañar entonces que para Aristóteles el motivo de la vida en común sea la amistad⁴⁴.

Si el motivo de la vida en común es la amistad, más aún, podemos considerar que el mayor de los bienes es la amistad entre las ciudades, como dice Aristóteles. Si bien la amistad es un bien particular cuando se da entre personas, también es un bien común cuando dicha amistad es entre ciudades. La amistad entre ciudades es la que trae la paz tan apreciada por el ser humano, pues con ella no habría revueltas jamás. Es por ello que podemos decir que el último o más sublime de los bienes comunes es la amistad.⁴⁵

Ahora bien, cada ciudad, cada comunidad, puede tener distintos bienes comunes. La definición de cada uno de ellos dependerá de las características de cada ciudad. Bien dice Cruz Prados que el hombre define sus prioridades, preferencias y proyectos de vida, en función de las facilidades y dificultades, dotaciones y carencias, que le presenta su

³⁹ PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, n. 164; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 26

⁴⁰ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 207.

⁴¹ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, cit., pp. 96 y 97.

⁴² Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 291.

⁴³ *Ibid*, p. 350.

⁴⁴ *Política*, III, 5, 1280b – 1281a.

⁴⁵ *Política*, II, 1, 1262b.

sociedad; en función de los cauces, fórmulas o modelos que su sociedad es capaz de poner a su disposición. De la misma manera, cada comunidad define sus fines y bienes comunes en función de sus necesidades y limitaciones. Una ciudad donde los asaltos y homicidios abundan, tendrá como un bien prioritario, la seguridad de la misma.⁴⁶

De ese bien común definido en cada comunidad, se deriva la forma de buscarlos. Una vez que el ethos objetivo – la polis – define su fin, el ciudadano ya sabe por qué debe trabajar y cómo hacerlo. Señala Cruz Prados que cada ethos encarna la persecución de un fin común y una forma concreta de perseguirlo, y desde ese fin común quedan definidos los fines particulares que corresponden a la acción de cada uno de los participantes en ese ethos. En suma, -dice Cruz Prados - sin referencia a fines, no estamos tratando ningún asunto práctico.⁴⁷

Entonces, si cada ethos define su bien común y la manera práctica de conseguirlo, implica que fuera del ethos es imposible saber cuál es el bien por el cual trabajar ni, por ende, cómo alcanzarlo prácticamente. Por ello es que Cruz Prados sostiene que en la polis procurar o promover un bien, es siempre procurar o promoverlo políticamente: por razones políticas.⁴⁸

Se puede concluir entonces que la política trata sobre el último y más sublime bien del hombre: el bien común. Por ello es que el bien común es el mejor entre todos los bienes de los ciudadanos, de las familias, de los municipios y, por ende, de la polis. Dicho bien es creado, configurado, delimitado y, al mismo tiempo, posibilitado por la polis.

1.2.3 La trascendencia de la individualidad: trabajar por el bien común

Conociendo que el bien común es el mejor de los bienes del hombre, se puede decir que trabajar por el bien común es la mejor de las actividades del hombre y esta es necesariamente una actividad política.

Sin duda, hacer el bien a una persona es bueno; hacerlo para muchas personas es todavía mejor. Grandes filósofos han reflexionado sobre esta verdad. Tomás de Aquino en el *Gobierno de los príncipes*⁴⁹ reafirma lo que dice Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* respecto a ello: “Y por más que este bien sea el mismo para el individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad. Es

⁴⁶ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 204.

⁴⁷ *Ibid*, p. 112

⁴⁸ *Ibid*, pp. 134 y 208.

⁴⁹ AQUINO, Tomás De, *Del Gobierno de los príncipes*, Capítulo IX.

cosa amable hacer el bien a uno solo; pero más bella y más divina es hacerlo al pueblo y a las ciudades”.⁵⁰

Ahora bien, trabajar por el bien común es una actividad política que nunca termina. La vida política consiste entonces en primer lugar en definir el bien común y después en irlo configurando según la vida dinámica de la polis. Las necesidades y circunstancias de la polis no son estáticas pues el mismo hombre no lo es. Dado que la vida de la polis cambia constantemente, la actividad política nunca acaba tampoco. El hombre siempre tiende a buscar algo mejor por lo que el bien común que define la polis podrá ir cambiando a lo largo del tiempo. La vida política es entonces una actividad autoconfigurante que se da todo el tiempo.

Si bien el hombre siempre trabajará por un lugar mejor donde vivir, nunca tendrá un orden político perfecto. Las filosofías utópicas de la polis perfecta como la de Platón eliminan la actividad política pues dictan un orden perfecto al que después de instaurado solo habría que obedecer para conservarlo. Por ello es que Cruz Prados además considera que la utopía es un intento de eliminar el poder, la voluntad y la decisión.⁵¹

Trabajar por el bien común es una actividad política que busca el óptimo realizable en la polis. Si bien la utopía es parte de una *razón teórica*, no realizable, trabajar por lo mejor posible es parte de la *razón práctica* que sí es realizable y en la que recae lo político. La razón práctica lo que busca es dar con una verdad de la polis que pueda ser real, aceptando que los logros humanos son imperfectos. Cruz Prados cita una frase de Hyperion para ejemplificar lo que sucede cuando el orden político tiende a la utopía: “que el Estado se haya convertido en un infierno proviene de que el hombre quiso hacer de él su cielo”.⁵²

La manera práctica por la que se trabaja por el bien común es mediante instituciones y comunidades. Para vivir mejor y ser feliz, el hombre necesita formas prácticas de trabajar por el bien común pues solo con otros puede alcanzar una vida plena y feliz. Por ello, el hombre crea instituciones y comunidades que permitan realizar prácticamente las ideas y valores de la polis. La polis necesita ser limitada para que pueda haber una participación ciudadana real. La solidaridad política que Cruz Prados define como la responsabilidad sobre el bien común de la polis, se materializa a través de la creación de instituciones y

⁵⁰ Aristóteles, *Textos escogidos de la Ética Nicomaquea de Aristóteles*, Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, México: Porrúa, 2007, 21ª edición, I, 2, 1094b (en lo sucesivo: EN).

⁵¹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

⁵² *Ibid*, pp. 100 y 247.

solo dentro de esta realidad institucional es que se puede llevar a cabo una verdadera acción política.⁵³

El hombre solo trasciende su individualidad en una comunidad. Alfredo Cruz Prados sostiene que la condición de miembro de una comunidad es la condición subjetiva más perfecta conforme a la cual puede un hombre amarse a sí mismo pues en ella trascendemos nuestra individualidad, así como en el bien común trascendemos nuestro bien particular. Al acoger o reconocer la comunidad al hombre, éste accede a una existencia comunitaria. Solo mediante esta acogida o reconocimiento, el hombre es capaz de trascender su individualidad.⁵⁴

No solo se requiere querer el bien, se requiere querer hacerlo y hacerlo bien. Los agentes políticos pueden definir el bien de la polis, el fin de la polis, pero se requiere voluntad para trabajar por ello y capacidad para hacerlo bien. En este proceso de autoconfiguración de definir lo ideal y lo práctico, es sobre el que versa la actividad política. En la sección 1.2.2 anterior vimos que la polis no es solo un medio para que el hombre pueda alcanzar unos fines y un bien común, sino que los posibilita. La actividad política que permite determinar los fines y el bien común de una comunidad perfecciona al agente pues pone sus esfuerzos para hacerlos una realidad, mejora sus capacidades para hacerlo bien y al mismo tiempo perfecciona al bien común pues de la idealidad los baja a la realidad.⁵⁵

La vida política al ser actividad autoconfigurante que busca el bien común, es una actividad sublime. El agente político que en verdad busca un lugar mejor para vivir y dedica sus esfuerzos para alcanzar el bien común va perfeccionando esta actividad en la medida que la definición del bien común se va perfeccionando. Más aún, Cruz Prados sostiene que la vida política consiste en pasar a obtener en la forma del bien común, y sólo en esa forma, lo que antes era perseguible y obtenible como bien particular.⁵⁶

Trabajando por el bien común, el hombre se trasciende a sí mismo. Trascenderse a sí mismo, trascender la propia individualidad es para Cruz Prados hacerse apto para que el bien común pueda ser el mejor bien propio.⁵⁷ Solo al integrarse a una comunidad y trabajar por el bien común de la misma, el hombre es capaz de trascender su propia individualidad o particularidad. El hombre trasciende su individualidad al preferir el bien común al bien particular pues lo que trabaja puede perdurar en la comunidad después de

⁵³ *Ibid*, pp. 221, 222, 242 y 248.

⁵⁴ *Ibid*, pp. 179 y 370.

⁵⁵ *Ibid*, 120, 226 y 227.

⁵⁶ *Ibid*, p. 207.

⁵⁷ *Ibid*, p. 369.

la muerte. Por eso se puede afirmar que el hombre además de necesitar de otros para sobrevivir, necesita de otros para ser feliz.

1.2.4 Condiciones para buscar el bien común

En la sección 1.2.1 se describieron los tres criterios aristotélicos para la participación política que también son condiciones para buscar y trabajar por el bien común. Un agente político solo puede ser tal y dedicarse a la política siempre y cuando tenga los medios de supervivencia garantizados, debe hacerlo libremente e, idealmente, ser una persona virtuosa. Solo así un agente político podrá trabajar por la polis y por el bien común para asegurarse un modo de vida auténticamente humano.

La polis es el espacio de la libertad donde puede florecer la excelencia humana que busque el bien común. Un modo humano de vivir en la polis para Cruz Prados permite incluir acciones que tengan verdadera trascendencia y dignidad. Lo anterior, porque el orden de la polis posibilita la libertad, como trascendencia de la individualidad y privacidad, y con ello el desarrollo de las más valiosas cualidades del hombre.⁵⁸ Por eso son necesarias las comunidades abarcables, delimitadas, con reglas y que pueden ser realmente vividas. La polis provee entonces de las prescripciones éticas fundamentales que Alejandro Llano considera como condiciones imprescindibles para que se descubran los bienes y se cultiven las virtudes y así el ser humano aprenda a discernir lo bueno de lo malo.⁵⁹

En la polis, el ciudadano se autolimita libremente creando un poder político que le permite alcanzar el bien común. Una persona solo renuncia a su libertad si sabe que es por algo mejor, por algo que individualmente no podría alcanzar. Así es que en la polis el ciudadano se somete a un poder político para cooperar por un bien común que no podría ser alcanzado sin este poder. Por ello es que Cruz Prados sostiene que el poder no es la capacidad de autodeterminarse de una voluntad individual, sino la capacidad de autodeterminarse de una voluntad común.⁶⁰

El poder político se hace presente de manera ordinaria en la ley. La ley para Cruz Prados es un acto del poder, la expresión de una voluntad común que quiere determinar el bien común. Con la ley, el poder no desaparece, sino que se perfecciona, pues la ley que actúa ordinariamente es un acto del poder más perfecto que la decisión excepcional y

⁵⁸ *Ibid*, p. 253.

⁵⁹ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, p. 153.

⁶⁰ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 388, 389, 398 y 399.

momentánea. Sin embargo, aunque el poder de decidir actúe a partir de la ley, ésta nunca podrá eludir la decisión, ni abolir el poder de decidir.⁶¹

La verdadera libertad se construye solo de cara a la verdad. El hombre no renuncia libremente a su libertad por algo que no tiene por bueno y por verdadero. La libertad no se puede constituir plenamente si no se sabe que las virtudes y las normas no la constriñen sino que la posibilitan. Bien dice Alejandro Llano que la libertad no se puede desplegar de espaldas a la verdad.⁶²

Para buscar la verdad y el bien común en la polis, es necesario el diálogo. Lo importante no es una transferencia de conocimientos, investigación, sino un diálogo público para buscar la verdad, para definir los fines públicos acordes a la polis como ya lo hacía Sócrates hace más de dos mil años. Sin un diálogo permanente con la familia, amigos, maestros e incluso con quienes piensan diferente a uno, no se puede desvelar los bienes comunes, como la propia amistad, que bien dice Llano son imprescindibles para descubrirse a sí mismo y empezar a desplegar una vida moral.⁶³

Sin definir el bien común mediante el diálogo, es imposible saber qué diferencias deben ser reconocidas políticamente. Cruz Prados sostiene que solo lo político puede dar racionalidad a la selección de diferencias que deben ser reconocidas para que en función de ellas se puedan atribuir los derechos en la polis.⁶⁴

Por su parte, Maquiavelo sostiene que las diferencias no generan violencia en perjuicio del bien común, sino que por el contrario, generan leyes y órdenes en beneficio de la libertad. Maquiavelo sostenía que una sociedad educada que logra sacar buenas leyes a pesar de las diferencias internas, engendra hombres de virtud.⁶⁵ Estos hombres virtuosos eran capaces de generar buenas leyes y por tanto un orden en la polis.

Para propiciar un verdadero diálogo en beneficio del bien común, el agente político debe ser una persona virtuosa. En un análisis de Maquiavelo, Cruz Prados sostiene que para el padre de la Ciencia Política moderna la capacidad creativa y el dinamismo de una república surgen de la virtud de los ciudadanos, es decir, de su libre participación en la

⁶¹ *Ibid*, pp. 402 y 404.

⁶² Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, cit., p. 60.

⁶³ *Ibid*, p. 153.

⁶⁴ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁵ “No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos, desconsideradamente, condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencia en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad.” MAQUIAVELO, Nicolás. *Discursos sobre la Década de Tito Livio, Libro primero*.

vida comunitaria. Como consecuencia de ello, el agente político virtuoso participa de manera responsable y activa en la política cuyo último fin es la concertación mediante el diálogo de los bienes comunes que han de ser perseguidos en la polis.⁶⁶

La virtud política habilita al agente político a trabajar eficazmente por el bien común. Cruz Prados define la virtud política como la excelencia en aquella actividad que es la actividad configuradora de la polis, la excelencia en la acción política.⁶⁷ Aristóteles sostiene que, en la definición de qué es la virtud, lo importante y valioso es que esa definición nos ayude a poner en práctica la virtud.⁶⁸ La virtud política permite al hombre actuar mejor en beneficio del bien común, de una ciudad mejor.

Por tanto, la polis debe preocuparse por la virtud de sus ciudadanos para lograr el bien común que ha determinado y para su propio mantenimiento. Una ciudad para Aristóteles no es una mera alianza militar, sino que debe formar ciudadanos buenos y justos.⁶⁹ Cruz Prados sostiene que la polis no necesita de la virtud solo como un instrumento, sino que la virtud es la que permite definir y reformar la polis. A medida que las acciones de los ciudadanos sean cada vez más excelentes, más virtuosas, en la polis se hará posible una mejor forma de vida.⁷⁰

La política es una actividad sublime gracias a la virtud política. Aristóteles concluye que la comunidad política tiene por causa la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia.⁷¹ Por ello se puede decir que la política no es solo una actividad natural del hombre por la cual se convive con otros miembros de la comunidad, sino que es una actividad sublime por practicarse buenas acciones realizadas por personas virtuosas en beneficio de un bien común, por una ciudad más perfecta.

1.3 La política como forma de perfección del ser humano

La filosofía clásica ha insistido que lo realmente decisivo para cada gobierno, para cada régimen, es el carácter de sus gobernantes. De ello depende el modo de gobernar que puede ser realmente político o regimental.⁷² La polis necesita agentes políticos virtuosos

⁶⁶ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, p. 40.

⁶⁷ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 237 y 238.

⁶⁸ *Ibid*, p. 117.

⁶⁹ *Política*, III, 5, 1280b; Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, p. P41.

⁷⁰ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 206 y 237.

⁷¹ *Política*, III, 5, 1280b – 1281a..

⁷² Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 415.

para que el modo de gobierno sea realmente político y así pueda realizarse plenamente y perfeccionarse. Al mismo tiempo, el agente político se perfecciona a sí mismo en la medida en que la polis sea más perfecta y solo dentro de ella.

En esta sección nos centraremos en el político: en su tipo de vida, en cómo el hombre se perfecciona gracias a la política y que este perfeccionamiento es necesariamente moral.

1.3.1 El mejor tipo de vida: la vida política

Aristóteles señala que hay tres tipos de vida: i) llevar la vida conforme a los placeres; ii) llevar la vida conforme al honor, es decir, la vida política; y iii) llevar la vida conforme a la razón y la virtud. El tipo de vida inferior es llevar la vida conforme a los placeres pues es una vida esclavizante; es la vida que llevan los animales, las bestias y no va conforme a la libertad y dignidad humanas.⁷³

Un nivel de vida para espíritus más selectos es llevar la vida conforme al honor en la que los hombres identifican la felicidad con el honor; éste es, para Aristóteles, el fin de la vida política. Sin embargo, pone más alta la vida conforme a la virtud pues el honor es algo superficial que más da al que da la honra que al que la recibe y el verdadero bien debe ser algo propio del sujeto, dependiente de nada más que de él mismo.⁷⁴

La forma de vida superior es la vida contemplativa, conforme a la razón, la verdad y la virtud. Según Aristóteles, la inteligencia es lo más divino que tiene el hombre, lo más perfecto. Por ello, no es de extrañarse que considere que la vida conforme a la inteligencia como la vida más feliz y las relacionadas con otras virtudes como vidas felices pero en grado secundario.⁷⁵ La felicidad para Aristóteles no es una cualidad o estado del hombre, sino una actividad que es fin en sí misma⁷⁶.

Esta forma de vida virtuosa y buena es la vida más feliz que puede tener el ser humano. Cruz Prados define una forma de vida buena como el conjunto orgánico de esas acciones perfectivas y plenificantes.⁷⁷ Esta forma de vida buena, virtuosa y basada en la contemplación de la verdad solo es posible en la polis.

Sin embargo, la vida contemplativa no es propiamente humana y nunca la podrá tener el hombre en grado perfecto. Ya que el hombre requiere de los bienes de este mundo para

⁷³ EN, I, 5, 1095b – 1096a.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ EN, I, 5, 1095b – 1096a; X, 7, 1177b – 1178a; X, 8, 1178a.

⁷⁶ EN, X,3 1173a - 1176b; Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 168.

⁷⁷ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 25.

su subsistencia, su vida no puede ser solo intelectual. Por tanto, la vida del hombre es una vida práctica, que combina la actividad intelectual con la actividad necesaria para vivir según su condición de hombre.⁷⁸ Esta es la vida que puede ser perfecta en el hombre y que le permitirá ser más feliz⁷⁹.

Dice Cruz Prados que la plenitud de esta vida práctica que es la mejor a la que puede aspirar el hombre es la vida política. En la sección 1.2.3 hemos visto que el orden utópico de la polis imposibilita la virtud personal. Por el contrario, la imperfección de la polis permite que el hombre practique su virtud. La tesis de Cruz Prados es que polis y virtud sólo son posibles al unísono, entrelazadas en una dinámica de recíproco perfeccionamiento, siempre susceptible de progreso.⁸⁰

Más aún, Cruz Prados apunta que la participación activa en la vida política, sólo tiene verdaderamente sentido, si tiene sentido moral, es decir, si representa el acceso a una forma superior de plenitud humana que es moral. Si el agente político tiene actividad política solo por alcanzar unos intereses particulares, su propia vida tendría un sin sentido pues buscaría participar en una comunidad política para poder mantenerse al margen de ella. Por el contrario, si el agente político busca perfeccionar a la polis, al mismo tiempo estará perfeccionándose a sí mismo moralmente convirtiéndose en un hombre virtuoso.⁸¹

En suma, el mejor tipo de vida es la vida contemplativa, conforme a la razón y a la virtud. Sin embargo, este tipo de vida es inalcanzable en grado perfecto para el hombre pues está sujeto a las necesidades de su cuerpo. Por ello, el mejor tipo de vida para el hombre es la actividad política siempre y cuando signifique el acceso a una forma de plenitud humana que es necesariamente moral.

1.3.2 La condición de hombre virtuoso y el perfeccionamiento moral

Para Cruz Prados, la condición de hombre virtuoso consiste en: i) apetecer un bien común, ii) en amarse a uno mismo en cuanto miembro de una comunidad, y iii) en ser excelente en la actividad que versa sobre ese bien común, es decir, en gobernar. Más aún, la perfección del hombre es una perfección moral que se realiza plenamente como una perfección política o ciudadana.⁸²

⁷⁸ *EN*, X, 8, 1178a y 1178b.

⁷⁹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 190.

⁸⁰ *Ibid*, p. 239.

⁸¹ *Ibid*, p. 230.

⁸² *Ibid*, p. 189.

i) El hombre virtuoso apetece un bien común

En la sección 1.2.3 se expuso que el hombre trasciende su individualidad cuando se hace apto para que el bien común sea el mejor bien propio. Lo anterior es solo posible si dicho bien beneficia a la persona pues solo así es apetecible un bien. Por ello, el hombre solo puede desear el bien ajeno si le beneficia personalmente, es decir, si el bien de los demás, también es suyo, si se ha apropiado de él.

La capacidad de apetecer como propio un bien común es característica del hombre virtuoso. Cruz Prados afirma que la mejor manera de apropiarse de un bien es tenerlo como propio por ser un bien común. Más aún, dice cuanta mayor perfección – natural y moral – posee un ser, más común es el bien que es capaz de tener como propio.⁸³

El hombre virtuoso sabe que el bien común es la fuente de toda obligación o deber.⁸⁴ El bien común es el fin que busca el hombre virtuoso para el que luego se define el bien moral que ayuda a maximizar este fin. Esta es la postura de la ética de virtud de la que se mencionará en la sección 3.2.1. Se puede decir entonces que el bien común es la fuente de la moral y que el hombre virtuoso busca la perfección moral.

Obrar lo virtuoso es necesario para lograr la perfección moral. No se trata de obrar virtuosamente ocasionalmente, sino de manera constante. Aristóteles afirma que no es justo el que hace acciones justas, sino el que las hace como los hombres justos. Es decir, ser virtuoso requiere consistencia, coherencia con la propia vida, una cierta inclinación casi natural por lo virtuoso de manera que hasta se goce obrar lo virtuoso. Según Cruz Prados ser virtuoso es tener auténtico dominio de los propios actos, ser verdaderamente principio de las propias obras. Solo de esta manera se puede alcanzar una perfección moral.⁸⁵

Cruz Prados sostiene que la perfección moral consiste en ser feliz y el hombre virtuoso obra por la felicidad. La razón para obrar moralmente es el deseo de bien o felicidad. El hombre virtuoso obra para ser feliz pues toda acción es realizada por esta razón.⁸⁶ Más aún, el bien que desea el virtuoso es el mejor bien.

La perfección moral del hombre depende de lo que éste considera necesario para ser feliz. El hombre es capaz de desear muchas cosas para vivir mejor; sin embargo, no todas ellas son necesarias para su vida. La perfección moral del hombre tiene una relación directa

⁸³ *Ibid*, pp. 177 y 179.

⁸⁴ *Ibid*, p. 178.

⁸⁵ *Ibid*, pp. 151 y 186.

⁸⁶ *Ibid*, pp. 133, 169 y 175.

respecto a la calidad del bien que considera necesario. Cuanto mayor sea la calidad del bien que desea como realmente necesario, más perfecto es moralmente. Dice Cruz Prados que solo el virtuoso es feliz y se deleita con el bien superior; sólo para el virtuoso, el bien superior es el objeto del deseo necesario de felicidad⁸⁷. Conforme a Aristóteles, la felicidad del hombre es la felicidad según la virtud ética⁸⁸.

El mejor bien que puede desear el hombre es el bien común político. Ya decía Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* que dentro de las acciones de las virtudes morales, sobresalen las acciones políticas y bélicas que son las más nobles y honrosas. Estas acciones no son buscadas en sí mismas, sino que se dirigen al mayor bien: al bien común de la polis.⁸⁹

En resumen, el hombre virtuoso apetece el bien común pues se deleita en su búsqueda y práctica. A medida que este bien común es de mayor calidad, la perfección moral que busca el virtuoso aumenta. El mejor de los bienes comunes es el bien común político. Por tanto, el hombre realmente virtuoso apetece el bien común político y, por ello, su perfección es mayor.

ii) El hombre virtuoso se ama a sí mismo en cuanto miembro de una comunidad

Se ha expuesto que la polis y el bien común político son los tipos supremos de bien común que son posibles. Aristóteles señala que la polis es el bien supremo pues integra a comunidades inferiores y en ella se ordena a la vida perfecta y suficiente, es decir, a la vida feliz y buena que persigue un bien común político.⁹⁰ Cruz Prados define al bien común político como el bien con respecto al cual se puede decir que una cosa es buena o mala en sentido absoluto y no sólo buena o mala para alguien en particular⁹¹. Por eso se puede decir que la medida moral de un bien particular se refiere siempre al bien de la polis: al bien común político.⁹²

La perfección del hombre depende también de su contexto. Se ha visto que la felicidad del ser humano depende del bien que considera necesario para vivir. Este bien se da necesariamente en una comunidad y, por tanto, el hombre quiere a la comunidad porque le hace feliz. Más aún, si el mejor bien común es el político, el hombre necesita a la

⁸⁷ *Ibid*, p. 175.

⁸⁸ *Ibid*, p. 190; *EN*, X, 8, 1177b – 1178b.

⁸⁹ *EN*, X, 7, 1177b.

⁹⁰ *Política*, III, 5, 1280b

⁹¹ *EN*, VII, 11, 1152b; Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 197.

⁹² Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 197.

comunidad para poder trabajar por dicho bien y, con ello, alcanzar la moralidad más perfecta.⁹³

Más aún, fuera de un contexto específico, no se puede saber qué es bueno o perfecto para el hombre. Alfredo Cruz Prados considera que el hombre se perfecciona según diferentes dimensiones o formalidades de su subjetividad y en el seno de diferentes contextos o comunidades. En otras palabras, la comunidad es la que da la pauta de lo que es bueno o malo hacer como miembro de esa comunidad (como hijo o esposo en una familia, como ciudadano en el Estado). Por eso es que asegura que todas estas formas de perfeccionamiento son formas de perfeccionamiento moral.⁹⁴

Dado que no se puede saber qué es bueno fuera de una comunidad, se puede decir que la moral está dada solo en una comunidad. Cruz Prados afirma que, en cada comunidad, la moral comprende aquello que afecta al objetivo de esa comunidad, y la moralidad de cada individuo, su perfección moral, comprende todo aquello que afecta a los objetivos de las comunidades a las que pertenece.⁹⁵

El hombre es un ser moral por ser un ser social. Las cualidades que hacen al hombre bueno socialmente, son las mismas cualidades que le hacen bueno humanamente por tener una naturaleza social. Estas cualidades sociales, según Cruz Prados, solo son virtudes morales cuando el hombre es realmente un miembro de una sociedad, cuando está completamente integrado a la vida en común y no solo que su actividad común sea algo esporádico o parcial, es decir, si es naturalmente un ser social⁹⁶. En otras palabras, el hombre es un ser moral cuando no solo se acepta y reconoce a sí mismo como miembro de una comunidad, sino que es feliz en ella.

Si la moral está dada solo en una comunidad, también la manera de apreciar un bien común depende de cada comunidad. Cada comunidad tiene distintas necesidades y, por ende, puede apreciar de manera distinta un mismo bien. No en vano Aristóteles señaló que los hombres más valientes se encuentran en las ciudades donde los valientes son honrados y los cobardes deshonorados. En la comunidad donde se aprecia la valentía, se trabajará y encontrará la valentía.⁹⁷

⁹³ *Ibid*, p. 182.

⁹⁴ *Ibid*, p. 24.

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ *Ibid*, p. 182.

⁹⁷ *Ibid*, p. 203; *EN*, III, 8, 1116a.

Cruz Prados sostiene que un hombre puede ser tan bueno como sea posible dentro de una comunidad⁹⁸. Esto se puede ejemplificar en sentido negativo, cuando una persona naturalmente egoísta se encuentra en una sociedad amante de las riquezas, su contexto le llevará a ser una persona avariciosa con mayor facilidad que en una sociedad más templada. En sentido positivo, cuando una persona buena está en un campo de concentración, como Víktor Frankl, no se puede hacer mucho por el bien común por esa comunidad. En su caso, su ayuda para la comunidad era tan solo un apoyo moral a sus compañeros. Una vez que salió a una comunidad mejor que la del campo de concentración, el impacto de su teoría se ha multiplicado. Así, en una comunidad donde se aprecia la libertad, el trabajo por el bien común, en una sociedad no materialista, surgirán buenos ciudadanos que puedan llegar a ser buenos gobernantes.

Con lo anterior se puede deducir que el hombre perfecciona su virtud a medida que el bien común es mejor. La tesis de Cruz Prados señala que las comunidades menores que la polis integra permiten que el hombre alcance las cualidades del hombre bueno, pero son de inferior categoría que los de la polis pues su bien común es de una calidad inferior. Por lo tanto, las virtudes que se necesitan en esas comunidades menores son virtudes de calidad inferior que las de la polis.⁹⁹

En resumen, el hombre virtuoso debe ser un buen ciudadano. El perfeccionamiento humano es un perfeccionamiento moral. Dado que la moral solo se da dentro una comunidad, ningún ser humano puede perfeccionarse fuera de una comunidad. Más aún, el grado de perfección dependerá del tipo de comunidad que se pueda constituir y del tipo de bien común que es posible alcanzar en ella. Por ende, el hombre virtuoso que quiere perfeccionarse, además de amar el bien común como algo propio, debe tener una vida integrada en la polis como comunidad suprema e integradora de comunidades inferiores y amarse a sí mismo como miembro de esa comunidad, como ciudadano.

iii) El hombre virtuoso es excelente en la actividad que versa sobre el bien común político: en gobernar

Si la polis es la comunidad suprema y el bien común político es el bien supremo, la vida política es la forma de vida más perfecta. De ello se deduce que la acción política es la acción moral más perfecta, pues configurando a la polis, el hombre se configura a sí mismo. Dice Cruz Prados que la perfección de la acción moral de un sujeto depende, en cuanto acción, del carácter activo de la participación de ese sujeto en su comunidad; y, en

⁹⁸ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁹ *Ibid*, p. 188.

cuanto moral, de la calidad de esa comunidad. Cuanto más perfecta es la acción del hombre para configurar la polis, más perfecta será la configuración que el hombre hace de sí mismo. En resumen, la vida política perfecciona al ser humano.¹⁰⁰

El grado de participación en la vida política debiera depender de la virtud de cada ciudadano. Según Aristóteles, cada hombre participa de las virtudes en la medida suficiente para su oficio y cada oficio requiere diferentes virtudes. Un ciudadano que obedece requiere menos virtud que el que gobierna. Por tanto, el que gobierna debe ser el más virtuoso de los ciudadanos.¹⁰¹

Dentro de la vida política, el gobierno de la polis es la actividad política más plena. Por ende, la actividad humana más excelente es la de gobernar. Cruz Prados concluye que si las virtudes son las cualidades que hacen que el hombre sea bueno en su función propia, las virtudes serán tanto más perfectas cuanto más plena sea la condición de esa función. Por tanto, si la vida política es la forma de vida humana más perfecta, la actividad que se refiere a la configuración de la polis y alcanzar el bien común político es la actividad más perfecta y esta es el gobernar políticamente. Ya se señalaba en la sección 1.2.3 que Tomás de Aquino consideraba que es bueno hacer el bien a una sola persona, pero más grande es hacer el bien a muchos. El hombre que gobierna no solo se trasciende a sí mismo, sino que alcanza la perfección humana más plena pues hace el bien a la comunidad que integra a todas las comunidades: la polis.¹⁰²

Más aún, un hombre bueno tiene la función de gobernar, pues es en mandar cuando pone en evidencia su virtud. Dice Cruz Prados que la virtud del hombre bueno es la de mandar bien. Aristóteles incluso se plantea si la virtud del ciudadano es la misma que la del hombre bueno, pero concluye que es así solo en el caso del que gobierna. La razón de ello es que quien sólo obedece y no tiene la función de mandar, no puede adquirir la virtud del hombre bueno. De aquí se deduce que las virtudes del que gobierna políticamente son las virtudes morales más perfectas.¹⁰³

Sea un ciudadano un gobernante o no, las virtudes políticas son necesarias para alcanzar la plenitud humana. Aristóteles y Tomás de Aquino reconocieron que las virtudes políticas son superiores a las privadas, personales o monásticas y que practicarlas es necesario para

¹⁰⁰ *Ibid*, pp. 229 y 230.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 188.

¹⁰² *Ibid*, pp. 187, 229 y 230.

¹⁰³ *Ibid*, pp. 187 y 188. Tomado de: Aristóteles, *Política*, III, 1, 1276b – 1277b. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, IN III *Politic.*, lect. 3 y 4.

alcanzar la plenitud humana pues versan sobre el bien supremo: el bien común político.
104

Las virtudes del buen gobernante son las del hombre bueno y no al revés. Cruz Prados afirma que el gobernado no adquiere la virtud del buen hombre por ser un buen ciudadano porque él no puede gobernar, sino que solo la podrá adquirir en aquella comunidad donde pueda gobernar. Por el contrario, y conforme a lo que decía Aristóteles, la educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno son en Aristóteles las mismas que le hacen un buen gobernante.¹⁰⁵

La excelencia en gobernar es la forma más perfecta de acción política y, por ende, el más alto grado de virtud que puede alcanzar el ser humano. Si la acción política es la forma más perfecta de acción moral por ser acción configuradora de la comunidad más perfecta (la polis), ser excelente en la vida política es cuando el ser humano puede alcanzar su mayor plenitud. Cruz Prados sostiene que la excelencia en gobernar es la forma más perfecta de excelencia o virtud humana y, por ende, que ser un ciudadano virtuoso constituye la más perfecta configuración operativa que el hombre puede darse a sí mismo.¹⁰⁶

El hombre realmente virtuoso no solo posee la virtud, sino que la ejerce excelentemente. Aristóteles hace una clasificación de virtudes: éticas y dianoéticas. Las virtudes éticas son aquellas que mueven al hombre a actuar rectamente aprovechando todas sus capacidades. Las dianoéticas son las virtudes intelectuales que capacitan al hombre para realizar bien sus funciones, pero no garantizan el recto uso de esas capacidades. El hombre realmente virtuoso posee ambas virtudes, éticas y dianoéticas. La virtud dianoética de la prudencia es necesaria para distinguir lo bueno de lo malo y actuar en consecuencia. Por tanto, para que la virtud ética como inclinación o apetito del bien, constituya una auténtica virtud, se requiere de la correcta deliberación realizada por la virtud dianoética de la prudencia.¹⁰⁷

El hombre virtuoso es entonces un miembro excelente de una comunidad y ejerce la acción de gobernar. Por un lado, el hombre virtuoso desea el bien común y es feliz trabajando por él; por otro lado, operativamente, es excelente en ese bien, en su participación en la vida en común. No solo por ello es que la perfección moral del hombre

¹⁰⁴ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 189.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 188; *Política*, IV, 1, 1288b.

¹⁰⁶ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 229 y 230.

¹⁰⁷ *ibid*, pp. 163 y 164.

virtuoso se da únicamente como miembro excelente de una comunidad, sino también porque solo en una comunidad puede el virtuoso gobernar.¹⁰⁸

Más aún, el hombre perfectamente virtuoso será un miembro excelente de una comunidad y ejercerá excelentemente la acción de gobernar. Cruz Prados define a un hombre perfectamente virtuoso como aquel que se deleita en la actividad más excelente, siendo excelente en ella. Siendo la actividad política la actividad más perfecta y la excelencia en gobernar el más alto grado de virtud que puede alcanzar el ser humano, se puede decir que el hombre perfectamente virtuoso solo podrá ejercitar su virtud plenamente en el seno de una comunidad al gobernarla de manera excelente.¹⁰⁹

Dicho lo anterior, se deduce que la perfección moral del perfectamente virtuoso solo se consigue y se conoce en la práctica. Dice Cruz Prados que el conocimiento práctico es una perfección práctica y, por tanto, moral. Además, dice que la acción política solo puede ser verdaderamente conocida por el agente político, pues solo él conoce suficientemente el contexto de la acción. Por tanto la verdad práctica sólo puede ser conocida en plenitud por quien la pone en práctica, por aquel a quien corresponde tomar la decisión. En sentido inverso, para que el conocimiento práctico sea acertado se necesita de la perfección moral del virtuoso.¹¹⁰

En resumen, la obra de Cruz Prados considera que la condición de hombre virtuoso consiste en apetecer un bien común, en amarse a uno mismo en cuanto a ciudadano y en ser excelente en gobernar. Dado que la plenitud de cada uno de estos tres elementos tiene una naturaleza política, se puede decir que la mayor perfección del hombre es una perfección política o ciudadana pues es la que versa sobre el bien supremo: el bien común político. Esta perfección es forzosamente una perfección moral. Más aún, la forma de que sea posible esa perfección depende del tipo de bien común que apetezca la polis y del tipo de comunidad que sea posible constituir.¹¹¹

Tal perfeccionamiento para Alejandro Llano sólo es posible por la participación en la vida pública, es decir, por el compromiso personal y comunal con unos bienes que a todos pertenecen y cuyo cultivo a todos concierne. En eso consiste el humanismo cívico que este autor propone.¹¹²

¹⁰⁸ *Ibid*, pp. 182 y 184.

¹⁰⁹ *Ibid*, pp. 159, 161 y 186.

¹¹⁰ *Ibid*, pp. 115, 121, 163 y 164.

¹¹¹ *Ibid*, pp. 189 y 226.

¹¹² Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, pp. 188 y 189.

El hombre virtuoso goza y es feliz participando en la vida en común y lo hace de una manera excelente. Más aún, el hombre perfectamente virtuoso es el que es excelente en gobernar. Gobernar es la razón por la que la perfección moral del hombre se encuentre en su condición de miembro excelente de una comunidad pues el gobernar solo se da en una comunidad.

2 EL DESARROLLO DE LA POLÍTICA EN LA MODERNIDAD: DECONSTRUCCIÓN DE LA POLÍTICA

En el capítulo 1 se ha expuesto que para los filósofos clásicos, la política era concebida como algo integral, como algo que compelia al ser humano en todos los aspectos de su vida pues se refería principalmente a la felicidad humana. En la época moderna, esta idea de integralidad con la que se concebía la política fue eliminada al sustituir el concepto de virtud por el de virtú.

A partir de ahí y bajo la influencia del racionalismo de la modernidad, no solo la ética se fue separando de la política sino también la religión y la sociedad, poniendo en evidencia una deconstrucción de la política. En este contexto es cuando se gesta el Estado moderno.

Sin embargo, en los dos últimos siglos ha sobrevenido una crisis de la modernidad por no haberse cumplido las expectativas que se habían generado en la misma. Junto con ella, ha sobrevenido una crisis del Estado que no solo afecta lo político, sino también al perfeccionamiento del hombre.

2.1 Transición del paradigma político a la modernidad

Maquiavelo en su libro *El príncipe* fue el primero que identificó el concepto de *virtú*, iniciando con ello una nueva forma de ver la política por lo que ha sido llamado el padre de la ciencia política moderna. La premisa maquiavélica que indica que lo importante en política es adquirir y conservar el poder, ha provocado que la humanidad haya ido sustituyendo la virtud política por la virtú política. De esta manera, se separó la política de la ética dando paso a la ciencia política moderna, como ciencia autónoma.

Esta deconstrucción de la política iniciada por Maquiavelo fue continuada con el racionalismo de los siguientes siglos para encontrarnos hoy con un concepto de política desvirtuado y racionalizado. Tal es el caso de las concepciones sociológicas y normativistas de la política.

2.1.1 De los clásicos a la modernidad

Para los filósofos clásicos, el hombre por ser hombre está llamado a un perfeccionamiento moral que se dará siempre en una comunidad. Esto era tanto para ciudadanos como para gobernantes. Para alcanzar esta perfección era necesario fortalecer las virtudes,

especialmente la de la templanza, ya que, como decía Platón, el desenfreno en la vida acarrea la ruina interior de los hombres.¹¹³

La relación ciudadano – Estado, en cuanto a la importancia del rol de ambas partes para el perfeccionamiento de la otra parte, es recíproca. Así como la virtud del Estado debe garantizar las mejores condiciones para que los ciudadanos desarrollen su virtud, la prosperidad del Estado depende de la virtud de los ciudadanos pues un Estado justo debe contar con la prudencia, la fortaleza y la templanza. Platón consideraba entonces que el bien supremo era la armonía de virtudes y no descartaba las virtudes divinas.¹¹⁴

La integralidad de virtudes es lo que le permitiría al hombre ser plenamente feliz y por tanto, el Estado debía preocuparse porque sus ciudadanos fueran felices. Por ello es que Platón sostenía que las mejores leyes eran aquellas que permitían a los ciudadanos desarrollar todas las virtudes y no solo una. Por tanto, el legislador debía procurar practicar y velar para que los ciudadanos practicaran todas las virtudes.¹¹⁵

Esta idea de integralidad con la que se concebía la política fue eliminada en la modernidad al sustituir la virtud política por la virtud. Desde la publicación de *El príncipe* en 1513, Maquiavelo identifica el concepto de *virtú* que se refiere a la capacidad de poder gobernar eficazmente y tener buenos resultados, aunque para ello se actúe mal moralmente. Esta capacidad le permite prever las circunstancias que le rodean y por tanto prepararse para enfrentarlas. Leo Strauss considera que este nuevo concepto de virtud se convierte en todas las acciones o hábitos de un individuo para la consecución de los objetivos de libertad frente a toda dominación extranjera, estabilidad o supremacía de la ley, prosperidad, gloria y poder¹¹⁶.

Por su parte, Aristóteles también nombra una virtud que le permite al hombre actuar con cautela: la prudencia. Para Carlos Pino, Maquiavelo presenta una versión abajada de la prudencia, más asimilable a la astucia, que no es considerada como una virtud en la tradición clásica sino como una mera capacidad en la que se usan los engaños para lograr ciertos objetivos. Para Pino, esta última definición no está lejos de la moraleja que se extrae de *El príncipe*: el fin justifica los medios. En un análisis comparativo sobre la virtud de Maquiavelo y Aristóteles, Pino señala que la prudencia en Aristóteles es la virtud de actuar en forma justa y en Maquiavelo es actuar flexiblemente

¹¹³ Platón, *Las Leyes*, Editorial Porrúa, S.A. de C.V., Edición 2008, Preámbulo, Libro I, p. 4.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 3.

¹¹⁵ *Idem*.

¹¹⁶ Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 18. (Traducción de Armando A. De la Cruz).

en pos de un objetivo, incluso si este actuar no es justo. En resumen, para Maquiavelo el actuar en política no es necesariamente justo, pero sí justificado.¹¹⁷

Alfredo Cruz Prados considera que la obra de Maquiavelo es una obra moralista porque lo que el autor buscaba era el tipo de plenitud humana que correspondía específicamente al hombre político. Al no poder conciliar la verdad necesaria para la plenitud humana con la tarea política que exigía eficacia, resultaba problemática una ética política que fuera interna al actuar político. En este análisis, Cruz Prados sostiene que frente a una idea de la plenitud humana que situaba a ésta fuera de lo político, era obligado a pensar lo político como un ámbito meramente instrumental y pragmático. Pero a pesar de ello, las exigencias políticas eran una necesidad que requerían una excelencia política. Por tanto, esta excelencia debía ser tratada como una habilidad técnica u operativa.¹¹⁸

La virtud que es un hábito que perfecciona al ser humano integralmente se sustituye entonces por una capacidad para obtener y alcanzar el poder. Para Maquiavelo lo importante en política es adquirir y conservar el poder y por tanto, todo es válido para lograrlo. La virtud que debía alcanzar el gobernante para ser un buen gobernante, se sustituye por una virtud que simplemente faculta al gobernante para decidir cuándo actuar bien y cuándo actuar mal moralmente con el fin de alcanzar buenos resultados para sí mismo y no necesariamente para el resto de los ciudadanos.

Al Estado, por tanto, ya no le interesa la virtud ni la felicidad de los ciudadanos, sino que los ve como súbditos que deben obedecer y satisfacer las necesidades del gobernante. Surge una separación entre vida pública y vida privada en donde lo importante es que la vida privada no vaya en contra de la vida pública y esta última se subordine a los intereses del Estado.

Sustituyendo el concepto de virtud por virtud es como desvirtúa la integralidad de la política separándose de la ética y dando paso a la ciencia política moderna. En la época clásica, todas las materias como la ética, el derecho y la economía eran tratadas y abarcadas en la política como parte de su objeto. A partir de la publicación de *El príncipe* en 1513, la ética fue separándose de la política convirtiéndose en una materia aparte. En la época moderna, se han constituido ciencias autónomas para buscar la objetividad de las mismas y lo político se entiende como una ciencia más: la ciencia política moderna.¹¹⁹

¹¹⁷ Pino, Camilo, *La Virtud en Maquiavelo: un análisis comparativo con Aristóteles*, Universidad de los Andes. Disponible: http://www.academia.edu/9160208/La_Virtud_en_Maquiavelo_un_an%C3%A1lisis_comparativo_con_Arist%C3%B3teles. 24 de agosto de 2017, 11:54 horas.

¹¹⁸ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 286.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 89.

Desde esta separación entre ética y política, muchos pensadores han cuestionado el perfeccionamiento moral que sugerían los clásicos. Nietzsche, por ejemplo, sostenía que la superación del humanismo y la comprobación de que la lectura de los libros clásicos no hacían al hombre mejor. A ello, Sloterdijk añade que el mejoramiento humano se podría lograr por medio de la ingeniería genética. Los clásicos responderían seguramente que el mejoramiento se entiende en términos de felicidad y ésta, como bien dice Alejandro Llano, no es un logro automático, sino que hay que merecerla trabajosamente por el sabio ejercicio de la virtud y vivirla gozosamente como un regalo inmerecido.¹²⁰

Si el hombre es un ser político como enunciaba Aristóteles, entonces la desintegración de la política trae consigo una desintegración del propio ser humano. Separar el aspecto político del ser humano es arrancar una parte intrínseca de su propia identidad. Como consecuencia de esta desintegración – o quizá más bien junto con ella - se ha venido dando también una desvinculación entre la vida personal y la vida pública. De esta manera, se permite ser moralmente bueno en la vida personal y eficaz en la vida pública. Es decir, en la modernidad se debe tener virtud en la vida personal para ser feliz y tan solo virtud en la vida pública para tener éxito.

Con esta desintegración del hombre sobreviene una desmoralización cívica para ser sustituida por lo “políticamente correcto”. Alejandro Llano definiría esta situación en la que la ética pública se separa de la ética privada como una *república procedimental*. En ella, la moral se considera una cuestión privada que no puede tener ninguna trascendencia en la política. Entonces, lo justo o correcto (*right*) prevalece sobre lo éticamente bueno (*good*). Concluye Llano que la ética política, el sentido moral de la ciudadanía, queda radicalmente problematizado cuando se considera que el núcleo de la política es ese campo de neutralidad puramente funcional que tendría un carácter pre-ético.¹²¹

Así, la antítesis entre la ética y la política en la modernidad ha hecho surgir diversas concepciones de la ética y de la política. Alejandro Llano destaca dos formas de pensamiento que se pondrán en evidencia en las siguientes secciones de este capítulo: i) concepción individualista de la ética e interpretación técnica de la política ii) visión exclusivamente comunitaria de la ética y disolución del individuo en la comunidad.¹²²

El parteaguas en la filosofía política que Maquiavelo realizó al identificar el concepto de virtud, ha dado origen a una ciencia política que está desintegrada del resto de las ciencias, considerándose una ciencia autónoma. La filosofía clásica consideraba a la política como

¹²⁰ Llano, Alejandro, *El diablo...*, cit., pp. 21 y 24.

¹²¹ *Ibid*, pp. 83 a 85.

¹²² Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, cit., pp. 66 y 67.

una parte inherente al ser humano que le permitía lograr un perfeccionamiento moral mediante el trabajo por un bien común y, por tanto, siempre en una comunidad. La deconstrucción moderna de la política ha llevado a ver la política como un instrumento para alcanzar el poder o dominio sobre la comunidad con una consecuente desmoralización de la vida pública.

2.1.2 La influencia del racionalismo en la política

La filosofía después de Maquiavelo se siguió separando de la filosofía clásica desvirtuando a la política. La filosofía clásica consideraba que el mayor bien era el bien común y el perfeccionamiento del hombre se alcanzaba trabajando por él de manera excelente. Sin embargo, los pensadores modernos consideraban que el hombre era por naturaleza egoísta y por tanto, nunca podría alcanzar esta perfección.

El racionalismo de Descartes fue el siguiente gran hito que marcaría la filosofía política. Un siglo más tarde de la publicación de *El príncipe*, se publicaba en Holanda el *Discurso del método* (1637), de René Descartes, padre de la modernidad. Para Descartes, lo más importante es la certeza, más que la verdad, y por tanto, todo se debe cuestionar para llegar a ella. Con la certeza se alcanza la seguridad tan importante para Descartes y que la filosofía clásica no aportaba al basarse en la realidad. De esta manera antepone la seguridad de la certeza a la virtud de la justicia.

La desvirtuación de la política prosiguió cuando Hobbes expone al hombre como un ser ambicioso. Unos años más tarde de la publicación del *Discurso del método*, con la publicación del *Leviatán* (1651), Hobbes expone el deseo de poder del hombre para controlar a los demás. Sócrates nunca vio sentido a la búsqueda del poder por el poder mismo. Sin embargo, Hobbes logra responder este planteamiento de Sócrates afirmando que el hombre busca poder, para conseguir más poder, hasta que llega la muerte.

Para Alejandro Llano, la gran operación intelectual y política llevada a cabo por la filosofía moderna desde Hobbes es la inversión valorativa entre “la vida” y “la vida buena” – el establecimiento de una primacía del *sobrevivir* sobre el *vivir bien*. Llano analiza que después del desenmascaramiento de la vanidad del hombre que hiciera Hobbes, el empirismo de John Locke (1632 – 1704) sitúa la propiedad en el lugar de la virtud. Por su parte, el utilitarismo de Adam Smith (1723 – 1790) sustituye la ética política por la “imaginación comercial” que reduce todas las cosas a bienes útiles, creando así la economía de mercado.¹²³ De la misma manera, el utilitarismo de David Hume (1711 –

¹²³ Llano, Alejandro, *El diablo...*, cit., pp. 83 - 85.

1776) señala que las acciones para el beneficio de la comunidad deben ser realizadas solo mientras sean en beneficio individual.

Con este cambio de concepción de la política, ha cambiado también el modo en que el hombre se relaciona con sus semejantes. Mientras que para los clásicos lo fundamental era la amistad civil, en las sociedades modernas es el comercio y por tanto, se ve al otro de una manera utilitarista. Alejandro Llano señala que el comercio es defensivo pues busca el *sobrevivir* de la manera más placentera posible, mientras que los clásicos buscaban vivir bien, es decir, buscaban un modo más perfecto de vida.

La idea del hombre virtuoso considerada como irreal por los pensadores modernos intentó ser justificada por Rousseau. En 1762, Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) publica *El contrato social* en el que sostenía que la voluntad general no puede equivocarse. Por tanto, si la voluntad general no se podía equivocar en lo que es justo ni en lo que es bueno, por tanto, no se podía equivocar en lo que es el bien común. Así, Rousseau logra conciliar lo real con lo racional. Según Rousseau, toda institución creada por consenso general es buena, incluso aunque tenga un fin moral malo. Strauss pone como contraejemplo al canibalismo que es aceptado por una tribu completa; sin embargo, no tiene un buen fin.

La racionalización de la política ha derivado en una deshumanización de la misma. Václav Havel critica al racionalismo liberal considerándolo como *una ficción inhabitable* cuando denuncia que el sistema, la ideología y el aparato han expropiado a gobernantes y gobernados despojando al hombre de su conciencia, de su razón y de su lenguaje naturales y, en consecuencia, de su humanidad concreta. Menciona Havel que en el pasado, los soberanos y gobernantes eran personas idénticas a sí mismas, personalmente responsables, tanto de sus buenas acciones como de sus crímenes. En la época moderna – continúa Havel – son reemplazados por el manager, el burócrata, el apparatchik, el profesional de la administración, la manipulación y la propaganda.¹²⁴ Cruz Prados también considera que la racionalización de la vida política y considerar que las decisiones y acciones humanas deben ser racionales es vivir en una ficción.¹²⁵

La vida humana en su integridad no es racionalizable y, por tanto, tampoco la vida política. Ya lo decía Aristóteles desde su *Metafísica* que no en todas las materias cabe el mismo grado de exactitud como en las matemáticas.¹²⁶ Las humanidades son unas de estas ciencias porque se refieren al ser humano. Sin embargo, señala Cruz Prados, en la

¹²⁴ *Ibid*, p. 21.

¹²⁵ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 106.

¹²⁶ *Ibid*, p. 104; Aristóteles, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, 1994. II, 3, 995a; *Política*, VII, 7, 1328a.

modernidad la ciencia política se ha convertido en una ciencia rigurosa y demostrativa para determinar por inferencia, el orden racional de las cosas. Esto - continúa Cruz Prados - quita a la prudencia, hábito de la racionalidad práctica, su papel en el campo de la política. Se puede concluir entonces, que el hombre es un ser racional, pero no racionalizable.¹²⁷

El racionalismo de Descartes, al cuestionarse todo el conocimiento que se había adquirido en la historia de la humanidad, antepone la certeza y la seguridad a la verdad y a la virtud. Así, abre una nueva etapa en la filosofía moderna en la que se considera irreal la idea clásica de que el hombre tiende a la perfección, pues el hombre es vanidoso y busca el poder. Como consecuencia, se ha dado una inversión valorativa para pasar de “vivir” de manera integral y en comunidad, a “vivir bien” individualmente e independientemente de los demás o incluso a costa de los otros. De esta manera, el racionalismo ha contribuido a la deshumanización de la política continuando la desmoralización de la vida pública iniciada con la filosofía maquiavélica. La influencia del racionalismo se seguirá observando en el pensamiento político de los siglos subsecuentes.

2.1.3 Nueva concepción de lo político

La desintegración de la política y el racionalismo han dado como resultado que la política se conciba desde una perspectiva sociológica o desde una perspectiva jurídica. Según Cruz Prados, la realidad política que los clásicos entendieron como una forma de vida integral y expresaron con el concepto unitario de *politeia* resulta escindida en dos entidades independientes: una estructura normativa, que es estudiada y elaborada por la ciencia jurídica; y un plexo de dinamismos y fenómenos vitales, que son estudiados por las ciencias sociológicas.¹²⁸

La perspectiva sociológica de lo político elimina la tarea política concebida por los clásicos de configurar la polis. Si lo político es un fenómeno social, no es necesario que el hombre dedique sus esfuerzos para autoconfigurarse a sí mismo en la polis. (Ver sección 1.1). Por tanto, no se requiere que la comunidad se plantee los fines ni un bien común por cual la sociedad deba trabajar. Según Cruz Prados, la perspectiva sociológica de lo político hace que la tarea de plantearnos los fines y la justificación de lo político, quede fuera de lugar en el seno de la ciencia política, como lo consideraban los clásicos. La perspectiva

¹²⁷ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 104 y 106.

¹²⁸ *Ibid*, p. 91.

sociológica considera a lo político como un fenómeno social más: el fenómeno del poder.¹²⁹

Por su parte, en la perspectiva jurídica-normativista, se diluye la facultad del agente político de hacer leyes con base en su actuar político.¹³⁰ Cruz Prados considera que en la prospectiva jurídica-normativista el saber político es entendido como un conocimiento acerca de la construcción de una estructura legal. Añade que este enfoque supone el anterior ya que la racionalidad legal-formal debe prevalecer sobre la sociológica. De esta manera, el jurista es el técnico que construye las leyes de manera teórica y no es el político que con base en su experiencia va reconociendo las necesidades legales en su actuar político para posteriormente hacerlas ley.¹³¹

Para Cruz Prados, el normativismo y el sociologismo coinciden en que ambos difuminan la presencia de la decisión personal. El normativismo, dice Prados, pretende limitar y controlar la decisión sometiéndola a unas normas. Por su parte, el sociologismo diluye la decisión en el flujo autónomo y espontáneo de los procesos sociales. Entonces, tanto el jurista, como el sociólogo como expertos, son los que proveen bajo estas perspectivas la racionalidad de la decisión política, pero solo a nivel teórico, pues la *racionalidad práctica* únicamente la puede tener el agente político.¹³²

La ciencia política moderna no orienta al agente político a tomar decisiones, sino que tan solo le da herramientas que le pueden ayudar en su actuar. Cruz Prados sostiene que la ciencia política moderna no es la ciencia del político, sino un conocimiento que es patrimonio de los científicos que parecen actuar sobre el político. El normativismo y el sociologismo pretenden dar al político estas herramientas, subestimando el poder de su decisión.

Cruz Prados destaca las reacciones que han pretendido valorar la decisión y que buscaron revalorizar la acción política en el concepto clásico integral previo al que había disuelto la realidad y el conocimiento políticos en derecho y sociología. Las dos formas más representativas de esta reacción son la idea de la política como “mito” (Sorel, Rosenberg) y el decisionismo (Schmitt). El mito, aunque irracional, era utilizado para desencadenar la acción. El decisionismo enfatizaba la decisión en situaciones excepcionales. Sin embargo,

¹²⁹ *Ibid*, p. 90.

¹³⁰ El normativismo es una teoría del Derecho desarrollada por Hans Kelsen (1881 – 1973).

¹³¹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 90 y 93.

¹³² *Ibid*, pp. 92 y 93.

si la acción política solo se hace presente en la excepción, ese orden habitual solo puede ser jurídico o sociológico.¹³³

Con estas limitaciones que el racionalismo ha impuesto al actuar político, lo político ha perdido su esencia y se ha ido despolitizando. Nos encontramos entonces ante una concepción de la política racionalizada. Dice Cruz Prados que racionalizar lo político significa despolitizarlo. Añade que esta despolitización tiene dos aspectos: la eliminación del carácter práctico de lo político, la trivialización de la acción política; y la eliminación de su índole arquitectónica.¹³⁴ El normativismo y el sociologismo nos lo ejemplifican muy bien.

En primer lugar, podemos ver que el normativismo y el sociologismo eliminan el carácter práctico de lo político al romper con el círculo virtuoso acción política – teoría política. La filosofía política clásica, al ser integral, elaboraba su teoría política con base en la experiencia del agente político. Al mismo tiempo, conforme lo señala Cruz Prados, la filosofía política estaba dirigida al político con el fin de aportarle luces para que él hiciera un discurso que únicamente él podía hacer acabadamente. Así, concluye Cruz Prados que el normativismo y el sociologismo rompen con esta continuidad en el lenguaje de la teoría política y el lenguaje de la política, entre el razonamiento sobre la política y el razonamiento en la política, entre el lenguaje de la ciencia política y el de la propia política.¹³⁵

En segundo lugar, el normativismo y el sociologismo trivializan la acción política. La creación de reglas y normas para estar dentro de la legalidad, así como de controles y semaforizaciones para facilitar la convivencia, han hecho innecesario el diálogo que permite construir el bien común de la comunidad. Así, según Cruz Prados, la vida humana al ir compatibilizando mecánicamente individualidades mediante reglas y sin ningún tipo de diálogo, va haciéndose más trivial.¹³⁶

En tercer lugar, el normativismo y el sociologismo eliminan el lado arquitectónico de la política. Si todo ya está previamente construido y semaforizado, con normas que deben seguirse y controles que indican que todo está en orden, solo es necesario obedecer y seguir las normas. Este orden es similar a la utopía platónica, parte de la razón teórica, en donde todo ya estaba previamente definido, incluido el bien común (Ver sección 1.3.2).

¹³³ *Ibid*, pp. 94 y 95.

¹³⁴ *Ibid*, p. 96.

¹³⁵ *Ibid*, pp. 93 y 94.

¹³⁶ *Ibid*, p. 142.

Sin embargo, si el bien común no se define continuamente buscando su perfección en una comunidad, nos encontramos ante una sociedad estática que no avanzará nunca hacia la perfección como comunidad y, por tanto, no facilitará la perfección individual.

La concepción moderna de la política se ha reducido entonces al fenómeno del poder y al gobierno eficiente. Bien dice Cruz Prados que el pensamiento moderno tiene dos formas de racionalidad para lo político: racionalidad teórico-técnica y racionalidad estratégica. En los dos casos – continúa el autor - se trata de una racionalidad de medios – medios contra la acción, o medios para la acción-, que se desentiende de los fines de la acción.¹³⁷

Así, el normativismo y el sociologismo son evidencia de la deconstrucción de la política donde la política se ve como una ciencia autónoma. Esta ciencia política moderna no orienta al agente a tomar decisiones; más aún, subestima la decisión del agente político y no considera la experiencia de éste para alimentar su saber político. De esta manera, se elimina el carácter práctico de lo político, se trivializa la acción política y se elimina la tarea de autoconfiguración de la polis.

En suma, la filosofía moderna considera que el esquema clásico es irreal porque el hombre no tiende por naturaleza a la virtud. Para la filosofía clásica, la virtud se forma a partir del bien común entendido este como los objetivos que la sociedad se plantea en realidad. En la filosofía moderna, la nueva idea de virtud es solo una capacidad que permite al político ser eficaz y lograr buenos resultados. Esta concepción de hombre virtuoso, aunada al racionalismo imperante en los pensadores modernos, provocó un cambio conceptual de lo político.

En la filosofía clásica, la política era entendida como una forma de perfección del ser humano que le abarcaba en todos los aspectos de su vida y le instaba a definir y trabajar por el bien común. En la filosofía moderna, la política deja de ser integradora y autoconfigurante para referirse únicamente al fenómeno del poder y a gobernar con buenos resultados.

Esta concepción desintegradora y racionalizada de la política se refleja en el sociologismo y en el normativismo del último siglo. El sociologismo ve a lo político como un fenómeno: el fenómeno del poder. El normativismo, establece reglas y normas para poder gobernar con buenos resultados. Ambos, en lugar de orientar al agente político, pretenden racionalizar lo político, limitando o controlando su decisión.

¹³⁷ *Ibid*, p. 96.

Así, la ciencia política moderna se ha constituido en una ciencia autónoma y desvinculada del político y de lo político al pretender darle al agente político los conocimientos técnicos y teóricos para la toma de decisiones, sin tomar en cuenta su experiencia práctica.

2.2 Surgimiento del Estado moderno

Si la concepción moderna de la política se ha reducido al fenómeno del poder y al gobierno eficiente, lo hace desde un pensamiento de Estado. En esta sección se expondrá cómo la creación del Estado está dada dentro de esta concepción política. Veremos entonces cómo el pensamiento moderno de la política es siempre un pensamiento dentro del Estado.

2.2.1 Antecedentes históricos del Estado moderno

El Estado es la forma de organización política que surgió en la modernidad y tiene sus orígenes en la Europa medieval. Previo a la creación del Estado, encontramos como antecesores de éste al imperialismo oriental, la polis griega, la *civitas romana*, hasta llegar a la cristiandad medieval.¹³⁸ Posterior a ello, Cruz Prados distingue tres fases fundamentales en el proceso constitutivo del Estado moderno: la fase de la concentración del poder, la fase del constitucionalismo liberal que buscaba limitar el poder y la fase de la democratización del poder.¹³⁹

La fase de la concentración del poder se inicia cuando el poder político se concentra en los monarcas. La primera fase se refiere principalmente al proceso iniciado durante la Baja Edad Media (siglo XI al XV) y consolidado en la primera modernidad en la que se concentró el poder en un monarca a medida que el poder real consolidaba su hegemonía contra potestades inferiores (señores feudales) y superiores (imperial y papal). Así, para el siglo XVI el rey se logra convertir en monarca y el poder político se convierte en soberano y absoluto. Fue justo en esta época cuando Maquiavelo escribió *El príncipe* en el que precisamente describía las acciones que un príncipe debía realizar para conservar y alcanzar el poder.¹⁴⁰

¹³⁸ Ayuso Torres, Miguel, *Clase de Maestría de Gobierno y Políticas Públicas*, 13 de febrero de 2015.

¹³⁹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴⁰ *Idem.*

Con esta concentración del poder en el monarca, el Reino se convierte en Estado. La complejidad de gobernarse con muchos poderes señoriales, se *simplifica* mediante la monopolización del poder en el Estado. Cruz Prados señala que esta monopolización tuvo como efecto la *homogeneización* de la condición ciudadana.¹⁴¹ Señala que cuando la nobleza pierde el poder, se convierte en una clase burocrática y luego en una clase social, al igual que las otras clases sociales. Ser ciudadano de un Estado significaba entonces y, esencialmente, ser miembro de una unidad bélica. Con esta homogeneización, se preparaba el camino hacia el igualitarismo democrático.¹⁴²

La consolidación y el orden interno del Estado se dio a la par de guerras en el exterior. Cruz Prados se refiere a la propuesta de Hobbes, el principal pensador del Estado, en la que el orden interno se garantiza a costa de disolver el orden externo ecuménico. Para ir a la guerra, el Estado utilizaba a la religión como única causa justificada para ir a la guerra. Sin embargo, no todos los intereses estatales se podían justificar mediante la religión. Por ello, se requería neutralizar políticamente a la religión eliminando así también los factores de guerra que no fueran acordes con los estados.¹⁴³

Sin embargo, en esta fase del surgimiento del Estado, no se logró una verdadera neutralización de la religión, sino una estatalización de la misma. Los estados se volvieron confesionales e integraron a su propia administración la religión con el fin de justificar sus intereses bélicos. Así, la guerra de religión se convertía realmente en una guerra estatal. Señala Cruz Prados que el Estado confesional significaba la estatalización de la religión, es decir, el fortalecimiento del Estado mediante la religión, de la misma manera que la neutralidad del Estado, la privatización de la religión, significaba la otra forma de fortalecer la estatalidad.¹⁴⁴

La verdadera neutralización de la religión marcó el inicio de la fase del constitucionalismo liberal fortaleciendo al Estado. Posterior a la estatalización de la religión, el Estado neutralizó o despolitizó a la religión, así como a otros factores sociales y políticos. Al neutralizar políticamente a la religión, el Estado se neutralizó religiosamente, marcando una fractura de la política con la religión y dando paso a la fase del constitucionalismo liberal.¹⁴⁵ Esta neutralización no se pudo haber llevado a cabo sin los movimientos de la

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *Ibid*, pp. 45 a 47.

¹⁴³ *Ibid*, p. 48.

¹⁴⁴ *Ibid*, pp. 48 y 50.

¹⁴⁵ *Ibid*, pp. 47 y 48.

reforma protestante del siglo XVI como el luteranismo y el calvinismo, que cuestionaron la autoridad eclesial y exaltaron el valor del individuo.¹⁴⁶

La respuesta de la Iglesia Católica al movimiento protestante se denomina Reforma Católica o Contrarreforma. Este periodo inicia con el Concilio Ecuménico de Trento en 1545 en el que la Iglesia buscó renovarse y termina con el tratado de Paz de Westfalia en 1648 que pone fin a la guerra de los Treinta Años en la que intervinieron la mayoría de las grandes potencias europeas como el Sacro Imperio Romano Germánico, España, Austria y Francia.¹⁴⁷

La importancia de los acuerdos de paz de Westfalia radica en que crearon las primeras bases de un sistema de estados fundado en la soberanía, la territorialidad, la igualdad jurídica entre los estados y la doctrina de no intervención en los asuntos internos de un estado soberano. De esta manera, Westfalia fue decisivo para la maduración del Estado moderno y dio origen a un nuevo pensamiento filosófico. Así, tres años después de los tratados de Westfalia Hobbes publica el *Leviatán* en el que explica el mecanismo del Estado mediante una idea central: el contrato social.¹⁴⁸

Posteriormente, inicia la fase del constitucionalismo liberal en el siglo XVIII que dio origen al Estado constitucional y que tuvo por objetivo la limitación del poder soberano y absoluto. La concentración del poder político en el monarca eliminaba a todo competidor en la guerra. Este poder tan grande inspiró un gran temor, por lo que resultó necesario delimitarlo y controlarlo, es decir, dotarlo de legalidad y someterlo a la ley. Con la promulgación de una constitución, el Estado se dividía internamente y se delimitaba su campo de competencia, en pro de las libertades individuales.¹⁴⁹

Las bases para la delimitación del poder absoluto estaban marcadas por un individualismo filosófico. El individualismo propugnaba las ideas de igualdad y libertad. Con estas ideas, se suscitaban las revoluciones estadounidense y francesa, cuyos resultados fueron la

¹⁴⁶ Paolantonio, Martín E. *Antecedentes y evolución del constitucionalismo. Constitucionalismo liberal y constitucionalismo social*. Disponible: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/47/antecedentes-y-evolucion-del-constitucionalismo-constitucionalismo-liberal-y-constitucionalismo-social.pdf>. 5 de septiembre de 2017, 18:30 horas.

¹⁴⁷ UNAM. "La paz de Westfalia y su contexto histórico". *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 2013. Capítulo primero, p. 5. Disponible: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3366/5.pdf>. 7 de septiembre de 2017, 19:40 horas.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 30.

¹⁴⁹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 45 y 49.

promulgación de la *Constitución de Estados Unidos* en 1787, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en 1789 y la *Constitución francesa* en 1791.

A pesar de que se consideraba necesaria la limitación del poder del Estado, no se podía prescindir de su función pacificadora. Según Cruz Prados, para que el Estado cumpliera con su función pacificadora y al mismo tiempo evitar que se convirtiera en un poder temible, se debía neutralizar y autonomizar lo político y lo social. Para este autor, pacificar lo social exigía sólo abstenerse de actuar políticamente sobre ello y abandonarlo a su propia suerte. Por el otro lado, lo político podía y debía ser irrelevante para lo social; y lo social podía y debía ser irrelevante para lo político. Así, cada irrelevancia era condición para el pleno establecimiento de la otra. Concluye Cruz Prados así que la primera irrelevancia se expresaba en la igualdad de oportunidades; la segunda, en la igualdad ante la ley.¹⁵⁰

Con la neutralización del Estado de lo político y de lo social, el Estado provocaba una deconstrucción de la política. Ya se señalaba en la sección 3.1 que la política en el pensamiento moderno se fue desintegrando. El Estado se convierte en consecuencia – y/o causa - de esta desintegración al buscar consolidar el poder y fortalecerse. Señala Cruz Prados que la búsqueda del Estado de cohesión política, despolitizaba varias dimensiones de la existencia humana, vaciando así de relevancia y sentido colectivos, a las diferencias que esas dimensiones pudieran albergar. Agrega que la consecuencia psicológica y moral es el problema de la desintegración de la identidad personal. Asimismo, lo político queda reducido a una estructura de control y seguridad.¹⁵¹

En la fase de la democratización del poder iniciada a finales del siglo XIX se promueve una participación del pueblo en el Estado. Durante los siglos XVIII y XIX el Estado liberal distaba de ser realmente democrático pues las decisiones las tomaba una élite y no todo el pueblo.¹⁵² Señala Cruz Prados que el movimiento democrático puso en cuestión la legitimidad del Estado liberal al no considerar suficiente el principio de legalidad. En última instancia, las leyes eran escritas por una élite que tenía sus propios intereses que podían no corresponder a los intereses de la mayoría. La igualdad de oportunidades exigía

¹⁵⁰ *Ibid*, pp. 49 y 50.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 49.

¹⁵² Gil Villegas, Francisco. "Democracia y liberalismo en la modernidad: una perspectiva teórica". *Foro Internacional*. El Colegio de México, Vol. XXXIII, 4 (134) octubre-diciembre, 1993, Pp 659 y 690. Disponible: <http://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/1340/1330>. 8 de septiembre de 2017, 21:05 horas.

no solo una igualdad ante la ley, como lo proponía el modelo liberal, sino una igual participación política.¹⁵³

La democratización del Estado completaba la autonomía de lo social iniciada por el liberalismo permitiendo a lo político actuar en lo social. Las desigualdades sociales resultantes de la autonomía social liberal y de la desigualdad política forzarían a lo político, legitimado con la representatividad popular, involucrarse en lo social. Así, conforme lo señala Cruz Prados, en esta fase se provee al Estado de una nueva legitimación que implica mayor intervención social por parte del Estado.¹⁵⁴

Según Cruz Prados, cada una de las fases por las que se creó el Estado ha propiciado las condiciones para desarrollar la economía de mercado. La concentración del poder de la primera fase y la autonomización de lo social resultante de la fase del constitucionalismo liberal eran las dos condiciones esenciales para una economía de mercado libre que pudiera desarrollarse.¹⁵⁵ No es de extrañarse que *La mano invisible* de Adam Smith haya sido publicada en la fase del constitucionalismo liberal con un tono individualista. Esta publicación sienta las bases del liberalismo económico al considerar que los intereses individuales promueven un libre mercado promoviendo un bienestar social, sin la intervención del Estado. Alejandro Llano señala que en la idea de Estado moderno se mezclan las utopías socialistas y liberales de manera despotenciada, hasta desembocar en el actual capitalismo consumista.¹⁵⁶

En suma, el Estado es el resultado de un largo proceso histórico y filosófico. En la modernidad no se puede concebir lo político sin Estado y el Estado solo puede ser entendido dentro de la concepción de política racionalista y liberal que se tiene en la modernidad. El Estado surge dentro de un marco donde lo político ha quedado desgajado de la integralidad de dimensiones que la filosofía clásica asumía como lo político. No solo ha sido la separación de la ética con la política, sino también una separación de la religión con la política y de la sociedad con la política.

2.3 La crisis del Estado moderno

Después de tres siglos de la gran revolución intelectual de la modernidad, los modelos políticos que se han desarrollado no han probado tener éxito. Por ello, ha sobrevenido la

¹⁵³ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 45.

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 50.

¹⁵⁶ Llano, Alejandro, "El diablo...", *cit.*, p. 36.

crisis de la modernidad y con ella, la crisis del Estado moderno. Esta crisis del Estado, al ser una crisis política, tiene consecuencias en la vida del hombre, pues una política desgajada de la integralidad de sus dimensiones difícilmente sentará las bases para lograr la perfección del ser humano, que es integral.

2.3.1 Crisis de la modernidad, crisis del Estado

Al no cumplirse las expectativas de las ideas racionalistas y liberales, ha sobrevenido la *crisis de la modernidad*. Dada esta decepción de las ideas de la Ilustración, se ha podido abrir el debate de la necesidad de pasar a nuevos modelos políticos. Llano resume así estas ideas: i) la implacable racionalización del mundo y de la sociedad a través de la ciencia; ii) la creencia en un progreso histórico indefinido; iii) la democracia liberal como solución de todos los problemas sociales; y iv) la revolución como método fundamental para liberar a los individuos y a los pueblos.¹⁵⁷

La evidencia de la primera idea radica principalmente en cómo la ciencia se ha dejado de basar en la naturaleza y en la búsqueda de la verdad, para buscar certezas. En la sección 3.1.1 se mencionó que Descartes sustituyó la importancia que se le daba a la búsqueda de la verdad, por la búsqueda de la certeza que otorgaba una mayor seguridad. Sin embargo, la historia ha demostrado que esto no ha traído ningún éxito pues no atienden a la realidad. Sirven más bien, señala Alejandro Llano, a nuestros deseos de poder, a nuestras aspiraciones de una perfecta autonomía, a nuestro rechazo del misterio del ser.¹⁵⁸

Sin embargo, no toda la ciencia se ha basado en las ideas racionalistas de la certeza, sino que también se ha abocado a buscar la verdad. Llano destaca que la ciencia de la naturaleza no se ha basado únicamente en lo que nombra el *paradigma de la certeza*, sino que ha seguido empeñada en buscar la verdad. A este movimiento contrailustrado basado en el *paradigma de la verdad* Llano le llama *posmodernidad científica*.¹⁵⁹

En este movimiento racionalista, el principal enemigo para el Estado era la Iglesia y al atacarla, algunos autores consideraron que atacaba la base moral sobre la que el propio Estado estaba sustentado. En 1976 Ernst-Wolfgang Böckenförde abrió un debate sobre si el Estado liberal estaba en condiciones de asegurar las bases sobre las que se sustentaba. Böckenförde se cuestiona si el Estado liberal, secularizado, que presume de autónomo, en

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 37.

¹⁵⁹ Llano, Alejandro, "Humanismo cívico", p. 146.

realidad no subsiste por la referencia a valores o presupuestos normativos que le exceden y que él no puede garantizar.¹⁶⁰

La segunda idea de la Ilustración que ha probado no ser cierta es la creencia en un progreso histórico indefinido. Los avances tecnológicos y científicos parecían corroborar la idea kantiana¹⁶¹ del progreso indefinido de la humanidad. Sin embargo, el crecimiento no planificado de estos avances ha demostrado que el propio progreso tecnológico y científico tiene efectos negativos, como los del medio ambiente. Aunado a ello, las crisis sociales, económicas y políticas ponen de manifiesto que el progreso no ha sido indefinido.

La tercera idea ilustrada que tampoco ha demostrado ser cierta es sobre la confianza en la democracia liberal como solución de todos los problemas sociales. La permanencia y, en algunas ocasiones, aumento de la pobreza en los países democráticos es una prueba de que la democracia liberal y la economía de mercado no han sabido responder a este problema social. Más aún, Alfredo Cruz Prados sostiene que la democracia empujaba hacia la transformación del Estado liberal en Estado social del bienestar que, mediante la intervención estatal, pudiera asegurar a todos un mínimo de bienestar. Este mínimo bienestar sería la base material necesaria para desarrollo de la libertad y de la capacidad de consumo, dando estabilidad al mercado.¹⁶²

Con la falta de credibilidad en la democracia liberal, se pone en evidencia una crisis del Estado. Si el Estado liberal se mostró insuficiente, el Estado del bienestar que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, también lo hizo. Así es como emerge la sociedad civil que, promoviendo la solidaridad, buscó ser una alternativa tanto a la intervención reguladora del Estado del bienestar, como al abandono de lo social al puro mercado que promueve el Estado liberal.¹⁶³ Sin embargo, para críticos del Estado como Cruz Prados, la lógica del Estado no conduce a instaurar la solidaridad en la sociedad, sino a garantizar una verdadera autonomía que haga innecesaria la solidaridad.¹⁶⁴

Por otro lado, el individualismo que promueve el Estado liberal, además de desvincular al hombre de las comunidades, resulta en una masificación de la población. A medida que el Estado promueve más derechos individuales, Stephen Mulhall y Adam Swift señalan que

¹⁶⁰ Segovia, Juan Fernando, *El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico*. Disponible: <http://fundacionspeiro.org/verbo/2007/v-457-458-p-631-670.pdf>. 8 de septiembre de 2017, 17:50 horas.

¹⁶¹ Immanuel Kant (1724 - 1804) fue un filósofo de la Ilustración que escribió la *Crítica de la razón pura* (1781).

¹⁶² Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶³ *Ibid*, p. 70.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 76.

menos libre se vuelve el pueblo como cuerpo político decisor. Más aún, cuando estos derechos son tratados independientemente de los bienes en que se basan, se cae en un mero formalismo. Por otro lado, Llano señala que el Estado liberal ha dejado al hombre sin posibilidad de encontrar en el ámbito colectivo fuentes de identidad y contextos verdaderamente comunitarios. Ante esto, a fines del siglo XX, surge el comunitarismo como una reacción al anonimato que resulta de la masificación de la población y la ausencia de la conciencia de identidad.¹⁶⁵

La cuarta idea de la Ilustración que en la actualidad se puede cuestionar es que la revolución sea el método fundamental para liberar a los individuos y a los pueblos. La Revolución francesa convirtió a la nación en un concepto político, cuando antes solo era cultural. Por ello, el Estado nació como un estado nacional y enmarcado en un territorio delimitado. Sin embargo, la globalización ha diluido los límites territoriales, propiciando también un nuevo problema político: el multiculturalismo. Llano señala que los fenómenos de la globalización y el multiculturalismo prestan mayor relieve al abandono y al desinterés de los poderosos respecto a los menos favorecidos.¹⁶⁶ De esta manera, se pone en evidencia nuevamente, una crisis de un Estado que no ha podido ver por el bien de sus ciudadanos.

En suma, la crisis de la modernidad surgida a consecuencia de no haberse cumplido las expectativas de las ideas racionalistas de la Ilustración, ha traído consigo una crisis del Estado. Gracias a ello, se ha abierto un debate que el propio racionalismo impidió durante tres siglos dada su confianza total en las ciencias y en la democracia liberal. Sin embargo, los problemas ambientales resultantes de un progreso no planificado en el mundo; los problemas económicos persistentes a pesar de la existencia tanto del libre mercado, como de la intervención estatal; la globalización y el multiculturalismo, hacen necesario pensar en nuevos modelos políticos. Más aún, se pone en evidencia que esta crisis del Estado, que es una crisis política, también es una crisis que afecta el desarrollo y plenitud del ser humano pues ha resultado en una pérdida de su identidad al fortalecer su individualidad y propiciar su desvinculación con la comunidad.

2.3.2 La crisis del Estado y el perfeccionamiento humano

En la sección 1.3 vimos que el perfeccionamiento humano para los clásicos dependía no solo de su virtud, sino también de la excelencia de la comunidad en la que habitaba. Si un

¹⁶⁵ *Ibid*, pp. 38, 40, 54, 55, 83 y 84.

¹⁶⁶ Llano, Alejandro, "Humanismo cívico", *cit.*, p. 190.

hombre puede ser tan bueno como sea posible dentro de su comunidad y el Estado es el garante de las mejores condiciones posibles para habitar en esa comunidad, una crisis del Estado resulta en un obstáculo para el desarrollo y perfeccionamiento del hombre.

Por otro lado, en la sección 2.1.2 hemos visto que la racionalización de la política ha derivado en una deshumanización y despoltización de la misma en la modernidad. Por ello, la política en la modernidad no contempla la integralidad de dimensiones del ser humano como se hacía en la filosofía clásica, sino que las ve de manera aislada. Si el Estado moderno es la principal obra de la política en la modernidad, resulta evidente que el Estado está impregnado de esta desintegración que además, arguye de una supuesta neutralidad en lo no político.

La desintegración de la política en la modernidad le permite al Estado liberal tomar unilateralmente las decisiones de lo exclusivamente político, sin considerar a la ciudadanía. Al separar lo político de lo social y fortalecer la individualidad de los ciudadanos, no resulta necesario para el individuo participar en la comunidad pues el Estado es el garante de sus derechos. Asimismo, al no participar el ciudadano en la comunidad, se suprime la persecución por parte de la ciudadanía de fines comunes. La falta de participación política de la ciudadanía para el establecimiento de los bienes comunes de la sociedad implica la no existencia de la auto-configuración de la *polis* y, por tanto, el Estado se convierte en el único tomador de decisiones políticas.

En cuanto a lo no político, a pesar de que el Estado liberal arguye de una neutralidad en ello, las decisiones políticas del Estado siempre afectarán todas las dimensiones del ser humano. Justamente – y entre otras razones - por esta imposibilidad del Estado de ser neutral, Alfredo Cruz Prados sostiene que el liberalismo es irreal pues el estado siempre afectará el modo de vivir lo privado. Ejemplo de ello es que el Estado liberal, por su supuesta neutralidad en lo ético, no promueve el perfeccionamiento humano integral, pero sí promueve que el hombre sea un buen ciudadano liberal.¹⁶⁷

En la sección 1.3.2 vimos que el perfeccionamiento humano solo se da en comunidad y, sin embargo, el Estado liberal solo exige una mínima participación ciudadana. El perfeccionamiento, de acuerdo con Alejandro Llano, sólo es posible por la participación en la vida pública, es decir, por el compromiso personal y comunal con unos bienes que a todos nos pertenecen y cuyo cultivo a todos nos concierne.¹⁶⁸ Dicha participación es mínima, superficial y esporádica, para la mayor parte de los ciudadanos en la actualidad, pues se limita al voto. Llano critica que la mayor parte de la ciudadanía parece resignarse

¹⁶⁷ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁸ A esta propuesta de Llano, que va acorde con la filosofía clásica, le ha llamado *humanismo cívico*.

a que la cosa pública sea gestionada por una élite de políticos profesionales, burócratas y técnicos en cuestiones colectivas.¹⁶⁹

Esta mínima participación ciudadana es producto del individualismo liberal afectando tanto a la democracia, como al perfeccionamiento humano. Llano resalta que Charles Taylor, en su artículo “The Dynamics of Democratic Exclusion”, señala que la democracia puede focalizarse o bien en la elección (*choice*) y en la libertad individual, o bien en la participación y el autogobierno. Por un lado, continúa Llano, si bien ambos elementos han estado presentes en la democracia liberal, el equilibrio entre ambos factores se ha roto a favor del individualismo de una manera tan drástica que el elemento cívico corre el riesgo de quedar olvidado.¹⁷⁰ Así, la misma democracia se pone en riesgo.

Por otro lado, la falta de participación ciudadana ha provocado situaciones de insolidaridad que afectan al perfeccionamiento humano. En la sección 2.2 se veía ya que la autonomización del Estado de lo político y de lo social provocaba una deconstrucción de la política que, a su vez, traía consigo la desintegración de la identidad personal. Fortalecer la identidad personal, que se da siempre en comunidad, es esencial para el perfeccionamiento humano. Sin embargo, al fomentar el individualismo que impulsa al ciudadano se dedique a sus intereses personales, le ha alejado de las comunidades a las que pertenece. Más aún, Alejandro Llano señala que estas comunidades naturales y culturales son esenciales para desarrollar un *ethos* propio, una libertad madura. Esta libertad es la que le faculta al hombre a su propio perfeccionamiento.¹⁷¹

El individualismo liberal también ha olvidado el estudio de las humanidades que la filosofía clásica consideraba como herramienta para llegar a la perfección. El mundo moderno ha considerado que la eficacia en gobernar es más importante que la virtud del gobernante. Además, la eficacia al gobernar difícilmente se podrá compaginar con la excelencia del actuar del gobernante, a menos que tenga éste un grado de virtud muy alto. Con esta visión, resulta complicado compaginar humanismo y eficacia pues para lograr la eficacia es necesario estudiar las ciencias técnicas y no las humanidades.¹⁷² Por ello, en la modernidad se ha olvidado el estudio de las humanidades que eran tan importantes para la educación de la filosofía clásica.

Más aún, el olvido de las humanidades ha trabajado en detrimento del perfeccionamiento del hombre. Alejandro Llano considera que el cargo histórico del que más difícilmente puede defenderse el individualismo liberal es su capacidad corrosiva contra la humanidad.

¹⁶⁹ Llano, Alejandro, “Humanismo cívico”, *cit.*, pp. 188 y 189.

¹⁷⁰ Llano, Alejandro, “El diablo...”, *cit.*, p. 106.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 30 y 41.

¹⁷² Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, *cit.*, p. 33.

Considera, incluso, que la ideología antropocéntrica quiso desterrar la idea de *sacrificio*, la noción de una entrega esforzada y generosa que no espera una compensación inmediata, sino que se realiza por motivos que al mismo tiempo nos superan y nos protegen. Además considera que el sacrificio no ha sido sustituido por el altruismo, la filantropía y la beneficencia que el Estado Liberal promueve.¹⁷³ Más aún, Llano señala que el olvido de las humanidades conduce a la incomunicación, la incomunicación lleva al aislamiento, y el aislamiento al autismo social y a la docilidad.¹⁷⁴

Por otro lado, el laicismo¹⁷⁵ del Estado liberal que ha llevado a eliminar la persecución de fines comunes ha obstaculizado el perfeccionamiento del hombre. Llano señala que en el seno del neoliberalismo ideológico se ha consagrado un tipo de vida civil que excluye, por principio, la tensión hacia el perfeccionamiento humano de las personas que componen los entramados sociales. A pesar de que el Estado debiera ser garante de las condiciones para que el hombre se pueda perfeccionar, con el liberalismo ha sucedido lo contrario. Llano señala que la filosofía pública dominante, marcada por el individualismo, acusa una casi completa falta de valoración de las virtudes cívicas y de los recursos ciudadanos necesarios para superar una situación que tiene mucho de inercial.¹⁷⁶

Al evadir la definición de fines comunes, el Estado liberal pretendía eliminar la influencia de la religión en la misma y al mismo tiempo, desmoralizaba la política. Como se señaló en la sección 2.3.2, el Estado surgió en el seno de una moralidad que atenía un fuerte tinte religioso y que no ha podido suplir. Sin embargo, para autores como Alejandro Llano, no se entiende cómo un sistema político presuntamente neutro puede llegar a configurar un *ethos* tan exigente y homogéneo sin recurrir en modo alguno a la religión ni a la filosofía moral.¹⁷⁷ Asimismo, Cruz Prados señala que el liberalismo ha eliminado todo lo relacionado a los fines para evitar la influencia política de la religión de la esfera pública, como si todo perfeccionismo fuera religioso.¹⁷⁸

El Estado ha querido sustituir la moral y la religión con reglas formuladas por él mismo. Nos encontramos entonces ante una ética de reglas definidas por el Estado que no corresponden necesariamente a la búsqueda de bienes o de virtudes. Llano señala que el problema que surge entonces es el de cómo aplicar las reglas pues, al excluir la virtud, es

¹⁷³ *Ibid*, pp. 190 y 191.

¹⁷⁴ Llano, Alejandro, "El diablo...", *cit.*, p. 97.

¹⁷⁵ Se entiende por laicismo a aquellas doctrinas que son hostiles o neutras a la religión y que es distinta a la laicidad. La laicidad se entiende como el respeto entre Iglesia y Estado, así como a la autonomía de cada uno.

¹⁷⁶ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico*, *cit.*, pp. 30, 188 y 189.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 73.

¹⁷⁸ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 24.

necesario recurrir a más reglas. De esta manera se pone de manifiesto un relativismo moral que no tiene un sustento sólido.¹⁷⁹

La política que ofrece el Estado liberal no ofrece un verdadero criterio que guíe el actuar ciudadano por lo que la moral termina siendo relativista. Alejandro Llano señala que dado que en el relativismo moral las preferencias éticas son un asunto individual y subjetivo, la única posibilidad de llegar a un cierto consenso sería buscando una especie de ética *light* (*ligera*). Con una ética así, - señala Llano - todos estaríamos de acuerdo precisamente porque coincidimos en no defender nada sólido y sustantivo, ningún bien realmente humanista.¹⁸⁰

El relativismo moral es un gran adversario para el perfeccionamiento humano. Si la conducta no es regida por bienes y más específicamente, el bien común, sino por intereses individuales, el actuar humano difícilmente podrá ser virtuoso ni buscar la perfección humana. Más aún, Cruz Prados señala que cuando carecemos de auténticos criterios para racionalizar nuestras acciones, nuestra conducta acaba siendo regida, en el fondo, por sentimientos y emociones, por la espontaneidad de los deseos.¹⁸¹ Regir la conducta por sentimientos y emociones, no es virtud pues éstos no son racionales y la virtud, según Aristóteles, es hábito selectivo determinado por la razón.¹⁸² Llano incluso menciona que la mayor parte de las insuficiencias morales encuentran hoy día su justificación en el emotivismo pues se entiende que las actitudes éticas son objeto de preferencias individuales irreductibles a cualquier fundamentación ontológica y, por tanto, no universalizables.¹⁸³

El resultado de la evasión del Estado liberal por buscar la virtud del ciudadano ha dado como resultado un empobrecimiento de la democracia. Sandel señala que el esfuerzo por borrar la argumentación moral y religiosa del ámbito público, por mor del consenso fáctico, está empobreciendo el propio discurso político. Más aún, Sandel concluye que se han erosionado los recursos éticos y cívicos necesarios para alcanzar una efectiva participación en el autogobierno democrático y en la expansión de las comunidades e instituciones que la democracia está llamada a posibilitar y defender.¹⁸⁴ En otras palabras, perfeccionamiento humano y fortalecimiento del Estado tienen una correlación positiva.

Ya lo decían los filósofos clásicos que si la comunidad no aprecia la virtud de sus ciudadanos, no tendrá ciudadanos virtuosos, salvo algunas excepciones en las que la

¹⁷⁹ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, 1999, p. 31.

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 93.

¹⁸¹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸² *EN*, II, 5, 1105b – 1106a; 6, 1106a.

¹⁸³ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, p. 152.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 30.

virtud sea muy grande. De la misma manera, si el Estado no busca la virtud de sus ciudadanos, no tendrá ciudadanos virtuosos salvo algunas excepciones donde el hombre virtuoso logre superar al sistema político donde habita. (ver sección 1.1.1).

Sin embargo, el Estado liberal, al estar impregnado de la deshumanización y despolitización de la política de la modernidad, no ha procurado la perfección de sus ciudadanos ni la participación política necesaria para alcanzar dicha perfección, con excepción del voto. Esta falta de participación ciudadana, además de provocar una desintegración de la identidad personal, ha provocado situaciones de insolidaridad e, incluso, pone en riesgo a la misma democracia.

De esta manera vemos que la búsqueda del perfeccionamiento humano por parte del Estado no solo juega a favor de la persona de manera individual y colectiva, sino a favor del propio Estado. Por ello, resulta necesario volver a involucrar a la ciudadanía en la política y hacerla partícipe en la definiciones de los fines y bienes comunes, retomar el estudio de las humanidades, moralizar y recuperar el carácter arquitectónico e integral de la política.

Resumiendo, la filosofía moderna al anteponer la capacidad y eficacia al gobernar a la virtud de la filosofía clásica, ha provocado una desintegración de las dimensiones del ser humano que la política clásica consideraba como parte de la propia política. Esta deconstrucción de la política se puede observar en el proceso de surgimiento del Estado Moderno.

El origen del Estado moderno surge en un contexto filosófico racionalista y se remonta a la época medieval donde los monarcas fueron concentrando el poder. Para fortalecerse y consolidar este poder, los Estados fueron neutralizando lo político de lo religioso, ético y social, desintegrando y desvirtuando a la política. Este fue el inicio de la deconstrucción de la política que trajo consigo la desvirtuación de la propia persona y una desmoralización de la vida cívica. Con esta desmoralización de la vida cívica se empieza a crear una fuerte inconsistencia moral a nivel social en la que gradualmente se permitirá ser moralmente bueno en la vida personal y moralmente malo en la vida pública con tal de ser eficaz y tener éxito.

Posterior a la etapa de concentración del poder en el monarca, el poder se fue delimitando por medio de constituciones liberales y, finalmente, se le compartió al pueblo mediante la democracia liberal. Todo ello sucedió bajo un pensamiento político racionalista que derivó en un fuerte individualismo promovido por el Estado liberal resultante de este proceso histórico. Así, mediante la creación de derechos individuales, el Estado se convierte en garante de todo lo que requiere el individuo y, por tanto, el hombre se desvincula de sus comunidades perdiendo su identidad colectiva y reduciendo

su participación política al mínimo: el voto. Así, al Estado liberal le importa formar ciudadanos que voten, en lugar de formar seres humanos virtuosos que se preocupen por la construcción del bien común.

Sin embargo, las ideas racionalistas de la modernidad no han cumplido las expectativas que suscitaron en un inicio. Por ello, ha surgido una *crisis de la modernidad* y con ella, una crisis del Estado. A pesar de la supuesta neutralidad del Estado en lo no político, las decisiones unilaterales del Estado afectan la vida cotidiana del hombre y, por tanto, su desarrollo y perfeccionamiento. Por ello, la crisis del Estado no solo afecta a la democracia, sino también al perfeccionamiento humano.

3 EL POLÍTICO

En los capítulos anteriores se ha mostrado las concepciones que tenían los filósofos clásicos y modernos de la política. En el presente capítulo se retomarán las enseñanzas de ambas concepciones para plantear el perfil del político que requiere la actualidad.

3.1 Perfil del buen político

3.1.1 Niveles de involucramiento en política: el paradigma actual

Como se ha indicado en el primer capítulo, todos los seres humanos tienen una naturaleza política que le lleva a ejercer una actividad política dentro de una sociedad. Sin embargo, cada persona tiene distintas cualidades y virtudes políticas que le permiten realizar distintos roles. Recogiendo las enseñanzas de la filosofía clásica y de la filosofía moderna, estas virtudes se podrían clasificar en tres según el nivel de involucramiento de la persona en la política: éticas, dianoéticas o intelectuales y directivas.

1. **Virtudes éticas:** son aquellas virtudes que son adquiridas por la costumbre, es decir, de los hábitos. Aristóteles en su *Moral a Eudemo* menciona que los hábitos se van formando poco a poco, como resultado de un proceso no natural. Así cuando Aristóteles habla de la virtud ética o moral se refiere a todo aquello que puede causar placer o dolor.¹⁸⁵ Si bien la virtud ética no es intrínseca a la naturaleza humana, la capacidad de sentir placer o dolor es propia del ser humano. Por ello, la virtud ética es la que pueden poseer con mayor facilidad todos los seres humanos y que además se considera necesaria para ser un buen ciudadano.

Las virtudes morales son guiadas por la razón, es decir, solo la obedecen.¹⁸⁶ Para conocer cuáles eran estas virtudes, Aristóteles analizó la acción humana identificando tres aspectos que intervienen en ella: la volición, la deliberación y la decisión.¹⁸⁷ Una decisión requiere una deliberación previa sobre los medios para conseguir un fin considerado.¹⁸⁸ Así, son voluntarias las acciones que van conforme al deseo y si se hacen después de una deliberación y una elección. (Ver cuadro 3.)

¹⁸⁵ Aristóteles, *Ética Eudemia*, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1993, II, 2, 1220a – 1220b (en lo sucesivo: EE).

¹⁸⁶ EE, II, 1, 1219b – 1220a.

¹⁸⁷ WEBDIANOIA, *La ética aristotélica: virtudes éticas y virtudes dianoéticas*. Disponible: https://www.webdianoia.com/aristoteles/aristoteles_etica_2.htm. 31 de octubre de 2017, 12:05 horas.

¹⁸⁸ EE, II, 10, 1226a – 1226b.

Entonces, la virtud ética para Aristóteles es una disposición o un hábito escogido voluntariamente, y la elección voluntaria es apetito o inclinación puesto en consulta, dando por supuesto que la razón ha de ser verdadera y el apetito y el deseo recto, si la elección es buena.¹⁸⁹

Para el desarrollo de las virtudes éticas no es estrictamente necesario un gran involucramiento en la vida política de una comunidad.

- 2. Virtudes dianoéticas o intelectuales:** son aquellas virtudes que se adquieren mediante el aprendizaje, es decir, se adquieren mediante la razón. Las virtudes dianoéticas son para Aristóteles las virtudes intelectuales cuyo objeto es la verdad. Dado que el aprendizaje de estas virtudes dependen del acceso a una buena educación, la población que puede adquirirlas es menor.¹⁹⁰

Las virtudes intelectuales tienen para Aristóteles tres funciones o saberes: productivo, contemplativo o teórico y práctico.¹⁹¹ La ciencia y el conocimiento de un arte conforman el saber productivo y lo integran todas las técnicas y artes. La sabiduría, que integra al entendimiento y a las ciencias, es la que tiene la función contemplativa o teórica de las realidades que no pueden cambiar. A la sabiduría, pertenecen las matemáticas, la física y la teología. Finalmente, la prudencia y la intuición se atribuyen a la función práctica a la que pertenece la ética y la política.¹⁹²

Si bien las virtudes productivas y contemplativas se pueden desarrollar de manera individual, la prudencia se da a tres niveles para Aristóteles: individual, familiar y legislativo o político. Así, el desarrollo de las virtudes dianoéticas requiere también un mayor involucramiento en la vida social o política de una comunidad. Este compromiso suele venir acompañado por la incorporación en estructuras más formales como instituciones públicas u organizaciones de la sociedad civil que se dediquen a promover y trabajar por el bien común. Un político para ser un buen gobernante debe adquirir estas virtudes.

¹⁸⁹ EN, VI, 2, 1139a.

¹⁹⁰ EE, II, 2, 1220b.

¹⁹¹ EE, VI, 1 – 10.

¹⁹² Araos San Martín, Jaime. “La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica”. *Revista Electrónica Diálogos educativos*. Año 3, No 6, 2003. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2095558.pdf>. 25 de octubre de 2017.

- 3. Virtudes directivas:** son aquellas virtudes propias del buen gobernante que le permiten ser un buen líder y gobernar eficiente y eficazmente. La virtud directiva es una perfección de las virtudes éticas y dianoéticas de la filosofía clásica y también considera la capacidad para gobernar eficazmente que se ensalzó en la filosofía moderna. Ejemplo de ellas son las habilidades gerenciales y comunicativas de un líder y la eficiencia y eficacia de un gobernante.

Las virtudes directivas se desarrollan a partir del ejercicio del poder, por lo que solo una parte reducida de la población puede desarrollarlas. Además, para su adquisición es necesario un gran involucramiento en la vida social y política de la comunidad que requiere mucho compromiso.

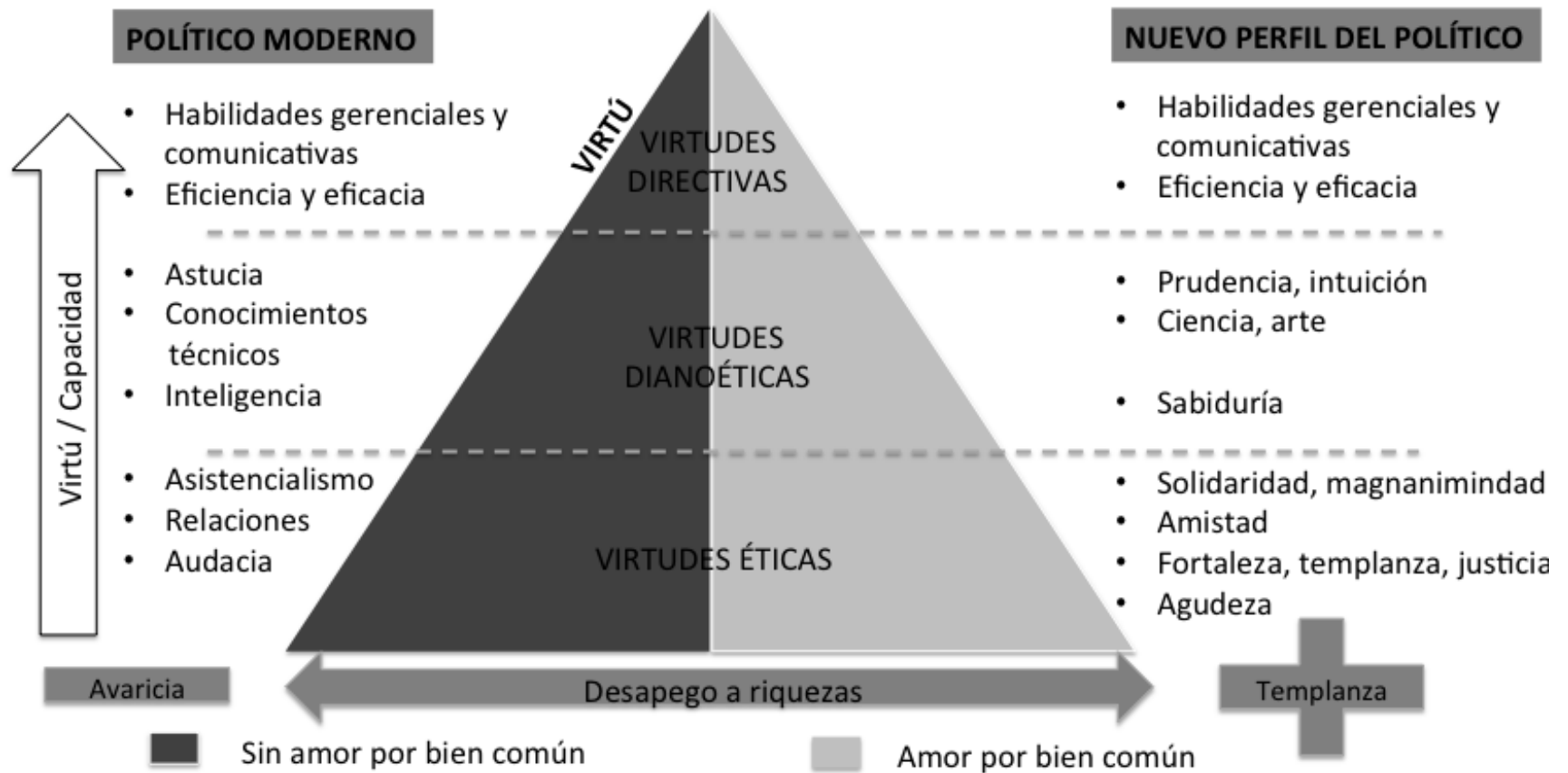
De esta tipificación de la virtud basada en el involucramiento de la población en la vida política se puede deducir lo que pasa en la realidad: los líderes que llegan al poder pueden o no ser virtuosos. Dado que la modernidad ha sentado en el centro de su filosofía política, la capacidad o virtud para mantenerse en el poder, el perfil del político moderno solo exige al gobernante tener las virtudes directivas para poder ser eficaz. Por ello, las virtudes dianoéticas y éticas clásicas no se requieren en su totalidad en el perfil del político moderno, sino tan solo una parte de ellas para poder mantenerse en el poder.

De las virtudes éticas, no se requiere la solidaridad y la magnanimidad, basta el asistencialismo que permite obtener votos. Tampoco se requiere una auténtica amistad, sino que es necesario mantener buenas relaciones públicas que permitan evitar conflictos o bien, fortalecerse y mantener el poder. En lugar de la fortaleza, la justicia, la templanza y la agudeza, se requiere la audacia para seguir avanzando en el camino hacia el poder.

De las virtudes dianoéticas, no se requiere la sabiduría integradora de la ciencia y el entendimiento o intuición, sino que basta la inteligencia para adquirir conocimientos técnicos y científicos que permitan avanzar en la carrera profesional y política. La prudencia no es necesaria para el bien actuar del político, sino tan solo la astucia que le indique cuándo y cómo se debe obrar para adquirir o mantener el poder.

En suma, el paradigma actual es creer que se puede ser un buen gobernante sin tener virtud, basta con tener capacidad o la virtud maquiavélica para conseguir y mantenerse en el poder.

CUADRO 1. NIVELES DE INVOLUCRAMIENTO EN LA POLÍTICA: PARADIGMA ACTUAL



Fuente: Elaboración propia.

3.1.2 Irrealidad del paradigma actual

La modernidad ha criticado al modelo político clásico pues juzga que las virtudes clásicas no sirven para gobernar. Por tanto, ha considerado como irreal que un gobernante eficaz posea las virtudes éticas y dianoéticas clásicas. Sin embargo, la base moral sobre la que descansa el modelo moderno es poco sólida pues se construye a partir de la virtud maquiavélica en lugar de la verdad.

Se ha expuesto que el paradigma actual no exige las virtudes clásicas en su totalidad, sino tan solo las que sean útiles para la conservación del poder. Así, la concepción de las virtudes dianoéticas y éticas del paradigma actual son flojas o incompletas, lo que deriva en una base moral poco sólida que es incapaz de sustentarse a sí misma. Ejemplo de ello sería el gobernante astuto y audaz que, a pesar de ser asistencialista para conseguir votos, no sea capaz de formar una red auténticamente solidaria que construya un tejido social sobre el cual sustente su gobierno. Este mismo gobernante, al no tener la virtud ética de la justicia, no tendrá ningún reparo en hacer propios los recursos que debiera destinar al bien común. Quizá sea lo suficientemente audaz y con las suficientes habilidades técnicas para hacer un bien al pueblo y tener un beneficio propio con lo cual pueda aparentar eficacia y eficiencia¹⁹³. Sin embargo, no utilizar todos los recursos disponibles para el bien común prueba su falta de eficiencia en el ejercicio de los recursos al no sacar el máximo beneficio de los mismos.

Dada la base moral poco sólida del perfil del político moderno, se considera que el modelo moderno es irreal pues nunca se tendrá verdadera eficacia y eficiencia al gobernar. Por tanto, difícilmente se podrá ser un buen gobernante sin tener virtud, aunque se tenga mucha capacidad. En otras palabras, las virtudes directivas solo se pueden alcanzar realmente cuando se alcanza una perfección de las virtudes éticas y dianoéticas vistas desde un punto de vista integral. Solo de esta manera es que una persona puede ser verdaderamente virtuosa y, por tanto, un buen líder político.

¹⁹³ La Real Academia de la Lengua Española define como *eficiencia* a la capacidad de disponer de alguien o de algo para conseguir un efecto determinado y como *eficacia* a la capacidad de lograr el efecto que se desea o se espera. Es decir, tener eficiencia implica la capacidad de utilizar los recursos disponibles de manera óptima para obtener un objetivo determinado y en la eficacia solo importa lograr dicho objetivo.

Con lo anterior, no se está diciendo que las virtudes del perfil moderno del político sean malas por sí mismas. De ser así, no se hubiera creído en ellas por tres siglos. Solo se está diciendo que las son incompletas para sustentar un modelo político que fomente la formación de buenos gobernantes. Sin embargo, se puede decir que las cualidades y los hábitos del ser humano pueden ser ejercidos de manera positiva o negativa.

Si todos los hábitos pueden ser ejercidos positiva y negativamente implica que pueden convertirse en vicios o virtudes. Se ejercen de manera negativa cuando lo que se busca solo es el poder y la riqueza. En cambio, se ejercen de manera positiva cuando hay un desapego a las riquezas y una auténtica búsqueda del bien común. Señalaba Aristóteles que las virtudes consisten en cierta apatía, en cierta calma respecto de los placeres y las penas, y que los vicios consisten precisamente en lo contrario.¹⁹⁴ Así, para que un hábito sea una virtud, se requiere de otras virtudes, especialmente la de la templanza. Si por el contrario, predomina la avaricia, no se puede hablar de virtud pues no hay un buen fin que es el bien común. Aristóteles además consideraba que la virtud es el justo medio entre dos vicios: uno por exceso y otro por defecto.¹⁹⁵ Por ejemplo, la audacia es el justo medio entre la pusilanimidad y la temeridad.

También advertía Aristóteles que la virtud y las gentes de bien serán menos estimadas en un Estado, en la misma proporción en que más se estime en él a los ricos y a las riquezas. Así, se deduce que es imposible que los ciudadanos estimen las riquezas y al mismo tiempo practiquen la templanza. De ahí que en el modelo que en esta tesis se propone para construir el nuevo perfil del político, en el eje horizontal se encuentre el desapego a las riquezas que, cuando no existe tal, estamos hablando de la avaricia, y cuando sí existe, estamos hablando de la templanza. (Ver cuadro 2)¹⁹⁶

Alejandro Llano incluso considera a la virtud ética de la templanza, la sobriedad, como la virtud más necesaria pues quien no sufre alguna carencia material se encuentra en la situación que los griegos llamaban *apatheia*, es decir, apatía. Esta situación para Llano se encuentra íntimamente ligada a la justicia, especialmente en su aspecto social, con relación a los más pobres y necesitados. Por tanto, no se puede construir un tejido social sin la templanza.¹⁹⁷

Sin embargo, la diferencia fundamental del paradigma actual sobre el que se sustenta el perfil del político moderno, es el eje vertical (ver cuadro 2). La filosofía moderna sostiene que la base para ir adquiriendo el poder es la capacidad y se ha probado que para tener

¹⁹⁴ *EE*, II, 4, 1221b – 1222a.

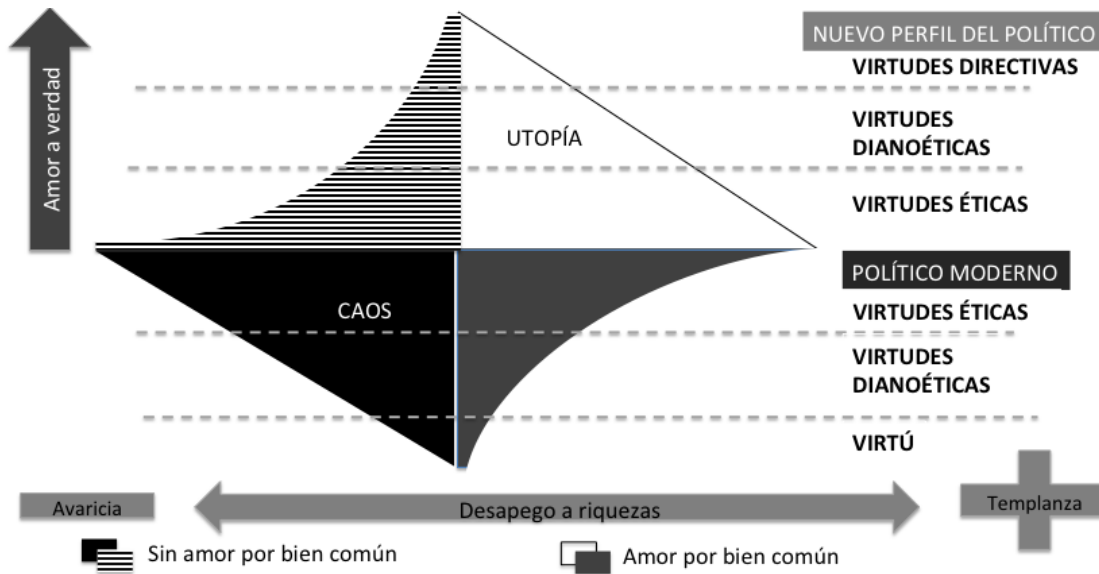
¹⁹⁵ *EN*, II, 6, 1107 a.

¹⁹⁶ Platón, *La República*, Editorial Porrúa, S.A. de C.V., Edición 2008, pp. 574 y 577.

¹⁹⁷ Llano, Alejandro, *El diablo...*, cit., p. 101.

un buen gobernante la sola capacidad no es suficiente. Por tanto, en el modelo propuesto se retoma de la filosofía clásica el amor por la verdad como su sustento en lugar de la capacidad. Asimismo, no se puede desdeñar la enseñanza de la modernidad sobre la importancia que un gobernante sea eficaz y tenga buenos resultados, es decir, que posea virtudes directivas.

CUADRO 2. VERDADERO ESQUEMA DE INVOLUCRAMIENTO EN POLÍTICA



Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, considerar que en la sociedad solo habrá ciudadanos y políticos cuyos únicos fines sean el amor a la verdad y el amor al bien común y que todas sus acciones se enfoquen única y exclusivamente a ello, es una utopía. La realidad es que siempre habrá personas que, a pesar de tener un amor por la verdad, tengan un apego a las riquezas; o personas templadas que no tengan compromiso por la verdad y se conformen con su estilo de vida. Negar esto, es negar la propia naturaleza del ser humano que tiende a equivocarse por el simple hecho de ser libre.

Asimismo, si una sociedad no tiene compromiso por la verdad y es amante de las riquezas, no contará ni con buenos ciudadanos ni con buenos gobernantes. Ya decía Aristóteles que el buen orden de la sociedad descansa en la virtud de los ciudadanos por lo que todo ciudadano debe hacerse tan virtuoso como le sea posible.¹⁹⁸ A falta de buenos ciudadanos y buenos gobernantes que garanticen este buen orden, se puede vislumbrar una sociedad completamente corrupta y caótica.

¹⁹⁸ Platón, *Las Leyes, cit.*, Preámbulo, Libro VII, p. 7.

En suma, el paradigma actual para el perfil del político se basa en que un buen gobernante debe tener capacidad. Sin embargo, la base moral sobre la que descansa el modelo moderno es poco sólida pues difícilmente se podrá ser un buen gobernante sin tener virtud, aunque se tenga mucha capacidad. Por ello se concluye que el esquema para contar con buenos gobernantes no se puede basar únicamente en la capacidad, sino más bien en el amor a la verdad y en el amor a la comunidad.

3.1.3 Virtudes necesarias para el buen político y rasgos de su personalidad

En la sección 3.1.1 se ha clasificado la virtud conforme el involucramiento de las personas en la política. Se señaló que las virtudes éticas son las que prevalecen más en la sociedad pues sentir placer y dolor es propio del ser humano y todos los ciudadanos las tienen. Las virtudes dianoéticas las tiene una menor parte de la población pues éstas requieren de un aprendizaje al que no tienen todos acceso, ya sea por falta de capacidad o por carencia en el acceso a una buena educación. Las virtudes directivas solo las tiene un porcentaje muy pequeño de la población pues solo las pueden desarrollar aquellos que tienen alcance al poder.

Sin embargo, la importancia de las virtudes para el político no va en ese orden. En primer lugar, se requieren las virtudes dianoéticas, que son como los cimientos de la casa del buen político. Para construir cimientos es necesario aprender a hacerlos pues no se adquieren solo por costumbre o de forma natural. Dentro de estas virtudes, la fundamental es la prudencia. Ya se decía en la sección 1.3.2 que la prudencia es necesaria para distinguir lo bueno de lo malo y actuar en consecuencia. Sin la prudencia, las demás virtudes no pueden ser en plenitud. Por tanto, para que la virtud ética como inclinación o apetito del bien, constituya una auténtica virtud, se requiere de la correcta deliberación realizada por la virtud dianoética de la prudencia.¹⁹⁹

En segundo lugar en importancia, el político debe adquirir las virtudes éticas que son como las paredes de la casa del político. Son las que están directamente relacionadas con lo sensible, con el placer y el dolor y, por tanto, en la alegoría de la casa, son las que resguardan del frío y el calor. Todos los seres humanos necesitan ese resguardo; sin embargo, no todos lo hacen sobre cimientos firmes, por lo que en una tempestad, la casa se puede derrumbar. Las virtudes éticas más importantes para Aristóteles son la justicia, la fortaleza y la templanza.

¹⁹⁹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 163 y 164.

La justicia para Aristóteles es la virtud perfecta pues en ella está toda virtud en compendio, pero no absolutamente, sino con relación a otro, pues es el ejercicio de la virtud perfecta. La considera perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro y no sólo para sí mismo. Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* cita el dicho de Biante de Priene de que “el poder mostrará al hombre” puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por eso considera que la justicia es la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro pues realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado. Por eso es que con ella, se construye el tejido social necesario para la convivencia y para el buen gobernar.²⁰⁰

En concordancia con Aristóteles, Alejandro Llano considera que si alguna virtud es preciso fomentar hoy especialmente es la de la fortaleza, la capacidad de resistir en el bien, de afrontar dificultades con ánimo sereno y templado. La fortaleza es muy necesaria para la formación cívica que debe enraizarse en un ambiente de libertad. Llano enfatiza que es esta virtud la que permite denunciar la injusticia y no ser cómplices de la corrupción, en el compromiso de decir siempre la verdad.²⁰¹

En cuanto a la templanza, ya se ha hablado de su importancia en secciones anteriores. Bastaría con agregar que según Aristóteles la vida feliz es la que se vive sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en el término medio. Por ello, el político debe llevar una vida moderada, tanto en posesión de bienes, como otros atributos como belleza, fortaleza o nobleza o amistades. De lo anterior se desprende que un exceso de cualquiera de estos bienes puede convertir a los hombres en insolentes y grandes malvados y ni siquiera querer ni saber obedecer. Por lo contrario, si estos bienes son escasos, los hombres pueden convertirse en malhechores y criminales o ser demasiado sumisos o apocados.²⁰²

Por lo anterior, Aristóteles concluye que una ciudad administrada por la clase media es la mejor. Pues además, la clase media son los menos inclinados a rehusar los cargos públicos o a procurarlos con empeño. También es la clase que tiene mayor estabilidad en las ciudades, pues ni codician como los pobres los bienes ajenos, ni lo suyo es codiciado por otros como los pobres codician lo de los ricos. Por ello, es la clase con mayor estabilidad.²⁰³

²⁰⁰ *EN*, V, 2 1130a.

²⁰¹ Llano, Alejandro, *El diablo...*, cit., pp. 102, 129 y 130.

²⁰² *Política*, IV, 9, 1295a – 1295b.

²⁰³ *Política*, IV, 9, 1295b.

En estas tres virtudes éticas, justicia, templanza y fortaleza, más la virtud dianoética de la prudencia, son sobre las que una ciudad debe fundarse para Sócrates²⁰⁴. Alejandro Llano coincide al argumentar que la formación cívica es asunto estrechamente relacionado con la adquisición de las virtudes morales e intelectuales: la fortaleza, la prudencia, la sabiduría, la templanza, el arte y la justicia²⁰⁵.

Finalmente, una vez adquiridas las virtudes éticas y dianoéticas, se pueden adquirir las directivas. Estas requieren un grado de perfección mayor y una gran visión con el fin de reducir la complejidad del mundo externo. De esta manera se podrá ser realmente eficiente y eficaz. Las virtudes directivas son como el tejado de una casa que se usa para prevenir goteras en caso de una tormenta o la chimenea para tener calor. Ya decía Alejandro Llano que las virtudes que se requieren en la acción directiva se basan en las virtudes éticas y dianoéticas clásicas. Pone como ejemplos que para el *diagnóstico*, la virtud principal que se necesita es la prudencia; la *decisión* exige audacia y magnanimidad; mientras que la *ejecución* demanda fortaleza y confianza en los demás. Todas estas virtudes permiten reducir la complejidad del mundo ahorrando tiempo y recursos para así dar mejores resultados.²⁰⁶

Un político sólo debe aspirar a gobernar cuando adquiere los tres tipos de virtudes pues no se puede gobernar sobre casa ajena cuando no se tiene un buen gobierno sobre la propia.

²⁰⁴ Platón, *La República*, cit., p. 500.

²⁰⁵ Llano, Alejandro, *El diablo...*, cit., p. 100.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 168.

CUADRO 3. VIRTUDES Y RASGOS DE LA PERSONALIDAD NECESARIOS PARA EL POLÍTICO

Tipo de virtud	Acción/ Función	Virtud	Rasgos de personalidad*
Virtudes directivas	<ul style="list-style-type: none"> • Función directiva 	Eficiencia, eficacia , astucia, audacia, capacidad de inspirar, habilidades comunicativas y gerenciales, visión.	Autonomía, criterio, manejarse por objetivos, visión amplia, <i>filosofía integradora</i> .
Virtudes éticas (adquiridas por costumbre)	<ul style="list-style-type: none"> • Acción volitiva 	Templanza , agudeza, continencia, pudor y vergüenza, moderación, mansedumbre.	Objetividad, manejo emocional y de la frustración, sentido ético y sentido del humor.
	<ul style="list-style-type: none"> • Acción deliberativa 	Justicia , amabilidad, amistad, benevolencia, concordia, dignidad, liberalidad, magnanimidad, magnificencia, sinceridad.	Capacidad de amar, capacidad de entablar amistades profundas, sentido de responsabilidad.
	<ul style="list-style-type: none"> • Acción decisiva 		
Virtudes dianoéticas o intelectuales (adquiridas por aprendizaje)	<ul style="list-style-type: none"> • Función productiva: 	Ciencia, arte	Libertad, seguridad. Capacidad de trabajar productivamente
	<ul style="list-style-type: none"> • Función contemplativa o teórica (Matemática, Física, Teología): 	Sabiduría	Conocimiento de realidad interior Capacidad de reflexión <i>Filosofía integradora</i>
	<ul style="list-style-type: none"> • Función práctica: 	Prudencia, intuición	Madurez

*Rasgos de la personalidad tomados del Dr. José Antonio Lozano Díez, clase de Maestría de Gobierno y Políticas Públicas, Universidad Panamericana, 2015. Fuente: Elaboración propia. Virtudes éticas tomadas de Luis Fernando Garcés Giraldo, con base en Aristóteles. Virtudes dianoéticas tomadas de Aristóteles.

Para adquirir las virtudes dianoéticas, éticas y directivas, es necesario forjar la propia personalidad. Cada uno de este tipo de virtudes tiene asociado algunos rasgos de la personalidad que facilitan al político a desenvolverse adecuadamente en y con su comunidad. Todos estos rasgos van integrando una personalidad madura que es necesaria en un buen político y que va íntimamente ligada a la función práctica de las virtudes dianoéticas, especialmente a la de la prudencia.

Los rasgos de la personalidad asociados a la función contemplativa son el conocimiento de la realidad interior, la capacidad de reflexión y una filosofía integradora, propias de la virtud de la sabiduría. Según José Antonio Lozano Diez, un hombre que es capaz de conocer su realidad interior está consciente de sus virtudes, defectos, limitaciones y habilidades. La capacidad de reflexión no se limita a hacer, a querer y a conocer, sino que reflexiona sobre sus actos, deseos, afectos y conocimientos. El hombre integrado unifica los elementos heterogéneos de su existencia mediante principios congruentes y consistentes.²⁰⁷

Para la función productiva de las virtudes dianoéticas de la ciencia y el arte, el rasgo de personalidad necesario es la capacidad de trabajar productivamente. Con esta capacidad, según Lozano Diez, el hombre despliega energías que lo conducen a obtener resultados de su trabajo.²⁰⁸ Esta capacidad está íntimamente asociada con la eficiencia y la eficacia al gobernar pues no se puede ser eficiente y eficaz como gobernante si nunca se ha sido capaz de ser eficiente y eficaz en ningún trabajo u oficio.

En cuanto a las virtudes éticas, recordemos que son aquellas que nos inclinan al bien. Por ello, los rasgos de personalidad propuestos por Lozano Diez que están asociados con estas virtudes son la objetividad que permite tener un adecuado aprecio por la realidad interior y exterior; el sentido ético que permite distinguir lo bueno de lo malo; y el sentido del humor que permite reírse de las cosas, acontecimientos y circunstancias, incluyendo las propias.²⁰⁹

Asimismo, las virtudes éticas están asociadas a la capacidad de amar que permite buscar el desarrollo del que se ama; a la capacidad de entablar amistades profundas que tienden a una profundización mutua y enriquecedora para ambas partes y el sentido de

²⁰⁷ Lozano Diez, José Antonio, *Clase de Maestría de Gobierno y Políticas Públicas*, Universidad Panamericana, 2015.

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ *Idem.*

responsabilidad que permite responder adecuadamente conforme al propio marco ético.²¹⁰

Adicionalmente, a las virtudes éticas están asociadas la libertad y seguridad propias de la personalidad madura. Según Lozano Diez, la seguridad permite enfrentarse mejor con las circunstancias cambiantes del medio pues comprende que vale por lo que es y no por lo que tiene; es decir, está consciente de su dignidad como ser humano. La libertad es la capacidad de elegir lo mejor para la persona.²¹¹

Finalmente, las virtudes directivas están asociadas a rasgos de la personalidad que facilitan la función directiva. Uno de estos rasgos es la autonomía que Lozano Diez considera como la capacidad del individuo de decidir por sí mismo, escuchando las opiniones de otros, sin que éstas le condicionen. Asimismo, el criterio permite discernir entre las alternativas con la finalidad de que sus acciones vayan encaminadas a la obtención de resultados. Manejarse por objetivos es otro rasgo de la personalidad madura para Lozano puesto que permite al hombre maduro plantearse su vida en función de lo que se quiere alcanzar. Además, la visión amplia permite al hombre la vivencia panorámica de la vida que le permite trascender a través de lo que se hace y de lo que se es.²¹²

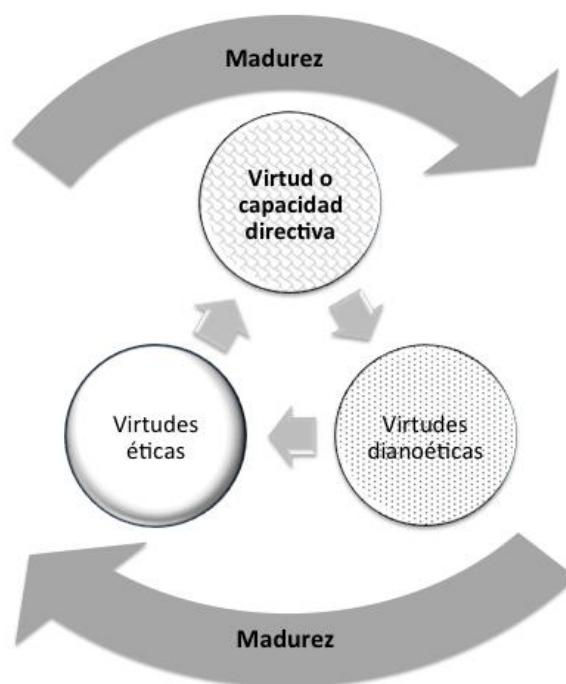
De esta asociación entre virtud y rasgos de la personalidad, podemos concluir que el proceso de adquisición de la virtud está íntimamente ligado con el proceso de madurez humana. Así, ambos procesos forman parte de un círculo virtuoso en donde lo importante es ir conquistando el dominio de uno mismo que es fundamental para un buen gobernante. (Ver cuadro 4.)

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *Idem.*

²¹² *Idem.*

CUADRO 4. PERSONALIDAD DEL POLÍTICO: EL APRENDIZAJE DE LA VIRTUD Y LA MADUREZ



Fuente: Elaboración propia.

En suma, el político requiere de las virtudes dianoéticas y éticas para ser un buen ciudadano y luego de las virtudes directivas para ser un buen gobernante. De estas virtudes, la fundamental es la prudencia que realiza la función práctica del político y que es la que está más asociada con el proceso de madurez de la persona. Así, un político para ser buen gobernante debe ir forjando su personalidad para ser virtuoso y tener dominio de sí mismo.

3.2 Consistencia entre vida pública y vida privada

3.2.1 Del buen político al mal político (de la virtud al vicio)

Se ha visto que el proceso de adquisición de la virtud está muy relacionado con el proceso de madurez humana. Así, para que haya buenos políticos es necesario que se forjen una personalidad madura en la virtud. En este aprendizaje, primero se debe procurar ser un buen ciudadano, pues no hay buen político que sea verdaderamente un mal ciudadano. De ahí la importancia que todos los que se dedican a la actividad política sean primero buenos ciudadanos. Más aún, de la misma manera que para ser buen gobernante y un

buen político es necesario ser un buen ciudadano, para ser un buen ciudadano es necesario ser virtuoso y tener una personalidad madura.

Cuando la adquisición de la virtud viene acompañada del proceso de madurez, estamos hablando de una ética de la virtud. Hoy en día se suelen distinguir dos concepciones de la ética: la ética de la virtud y la ética del deber o de la ley. Cruz Prados indica que la ética de la virtud incluye nociones de ley y deber, pero no se centra en la cuestión de qué hay que hacer sino en la cuestión de cómo hay que ser, de qué clase de persona se va a ser. Según el autor, el centro de atención de la ética de la virtud no es directamente la acción, sino el agente: el carácter o forma de ser de éste. Así, la acción solo es una muestra o expresión de este carácter.²¹³

Por el contrario, cuando la adquisición de la virtud no viene acompañada del proceso de madurez, se puede caer en la ética del deber o de la ley.²¹⁴ Cruz Prados describe a la ética de la ley como aquella que pone en su centro a la norma y da a la virtud un carácter instrumental pues es la virtud la que capacita para el cumplimiento de la ley, con precisión y puntualidad. Esta es la ética de la permanente inmadurez moral, la ética del continente perpetuo.²¹⁵ Esta ética no sirve ni al ciudadano ni al político pues sus fundamentos no están enraizados en la auténtica virtud ni en la propia personalidad, sino en una simulación de la misma.

Con lo anterior no se quiere decir que la ley no sirva, pues ésta tiene un valor pedagógico en la enseñanza de la virtud para todo ciudadano. Cruz Prados sostiene que mediante el cumplimiento de una ley que tiene como destino la mejora de los agentes, el ser humano se perfecciona. A medida que este modo de ser o carácter es alcanzado, el obrar por deber y por respeto a la ley se convierte en obrar por virtud. En otras palabras, el ciudadano no es virtuoso por obedecer la ley o cumplir con un deber, sino que se empieza por cumplir la ley para ser virtuoso.²¹⁶

Lo deseable es que el político no solo trabaje por el bien común por deber o por mera apariencia, sino por virtud. Cruz Prados sostiene que la materialidad de lo que se obra no es suficiente para determinar la moralidad del obrar, sino que la moralidad del obrar radica fundamentalmente en el modo como se actúa que puede ser obrar por ley y obrar por virtud.²¹⁷ Aristóteles también sostenía que actuar moralmente bien no sólo consiste

²¹³ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, pp. 147 y 148.

²¹⁴ *Ibid*, p. 147.

²¹⁵ *Ibid*, p. 154.

²¹⁶ *Ibid*, pp. 149 y 150

²¹⁷ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 149.

en obrar algo bueno, sino en hacerlo de cierta manera.²¹⁸ La razón de esto para Cruz Prados se encuentra en que el carácter moral de los actos consiste en su eficacia para decidir el modo de ser del hombre mismo; y no en su eficacia para instaurar un determinado estado de cosas.²¹⁹ Entonces, lo realmente importante en la acción moral del político no es ser eficaz en la búsqueda del bien común, sino en ser más virtuoso.

La diferencia entonces entre el buen o mal político no solo radica en su buen o mal trabajo por el bien común, sino en la intención de su acción. Cruz Prados sostiene que la perfección o imperfección moral no estriba en actuar por la ley o no, sino en qué inclinaciones son contrariadas o satisfechas cuando actuamos en conformidad con la ley. Así, la moral se refiere para el autor al modo de apetecer que es propio de un hombre. Un carácter virtuoso es un orden apetitivo para el que resulta deleitable la acción correcta.²²⁰

Cuando la virtud no resulta deleitable porque el apetito no está inclinado a dicha acción, el riesgo de pasar de la virtud al vicio es muy alto. En otras palabras, si la virtud no está cimentada en una personalidad madura, no es auténtica virtud y, por tanto, se puede convertir en vicio. Ya lo decía Aristóteles que no hay en un joven paso más rápido que el de la ambición a la avaricia²²¹. Por su parte, Leo Strauss dice que el eslabón entre bondad y la maldad es el deseo de gloria.²²² Dada la exposición al poder que la actividad política tiene, el político está muy expuesto al vicio de la avaricia, así como como al deseo de gloria.

El paso tan fácil de la virtud al vicio es una muestra más de la falta de solidez del paradigma actual del perfil del buen gobernante. Si a ningún ser humano le es fácil evitar el vicio cuando se está cerca de las riquezas y de la gloria, cuánto más lo será para el no virtuoso. Por ello, que un buen político se convierta en mal político es más fácil que un buen ciudadano se convierta en mal ciudadano. (Ver cuadro 5)

²¹⁸ *EN*, V, 10, 1137b.

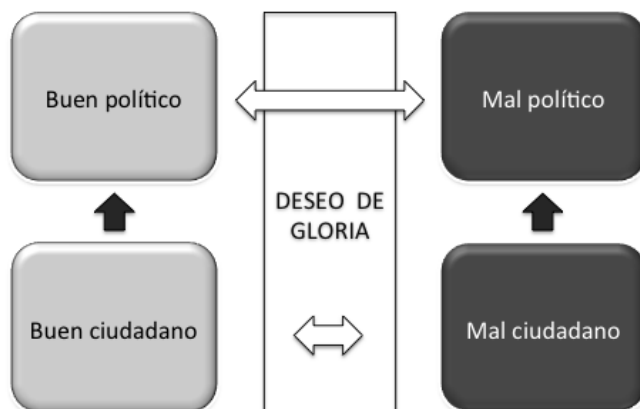
²¹⁹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 149.

²²⁰ *Ibid*, p. 158.

²²¹ Platón, *La República*, *cit.*, p. 576.

²²² Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?* Madrid, Guadarrama, 1970, p. 18. (Traducción de Armando A. De la Cruz).

CUADRO 5. TRANSICIÓN DEL BUEN POLÍTICO AL MAL POLÍTICO



Fuente: Elaboración propia.

En suma, para que existan buenos políticos es necesario que existan buenos ciudadanos y para que existan buenos ciudadanos es necesario que existan buenos seres humanos. Sin embargo, todo ciudadano o político puede ser virtuoso o no virtuoso y el eslabón entre ambos es el deseo de gloria. Por tanto, ni los buenos ciudadanos, ni los buenos políticos están exentos de convertirse en malos ciudadanos o políticos. Además, dada la naturaleza de la actividad política y su exposición al poder y a la riqueza, es más fácil que un buen político se convierta en mal político que un buen ciudadano en mal ciudadano. Por ello, el buen político debe procurar cimentar su ética en la virtud y no tan solo en el deber o en el cumplimiento de la ley.

3.2.2 Dicotomía entre perfeccionamiento privado y provecho público

La dificultad de permanecer virtuoso, así como la necesidad de contar con ciudadanos virtuosos para tener buenos gobernantes vuelve a poner en evidencia que el político no solo debe trabajar por el bien común, sino también procurar ser virtuoso. En otras palabras, no se puede trabajar por el bien común y olvidar el perfeccionamiento privado como se piensa en la modernidad. No se puede separar la ética pública de la ética privada.

Alejandro Llano ofrece en lo que él nombra “humanismo cívico” una clave para superar la dicotomía entre el perfeccionamiento privado y el provecho público. La clave está en la noción de la *vida buena* orientada hacia un *bien común*. La vida humana no es la simple

pervivencia biológica, sino que impulsa a vivir cada vez mejor poniéndose metas cada vez más altas. Mientras más dueño se es de uno mismo, mayores son los intereses personales que poco a poco se van mezclando con los intereses de la comunidad, inicialmente ajenos a uno mismo. Así, una libertad personal que no se hiciera cultura comunitaria sería una libertad truncada, esencialmente disminuida. El ser humano busca trascender su propia vida y por eso se autorrealiza en cuanto que sale fuera de sí mismo y comparte bienes que no son meramente cuantitativos, por lo que no disminuyen a compartirlos, es decir, compartiendo el *bien común*. Llano concluye entonces que el bien común es humanamente trascendental, de manera que puede perfeccionar a todos y a cada uno de los miembros de una comunidad.²²³

Llano continúa el análisis mencionando que, por el contrario, la privatización del bien conduce a que lo único común sea lo funcional, lo meramente correcto. Pero considera que nadie se satisface observando pulcramente las normas de una corrección pactada, ni puede optimizar sus bienes si los encierra en el estrecho recinto de la privacidad.²²⁴ La ética pública sería puramente procedimental y se agotaría en el cumplimiento de las normas constitucionales y en el respeto al derecho positivo.²²⁵ Al no haber un esfuerzo personal que busque la virtud personal más allá de una simple respuesta a una obligación, no podríamos hablar de perfeccionamiento privado, cayendo así en la ética del deber.

Si lo anterior sucediera, la ética personal se vería relegada exclusivamente a lo privado, sin ninguna manifestación política o económica.²²⁶ Reducir la moral al ámbito exclusivamente personal, familiar o profesional, con abandono de la esfera estrictamente pública, es un enfoque insuficiente de la ética. Nadie puede ser moralmente bueno en una campana de cristal.²²⁷

No se niega que la ética presente aspectos privados y públicos, solo se dice que no se pueden separar completamente. Cruz Prados ejemplifica esto suponiendo que si alguien no es honrado o limpio en su vida personal o familiar, será muy raro que se comporte con honestidad en la esfera pública porque le faltará el temple moral necesario para acometer acciones que sean a la vez justas y arduas o para evitar comportamientos que seducen por su encanto inmediato pero acaban por corromper a las personas y perjudicar al bien común. A su vez, si alguien no se conduce rectamente en el nivel público, ese

²²³ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, pp. 96 y 97.

²²⁴ *Ibid*, pp. 96 y 97.

²²⁵ Llano, Alejandro, *El diablo...*, *cit.*, pp. 103 y 104.

²²⁶ Llano, Alejandro, *Humanismo cívico, cit.*, pp. 96 y 97.

²²⁷ Llano, Alejandro, *El diablo...*, *cit.*, pp. 103 y 104.

desgarramiento existencial se traducirá rápidamente en las relaciones más íntimas y personales, según se manifiesta en la inestabilidad familiar de no pocas personas.²²⁸

Ética y política no pueden separarse porque no son indiferentes entre sí. Así como la política incluye la acción política de sus ciudadanos, los ciudadanos construyen la política. Por ello, polis y ciudadanos no son indiferentes éticamente. Esto es así considerando tanto la ética de la virtud como la ética de la ley. Cruz Prados señala que la ética de la virtud primero define un fin o bien para el hombre y luego define el bien moral lo que ayuda a maximizar aquel fin. La ética de la ley establece el deber, lo correcto moralmente, para que después, con su cumplimiento, determinar el fin del hombre.²²⁹ En ambas concepciones de la ética, la política está muy relacionada con ella.

Más aún, se puede decir que no es posible una auténtica perfección en el ámbito público si no hay una perfección en el ámbito privado. Cruz Prados señala que la moral se refiere al modo de apetecer que es propio de un hombre y que el carácter constituye una estructura apetitiva o tendencial, una determinada configuración de las inclinaciones humanas. Conforme a este razonamiento, un hombre vicioso en lo privado no podrá deleitarse en la virtud pública pues el carácter virtuoso es un orden apetitivo para el que resulta deleitable la acción correcta cualquiera que esta sea, ya sea en el ámbito público o en el privado.²³⁰

Se resume entonces que así como el hombre bueno debe procurar ser buen ciudadano, el buen político debe procurar su perfección privada. Alejandro Llano considera que procurar ser un buen ciudadano, no siempre es fácil pues – como en el caso de regímenes injustos - no siempre supone el dócil seguimiento de las normas establecidas, sino que puede implicar una resistencia civil que lleve a no cumplir leyes que prescriben o permiten comportamientos intrínsecamente malos. Por ello es que sostiene que la formación cívica presenta un carácter ético con esenciales proyecciones políticas.²³¹

En suma, no se puede separar la dimensión privada de la pública pues la vida buena no es un mero sobrevivir, sino que para que pueda ser cada vez mejor, está orientada al bien común. De ahí que si un buen político procura su perfeccionamiento privado podrá tener un mejor desempeño en la búsqueda del bien común y buscando el bien común obtendrá un mayor perfeccionamiento privado. Más aún, no puede haber un verdadero perfeccionamiento en la vida pública si no hay un auténtico perfeccionamiento en la vida privada pues el perfeccionamiento moral se debe al grado de virtud del agente político

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 147.

²³⁰ *Ibid*, p. 158.

²³¹ Llano, Alejandro, *El diablo...*, *cit.*, pp. 103 y 104.

que lo inclina a actuar hacia el bien en todos los ámbitos de su existir, ya sea público o privado.

3.3 Valor agregado del buen político

3.3.1 Buen político: modelo de perfeccionamiento humano

Ya se ha visto que el buen político requiere buscar su perfeccionamiento privado para tener un mejor desempeño en su trabajo por el bien común. Por ello es que sus acciones deben ser consistentes con sus intenciones pues, como afirma Aristóteles, no es justo el que hace acciones justas, sino el que las hace como las hacen los hombres justos.²³² La importancia de esta coherencia no solo es importante para el nivel individual y para el bien común, sino también para cada uno de los miembros de la comunidad.

Uno de los principales valores agregados del buen político es que gracias al perfeccionamiento que ha alcanzado, se convierte en modelo a seguir dentro de su comunidad. El liderazgo y el poder que adquiere por trabajar por el bien común provocan un efecto multiplicador del deseo de adquirir la virtud y lograr un perfeccionamiento humano en el resto de los miembros de la sociedad.

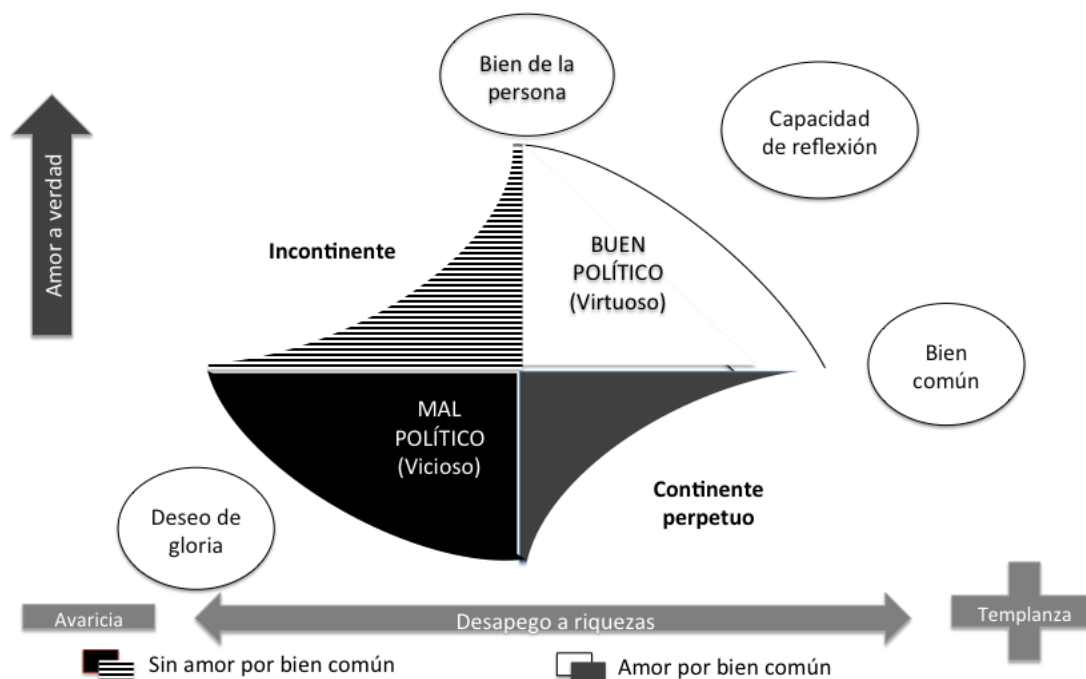
La capacidad que debe procurar el buen político para conservarse en la virtud, es la de reflexión. La capacidad de reflexión funciona como un imán que permite al político buscar la verdad y el bien para trabajar por el perfeccionamiento privado y por el bien común. La fuerza de atracción que genera este imán es la que provoca el efecto multiplicador de la virtud en la comunidad. El imán que genera el efecto contrario en la que la comunidad buscaría las riquezas y el poder por sí mismo, es el deseo de gloria. (Ver cuadro 6)

La capacidad de reflexión es la que permite salir de la ética de la ley a la ética de la virtud. Si bien la acción del continente puede traer un beneficio al bien común, no permite un verdadero perfeccionamiento a nivel personal pues las razones por las que actúa no son las adecuadas. Por eso es que Cruz Prados sostiene que la acción correcta del virtuoso es mejor que la del continente perpetuo que es el tipo ético con inmadurez moral que actúa por puro deber.²³³

²³² Cruz Prados, Alfredo, *op. cit.*, p. 151.

²³³ *Ibid*, p. 154.

CUADRO 6. LOS IMANES DEL BUEN Y DEL MAL POLÍTICO



Fuente: Elaboración propia.

Así, si el hombre virtuoso es el que practica la virtud de manera virtuosa, la condición ética del virtuoso será mejor que la del continente y la del incontinente mejor que la del vicioso.²³⁴ El buen político, al buscar la condición ética virtuosa actuará casi naturalmente a favor del bien común y de la verdad. La capacidad de reflexión es la que permite al buen político permanecer y crecer en la virtud que provocará un efecto multiplicador de ella misma en el resto de los ciudadanos. El efecto contrario lo provoca el deseo de gloria del mal político. Por ello es que es una gran responsabilidad del buen político ejercitarse continuamente en la virtud, el bien y la verdad no solo de cara a sí mismo, sino a la de toda la comunidad.

3.3.2 Buen político: buen líder

Por su puesto que no solo se espera del buen político un modelo de perfeccionamiento humano. Limitarse a ello, sería perder ante la crítica de la modernidad hacia la filosofía clásica que buscaba más la virtud para alcanzar buenos resultados al gobernar que la virtud. El valor agregado del buen político bajo el nuevo perfil que se propone en esta tesis es

²³⁴ Ibid, p. 152.

también ser un gobernante eficiente y eficaz. Así, se espera que un buen político sea un buen legislador, un buen tomador de decisiones y un buen guardián del Estado que lo lleve a su prosperidad. Todas estas cualidades del buen político se explican a continuación:

a) Buen legislador

El buen político tiene la capacidad de proponer y aprobar buenas leyes. Al ser una persona virtuosa, el buen político tiene las virtudes éticas, dianoéticas y directivas que le permiten legislar en beneficio de la comunidad y del desarrollo individual. Posee la virtud dianoética de la sabiduría que le sugiere qué tipo de ley o modificación legislativa se requiere; de la prudencia que le indica si es factible o no elaborarla e implementarla y la ciencia para elaborar la propia ley.

También posee las virtudes éticas que le permiten tener la justicia necesaria para elaborar buenas leyes, fortaleza para defender u oponerse a una ley justa o injusta y el temple para evitar sobornos que le lleven a promover malas leyes.

Asimismo, el buen político es eficiente y eficaz para entablar las negociaciones necesarias que permitan o eviten la publicación de una ley conforme la considere una buena o mala ley. Posee también una filosofía integradora que le permite entender el entorno político y social y con ello adecuar su acción para lograr los objetivos legislativos que se ha establecido.

La identificación de una buena o mala ley no es un asunto trivial. Aristóteles consideraba que la intención de todo legislador debiera ser buscar que los ciudadanos realicen buenos hábitos para hacerlos buenos. De no ser así, consideraba que el legislador erraba el blanco, pues esa es la diferencia entre el buen y el mal gobierno.²³⁵ Lo anterior se debe a que la excelencia del mando está siempre en razón de la excelencia de los súbditos.²³⁶

Así pues, para Aristóteles el buen legislador debe considerar cómo la ciudad, el género humano y toda otra comunidad puedan participar de la vida virtuosa y de la felicidad que les sea posible.²³⁷

b) Buen juez, buen tomador de decisiones

El buen político sabe tomar buenas decisiones que le permiten ser un buen juez. Para ello, utiliza todas sus virtudes, especialmente la de la sabiduría y la de la prudencia. Ya decía

²³⁵ *EN.* II, 1, 1103b.

²³⁶ *Política*, I, 2, 1254a.

²³⁷ *Política*, VII, 3, 1325a.

Sócrates que el buen juez no es amigo de la opinión, sino de la sabiduría.²³⁸ Un buen tomador de decisiones debe ser amante de la verdad, no solo de la opinión, pues la verdad permite tomar mejores decisiones. Así, el buen juez debe poseer una filosofía integradora cuya fuente es la sabiduría. Una vez más, las virtudes dianoéticas muestran ser la base sobre las que se forma la personalidad del buen político.

El buen político tiene las virtudes éticas que le permiten ser objetivo para ser un buen juez pues posee la virtud de la justicia y la de la templanza. La agudeza del buen juez le permite distinguir con mayor facilidad el bien y el mal con el fin de tomar una decisión y dictar una sentencia. Posee la fortaleza y la valentía de mantenerse firme ante las posibles amenazas externas que le quieran disuadir de dictar una sentencia justa.

Las virtudes directivas son las que le permiten al buen juez discernir bien en las situaciones más complicadas. Una gran astucia es requisito *sine qua non* para poder tener la información necesaria y suficiente en tiempo para tomar una buena decisión. También requiere de un buen criterio para juzgar bien. Solo así podrá impartir justicia de manera eficaz y eficiente.

Adicionalmente, Platón considera que las capacidades para juzgar bien son la experiencia, la reflexión y el razonamiento.²³⁹ Según el nuevo perfil del político, es justamente la capacidad de reflexión la que permite al buen político entender racionalmente la verdad y trabajar por el bien común adquiriendo poco a poco la experiencia necesaria para ser un buen juez.

c) Buen guardián del Estado, ejecutivo

Si bien Platón consideraba necesaria la experiencia para ser un buen juez, en las *Leyes* menciona que el que debe estar al frente de un gobierno debe ser “un político joven y enérgico, a la vez caudillo y dictador ilustrado; un político con memoria, penetración valentía, nobles sentimientos y probada templanza”.²⁴⁰

De las características que Platón considera que debe tener un buen guardián del Estado, podemos destacar los tres tipos de virtudes del nuevo perfil del político. En primer lugar, de las virtudes dianoéticas considera que el buen político debe tener las disposiciones convenientes para recibir una educación, la sagacidad para el estudio de las ciencias y la facilidad para aprender. Además de amar todo tipo de trabajo, en la *República* destaca a la

²³⁸ Platón, *La República, cit.*, pp. 529 – 533.

²³⁹ *Ibid*, p. 594.

²⁴⁰ Platón, *Las Leyes, cit.*, Preámbulo, Libro IV, p. 5.

prudencia y a la sabiduría pues sostiene que los mejores guardianes del Estado deben ser los mejores filósofos. Sin embargo, duda que el filósofo guste de gobernar su patria.²⁴¹

En segundo lugar, de las virtudes éticas, además de la valentía señala a la templanza que le permitirá no solo manejarse con objetividad, sino también tener un buen manejo emocional y de la frustración necesarios para sobreponerse a las tensiones y batallas perdidas. Además, Platón resalta el celo del bien público que debe tener el buen político mismo que surge de la virtud de la justicia y de la capacidad de amar. Asimismo, considera que se debe preferir a los hombres de carácter firme, el cual se genera a partir de la virtud de la fortaleza.²⁴²

En tercer lugar, el buen guardián del Estado debe poseer en alto grado las virtudes directivas para poder ser un buen gobernante y llevar a la comunidad a la prosperidad. Por ello, debe manejarse por objetivos que generen buenos resultados al gobernar. Debe tener una visión amplia que le permita ver las amenazas contra la estabilidad y buen funcionamiento de la comunidad, así como las oportunidades que le permitan prosperar. Para ello, es necesario también que sea eficaz y eficiente en la ejecución de dichos proyectos.

Todo político es en parte legislador, en parte juez y en parte guardián y gobernante, pues todas estas funciones se entrelazan en la política. Del buen político se espera entonces que tenga una visión integral que encamine a la comunidad a su prosperidad. Solo de esta manera podrá enfrentarse de manera airosa a las adversidades.

En suma, la excelencia en las virtudes éticas, dianoéticas y directivas que adquiera el buen político se traducirá en mayores beneficios a la comunidad. El valor agregado de un buen legislador redundará en mejores leyes para formar mejores ciudadanos; de buenos jueces, en mejores tomadores de decisiones para lograr mayores bienes en la comunidad; y de buenos guardianes del Estado que garanticen la seguridad, gobernabilidad y prosperidad de la comunidad. Así, el valor agregado de un buen político, es ser un auténtico líder que propicie el desarrollo individual y comunal en la sociedad a la que dirija.

²⁴¹ Platón, *La República*, cit., pp. 491, 546, 565, 601 y 602.

²⁴² *Ibid*, p. 491.

CONCLUSIÓN

Después de tres siglos de considerar que para ser un buen político bastaba tener virtú política o capacidad, las ideas racionalistas han mostrado ser insuficientes pues no han llenado las expectativas que prometían. El racionalismo en la filosofía política derivó en la deconstrucción de la propia política y en la creación de un Estado liberal. Este Estado, lejos de promover la virtud, el perfeccionamiento humano y la participación ciudadana en la construcción del bien común, promovía el individualismo y por tanto, el aislamiento social y político del individuo. El resultado de ello es un aparente fortalecimiento de un Estado que no sabe responder a las necesidades de la comunidad a la que gobierna, una masificación de la población y una desmoralización tanto de la vida pública, como de la privada.

La desmoralización de la vida cívica no solo juega en contra del perfeccionamiento individual del hombre, sino también – y como consecuencia de ello - de la propia democracia. De esta manera se ponen en riesgo los cimientos del mismo Estado. Por esto, el Estado y la sociedad en general deberían destinar sus esfuerzos para formar ciudadanos virtuosos que participen en la vida pública para la construcción del bien común y que puedan llegar a ser gobernantes excelentes de la comunidad. La única manera de hacerlo es retomando las enseñanzas de la filosofía clásica y recuperar así el carácter arquitectónico e integral de la política, sin olvidar las enseñanzas que nos ha dejado la modernidad.

Retomar las enseñanzas de la filosofía clásica implica reconstruir el mismo concepto de la política y reconocer las premisas aristotélicas que dicen que el hombre es un animal social y político al requerir de una comunidad para poder desarrollarse plenamente. Esta comunidad es la que le proporciona al ciudadano una identidad particular al darle primero una identidad común. Por ello, la primera tarea política que es natural al hombre es la configuración de la polis, como la configuración de nuestro sistema político.

Al asumir esta tarea, el hombre se convierte en un agente político cuya principal tarea es buscar el mejor y más sublime bien de todos: el bien común. De esta manera, el hombre se trasciende a sí mismo. La eficacia en alcanzar dicho bien está fuertemente ligada al grado de perfección del propio agente político, del grado de virtud que haya alcanzado. Así es que perfección comunitaria y perfección individual se encuentran íntimamente relacionadas en la filosofía clásica: el desarrollo de una ciudad descansa en el grado de virtud de sus ciudadanos y mientras más se desarrolle la ciudad, más plenamente se podrán realizar sus ciudadanos.

En un sentido, la perfección individual requiere forzosamente a la comunidad pues la máxima realización de la virtud se alcanza al gobernar. Si el hombre realmente virtuoso apetece el bien común político, el hombre virtuoso debe ser un buen ciudadano. Más aún, para ser perfectamente virtuoso es necesario gobernar excelentemente. Por ello, no se puede ser perfectamente virtuoso de manera aislada, sino que se necesita de la comunidad para poder desarrollar ese grado de perfección. Gobernar es la razón por la que la perfección moral del hombre se encuentre en su condición de miembro excelente de una comunidad pues el gobernar solo se da en una comunidad. En suma, la perfección moral del perfectamente virtuoso solo se consigue y se conoce en la práctica en una comunidad.

En el otro sentido, la perfección comunitaria descansa en la perfección de sus individuos. Sin embargo, la filosofía política moderna consideró irreal que el hombre pudiera alcanzar cierto grado de perfección o de virtud y puso a la virtud en su lugar. Pero la realidad ha demostrado precisamente lo contrario pues como la sociedad moderna no ha procurado formar ni ciudadanos ni gobernantes virtuosos, no se han alcanzado los máximos niveles de eficiencia y eficacia en gobernar. Lo anterior se debe a que la base moral sobre la que ha descansado el modelo moderno se ha mostrado poco sólida pues no se construye sobre hombres y mujeres virtuosos que busquen verdaderamente el bien común. Si el paradigma actual pone como prioridad tener tan solo la capacidad para obtener y mantener el poder, la excepción sería que quien llegue a los puestos de mando realmente se preocupara por el bien común.

Para salir de este círculo vicioso donde no se alcanza un bien común porque no hay buenos gobernantes y, por otro lado, la comunidad no se preocupa por formar buenos ciudadanos y gobernantes que trabajen por ese bien común es necesario replantearse el perfil del político que requiere la sociedad actual para poder perfeccionarse.

En esta tesis se propone este nuevo perfil del político que se construye tomando en consideración tanto las ideas clásicas como las modernas. El modelo se sustenta en las virtudes éticas y dianoéticas aristotélicas que son la base para poder alcanzar las virtudes directivas que permiten tener eficacia y eficiencia al gobernar. La excelencia en las virtudes éticas, dianoéticas y directivas es la que le dará solidez al buen político y se traducirá en mayores beneficios a la comunidad. Solo de esta manera no habrá una disociación entre perfeccionamiento privado y provecho público pues las virtudes adquiridas formarán parte de la propia personalidad del político.

Cabe destacar que en el nuevo perfil del político que se propone en esta tesis se manejan las virtudes directivas como virtudes y no como habilidades o capacidades directivas como se han venido manejando en la filosofía moderna. La sustitución del término permite salir

de la lógica y el discurso moderno y dar consistencia al modelo que se propone. La virtud es pues el sustento y eje del perfil del político propuesto.

Los políticos que cumplan este perfil verdaderamente virtuoso, que tengan una personalidad madura y una fuerte capacidad de reflexión, podrán configurar al propio Estado hacia el bien común. O si es necesario, solo ellos podrán salirse de la lógica del Estado para plantear un mejor modelo que pueda alcanzar las metas que la modernidad no ha podido satisfacer. El valor agregado de un buen político radica entonces en su propia existencia: el ser un auténtico líder que propicie el desarrollo individual y comunal en la sociedad a la que dirija.

Ahora bien, el modelo planteado se basa principalmente en la razón teórica y, como se ha expuesto en esta tesis, es la propia experiencia del político la que se debe considerar para nutrir a la razón teórica. De manera que se considera necesario para robustecer el modelo, una investigación que recoja experiencias de políticos en distintas áreas de gobierno.

Por un lado, decía Platón que los ciudadanos deben escoger por jefes a los mejores guardianes del Estado, a aquellos que en más alto grado posean las cualidades de guardianes excelentes.²⁴³ Por otro lado, Aristóteles sostenía que la excelencia del mando está siempre en razón de la excelencia de los súbditos.²⁴⁴ Por ello es que el buen gobernante debe procurar formar mejores ciudadanos. Así es como podemos pasar de un círculo vicioso en el que nos ha encerrado la filosofía política moderna al bajar las metas de perfección del hombre y, por tanto, de la comunidad, a un círculo virtuoso en el que los ciudadanos trabajan por su virtud y eligen como gobernante al más virtuoso y el buen gobernante ayuda a formar mejores ciudadanos de los que pueda surgir un mejor gobernante.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Política*, I, 2, 1254a.

BIBLIOGRAFÍA

AQUINO, Tomás De, *Del Gobierno de los príncipes*, Capítulo IX.

ARAOS SAN MARTIN, Jaime, “La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica”, *Revista Electrónica Diálogos educativos*, Año 3, No 6, 2003. Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2095558.pdf>. 25 de octubre de 2017.

AYUSO Torres, Miguel, *Clase de Maestría de Gobierno y Políticas Públicas*, 13 de febrero de 2015.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Traducción, introducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1994.

ARISTÓTELES, *Moral a Eudemo*, Libro Segundo (Capítulos I, II y IV), Sexto (Capítulos I al XII) y X, Internet. Disponible: <http://www.itvalledelguadiana.edu.mx/librosdigitales/Aristoteles%20-%20Moral%20a%20Eudemo.pdf>. 24 de octubre de 2017, 11:30 horas.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1993.

ARISTÓTELES, *Política*, Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Editorial Gredos, S. A., Madrid, España, 1988.

ARISTÓTELES, *Política*, Versión española, notas e introducción de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1963,

ARISTÓTELES, *Textos escogidos de la Ética Nicomaquea de Aristóteles*, Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, México: Porrúa, 2007, 21ª edición.

CRUZ Prados, Alfredo, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Editorial EUNSA. España, 1999.

GIL Villegas, Francisco, “Democracia y liberalismo en la modernidad: una perspectiva teórica”, *Foro Internacional*, El Colegio de México, Vol. XXXIII, 4 (134) octubre-diciembre, 1993, pp. 659 y 690. Disponible: <http://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/1340/1330>. 8 de septiembre de 2017, 21:05 horas.

GARCÉS Giraldo, Luis Fernando, “La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla”, *Discusiones Filosóficas*. Año 16 N° 27, julio – diciembre 2015. pp. 127 – 146. Internet. Disponible: <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v16n27/v16n27a08.pdf>. 12 de septiembre de 2017, 12:35 horas.

LLANO, Alejandro, *El diablo es conservador*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Navarra, España, 2001, 1ª edición.

- LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*, Editorial Ariel, S.A., Barcelona, España, 1999, 1ª edición.
- LOZANO DIEZ, José Antonio. *Clase de Maestría de Gobierno y Políticas Públicas*, Universidad Panamericana, 2015.
- PAOLANTONIO, Martín E., *Antecedentes y evolución del constitucionalismo. Constitucionalismo liberal y constitucionalismo social*. Disponible: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/47/antecedentes-y-evolucion-del-constitucionalismo-constitucionalismo-liberal-y-constitucionalismo-social.pdf>. 5 de septiembre de 2017, 18:30 horas.
- PINO, Camilo, *La Virtud en Maquiavelo: un análisis comparativo con Aristóteles*, Universidad de los Andes.
Disponible: http://www.academia.edu/9160208/La_Virtud_en_Maquiavelo_un_an%C3%A1lisis_comparativo_con_Arist%C3%B3teles. 24 de agosto de 2017, 11:54 horas.
- PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, n. 164.
- PLATÓN, *La República*, Editorial Porrúa, S.A. de C.V., Edición 2008.
- PLATÓN, *Las Leyes*, Editorial Porrúa, S.A. de C.V., Edición 2008, Preámbulo, Libro I.
- SEGOVIA, Juan Fernando, *El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico*. Disponible: <http://fundacionspeiro.org/verbo/2007/v-457-458-p-631-670.pdf>. 8 de septiembre de 2017, 17:50 horas.
- STRAUSS, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970. (Traducción de Armando A. De la Cruz).
- UNAM, “La paz de Westfalia y su contexto histórico”, *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, 2013. Capítulo primero, p. 5. Disponible: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3366/5.pdf>. 7 de septiembre de 2017, 19:40 horas.
- WEBDIANOIA, *La ética aristotélica: virtudes éticas y virtudes dianoéticas*. Disponible: https://www.webdianoia.com/aristoteles/aristoteles_etica_2.htm. 31 de octubre de 2017, 12:05 horas.

