



5. La deliberación en Aristóteles: la capacidad moral y la responsabilidad política

Katherine Esponda Contreras 

Universidad Santiago de Cali
<https://orcid.org/0000-0003-2454-0485>

Introducción

Nuestro país vive una de las mayores crisis que ha tenido como sociedad política en distintos espacios del ámbito público: conflictos armados internos, luchas partidistas de poder, defensa del interés particular sobre el interés común, corrupción. ¿Acaso las situaciones de conflicto y de injusticia social que está viviendo hoy en día Colombia no responden principalmente a la pérdida del sentido de lo que significa ser ciudadano? La apatía ciudadana es el denominador común en la actitud que muchos colombianos toman de forma cotidiana. Por tal motivo, creo que ser ciudadano requiere cumplir con las exigencias que el estatus ético-político de la ciudadanía trae consigo. Igualmente pienso que si en nuestro país hubiese ciudadanos comprometidos con lo público, con el desarrollo social y político de Colombia, y dispuestos a participar activamente, muchos de los problemas sociales que experimentamos no existirían y no dejarían consecuencias tan nefastas para la sociedad.

En este contexto, la pregunta que guía estas reflexiones es la siguiente: ¿por qué la deliberación es un componente constitutivo en la formación ciudadana? La formación ciudadana es un asunto de fundamental importancia, puesto que ella es la base de toda organización social, moral y política. En Colombia esto se evidencia con el interés que tiene el Ministerio de Educación Nacional para medir y evaluar las competencias ciudadanas que tienen los estudiantes desde su formación básica y media, hasta la

educación profesional⁸. Considero que la única manera que tenemos como sociedades plurales y sumamente heterogéneas de asumir y enfrentar los conflictos a los que nos vemos abocados cotidianamente, es la de educar nuevas generaciones que se sientan dispuestas a asumir dicho reto, promover espíritus que se sientan inconformes ante las situaciones reprochables, y formar conciencias críticas que estén en capacidad de afrontar las demandas morales que tenemos en aspectos de convivencia. El reto de educar cívicamente constituye un esfuerzo difícil pero no imposible y es imperativo asumirlo, razón por la cual es importante justificar la urgencia de una educación moral y política que forme auténticos ciudadanos, en la cual se tenga en cuenta que el ejercicio deliberativo contribuye a la resolución de conflictos y, en términos generales, a la convivencia de los miembros de una sociedad.

Muchos filósofos contemporáneos dedican sus líneas de investigación a abordar el tema de la ciudadanía y de la formación política. La idea de deliberación atraviesa sustancialmente sus preocupaciones y nuestra concepción de ciudadanía. Creo que el análisis de un concepto en perspectiva histórica debe ser complementado con una reflexión filosófica acerca de la incidencia que tiene dicho aporte teórico en las situaciones que cotidianamente experimentamos. Por lo cual, este artículo tiene como objetivo central indagar, a partir de un marco teórico como el aristotélico, el concepto de deliberación, entendido éste como un componente esencial en la formación de ciudadanos responsables y comprometidos con la actividad política de su sociedad. Para lo cual, presentaré la definición del concepto de *deliberación* y mostraré la importancia que éste tiene en la formación de ciudadanos, de acuerdo a las necesidades éticas que tenemos en nuestra conflictiva sociedad política.

La deliberación como capacidad ética

En el campo de lo voluntario encontramos la acción moral. Llamamos acción moral (*πραΐξις*) a toda aquella que siendo de carácter voluntario es

⁸ Para conocer en detalle los estándares que propone el Ministerio de Educación Nacional en Competencias Ciudadanas, ver la Guía No. 6 ¡Formar para la ciudadanía si es posible! MEN año 2004, en la cual se define cuáles son los estándares y las competencias a evaluar a lo largo del proceso formativo en educación básica y media. Así mismo, para conocer la alineación correspondiente a la formación profesional, consultar la Guía de Orientación para el Módulo de Competencias Genéricas del ICFES en el año 2017.

elegida o preferida sobre otras posibilidades y, en consecuencia, el agente tiene absoluta potestad de realizar la acción o no. Dado que las acciones morales son de carácter preferible, es necesario analizar los tres momentos de los que se compone, a saber, el deseo (βούλησις), la deliberación (βούλευσις) y la elección (προαίρεσις). Estas acciones expresan el carácter virtuoso o vicioso de quien las ejecuta, son objeto de elogio o reproche según el caso, en consecuencia, son objeto de responsabilidad.

Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación (Aristóteles, 1949, 1113 a 9-14).

La deliberación como responsabilidad política

A continuación, quisiera explorar el rol que desempeña el ejercicio deliberativo en la concepción aristotélica de ciudadano. Para lo cual, es necesario explicar primero la relación que se establece entre sabiduría práctica (*phrónēsis*) y deliberación. Seguidamente entraremos a la definición de ciudadanía propuesta por Aristóteles y el rol que desempeña la deliberación en dicha definición para, finalmente, abordar la identidad o no-identidad entre el hombre bueno y el buen ciudadano.

Sabiduría práctica (*phrónēsis*)

En *EN* VI, 3 Aristóteles anuncia que existen cinco disposiciones intelectuales⁹ en virtud de las cuales el alma produce y posee verdad, a saber, técnica (*téchne*), conocimiento científico (*epistéme*), sabiduría práctica (*phrónesis*), sabiduría (*sophía*) e intelecto (*noûs*). *Phrónesis* es la virtud

9 Sin embargo, entre los capítulos finales del libro sexto de *Ética* a Nicómaco, Aristóteles estudia otros elementos entre los que se incluye la política (*politiké*), la buena deliberación (*euboulía*), el entendimiento (*synesis*), y el discernimiento (*gnóme*). Autores como Susan Meyer señalan que no son cinco sino nueve las disposiciones intelectuales del alma, ya que reconoce un grupo general de disposiciones compuesto por todos los elementos mencionados a lo largo del libro sexto. Por su parte, interpretaciones como la de H. Rackham señalan que son cinco disposiciones intelectuales y algunas “variedades de la sabiduría práctica”.

intelectual que Aristóteles estudia en *EN VI*. En primera instancia, Aristóteles considera quiénes son las personas a las que se les atribuye esta virtud, con el fin de determinar en qué consiste (*EN 1140a 24 – 32*). Después, diferencia esta disposición intelectual de otras disposiciones que han sido estudiadas en los capítulos 3 y 4 de este mismo libro (*EN 1140a 32 – 1140b 4*). Finalmente, considera la definición de la *phrónesis* y su relación con la parte racional del alma correspondiente (*EN 1140b4 – 30*). Seguiré este esquema de trabajo que se ajusta al propósito de la sección, a saber, comprender la relación entre deliberación y ciudadanía.

El *phrónimos* puede deliberar bien acerca de lo que es bueno y beneficioso para sí mismo, no sólo en términos particulares (como en el caso de la salud o el ejercicio) sino acerca de la clase de cosas que conducen a la vida buena en general. Se reconoce al hombre prudente o sabio en cosas prácticas como quien calcula bien con referencia a la acción y no a la producción. Se sigue, entonces, que el *phrónimos* es aquél que delibera bien (*EN 1140a 31*). Recordemos una vez más que es apropiado hablar de deliberación cuando ésta se encuentra referida a: (i) lo que se encuentra al alcance del sujeto y es realizable por él mismo, y lo que se realiza por su propia mediación; (ii) aquello que desconocemos más que sobre lo exacto; (iii) las cosas que generalmente se dan de algún modo con cierta regularidad, pero que no están determinadas; (iv) los medios adecuados que conducen a un fin propuesto. La disposición intelectual *phrónesis* implica la capacidad de deliberar bien.

Esta disposición intelectual es diferente de otras disposiciones intelectuales tales como la *téchne*, *episteme* y *noûs*. *phrónesis* no es *téchne* dado que producción y acción son cosas distintas, en consecuencia, sus respectivas disposiciones deberán ser diferentes. Además de lo anterior, producir tiene como fin uno distinto a sí mismo, mientras que la acción es en sí misma su propio fin. *Phrónesis* no es *epistème*, puesto que aquello que puede realizarse (la acción) puede hacerse de otra manera, y el conocimiento científico implica demostración y no hay demostración en las cosas cuyo principio es contingente o variable.

Otra forma de entender la *phrónesis* es a través de su diferencia y relación respecto a la disposición intelectual *noûs*. Si afirmamos que el *noûs* es la disposición intelectual verdadera referida a los principios tanto primeros

como últimos, podríamos afirmar lo siguiente: por un lado, la *phrónesis* se diferencia del *noûs* que contempla los primeros principios, ya que la sabiduría práctica se refiere a lo contingente mientras que los primeros principios no pueden ser demostrados por el conocimiento científico al ser eternos e inmutables. Por otro lado, la *phrónesis* se relaciona con el *noûs* que aprehende los últimos principios, puesto que la sabiduría práctica supone una recta deliberación y ésta a su vez implica tener un deseo recto y la capacidad intelectual para determinar las cosas particulares que satisfacen el universal en el razonamiento práctico. A través de la relación entre *phrónesis* y *noûs* (en sentido práctico) es posible suponer la relación entre el carácter y el intelecto.

Teniendo en cuenta estas diferencias, y las cualidades que son atribuidas al *phrónimos*, Aristóteles define esta disposición intelectual del siguiente modo: “Ésta [la sabiduría práctica] es una disposición verdadera y razonada referente a la acción, en relación a las cosas que son buenas y malas para el hombre” (EN 1140b 6). Aristóteles establece, como consecuencia, que esta virtud intelectual es propia de los seres humanos que son buenos para mandar en asuntos domésticos o públicos, dado que pueden ver aquello que es bueno o malo para el hombre, no sólo en sentido particular (para el caso de ellos mismos), sino en sentido general.

La *phrónesis*, en sentido general, se relaciona con aquello que concierne al ser humano consigo mismo y con los demás. Sin embargo, existen distintas formas de expresar esta sabiduría práctica según sus diferentes ámbitos. Estas expresiones o aplicaciones son denominadas económica, legislativa, política (judicial y deliberativa), además de la sabiduría práctica que se encuentra en relación con uno mismo.

Aristóteles sostiene la tesis según la cual la *política* y la *phrónesis* constituyen la misma disposición intelectual pero su ámbito de aplicación no es igual (Cfr. EN 1141b 23). En efecto, la política es una forma de expresar la sabiduría práctica y, en ese sentido, constituye la misma disposición intelectual; sin embargo, *phrónesis* en sentido estricto se refiere a lo individual, aquello que concierne al hombre consigo mismo, mientras que la sabiduría política se refiere a la *polis*, aquello que concierne a la comunidad política. Aristóteles nos muestra que, contrario a la opinión común según la cual *phrónesis* es referente sólo a los intereses que son propios,

hablar de sabiduría práctica en sentido amplio es hablar de una capacidad de discernimiento tanto en el ámbito personal como colectivo. De ahí que existan diferentes formas de expresar dicha sabiduría práctica, la cual es la disposición intelectual de la buena deliberación.

El conocimiento de aquello que es bueno y malo para uno mismo se relaciona con la *phrónesis*. Quien posee este conocimiento y actúa conforme a él, es el hombre que posee la sabiduría práctica, el *phrónimos* (Cfr. *EN* 1141b 34 – 1142a 1). Ahora bien, no puede existir el bien para uno mismo de forma individual, si no hay también una sabiduría económica que administre lo doméstico, ni tampoco lo habrá sin una sabiduría política o legislativa que permita preservar el régimen político. En este sentido, no habrá felicidad individual si ésta no está relacionada con la casa y la *polis*. (Cfr. *EN* 1142a 10).

Deliberación y definición de ciudadanía

Aristóteles define la *polis* como una entidad compuesta, que tiene como elemento principal los ciudadanos, razón por la que si hemos de investigar acerca de la *polis*, conviene indagar acerca de la naturaleza del ciudadano. El desarrollo argumentativo que sigue Aristóteles en *Pol.* III parece proponer dos niveles de investigación: un nivel descriptivo que alude a quiénes se les denomina en la práctica ciudadanos¹⁰ y, un nivel propositivo que procura una definición de ciudadanía en sentido absoluto. Para los efectos de la presente investigación nos interesa clarificar a quiénes se les llama sin más ciudadanos y cómo esta definición de ciudadanía lleva en sí un elemento de real significancia, como lo es la deliberación.

Existen tres criterios que no se tienen en cuenta a la hora de configurar una definición de ciudadanía en sentido absoluto; estos son el domicilio, un sistema judicial común (*Pol.* 1275a 7) y, finalmente, la ascendencia familiar (*Pol.* 1275b 34). El lugar donde vive una comunidad determinada no es criterio suficiente para llamar a sus miembros ciudadanos, ya que el domicilio se comparte con extranjeros y esclavos. Del mismo modo, diferentes miembros de la *polis* –no todos ellos ciudadanos– participan de un sistema

¹⁰ De acuerdo con Aristóteles en *Pol.* 1275b 5, no hay acuerdo sobre quién recibe con justicia el nombre de ser ciudadano, una de las principales razones es que la categoría de ciudadanía depende directamente del régimen político *politeiai* al que éste pertenece.

de justicia común y tienen el derecho de verse defendidos o acusados por el sistema de justicia. Finalmente, en la época existen distintas formas de reconocer la ciudadanía en la vida práctica, por ejemplo, se reconoce la ciudadanía a quien era hijo de ciudadano, o al hijo del hijo de un ciudadano. Sin embargo, no hay modo de determinar la ciudadanía de un ancestro de la primera generación, en consecuencia, no existiría referente familiar que adjudicara su cualidad de ciudadano.

Si bien el tratamiento que da Aristóteles al concepto de ciudadanía es conciso y disperso, encuentro que la definición que propone en *Políticas* III está dividida en lo que llamamos tres niveles: el primero de ellos señala la cualidad de ciudadanía en sentido absoluto y sin cualificación; el segundo propone entender la ciudadanía a partir de la diferencia entre las magistraturas definidas e indefinidas; el tercero distingue el derecho que tiene el ciudadano de ser reconocido en cuanto tal, según su propia actividad en tanto que ciudadano.

La primera definición asume que: “El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno” (*Pol.* 1275a 22). Estos son los ciudadanos en sentido absoluto y sin necesidad de cualificación. Por el contrario, existen ciertos ciudadanos que requieren algún tipo de cualificación: éste es el caso de los niños y de los ancianos quienes no son ciudadanos en sentido absoluto. Ni los niños ni los hombres ancianos son considerados dentro de la categoría de ciudadanía en sentido absoluto porque no pueden llevar a cabo ciertas actividades que definen al ciudadano en cuanto tal, específicamente, las funciones de gobierno. De este modo necesitan la cualificación para que se diferencien del ciudadano cabal.

Seguidamente, Aristóteles reconoce la diferencia entre las magistraturas rotativas y permanentes. El ciudadano en sentido absoluto cumple con funciones judiciales y de gobierno. Las funciones, algunas de ellas tienen límite de tiempo y repetición, de tal modo que en ciertas funciones especiales, o bien no se puede permanecer más del tiempo permitido o bien no pueden ser ejercidas por la misma persona en dos periodos. Hay otras funciones, por su parte, que no tienen límite de tiempo, como ser miembro de la asamblea o del jurado. Respecto a las funciones ilimitadas, se dice que no constituyen un criterio suficiente para afirmar la ciudadanía; sin

embargo, Aristóteles es enfático al afirmar que es precisamente en la asamblea donde reside el poder político real. De este modo, propone reconocer bajo el nombre de gobierno o magistratura indefinida ambas formas, en aras de obviar la distinción hecha entre las funciones permanentes y las funciones rotativas. Así, la segunda definición de ciudadanía acoge esta generalización: “Damos por sentado, pues, que los que participan de ella –magistratura indefinida– son ciudadanos. La definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los llamados así viene a ser ésta” (*Pol.* 1275a 33).

Finalmente, Aristóteles explora si su definición aplica para regímenes democráticos como no-democráticos. La definición lograda en el nivel anterior se ajusta a los regímenes democráticos pero no a los que no son democráticos; esto se debe a que existen *polis* que no reúnen la asamblea y no hacen partícipe al pueblo del gobierno. Con el fin de que los regímenes políticos no democráticos soporten la definición de ciudadanía propuesta por Aristóteles, éste sugiere redefinir el ciudadano a la luz de las magistraturas definidas, esto es, reconocer el ciudadano por participar de funciones deliberativas y judiciales en su *polis*. Aristóteles reconoce no sólo la capacidad moral que tiene de ejercer dichas funciones por las cuales se le reconoce como ciudadano, sino que entiende por ciudadano a quien ejerce la actividad deliberativa y judicial y adquiere el *derecho* a la misma. En la medida en que se ejercitan, se adquiere el poder de ejercer las funciones de gobierno. De este modo, “llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad” (*Pol.* 1275b 19).

Podemos observar que el último nivel de definición propuesto por Aristóteles incluye como elemento sustantivo la deliberación. El ejercicio deliberativo define al ciudadano y por su ejercicio le otorga el derecho a ejercerlo. Este derecho se adquiere pues por un buen ejercicio de las funciones deliberativas que se llevan a cabo en el ámbito de la *polis*, esto quiere decir, una deliberación guiada por la recta razón.

Hombre bueno y buen ciudadano¹¹

A pesar de que los ciudadanos difieren entre sí, mantienen un interés común, a saber, la seguridad de su comunidad política. La *polis* se define según su organización política, los ciudadanos buscan la seguridad del régimen político (πολιτεία) cuando buscan salvaguardar la comunidad política a la que pertenecen. Así, la virtud del buen ciudadano consiste en buscar la seguridad de su *polis* mediante la salvaguardia del régimen político al que pertenece. Aristóteles se pregunta si esta forma de excelencia se identifica o no con la virtud propia del hombre bueno, para lo cual presenta argumentos a favor y en contra mostrando en qué sentido se puede hablar de discrepancia y en qué caso específico se puede hablar de coincidencia.

Discrepancia o no-identidad

¿Debe el buen ciudadano ser un hombre bueno? Encuentro que Aristóteles establece tres argumentos para sustentar la tesis según la cual no existe identidad en términos absolutos entre las virtudes del hombre bueno y del buen ciudadano.

El primer argumento (*Pol.* 1276b 32-34) subraya la diferencia entre la unidad que caracteriza la virtud del hombre bueno, frente a la multiplicidad que caracteriza la excelencia del buen ciudadano. La virtud del ciudadano está referida al régimen político, ya que depende de la función que éste tiene dentro de la polis, a saber, la seguridad de su comunidad. Dado que existen múltiples constituciones o regímenes políticos, en consecuencia, hay múltiples excelencias para el buen ciudadano que busca salvaguardar su comunidad política. Lo anterior difiere de la idea según la cual hay una virtud perfecta, que siendo una sola define al hombre bueno. De lo cual se infiere que no hay identidad entre la excelencia del hombre bueno (que es una sola) y la excelencia del ciudadano (que es múltiple de acuerdo al régimen político en el que cumple su función).

11 Para acercarse a una adecuada comprensión del adjetivo *bueno* utilizado en las expresiones véase Develin (1973). Yo comparto la tesis según la cual es necesario aclarar que aún cuando en el uso corriente de las traducciones aristotélicas se utiliza el mismo adjetivo (bueno), las expresiones provienen de raíces griegas diferentes entre sí (ἀγαθός - σπουδαίος).

El segundo argumento supone la existencia de la “mejor forma de régimen político” (*Pol.* 1276b 38). Suponiendo el mejor régimen posible, Aristóteles propone las siguientes premisas: (i) es condición necesaria que todas las personas cumplan la función que le es propia dentro de la *polis*, para lo cual se necesita una cierta virtud; (ii) no todos los miembros del mejor régimen posible son hombres buenos, incluso ni siquiera es necesario; (iii) los ciudadanos no son iguales. De lo anterior se concluye que no puede ser única la virtud del ciudadano, como tampoco puede ser igual a la excelencia del hombre bueno. Aristóteles sugiere enfáticamente que en este “mejor régimen político” no es necesario que todos sean hombres buenos, pero si es necesario que todos sean buenos ciudadanos, en consecuencia, no constituyen la misma excelencia.

El tercer argumento (*Pol.* 1277a 6) explica que la *polis*, al ser un compuesto, está constituida por múltiples elementos. Asimismo, destaca que este compuesto tiene un elemento superior y un elemento inferior¹²: el primero manda y el segundo obedece. La virtud de los ciudadanos no es única ya que existen virtudes de mando y de obediencia. Aun cuando los ciudadanos tienen por interés común salvaguardar la comunidad política, esta función se ejerce de forma distinta para el caso del que manda y del que obedece. Lo anterior se diferencia de la unidad que caracteriza la excelencia del hombre bueno.

A partir de estos tres argumentos, Aristóteles insiste en defender la tesis según la cual no existe una identidad entre la excelencia del hombre bueno y el buen ciudadano, y la presencia de una virtud no implica la existencia de la otra.

Coincidencia o identidad

Si bien en sentido absoluto no hay identidad entre la excelencia de un hombre bueno y la virtud de un buen ciudadano, Aristóteles cuestiona si en algunos casos coinciden en la misma persona ambas formas de excelencia. Si éste es el caso, ¿quiénes poseen ambas virtudes?

¹² Por analogía Aristóteles presenta diversas constituciones: el animal se compone de alma y cuerpo, el alma se compone de razón y deseo, la casa se compone de esposo y esposa, así como de amo y esclavo (*Pol.* 127a 7-10). En todos los casos, el primer elemento *manda*, mientras que el segundo *obedece*.

Aristóteles establece una diferencia entre dos clases de ciudadanos: los ciudadanos que gobiernan y los ciudadanos que son gobernados. Esta clasificación se identifica con la idea expuesta anteriormente según la cual la *polis* está constituida por dos elementos distintos, un elemento de mando y un elemento de obediencia. Gobernante y gobernado son dos clases de ciudadanos que tienen un interés común, a saber, salvaguardar la comunidad política. Sin embargo, teniendo en cuenta que los ciudadanos no son iguales, Aristóteles enfatiza que estas formas de ciudadanía tienen virtudes particulares¹³. El ciudadano que participa de la política es prudente (φρόνιμον), mientras que el ciudadano que gobierna es tanto prudente (φρόνιμον) como un hombre bueno (ἀγαθόν).

Este modo de abordar la identidad entre ambas excelencias compara las virtudes de mando y obediencia. Si asumimos que la virtud del hombre bueno es una virtud de mando¹⁴, mientras que la virtud del ciudadano es una virtud de mando y obediencia, se dará que en algunos casos coincidirán las virtudes del hombre bueno y del buen ciudadano, específicamente, en el caso del ciudadano gobernante, pues conocerá el mando político desde ambos puntos de vista. En consecuencia, en sentido absoluto o general no existe identidad entre las virtudes del hombre bueno y del buen ciudadano. Sin embargo, asumiendo la diferencia planteada por Aristóteles según la cual hay dos clases de ciudadanos, el gobernante y el gobernado, es posible encontrar que, en sentido específico, en la figura del ciudadano que gobierna confluyen las excelencias del hombre bueno y del buen ciudadano.

El tránsito de la ética a la política

La felicidad como fin último: individual y colectivo

Al finalizar *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se refiere a la “filosofía de las cosas humanas” (*anthrópeia philosophía*). Se trata de una reflexión filosófica cuyo propósito no es probar verdades sino influir en la acción humana, teniendo la investigación histórica como punto de partida. La ética y la

13 “[...] for goodness as a ruler is not the same as goodness as a citizen”. (*Pol.* 1277a23)

14 En qué sentido la virtud del hombre bueno es una virtud de mando no es explícito en este pasaje de *Políticas*, excepto por la previa analogía del compuesto con elementos de mando y obediencia: la virtud del hombre bueno expresa el carácter racional del ser humano, en consecuencia, expresa el carácter de mando que ejerce sobre las pasiones y los deseos.

política son ejes fundamentales de la filosofía práctica aristotélica, puesto que a través de la felicidad humana en su orden individual, es posible comprender cómo debe ser la relación armónica de individuos en una *polis*.

Los temas de la ética y la política siempre se presentan de forma conjunta y continua. De hecho, la reflexión aristotélica se mueve entre uno y otro campo de investigación de forma indistinta, por lo que es posible encontrar alusiones a la organización política desde la reflexión ética y viceversa. En este sentido, la felicidad humana constituye una búsqueda tanto individual como colectiva, esto es, tanto ética como política. Los seres humanos y la comunidad política tienen en común un objetivo (*Pol.* 1324a 5), la felicidad, que se define en los siguientes términos:

[...] the good of man is the active exercise of his soul's faculties in conformity with excellence or virtue, or if there be several human excellences or virtues, in conformity with the best and most perfect among them. Moreover this activity must occupy a complete lifetime (Aristotle, 1934, *NE* 1098a 17).

Eudaimonía es una *actividad* del alma porque se trata de una actualización constante de las potencias virtuosas que tenemos los seres humanos ya que, según explica Aristóteles, no basta con tener las virtudes sino que es completamente necesario ejercitarlas. Asimismo, dicha actividad es *racional* porque se encuentra en consonancia con la función humana, expresa lo propiamente humano, esto es, el uso de la razón. Esta actividad racional se realiza conforme a la *virtud* porque implica que las acciones sean realizadas con excelencia, del mejor modo posible, es decir, virtuosamente. Se trata de una actividad que exige una *vida entera* porque constituye un proceso que no se da cuando somos niños (porque no actuamos racionalmente, ni voluntariamente, ni conforme a una elección virtuosa) y requiere el constante ejercicio de la misma durante toda la existencia. Veamos esta definición con más detalle.

El fin último al cual todos los seres humanos tienden por naturaleza es la felicidad, *eudaimonía*. Aristóteles inicia la *Ética* afirmando que todas las cosas que existen tienden a un fin, con lo que se expresa la coherencia que hay en la vida humana: las acciones que se realizan tienen un propósito en la vida, de forma conjunta permiten la consecución del fin último al cual

se propende por naturaleza, fin que representa un bien para el ser humano. Este fin constituye el fin último puesto que es el más perfecto y es elegido por sí mismo, y los demás fines particulares con vista a éste último.

Aristóteles establece una escala entre las cosas que son medios, aquellas que son medios y fines al mismo tiempo, y el fin último. Con lo anterior, busca explicar que *eudaimonía* es el bien último (o fin en sí mismo) y la razón por la que se realizan las demás cosas en la vida. Además de este fin último, existen bienes que son valiosos en sí mismos, pero que constituyen medios para lograr el fin último que es la felicidad. El bien último, *eudaimonía*, cumple con dos condiciones necesarias para su definición, a saber, que es autosuficiente y que es perfecto: es perfecto ya que la felicidad no está subordinada a nada más, pues constituye lo más último y final; es autosuficiente porque le da valor a la vida humana, es decir, hace de la vida algo deseable, elegible y carente de nada.

Aristóteles establece del mismo modo una jerarquía en las acciones: el fin último es lo más último y más perfecto en una escala piramidal de acciones que permiten conseguir tal fin propuesto. Igualmente existe una jerarquía en las ciencias y en *EN I, 2* se define la política como la ciencia suprema cuyo objeto de investigación es el fin humano (1094b 6). Podemos entrever una concepción de la ética y la política como disciplinas que sostienen una relación necesariamente estrecha. Esto se expresa claramente en *EN X, 9* y en el desarrollo mismo de *Políticas*. El fin al cual tiende por naturaleza el individuo es el mismo al que tiende la comunidad política, sólo que en el último caso de forma más grande y más perfecta. De acuerdo a la introducción de Julián Marías a *Políticas* “la existencia de la comunidad es la condición necesaria para el desenvolvimiento de las vidas de los individuos y, por consiguiente, para que éstos sean felices” (Aristóteles, 1951, p. XLVII).

Frente a la pregunta por qué nos asociamos en una comunidad política, Aristóteles explica cuál es el propósito de la *polis*: la *polis* se establece en busca de la vida buena, y no solo de la vida en común, sus miembros pueden elegir su vida y participar de la felicidad. El propósito de la comunidad política no es la riqueza ni la defensa militar, ni el comercio a través de tratados; la verdadera *polis* se preocupa por la felicidad de sus ciudadanos, en consecuencia, tiene interés por su carácter y sus disposiciones virtuo-

sas. En una verdadera *polis* la ley debe hacer de sus ciudadanos buenos y justos, y no limitarse a la garantía de unos derechos y unas obligaciones pactadas (*Pol.* 1280b 11). De este modo, hay condiciones que se desprenden de la comunidad política, pero su existencia no garantiza el establecimiento de la *polis*, condiciones tales como la comunidad de lugar, los tratados de comercio y las alianzas militares para la defensa, así como los matrimonios entre miembros de la misma comunidad¹⁵. La *polis* no se da por el establecimiento de alianzas e intercambios, tampoco por compartir un domicilio: “la ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es a nuestro juicio, la vida feliz y buena” (*Pol.* 1280b 40 – 1281a 2).

El papel de las leyes en la felicidad

Hemos visto que la felicidad se entiende como una actividad racional del alma conforme a la virtud o excelencia a lo largo de toda la vida. Para ser feliz es necesario que las acciones sean conforme a lo que la recta razón (*orthos logos*) determina, así como expresar la cualidad propiamente humana –el uso de la razón– y que dichas disposiciones se actualicen de forma constante durante toda la existencia. En consecuencia, las virtudes éticas e intelectuales son condiciones necesarias para una vida feliz. Sin embargo, debemos recordar lo difícil que es gobernar las pasiones. Las personas que viven conforme a la pasión y no a la razón no son virtuosos pero sí son comunes.

Aristóteles ha insistido en la singularidad del hombre virtuoso ya que la mayoría de los hombres viven a merced de sus pasiones y no conocen la verdadera belleza, ni lo verdaderamente agradable, ni lo realmente placentero. En este contexto nos preguntamos cómo se logra ser virtuoso (*EN* 1179b 20), para lo cual existen tres posibles respuestas: i) por obra de la naturaleza; ii) por la enseñanza de lo que es la virtud; iii) por la formación de un hábito. Es claro que ni la naturaleza es obra humana, por lo que no

15 De los matrimonios entre miembros de la misma comunidad política surgen las alianzas familiares, las fraternías y toda una serie de costumbres y prácticas que expresan la vida en común. La *philia* es un concepto de relevancia notoria en la concepción aristotélica de *comunidad política*: la elección de la vida en común supone o implica la *philia*, esto es, el sentimiento de amistad. Para un estudio sobre el concepto, su naturaleza, su clasificación y relación con la justicia remitirse *Ética* a Nicómaco, libros VIII y IX.

depende de los seres humanos transformarla, ni la instrucción es suficiente contra las disposiciones viciosas. Para saber cómo se forman esas disposiciones virtuosas en los seres humanos es preciso recordar que las virtudes no se dan ni por naturaleza, ni contrario a nuestra naturaleza; se dan en concordancia a lo propiamente humano. En este caso, las acciones virtuosas se practican y luego de su constante repetición se obtiene el hábito: se logra ser virtuoso cuando se actúa virtuosamente. No es suficiente conocer la virtud o entenderla conceptualmente, puesto que la virtud sólo se da cuando ésta es puesta en práctica de forma voluntaria. Recordemos que las acciones virtuosas y viciosas son acciones voluntarias que están constituidas por los tres momentos que han sido mencionados en la sección 1 (son acciones deseadas, deliberadas y elegidas).

Las disposiciones virtuosas, en la medida en que no son naturales en los seres humanos, se dan como resultado de un hábito. El ser humano es virtuoso cuando actúa en efecto virtuosamente. Esto quiere decir que la acción expresa el carácter del agente, ya que sus acciones muestran qué disposiciones viciosas o virtuosas guían su actuar. Ahora bien, Aristóteles señala que “Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehúya lo vergonzoso” (*EN* 1179b 29-31). Para que un joven se forme en una disposición virtuosa es necesario que sea educado en el contexto de unas leyes. El proceso formativo parece empezar por la inmersión en un sistema de leyes que, en primera instancia, exija un actuar de excelencia con el fin de crear la disposición virtuosa por medio del hábito (la repetición de una misma acción –en este caso virtuosa– una y otra vez). En segunda instancia, para que este sistema de leyes apoye la disposición virtuosa que se logra y se lleva a cabo ahora voluntariamente, además de ser un recurso preventivo en caso de que el hábito virtuoso no se lleve a cabo de forma permanente. La tesis de Aristóteles es que se necesita un régimen político que ordene la *polis* bajo unas leyes que sean acordes a la recta razón; dicha ordenación política determina el curso de la educación de los futuros ciudadanos de tal modo que crea en ellos disposiciones virtuosas que guían su actuar. La ley (*vóμος*) tiene una “fuerza obligatoria” puesto que expresa cierta prudencia e inteligencia (*φρονήσεως, νοῦς*). Con todo lo anterior es evidente la importancia que tienen las leyes para la formación del hábito virtuoso que dará cuenta de nuestras acciones y nos hará felices. Encuentro tres razones para ello:

- i. Las leyes permiten que se realice una continua actualización de las disposiciones virtuosas aun cuando éstas no son en principio voluntarias.
- ii. Las leyes permiten que a través del ejercicio mismo los ciudadanos aprendan a diferenciar el bien del bien-aparente de tal modo que puedan desear rectamente.
- iii. Las leyes permiten que la polis esté ordenada. En un contexto ordenado el ser humano puede florecer. Las leyes permiten que existan las condiciones necesarias para el florecimiento humano.

El papel de las leyes trasciende el interés netamente punitivo. El legislador se interesa por la virtud de los miembros de su comunidad política, de tal modo que estos puedan ser felices. En este sentido, la ley ha de hacer de los miembros de la *polis* personas virtuosas capaces de construir su camino de vida hacia la felicidad. De este modo, contribuirá al fin último de la polis, esto es, la vida buena, las buenas acciones y no sólo la convivencia.

Conclusiones

La educación de ciudadanos en el ámbito ético y político constituye el fundamento de cualquier sociedad. Comparto la tesis aristotélica según la cual todo cuanto la sociedad es, dependerá de cómo sean los ciudadanos que la componen. Igualmente, creemos que el curso de la comunidad política se determina según el carácter y las disposiciones de sus ciudadanos. Es por tal motivo que debe ser una política de Estado la formación de las capacidades deliberativas en los ciudadanos, de tal modo que estos desarrollen facultades críticas y constructivas del desarrollo de su propia sociedad. Creemos que las situaciones de conflicto que hoy en día vivimos se deben a que no asumimos la ciudadanía con las responsabilidades que ella implica. Esto quiere decir que no hay un real interés por las decisiones que implican el curso de la sociedad, así como tampoco hay una reflexión crítica sobre la misma.

El objetivo propuesto para esta reflexión fue indagar el concepto de deliberación en la perspectiva aristotélica, entendiendo éste como un compo-

nente esencial en la formación de ciudadanos responsables y comprometidos con la actividad política de una sociedad. Con lo anterior, buscamos destacar la importancia que tiene la preocupación por la convivencia entre ciudadanos, teniendo en cuenta las actuales circunstancias socio-políticas de nuestro país. El estudio del pensamiento aristotélico a este respecto, y la comprensión del debate ético-político contemporáneo, nos permite defender una tesis según la cual incluir la idea de deliberación en un proyecto de formación para ciudadanos es imprescindible en la medida en que el ejercicio deliberativo contribuye tanto a la convivencia de cualquier comunidad política, como a la toma de decisiones de vital importancia para el desarrollo de la misma.

Tal como fue presentado, el concepto de deliberación en la filosofía práctica aristotélica puede ser estudiado desde dos campos paralelos y no excluyentes: la ética y la política. De este modo, es posible concluir que la deliberación es tanto el proceso individual que llevamos a cabo todos los seres humanos al momento de actuar, en el sentido pleno de la palabra, así como el ejercicio que define al ciudadano y le da el derecho a participar en el curso de su comunidad política. Concluimos igualmente que la deliberación puede ser entendida como la capacidad moral y como la responsabilidad política que tiene todo ser humano. Lo anterior en el sentido en que la deliberación nos permite tomar decisiones acertadas acerca del curso de nuestra propia vida y acerca del curso de nuestra comunidad política. Ambas perspectivas constituyen los elementos necesarios para lograr el fin último al cual todos tendemos por naturaleza, a saber, la felicidad.

Hoy en día, la deliberación debería ser un modo de participar en los asuntos de interés colectivo y constituirse como un ejercicio de diálogo en el que las partes ponen en discusión intereses e ideales de vida buena; y buscan llegar a acuerdos sobre lo que es deseable para la convivencia, para alcanzar la idea que defienden de lo que es justo. De este modo, la palabra se asume como el instrumento fundamental de la democracia, de la convivencia ciudadana y de la consecución de justicia en una sociedad. El lenguaje se descubre como el lugar de reconocimiento y reconciliación de conflictos en el que es posible reconocer al otro en cuanto otro a través de la comunicación, y con él acordar las reglas de juego para convivir.

En el ámbito de la política, la deliberación constituye el ejercicio mediante el cual se expresa la participación de los ciudadanos en los asuntos comunes. Su necesidad muestra la incertidumbre a la que nos vemos abocados cotidianamente, lo contingente y lo incierto; y a través de ella se busca lo mejor en cada caso de acuerdo con las circunstancias presentes. La deliberación constituye el ejercicio propio de los seres humanos, necesario para resolver situaciones de conflicto. El diálogo, inherente al ejercicio deliberativo, procura ordenar los medios para tal o cual fin, y contribuye a la elección de la mejor opción posible. Es por tal motivo que la organización democrática de una sociedad, desde una perspectiva ética, implica la deliberación de ciudadanos en los asuntos de orden público. Ésta constituye una forma de profundizar en los principios de la democracia misma y de fomentar actitudes de responsabilidad y virtuosismo entre los ciudadanos. Así, en el campo político, la deliberación toma una dimensión especial: en la clasificación *a priori* de los regímenes políticos (*politeíai*) la instancia deliberativa es uno de los tres componentes de toda *politeíai* (magistraturas e instancia judicial). Aristóteles dice explícitamente que esta instancia deliberativa es “soberana” en el “régimen político” (*Pol.* 1275a 28) porque en ella se encuentra el poder político real.

Todo ser humano tiene la facultad para deliberar en asuntos prácticos individuales y colectivos, y ello implica un carácter ético virtuoso. Además de lo anterior, todos los seres humanos que practican y desarrollan dicha facultad tienen la responsabilidad de participar deliberativamente en los asuntos de interés común. Siguiendo las tesis aristotélicas, la deliberación es un componente fundamental en la formación de ciudadanos porque ésta (la facultad deliberativa) implica o viene de la mano con disposiciones virtuosas que permiten la consecución del fin último que nos proponemos todos los seres humanos, a saber, la felicidad. Sin embargo, esta felicidad en sentido individual no se entiende sin unas condiciones sociales que permiten el florecimiento humano. En ello radica la importancia que le otorga Aristóteles a la comunidad política como garante del fin último humano: una felicidad en términos individuales y una vida buena en términos colectivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ética a Nicómaco [EN]

Aristóteles. (1926). *The Nichomachean Ethics* (Trad. H. Rackham), (Loeb Classical Library No. 73). Harvard: Harvard University Press.

Aristóteles. (1949). *Ética a Nicómaco* (Trad. J. Marías & M. Araújo). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Políticas [Pol]

Aristóteles. (1950). *Politics* (Trad. H. Rackham), (Loeb Classical Library No. 264). Harvard: Harvard University Press.

Aristóteles. (1951). *Política* (Trad. J. Marías & M. Araújo), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Bondeson, W. (1974). Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change. *Phronesis*, 19 (1), 59-65.

Bostock, D. (2000). Responsibility III. 1, 5. *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.

Develin, R. (1973). The good man and the good citizen in Aristotle's "Politics". *Phronesis* 18 (1):71-79

Esponda, K. (2017). Sobre la responsabilidad en la ética aristotélica. *Praxis Filosófica* Nueva serie, No. 43, julio-diciembre 2016: 129 - 154.

ICFES (Instituto Colombiano para la Evaluación de la Educación) (2017). Módulo de Competencias Genéricas. Publicación online disponible en el siguiente enlace: <http://www.icfes.gov.co/docman/estudiantes-y-padres-de-familia/saber-tyt-estudiantes-y-padres/modulos-saber-tyt-2017-1/modulos-primera-sesion-competen->

cias-genericas-14/2958-guia-de-orientacion-modulos-de-competen-
cias-genericas-saber-tyt-2017-1

Meyer, S. (2008). *Ancient Ethics. A Critical Introduction*. New York:
Routledge.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL (2004). ¡Formar para la
ciudadanía si es posible! Publicación online disponible en el si-
guiente enlace: [http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/arti-
cles-75768_archivo_pdf.pdf](http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/arti-
cles-75768_archivo_pdf.pdf)

Ramos-Umaña, L. (2012). *Sobre la formación del carácter en Aristó-
teles* (Tesis de Maestría no publicada). Universidad Nacional Autó-
noma de México, México.