



Ratio Juris

ISSN: 1794-6638

editor.ratiojuris@unala.edu.co

Universidad Autónoma Latinoamericana
Colombia

Cadavid, Iván

LO PÚBLICO O LO PRIVADO: UN PRESUPUESTO DE VIRTUD EN ARISTÓTELES

Ratio Juris, vol. 5, núm. 11, julio-diciembre, 2010, pp. 145-158

Universidad Autónoma Latinoamericana

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585761342007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LO PÚBLICO O LO PRIVADO: UN PRESUPUESTO DE VIRTUD EN ARISTÓTELES

IVÁN CADAVID*

Fecha de recepción: 18 de agosto de 2010 • Fecha de aceptación: 30 de noviembre de 2010

Resumen

Uno de los temas coyunturales de toda la teoría política del estagirita es el de lo público versus lo privado, desde el cual puede catalogarse la virtud o el vicio de un gobierno. Pero, entiéndase bien, para Aristóteles no puede existir una política buena o mala, que no devenga de una ética que la determine. De este modo, el tema de la virtud ética del gobernante, que es quien está llamado a elegir entre lo público y lo privado, determina no solo su virtud sino también el futuro de una comunidad política. Pero aquí surge el problema, pues puede pensarse que si se privilegia al individuo se descuida a la sociedad, y a contrario sensu, si se privilegia la sociedad, se descuida al individuo. ¿Cómo sortear este problema? Ésta y otras cuestiones parecidas son las que se pretenden resolver en este artículo.

Palabras clave: virtud, política, ética, sociedad, individuo.

Abstract

One of the current themes of the whole of Aristotle's political theory of the public versus the private, from which can be classified as virtue or vice of a government. But let it be understood, for Aristotle there can be good or bad

* Candidato a Doctor en Filosofía. Universidad de Navarra, España. Magíster en Ciencias Políticas. Universidad de Navarra, España. Abogado, Filósofo y Teólogo. Docente Universidad Mariana. Autor del libro *Una orientación filosófica: curso básico de Filosofía Presocrática*. Coautor del libro *Derecho constitucional y derechos humanos*. Asesor en temas de constitucionalismo y política ante la Corte Constitucional del Ecuador..

policy, it does not become an ethics that determine. Thus, the issue of ethics under which the ruler is the one who is determined to choose between public and private, determines not only virtue but also the future of a political community. But here comes the problem, as you might think that if the individual is privileged society is neglected because contrario, if society is privileged, neglected the individual, how to get around this problem?, This and other similar questions are what is intended to address in this article.

Keywords: Virtue, Politics, Ethics, Society, individual.

INTRODUCCIÓN

Dentro de la estructura de construcción social concebida por Aristóteles, la pugna entre lo público y lo privado juega un papel fundamental para determinar la virtud, y alcanzar como consecuencia el fin más perfecto y buscado por sí mismo: la felicidad. En el estagirita es más perfecto lo público que lo privado, y precisamente, la bondad o la maldad, éxito o fracaso de un gobierno depende de estas dos cuestiones, en tanto que, si un gobierno sigue lo público será bueno, pero si sigue lo privado será malo. Al respecto puede recordarse la clasificación de modos de gobierno que hace Aristóteles en *La política*, según la cual el paso de la dictadura (modo bueno) a la tiranía (modo malo) se debe a que el primero obra en orden al bien general, mientras que el segundo en orden a su propio interés, de igual manera que con el paso de la aristocracia (modo bueno) a la oligarquía (modo malo) y con el paso de la república (modo bueno) a la democracia (modo malo).

Sin embargo, a esta dialéctica se le presenta un interrogante: ¿Cómo puede el hombre que es un fin en sí mismo, obrar en orden a otra cosa: a la sociedad, sin perder su carácter de fin?

Así las cosas, este artículo que es producto de la investigación doctoral *Las virtudes del gobernante*, según Aristóteles, pretende resolver ese problema con el fin de determinar el orden correcto de las cosas y, dado el planteamiento, establecer la posibilidad de una incoherencia en el pensamiento del estagirita¹.

Para tal efecto, siguiendo el método dialéctico, se presentará la cuestión desde el fondo del pensamiento aristotélico y siguiendo la estructura general del pensamiento de éste para no viciar con puntos de vista parciales o tendenciosos al autor mismo, con preguntas, en ocasiones formuladas por Aristóteles y en ocasiones por traductores, doxógrafos, biógrafos o tratadistas del estagirita, que serán contestadas por éste en algunos casos o por aquéllos en otros, y a falta de uno o de otros, por el autor de esta investigación, tal como lo considera a partir de la totalidad de la obra de Aristóteles, la que fue estudiada y referenciada para tal efecto.

1 Es el nombre con el cual se conoce a Aristóteles por ser oriundo de Estagira.

Lo público o lo privado: un presupuesto de virtud en Aristóteles

Dado que, según anota Aristóteles, no puede haber un fin de otro, pues dicha prolongación consecutiva se proyectaría al infinito, y dado que el hombre no es un medio de nada sino un fin en sí mismo ¿cómo puede entenderse, entonces, la preponderancia de la sociedad sobre el individuo y la mediación de éste en torno de aquélla?²

Primero, y antes que nada, se hace necesario analizar el papel fundamental de la felicidad (ευδαιμονία) en la vida del hombre, entendida como la razón y la finalidad de todos los actos humanos, pues si bien el hombre actúa en consonancia con lo que él cree conveniente, bueno, provechoso, útil, bello, agradable, placentero y, en una palabra, virtuoso, es porque cree que con ello alcanzará la felicidad que, a su vez, adquiere también una categoría “cualificadora” de todos los actos humanos por ser una substancia esencial de todas las demás.

Entonces, ¿qué sentido puede tener que el hombre sacrifique su felicidad por el bienestar de la polis, más aún cuando de algún modo, ésta no es otra cosa que la negación de la individualidad en aras de la sociedad? Es decir, es la aniquilación del individuo para la generación de una masa informe compuesta de un orden de intereses y haberes que rayan más en la abstracción de un fin (τελος) que en la realización concreta y objetual de una cosa, o varias de ellas.

Sin embargo, ¿cómo puede esta substancia esencial (ευδαιμονία) —cuya función es cualificar las demás substancias y, en ese orden, conferirles un *eidos*—, entenderse separada de las demás actividades humanas y así mismo, de la condición social del hombre, que a su vez también comparte con esta, esa relacionalidad? Y ¿cómo puede hablarse de felicidad sin relacionar los actos que a ella conducen y que en esencia hacen siempre referencia a la vida, que no es un acto de pura individualidad, sino, por naturaleza, un acto de coparticipación, de convivencia?

En consecuencia, ¿en qué modo puede darse una satisfacción por los actos buenos si estos excluyen al otro para la realización individual de cada

2 Bobbio dice al respecto que el carácter bueno o malo de un gobierno se mide en razón de la predilección de éste sobre lo público y lo privado, respectivamente, de manera que Aristóteles privilegia el carácter público y su preponderancia sobre el carácter privado. Cfr. (Bobbio, 1976).

ciudadano, y cómo pueden reputarse buenos si en su esencia desconocen el bien del otro, para obtener el bien individual, que se entiende separado del bien general debido a que la búsqueda de lo bueno, de lo provechoso, de lo placentero, etcétera, no sería lo mismo para la polis que para cada sujeto? Esto, sin duda, generaría una contradicción demasiado expresa, pues se hablaría de un acto bueno y malo a la vez: bueno para el individuo y malo para la sociedad; bueno desde la concepción del individuo y malo desde la concepción de la sociedad, y ¿cómo podría pensarse que tenga más razón un solo individuo que el acuerdo acerca de la virtud y lo conveniente que sobre esto haga un número significativo de ellos, negándose a su individualidad en pro de un proyecto incluyente que busque, no la realización individual sino la realización de algo más grande como es la polis?

Pero ¿no puede darse acaso, y de algún modo, la satisfacción personal por alcanzar lo que es bueno para un individuo y no para un grupo de ellos o comunidad? Por supuesto que así lo parece, o ¿acaso existe mayor satisfacción para el hombre que alcanzar sus metas y sentirse realizado con ellas? Pero ¿no podría suceder que, dada la condición natural de la sociabilidad del hombre y de su vida colectiva, todo lo que él haga en contra de esa sociedad se le retribuirá con mal y todo lo que haga en favor de la misma se le retribuirá con bien, de modo que no habría bienestar por los actos cometidos en contra de la polis? Bajo esta lógica es evidente que no, pues nadie puede estar del todo bien en una sociedad que anda mal, por lo cual Aristóteles dice al respecto:

La felicidad está relacionada con el éxito y la satisfacción personal por las acciones realizadas, especialmente en relación con la vida en la polis. (Rus Rufino, 2009, p. 68)

Esto puede explicarse por la razón de la inseparabilidad existente entre el griego y la polis, no solo por la naturaleza de sociabilidad del hombre³ (ζοιον πολιτικον), sino también por cuanto el griego era cosmopolita, es decir, se sentía atado a la polis, y su visión del mundo no podía estar separada de ella, ni tampoco podría pensarse un griego carente de un proyecto común a realizar con sus conciudadanos en favor de la polis.

3 Aristóteles refiere expresamente que “el hombre es un animal político” (Aristóteles, *Política*, 1985, pág. 12)

Por tanto, la polis debe estar por encima del individuo, sin importar que éste desaparezca y hasta se sacrifique totalmente y pierda su proyecto de vida para la realización y el bienestar general de aquélla. Téngase en cuenta que si la polis está en crisis, el ciudadano también lo está, y si ella falla, falla también el proyecto de cada individuo. Aunque esto sería totalmente absurdo, puesto que ¿cómo sería posible una polis donde el proyecto general tiene éxito al sacrificar el conjunto de proyectos individuales? Lo anterior sería una prueba fehaciente de que el proyecto común no es la suma de los proyectos individuales sino una falacia del gobernante acerca de estos. Además ¿cómo puede pensarse en una polis que desconozca al individuo y que acepte la aniquilación de su proyecto individual para la constitución de uno general? Si esto pasara, sería sin duda una causal para la disolución de la misma que, bajo este contexto, se entendería separada del individuo, y su razón ontológica ya no respondería a su pretexto deontológico, que no es otro que la posibilitación real y contundente de que todos sean. Sobre este punto refiere Julián Marías (2002):

La crisis de la ciudad no es una crisis política, sino una crisis de convivencia. Es intrínsecamente una crisis del hombre. Éste no sabe a qué atenerse, no sabe qué hacer, porque no sabe qué es bueno y qué es malo, qué es justo y qué es injusto, y sobre todo a dónde va. (p. 9)

Por cuanto la polis encierra en sí misma, la idoneidad de la ley (νομος), que se construye a partir de la identidad entre ésta y la naturaleza (φύσις) de lo que es bueno y virtuoso y de la naturaleza del hombre mismo, convirtiéndose, entonces, en una guía para el ciudadano.

Un ciudadano desorientado es un hombre infeliz, mientras que un ciudadano orientado puede alcanzar más fácilmente la felicidad, por lo que la responsabilidad de la polis en la vida individual y la conquista de la felicidad es de suma importancia, más aún si se tiene en cuenta que una sociedad o una polis en mal funcionamiento es una polis donde existe la injusticia, el egoísmo, la enemistad, el odio y demás desequilibrios, que llevan a la pregunta: ¿Quién puede ser feliz en estas condiciones?

Ser feliz es vivir de forma correcta y virtuosa, teniendo presente que una comunidad política donde muchos son virtuosos es una sociedad donde es posible la felicidad, *a contrario sensu* de una sociedad donde al abundar la avaricia, la maldad, la pobreza, etcétera, se hace impensable.

Empero, tal vez sea posible pensar en una felicidad proveniente de algo provechoso para alguien pero no para la comunidad, como por ejemplo, el acto de huir un individuo en la guerra, bajo el entendido de que si se queda, muere. Dicho acto puede aprovechar a quien huye pero no a la comunidad, en caso de que ésta se viera así debilitada. ¿Cómo puede pensarse que abandonar a los amigos en manos de los enemigos sea conveniente o provechoso si este acto de cobardía lo que hace es debilitar a la ciudad? Y ¿cómo puede ser esto provechoso para ese individuo que, momentos después de huir para esconderse detrás de las murallas de la ciudad, ésta es saqueada por sus enemigos, y él y su familia mueren a manos de ellos? Más todavía: ¿Cómo puede pensarse que de un acto malo como la cobardía o cualquier otro, aun por fuera del ejemplo, pueda surgir algo bueno? ¿Cómo puede surgir lo bueno de lo malo? Y si lo que es malo arroja frutos malos, y lo bueno, frutos buenos, ¿no sería lo lógico y lo correcto que de los mejores actos broten los mayores beneficios? Y si la felicidad es el mayor beneficio ¿no sería lo lógico y lo correcto que para alcanzarla haya que practicar actos excelentes y buenos?

Es por eso que Aristóteles (1985) ilustra al respecto y explica que solo de los actos buenos y de la virtud constante puede surgir el mayor de los bienes:

La felicidad es el mayor bien, y ella consiste en el ejercicio y uso continuo de la virtud. (p.250)

Por lo anterior Aristóteles considera la felicidad como una vida plena, ya que vivir en la virtud es vivir y obrar según lo que es bueno, placentero, provechoso, útil, agradable, conveniente, etcétera, construyendo en el hombre una tranquilidad de espíritu que lo conduce a estar siempre bien, pues quién que obre de acuerdo a lo placentero antes que a lo doloroso, a lo conveniente antes que a lo pernicioso, a lo agradable antes que a lo desagradable, en fin, a lo virtuoso antes que a lo vicioso, ¿no se sentirá pleno y con un buen espíritu, es decir feliz? Pero, ¿podría alguien ser feliz o tener una vida plena si piensa solo en sí mismo y se olvida del otro? Es claro, no sería posible, pues debido a la correlación antes planteada puede pensarse que para que exista felicidad, esta debe provenir y ser entendida como una consecuencia del bienestar de la polis, por lo que nadie es feliz si sus vecinos son infelices.

Así se entiende la correlación entre obrar bien —que es elegir el bien para la vida individual—, y hacer el bien —que es elegir el bien para el otro: para la vida social o comunitaria—, dado que aquellas comunidades en las que todos están dispuestos a obrar bien y a hacer el bien, están determinadas a la conquista de la felicidad.

Cada acción humana se dirige a un fin que considera el mejor de todos los posibles, en esto consiste obrar bien. Sin embargo, para saber qué es bueno para la comunidad, y por ende para cada uno, debe recurrirse a la política, pues ella enseña la tarea que debe cumplir cada uno para ser feliz en sociedad, así como también, en qué medida y qué ciencias son necesarias para la realización de la misma.

En efecto, ella (la política) es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. (Aristóteles, 1995, p. 12)

Por tanto, se puede afirmar que la preocupación de los políticos es la de conseguir los bienes más importantes para la vida humana, pero no para uno solo sino para todos, donde se incluya e involucre a cada uno en ese fin general, pues una comunidad política bien organizada debe buscar el menor grado de exclusión, tratando a todos desde su desigualdad para intentar, al reconocer por igual sus condiciones de diferencia, igualarlos.

Ahora bien, hasta aquí se ha expuesto la importancia de reconocer esa corresponsabilidad entre el proyecto común y el proyecto individual, absteniéndose de cualquier privilegio. Pero ¿cómo puede ello ser posible? Lo que se planteó al principio, que el hombre sea a la vez un fin y un medio aún no tiene solución. Veamos.

Se ha dicho que el hombre no puede ser un medio de otra cosa, ni de otros hombres, pues esto generaría una consecución proyectiva infinita que lo dejaría sin valor, pero a su vez se ha dicho también que no puede ser un fin en sí mismo, desconociendo con ello a la sociedad como fin del hombre, pues se caería en un egoísmo que impediría la construcción de la comunidad política y la realización de la dimensión societaria y política del individuo.

Si se elige entonces el medio y se dice que el hombre es tal, esto implica que sea un medio para la construcción social y para alcanzar los

fines de la sociedad, lo que significa que no importa qué le suceda a él sino a la sociedad, cuestión que ya se había descartado. Pero quizá tenga algún sentido, pues se colocaron las cosas como una cadena de condiciones consecuenciales irrompibles, pero no se consideró la posibilidad de una visión técnica (τεκνη) de las cosas, de una visión donde el fin solo se consigue a partir de la ponderación absoluta y máxima del medio, refiriéndonos con esto a las cosas más que a las personas, para que tal cuestión pueda ser posible y se consiga con ello un éxito social. Una visión que ni siquiera le implicaría al hombre sacrificarse, pues éste podría entenderse separado del fin, ya que podría ser un excelente administrador de los bienes de la polis o Estado, sin necesidad de intentar desarrollar con ella su proyecto de vida, sino de desarrollarlo por separado, tal como lo haría un individuo cualquiera que busque su riqueza, sin que con ello empobrezca a la comunidad, pues podría lograrse una repartición equitativa de las cosas. Coexistirían así el interés particular y el interés general en un solo individuo, cuya misión política sería evaluada en orden a esa administración, que sería lo único verdaderamente importante para su fin y para esa sociedad. Sin embargo, puede elegirse también el fin (τελος) y entender al hombre como un fin en sí mismo, desconociendo con ello la finalidad de la sociedad y su preponderancia sobre cada uno de sus componentes, cuestión que también estaba descartada. Pero si se cambia un poco la visión de las cosas y se sostiene esta forma de entender la sociedad y el individuo a partir, también, de una visión técnica, como en el primer caso, pero con la diferencia de que ahora el fin justifica cualquier uso del medio, se llegaría así a una sociedad casi perfecta, donde cada individuo implica su máximo reconocimiento y su máximo valor, en tanto de nada servirían sus virtudes, pues su éxito social está garantizado en ese tecnicismo, que a su vez no llegaría a desarrollarse, por una contradicción inicial, consistente en que no puede darse sociedad si todo recae sobre lo individual.

Empero, y si se elige el primer caso, se caería en un grave problema de lógica simple: ¿Cómo desarrollar una sociedad donde cada cual puede funcionar por separado de ella? Porque si el hombre es un medio técnico del desarrollo de la sociedad, no sería más que un administrador de la misma, lo que negaría de entrada la necesidad política del hombre y su relación inseparable con esta. Se erigiría así una razón o unas razones de tipo administrativo que lo convertirían en un artífice constructor de esa comunidad,

pero nunca ésta llegaría a ser una vocación de cada individuo. Ahora bien, si se elige el segundo caso, el problema se simplifica aún más, pues quedaría demostrado que el hombre no es un medio, ni un fin, sino un ente separado de la sociedad que no necesita de ella para desarrollar su vida, ni su proyecto, ni su bienestar.

Ahora bien, dados tanto el primer caso como el segundo, la consecuencia sería la negación de la sociedad, en el primer caso por la administración de la misma y en el segundo por la consecuencia obvia de su negación inicial. Pero dado que en ambos casos se privilegia al individuo, puede surgir una pregunta: ¿Qué vale más, cada individuo por separado —pues éste es un fin en sí mismo que se ha separado de la sociedad ya que no necesita de ella para existir, como en el segundo caso—, o la suma de todos como en el primer caso, donde la administración se comprueba con el éxito de un conglomerado? Y así las cosas, ¿no podría acaso pensarse que el todo vale más que la parte, y que el bien general prima siempre por encima del particular?, lo que pondría de manifiesto otra contradicción, pues vuelve a desaparecer el individuo para que aparezca la sociedad.

Sin embargo, y cambiando un poco el orden de las cosas, podría suponerse que se elige entonces el medio para conseguir un fin, el hombre se plantea como un medio social pero un fin en sí mismo, lo que implica que puede desarrollarse a sí mismo pero sin olvidarse de la sociedad. Pero, vaya problema, pues lo anterior implicaría que el hombre fuera un medio y un fin a la vez. ¿Cómo puede ser esto? Aristóteles resuelve el problema, él ve la política no de una manera técnica, sino como un *érgon*.

El *érgon* es un fin y es la acción, tal como el hombre en sociedad, cuyo fin es en sí mismo, pero todo lo que hace, recae e implica de algún modo a la sociedad. Toda acción del hombre es social, por ende afecta a la sociedad y tiene por fin la felicidad, que es el fin de la vida individual y a su vez de la sociedad, pues ésta busca que todos sean felices. El hombre es un proyecto por esa doble dimensión que se desarrolla como un *érgon*. Dado que el “*érgon* es el acto, cuando se da el acto se está listo para iniciar otra acción” (Rus Rufino, 2009, pág. 68).

El *érgon* es el medio y el fin a la vez, tal como el fin del ojo es ver, y solo ve teniendo como medio el estar viendo, tal como si se dijera que el hombre es un ser individual cuyo fin es la felicidad, pero ésta solo se

consigue mediante los buenos actos que siempre se dan a nivel de toda la sociedad.

De este modo, el hombre no puede ser exclusivamente un medio de nada, ni siquiera de la sociedad, pues se olvidaría de sí mismo y con ello la sociedad perdería su sentido, por lo que desaparecería, pero tampoco puede ser un fin que desconozca la sociedad, pues nada puede alcanzar el hombre solo, y el bienestar solo se consigue con la ayuda de otros. Por lo anterior se puede concluir que el hombre es un fin en sí mismo que busca la felicidad, que tiene como base el bienestar, pero éste solo se consigue con la sociedad, y aquélla mediante la paz espiritual por las buenas obras sociales, por lo que el obrar del hombre se convierte en un medio para la construcción de la comunidad política.

Así, pues, mediante el *érgon* es posible entender al hombre como un fin en sí mismo pero que se desarrolla mediante la acción, y ésta siempre recae sobre la sociedad; o mejor dicho, la acción del hombre es siempre social, pues hasta la construcción más íntima del individuo, o su deconstrucción recae y se refleja en el compuesto social y vuelve sobre sí misma tal como en el *érgon*, que por ser el medio y el fin a la vez, todo fin vuelve sobre el medio como respuesta de su accionar. La única exigencia, entonces, para conseguir un fin y un medio virtuoso a la vez es obrar bien.

Los hombres obran bien para conseguir un proyecto común que los beneficie a todos y por ello se puede decir que la comunidad política o Estado deriva de la unión de los hombres. Éstos se unen en familias y por eso, tal como lo refiere Aristóteles, “el Estado deriva de la familia” (Pallí Bonet, 1995, pág. 122).

Sin embargo, el mismo Aristóteles (1995) afirma que “la familia es anterior a la ciudad cronológicamente, pero la ciudad es anterior a la familia ontológicamente, ya que la ciudad es el fin que la familia contribuye a realizar” (*Ética nicomaquea*, p. 227), por lo que afirmaba que “el todo es anterior a la parte” (*Política*, 1985, p. 13).

Claro está que aunque se entienda la sociedad como un todo, la expresión correcta para esto es lo separable, lo individualizable (*ολιστον*), pues ésta no es otra cosa que una suma de elementos, en donde la consecuencia de la felicidad de esos elementos es la consecuencia de la felicidad de ese todo separable. Por lo que la relación entre la ética y la política se hace inseparable.

La finalidad de la ética es, por su parte, alcanzar el sumo bien para el hombre, que es la felicidad, mediante la adquisición de las virtudes éticas con la costumbre y de las dianoéticas, con la enseñanza. Quien es virtuoso (αριστοζ) es quien se ha mejorado a sí mismo, y por ende, al ser mejor, se encuentra listo para alcanzar la felicidad, aunque existen diferentes opiniones sobre la consecución de la misma, pues al no ser todos iguales, unos piensan que la encontrarán en el placer, otros en la vida política, otros en los negocios y otros más en la vida contemplativa. Cfr. (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1995, pág. 16).

La política, en cambio, se ocupa del máximo beneficio y de que todos los integrantes de la polis alcancen el sumo bien, o sea la felicidad. Por esto la ocupación de la política versa sobre lo que debe hacer cada uno respecto de la polis y de sí mismo en aras de la felicidad.

De este modo, tanto la ética como la política buscan la felicidad para el hombre, por lo que Aristóteles dice: “¿Cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo dentro de todos los que pueden realizarse? Es ser feliz” (Aristóteles, 1995, pág. 14). Sin embargo, para que esto sea posible, la ética y la política deben estar unidas ya que persiguen lo mismo: el bien supremo: la felicidad de todos y cada uno de sus individuos, rechazando de entrada y dejando de lado cualquier pugna posible entre estos.

La relación entre la política —que se ocupa de lo social— y la ética —que se ocupa de lo individual— surge a partir de la labor de la primera, que a tenor de Aristóteles “se sirve de las demás ciencias y dice qué se ha de hacer y qué se ha de evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre” (Aristóteles, 1995, pág. 12), puesto que al definir lo que es bueno y lo que es malo, después de un estudio detallado de la naturaleza del hombre y de las virtudes en general, orienta al hombre para que pueda acertar en las decisiones de la vida, por lo que la ética se torna una parte de la política, y obliga por lo tanto al gobernante a estar instruido en las virtudes éticas para lograr la mejor convivencia de sus ciudadanos y la máxima felicidad posible en la ciudad.

La ciencia política es una manifestación de la prudencia, puesto que está implicada la construcción del buen vivir para toda la ciudad y sus ciudadanos (Rus Rufino, 2009, p. LXXXVIII).

Esa estrecha relación entre lo social y lo individual se resuelve en la prelación por lo social (ζοιον πολιτικον), por cuanto lo que es bueno para la sociedad es bueno para el individuo, y una comunidad es un conjunto de individuos en donde el bien común es la suma del bien individual.

Por eso, dada esa estrecha relación con prelación por lo social, el gobernante queda obligado a ser virtuoso, pues éste ha asumido los destinos de la ciudad y con ello el destino de la virtud de cada uno de sus ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1963). *Diccionario de Filosofía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- ALVIRA DOMÍNGUEZ, R. (2009). *Curso de Principios de Filosofía Política*. Pamplona: Universidad de Navarra. Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones.
- ARISTÓTELES (1985). *Política*. Medellín, Colombia: Bedout.
- ARISTÓTELES (1995). *Ética nicomáquea*. (J. P. Bonet, Trad.) Barcelona: Planeta.
- ARISTÓTELES (1995). *Metafísica*. Barcelona: Planeta.
- CADAVID, I. (2009). *Una orientación filosófica: curso básico de Filosofía Presocrática* (2ª. ed.). Pasto, Colombia: Universitaria.
- EGGERS LAN, C. (1995). *Los filósofos presocráticos I*. (C. E. Juliá, Trad.) Barcelona: Planeta.
- ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EUROPEO AMERICANA (Vol. VI). (1943). España: Espasa Calpe S. A.
- FERRATER MORA, J. (1998). *Diccionario de Filosofía* (Vol. I). Barcelona: Ariel S. A.
- FRAILE, G. (1965). *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC.
- HIRSCHBERGER, J. (1954). *Historia de la Filosofía* (Vol. 1). Barcelona: Herder.
- KANT, E. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.
- MAQUIAVELO, N. (1970). *El príncipe*. México D. F.: Porrúa.
- MARÍAS, J. (2002). *Estudio preliminar Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales y Políticos.
- MARTÍN PALLÍN, J. A. (2010). *Neoconstitucionalismo y uso alternativo del Derecho*. Quito, Ecuador: Corte Constitucional.
- PALACIOS, L. E. (1978). *La prudencia política*. Madrid: Gredos.
- PALLÍ BONET, J. (1995). *Estudio preliminar y Notas a la Ética nicomáquea*. Barcelona: Planeta.

PLATÓN. *La república*.

RUS RUFINO, S. (2009). *Estudio preliminar Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos.

RUSSELL, B. (1971). *La sabiduría de Occidente*. Madrid: Aguilar.

SCHMITT, C. (1939). *El concepto de lo "político"*. Madrid: Alianza.

SÉNECA (1993). *Epístolas morales a Lucilio*. (I. Roca, Trad.) Barcelona: Gredos.

SISÓN, A. (2008). *Curso de Ética, Derecho y Mercado*. Pamplona: Universidad de Navarra. Máster en Gobierno y Cultura de las Organizaciones.