

## ETICA Y POLITICA \*

JUAN DE DIOS VIAL L.

En un curso de Teoría Política lo que mejor puede hacer un profesor de filosofía, quizá sea irse por la tangente. Pero no porque la teoría política haya de serle ajena. Todo lo contrario: si algún hogar ha tenido la teoría política, ése ha sido la filosofía. Lo que ocurre es que el saber de la filosofía es un saber tangente: toca al ente, no lo corta, no queda encerrado en él. El de la filosofía, por consiguiente, es un saber situado en un lugar común, en un punto de encuentro de proyecciones distintas.

El ente en cuestión, en este caso, es la política y el saber acerca de ella, la teoría política. Pues bien, la tangencia que la filosofía ejerce sobre la teoría política —como sobre cualquier forma de saber— cumple una función: recuerda a esos saberes que no pueden cerrarse sobre sí mismos que por sus puntos pasan otras líneas, que el mundo no se acaba al interior de ellos, que ellos mismos están contruidos con elementos que pertenecen también a otras figuras.

Poco más puede decir la filosofía con legitimidad, sin olvidar su función tangente, por tentada que se sienta a querer decirlo todo. Es esta pretensión, justamente, la que le ha merecido ya más de una condena. Y la reina de las ciencias, como todavía la llamara Kant, varias veces ha debido exiliarse por algún tiempo a causa de sus intemperancias, de sus ambiciosas pretensiones. No obstante, ese poco que la filosofía puede decir, llega a ser absolutamente esencial y decisivo en determinadas coyunturas de un saber. Y hoy vivimos un momento en el que quizá ésta sea la cuestión en el terreno de la política.

¿No es bien patente hoy hasta qué punto el pensamiento político patina en el vacío? Piénsese en la vieja y noble palabra Democracia que brotara con el surgir mismo del pensar político: ¡hasta qué grados de prostitución ha descendido! Nociones modernas como liberalismo y socialismo andan también enredadas en antinomias que forman confuso torbellino. Los políticos, entonces, hacen gestos de náufragos y procuran agarrarse a cualquier recurso de flotación más allá de la política. Y

---

JUAN DE DIOS VIAL L., filósofo, es Decano de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

\* Clase magistral dictada por el profesor Juan de Dios Vial Larraín, en la sesión inaugural del curso "Teoría Política", impartido por el Instituto de Ciencia Política durante el Segundo Semestre de 1985.

apelan, así, a la ciencia: a la economía como ciencia o a una teoría matemática de las decisiones o a un determinismo científico de la historia. O apelan a la teología, ya sea con nostalgia de una monarquía absoluta de derecho divino o procurando confitar teocráticamente la dictadura del proletariado. O sencillamente hacen política como si fueran artistas del Dada.

Pero la filosofía no es madero a flote, salvavida de ningún naufragio, sustituto de ningún saber, ni de ninguna actividad. Es, en cambio, un principio de creación, una perspectiva que se abre desde un punto de tangencia y proyección de cualquier saber, de cualquier actividad, de todo ente. Ahora bien, el punto de tangencia de la filosofía y el mundo de la política, está en la ética. Ninguna conducta propiamente humana puede sacudirse del todo su proyección ética, pero si algunas parecieran situarse hacia los deslindes, como pudiera decirse, por ejemplo, del pensar matemático, otras se aproximan al foco y crecen en el centro mismo de la ética, como pareciera ser el caso, justamente, de la política. En algún sentido, la política es siempre un dominio moral.

Piénsese, por ejemplo, en el peso que tiene en el terreno político la idea de justicia. ¿Qué es lo que persigues?, pregunta Sócrates al joven Alcibiades cuando en éste empiezan a desplegarse sus grandes ambiciones políticas. A Alcibiades, en realidad, le basta con su voluntad de poder, es un joven animado por fuertes pasiones, pero a la hora de darle un nombre dotado de dignidad, la llama, precisamente, "justicia": él perseguiría la justicia. Sócrates, entonces —a lo menos en el diálogo de Platón— descubre a ese joven —que llegará a ser el nefasto aventurero político de Atenas— el vacío que oculta su idea de justicia. Pero lo interesante de este diálogo platónico, a mi entender, no es ni la crítica ni el reproche de Sócrates —que resultaban, por lo demás, tan fáciles como inútiles—, sino más bien la convicción que logra imprimir en el ánimo del joven Alcibiades de que no se trata de abdicar de su voluntad de poder —en un gesto de renunciamiento al que la política naturalmente no se inclina—, sino que se trata de darle sentido, de vigorizarla, de darle la mayor elevación. Pero para ello hace falta esclarecer la idea de justicia.

Ahora bien, Sócrates muestra a Alcibiades que ese ideal político de justicia que él —sincera o pragmática o retóricamente— proclama, no puede sino pasar por aquello que Sócrates llamaba, con un viejo lema apolíneo, el conocimiento de sí mismo. Este socrático conocimiento de sí mismo, quien lo procura es el otro, es el prójimo. Sócrates se vale de una bella imagen. Es la mirada recta al otro la que me enseña quien soy. La mirada a los ojos, al centro del ojo, a esa sutil película del iris, que es un espejo en el cual puedo verme, la que me devuelve mi propia imagen. En esa mirada a lo profundo del ojo ajeno, en ese encuentro personal, aprendo quien soy. Y la justicia debe pasar por ahí, por esa profundidad del alma que Sócrates llama "divina".

Esa es una de las tantas alegorías de la filosofía que Platón propuso. En ella la ética toma cuerpo en un punto de tangencia inesperado para Alcibiades, pero ineludible para sus pretensiones. La filosofía apa-

rece proyectada hacia la política, en la forma de una interpelación concreta al político. No llamándole a declinar su voluntad y poderío, no dándole una lección conceptual de teoría política que el otro debiera aprender aunque fuera tartamudeando, sino mostrándole cierta profundidad de su propia acción que no podría ignorarse sin frustrarla. Y esa profundidad de la acción política es eminentemente ética, pues pasa por un punto que toca a un saber de sí mismo con el prójimo en el ámbito de lo divino.

No es solamente la idea de justicia la que puede desencadenar esta cuestión. Piénsese en toda la gama de bienes que la acción política puede perseguir y conseguir, y también los males con que amenaza; recuérdese que ella opera fundamentalmente con hombres y comunidades humanas, con sus pasiones, sus intereses, sus esperanzas y caerán por su propio peso las implicaciones éticas en ella comprometidas. Sin embargo, estas implicaciones que parecieran ser de advertencia clara para el sentido común, de ninguna manera es una verdad obvia, producto del sentido común. La dimensión ética —filosófica, por consiguiente— de la política, es una verdad que determinada tradición intelectual esculpe en la conciencia de los hombres que pertenecen a ella, convirtiéndola en lo que pareciera ser nada más que advertencia espontánea. Esta tradición es la que empieza a diseñarse en el pensamiento griego —a ella están ligadas las esencias más profundas de la democracia, cuyo verdadero sentido no podría percibirse al margen de ella— y es esta tradición la que se divisa ya en ese pequeño diálogo platónico que es el *Alcibiades*. Es la que aparecerá con gran despliegue en la *República* de Platón como proyecto de organización de la sociedad concebido en primer lugar, como una teoría de la educación que fundamentalmente descansa sobre la filosofía, vale decir, sobre la concepción originaria de la dialéctica, que fue la de Platón, la cual depende esencialmente de la contemplación del Bien.

Ahora, sin embargo, no me propongo explorar el asunto en la gran inspiración platónica, sino en el lugar donde esta tradición intelectual que vincula la ética y la política en un contexto filosófico, se desarrolla como un saber con caracteres de ciencia. Esto ocurre en el pensamiento de Aristóteles, a quien Hegel llamó con justicia “fundador de ciencias”, una de las cuales seguramente fue la teoría política. Pero yo no voy a hablar de la *Política*, esa magna obra que quizá no tiene parangón en la literatura de las ciencias sociales, y acerca de la cual ya Oscar Godoy ha hablado con lucidez entre nosotros. Voy a intentar tocar, más bien, el punto de tangencia, a mi juicio, más decisivo de la filosofía y la teoría política, constituido por la noción eminentemente aristotélica de *praxis*, que es la clave de la ética. Esta noción ha tomado inusitada vigencia en nuestra época, principalmente por obra del marxismo, que la distorsiona, la desvirtúa y la pervierte radicalmente.

La *praxis* marxista es una voluntad de poder ciega. La voluntad de poder, en tanto mera voluntad, es de suyo ciega. Pero, como Sócrates advirtiera a Alcibiades, sin negársela, puede esclarecérsele. Esta, sin embargo, es una grave cuestión que no se improvisa, ni se recibe gratui-

tamente, sino que comporta todas las dimensiones de una ética. Es, pues, cuestión filosófica. Lo grave, sin embargo, es cuando se quiere hacer pasar esa ceguera de la voluntad de poder, por la lucidez misma. Y esto es lo que hizo Marx cuando propuso invertir la dialéctica de Hegel. La inversión marxista tiene raíces muy profundas que no se delatan a simple vista hasta parecer una operación cómoda y económica.

La dialéctica de Hegel es, en el fondo, la filosofía. Como lo fuera la dialéctica de Platón. Ahora bien, lo que Marx dice es muy ambiguo. Dice que la filosofía se "realiza" en el pensamiento de Hegel. Haberse realizado pareciera significar: haber alcanzado pleno cumplimiento, haber llegado a su acabamiento como perfección, haberse hecho real. Y este sentido va, ciertamente, con el pensamiento de Hegel. Pero Marx lo escamotea; y entiende que si la filosofía se ha realizado con Hegel, entonces lo que hay que hacer es echarla a la basura, porque ya no sirve. Y hacer otra cosa.

Pero ¿qué otra cosa es la que Marx se propone hacer? Manipulando sofisticadamente la idea de "realización" lo que en esencia se propuso es negar la filosofía. Esta brutal conclusión la hace pasar so capa de dialéctica. Pero vaciar de sentido la fuerte palabra de Hegel no es superar nada; no es que Marx haya superado la filosofía: es que le perdió la pista, es que se le ocultó. ¿No se ha caído en la cuenta que éste es el sentido de la Tesis decimoprimeras sobre Feuerbach en la que Marx dijera que los filósofos interpretaban el mundo, pero que había que transformarlo? La transformación del mundo —una tarea que tanto puede ser religiosa como política, catastrófica como evolutiva, excelente o nefasta— aparece en el pensamiento de Marx, contrapuesta al hacer del filósofo. ¿Por qué será así, por qué emprenderlas contra algo de apariencia tan trágil, abstracto e inocente, como la filosofía?

El designio de la *praxis* marxista es una voluntad ciega que se atribuye lucidez y que, para hacerlo, reivindica para sí justo lo que no es, aunque lo necesita. La *praxis* como mera voluntad reivindica como suya la luz de la razón y se erige en saber fáctico. Para ello lleva a cabo una acción vengativa en el más puro estilo del resentimiento: negará, justamente, lo que desea; odiará lo que ama; se pondrá a sí misma en el lugar de lo que verdaderamente es y proclamará ser eso mismo que no es: la *praxis* se presentará como filosofía.

La *praxis* no ve, no sabe, no conoce. Pero necesita saber y aspira a conocer. No está interiormente iluminada, pero puede ser esclarecida. Esta es la concepción de la filosofía que Sócrates encarna y que toma cuerpo intelectual en el pensamiento de Platón y Aristóteles en decidida lucha con la sofística que era, justamente, *praxis* ciega de la voluntad de poder. Marx, a su turno, negará la filosofía en nombre de la *praxis*.

Pero las raíces de la inversión marxista son muy profundas y conjugan dos fuerzas reales muy poderosas. Frente a la tradición griega de la filosofía que articula la cultura de Occidente y en la que surgen diversas teorías políticas, Marx retomará otra tradición que él lleva en la sangre: la de un pueblo elegido por Dios en un acto que se mira co-

mo historia de la salvación. Esta historia, en la visión cristiana, tiene su apoteosis en Cristo. Y pasa a ser el fermento vivo de aquella cultura. El pueblo elegido, sin embargo, no pudo soportar su misión y crucificó a Cristo. Odió y sacrificó lo que amaba. Su deseo mesiánico, sin embargo, siguió vivo, pero enceguecido. Esa oscura fuerza mítica —ya no teológica— encargó en una experiencia de la miseria tal como aparecía en el mundo de la industria y tomó, en el pensamiento de Marx, la forma de una valiente rebeldía moral para denunciarla y corregirla. La *praxis*, entonces, debía ser revolución proletaria. Pero es el mito el que gobierna la denuncia: el proletariado, entonces, es pueblo elegido. Su *praxis* es la verdad. La verdad es su historia. Y ésta es historia de la salvación, liberación, entrada en el reino de la libertad. Este me parece que es el sentido profundo de la *praxis* marxista: un mesianismo frustrado y resentido que asume para sí, y como propio, justamente lo que odia, porque es algo que necesita, que desea y que no tiene.

Otro es el sentido de la *praxis* en la filosofía de Aristóteles. Y creo que es capaz de suscitar un pensamiento político menos mesiánico, pero más severo; menos brillante, pero más eficaz. No poco olvidado y confundido, pero capaz de reanimar nuestro lánguido cuerpo político si sus principios recobraran vigencia. Yo intentaré, apenas, la difícilísima tarea de procurar identificarlos en palabras que deben ser breves y tendrían que ser claras y esenciales.

El hombre es un ser dotado de *logos* (traduciré: inteligencia) —por eso es un animal político— y es para pensar ese orden del *logos* que es el mundo humano, que Aristóteles forjó una matriz trivalente: *teoría*, *praxis*, *poiesis*. Voy a contraponer, primero, *praxis* y *poiesis*.

*Poiesis* (creación, producción, fabricación) apunta al hacer una cosa con un hilo intrínseco de racionalidad en esa acción. Edificar un templo, escribir una tragedia, fabricar un cuchillo o curar un enfermo son, para Aristóteles, actos poéticos (poiéticos, más a la letra). Lo que caracteriza la *poiesis* es la obra. La obra regula la acción: la salud o el poema, no las buenas intenciones del médico ni los buenos sentimientos del poeta miden la medicina o la tragedia como actos poéticos legítimos. Esta capacidad poética —de crear, producir o fabricar una obra— está regida por una virtud que Aristóteles llamó *techné* (traduciré: técnica).

La *praxis* no apunta al hacer cosas —con énfasis en la obra, en las cosas, como ocurre en la *poiesis*, sino al hacer mismo en la inmanencia del agente y al margen de su resultado. Si un hombre da muerte a otro, la *praxis* no se define por la obra —muerte— y habrá que determinarla como crimen, acto heroico, casualidad o gesto irresponsable en el ámbito de la inmanencia, interioridad o conciencia del agente. Este es el ámbito de la acción moral y su virtud fundamental es la prudencia.

Diría que esta distinción aristotélica permite comprender las diversas concepciones de la política. En otras palabras: que hay o una concepción técnica de la política o una concepción prudencial. En la concepción técnica lo que se tiene en vista es una determinada obra pre-definida en función de la cual toda la acción política se determina.

Esa obra puede ser el Estado, para Maquiavelo, Leviatán para Hobbes, la Revolución para Lenin y ella absorberá totalitariamente la *praxis* política. El totalitarismo, en efecto, ahí tiene su origen. En el pensamiento de Aristóteles, en cambio, la política es un ejercicio de la prudencia como virtud ética fundamental y se sitúa como horizonte último de la ética.

La ética de Aristóteles pudiera considerarse una ética de virtudes, así, en plural. La *Etica Nicomaquea*, en efecto —su obra principal en este campo— pareciera, en primera aproximación, una galería de retratos nobles, de virtudes como la justicia, la templanza, la valentía, la magnanimidad, la amistad; una serie de paradigmas concretos, de figuras ejemplares casi de carne y hueso que echarán a andar por el ágora y por el foro, por la vida cortesana o la vida religiosa, por la tragedia y por la historia. Con arreglo a la más propia índole de su pensamiento, Aristóteles se muestra inclinado, primero, a un trabajo empírico y elabora ese conjunto de monografías, de vigorosos retratos de la excelencia, de prototipos humanos. La virtud, en concreto, con su riqueza histórica, con sus matices psicológicos, en su realidad social y política, en el esplendor de su belleza.

Pero ¿qué es la virtud para Aristóteles? Apurando las palabras, diría: la capacidad de obrar bien. Esta no es una cuestión de cálculos o conceptos, de sentimientos o técnicas. Es algo más denso, más complejo, más concreto. Y Aristóteles comienza por aquí.

“Todas las virtudes —dirá Aristóteles— son especies de la prudencia” (1144 b.18). Pero para entender cómo se produce esta articulación de las virtudes en la prudencia hay que ir un poco más allá en la precisión de la idea aristotélica de virtud, porque la virtud como excelencia en el obrar, que recién propusiéramos, es casi una noción genéricamente griega. Ganando en precisión al interior del pensamiento de Aristóteles mismo, digamos que la virtud es un hábito de elegir. Ortega y Gasset decía, por eso, y con acierto, que la virtud es elegancia. Pero ¿elegir qué? Elegir entre las posibilidades que cada situación ofrece. Cada circunstancia o situación, en efecto, abre al hombre una gama de posibilidades que se mueve entre extremos a veces bien distantes.

En una situación de peligro, esa gama va de la temeridad a la cobardía; en el placer, desde el desenfreno a la indiferencia; en el manejo de dinero, desde la prodigalidad a la avaricia, y así, sucesivamente, en el bien poblado mundo de nuestra vida. Pues bien, virtuosa será la acción que da en lo justo: medio a medio, como el buen tirador en el blanco. La valentía en el peligro, la templanza en el placer, la generosidad en la riqueza. Esa puntería, ese acierto en lo justo, según Aristóteles, no puede ser sino obra de un carácter, y es a esto a lo que llama “hábito”.

Pero hay que dar un paso más, todavía. Ese hábito de elegir, según Aristóteles, depende de lo que denomina una “recta razón”. Como es sabido, Sócrates habría pensado que la virtud, en definitiva, es razón; dicho de otra manera: que el conocimiento haría al hombre, bueno. Aristóteles no va tan allá: “nosotros pensamos”, afirma, que las virtu-

des “van acompañadas de razón” (1144 b. 30). Esta razón —*logos*— acompañante, que hay en la virtud, ha de ser “recta”.

Ahora bien, esa rectitud de la razón que rige la virtud moral, es ella misma una virtud. Pero ya no una virtud propiamente moral, como la templanza o la valentía, sino una virtud del *logos*, de la razón, de la inteligencia: como la denomina Aristóteles, una virtud intelectual. Y esta virtud es, justamente, la prudencia.

El paso que se ha dado es verdaderamente trascendental en la filosofía de Aristóteles. Se ha descubierto un ingrediente intelectual propio de toda virtud ética. De este modo, la inteligencia —el *logos*— se proyecta, más allá de sí mismo, en el mundo de las pasiones y circunstancias concretas de la vida humana capaces de escuchar al *logos*. Habrá probablemente zonas vegetativas o meramente físicas que le serán impenetrables, pero es un hecho que la etología, la medicina psicosomática, la psicología de la profundidad y seguramente muchas formas del pensamiento oriental, avanzan avasalladoramente hacia esas regiones. Pero este ingrediente intelectual admite, a su vez, su propia excelencia.

La prudencia (*phronesis*) y la técnica (*techné*) son, pues, virtudes de la inteligencia. Esta última regula la *poiesis*, la prudencia regula la *praxis*. Pero si se piensa en la inteligencia misma, en su acción pura, independiente de una obra a realizar o de su despliegue al interior de la conciencia moral, se estará ante la teoría, y ante formas virtuosas de esta acción. *Praxis* y *poiesis* se encuentran en la teoría. La matriz trivalente se cierra como un triángulo. La acción pura de la inteligencia se desenvolverá con arreglo a un sistema de virtudes intelectuales que Aristóteles denominará ciencia (*episteme*), intuición (*nous*) y filosofía, que es como los ingleses traducen *sophia*.

Y aquí es donde se plantea una grave cuestión disputada que compromete radicalmente el sentido de la ética aristotélica. En primera aproximación, la ética aristotélica aparece como un conjunto de monografías de virtudes en la forma de prototipos humanos empíricamente diseñados sobre la misma vida práctica. La prudencia, como virtud intelectual de la *praxis*, rige todas esas virtudes. Pero ocurre que en el último de los libros de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles propone la contemplación intelectual como suprema forma de vida.

Pero esta vida, dice el mismo Aristóteles, “sería demasiado excelente para el hombre”. De manera que sólo podrá vivirla en cuanto “hay en él algo de divino”. Ahora bien, añade Aristóteles “si la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana”. Y concluye este famoso texto del libro final de la *Ética Nicomaquea*: “Pero no hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos, puesto que somos hombres, ni mortales, puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros” (1177 b.).

Estos textos desconciertan a algunos. No sería posible conciliarlos. Y este desconcierto se ha querido justificar filológicamente. La concep-

ción originaria sería la de la ética coronada por la prudencia como suprema virtud práctica que rige las diversas virtudes morales. Esta habría sido la concepción platónica de la *phronesis* —prudencia— concebida como una sabiduría de índole práctica, que apunta al Bien. Aristóteles habría sido primeramente fiel a esta idea y de ahí deriva su concepción de la prudencia y el papel que juega en la moral aristotélica. Pero luego, una orientación más personal hacia la teoría y la ciencia, habría llevado a Aristóteles a yuxtaponer la sabiduría o filosofía como contemplación intelectual a la prudencia como sabiduría de la *praxis*.

La cuestión en juego, podría decirse, es la de la relación entre *teoría* y *praxis*. ¿Son, acaso, órdenes distintos que corren por líneas paralelas, gobernados por virtudes que se excluyen? Yo creo que esta es una interpretación radicalmente falsa del pensamiento de Aristóteles y pienso que la inversión marxista de la dialéctica hegeliana que niega la filosofía y asigna a la *praxis* virtualidades teóricas, es de ese mismo estilo. Y esto no es materia de la interpretación de tal o cual texto, sino de la comprensión de la filosofía de Aristóteles, de su ética, de la antropología subyacente y, en definitiva, de la *Metafísica* aristotélica.

Sólo si se comprende la interna trabazón del saber en el sentido profundo de la *Metafísica* de Aristóteles y en la unidad de la ciencia buscada en esa obra, se advertirá la unidad de la ética en sus fundamentos antropológicos y metafísicos. Y entonces se comprenderá que prudencia y filosofía —*phronesis* y *sophia*— son modalidades de sabiduría, una práctica y otra teórica que, sin identificarse, ni confundirse, se dan en un cuerpo ordenado de virtudes que guía la vida del hombre. La prudencia opera en ese cuerpo como regulador intelectual de la acción virtuosa, como el fiel que marca en la balanza el equilibrio de la inteligencia —*logos*— y el mundo concreto de las pasiones y circunstancias de la vida humana. Para emplear la imagen de Aristóteles: como el ojo que guía los pasos. Y yo desarrollaría esa imagen y diría: el ojo, como inteligencia en el cuerpo. Por esto la prudencia debe alimentarse de la contemplación intelectual, la *praxis*, de la filosofía.

El mundo propio de la inteligencia, es un mundo difícil y deslumbrante. Es un mundo de verdad. O, si se quiere, de verdades necesarias. Un mundo, a la vez, estable y transparente, al cual conducen virtudes intelectuales, como la ciencia y la filosofía, cuya aspiración, sencillamente, es el descubrimiento de lo real. El mundo de la vida humana cotidiana y corriente, en cambio, es el de la contingencia, de lo posible, de las cosas que pueden ser así, pero también de otra manera. Fundamentalmente: de las cosas que todavía no son, que permanecen en lo que llamaría un determinado estado de indeterminación. Voy a nombrar este mundo con una palabra que creo es la palabra justa: es el mundo de la libertad. La prudencia es, pues, la razón de la libertad.

La *praxis* aristotélica es eminentemente elegibilidad, libertad, elegancia. Aristóteles emplea un giro muy significativo para decir qué es la elección. Dice que es "inteligencia deseosa o deseo inteligente" *oretikos nous* y *órexis dianoetike* y el texto concluye con una frase decisiva: "esta clase de principio es el hombre" (1139 b. 15). Tanto es desiderativa la

inteligencia, cuanto es inteligente el deseo. No dos cosas. No un sustantivo con un adjetivo en posiciones rígidas, sino en una estructura fluida y reversible. Una acción buena, por consiguiente, no es la que se ajusta a una definición, sino la que efectivamente quiere lo que define y define adecuadamente lo que quiere en una recta volición inteligente o una verdadera intelección volitiva. Más que una definición y más que la puesta en práctica de una simple decisión, la elección es un gesto a la vez más denso y más concreto en el que se conjugan la transparencia del acto intelectual y el peso de la volición. En una palabra: el hombre bueno en persona.

La *praxis* aristotélica, por consiguiente, es elección esclarecida por una virtud intelectual, la prudencia, inserta en un complejo de virtudes y nutrida por la contemplación intelectual de la verdad. No es la *praxis* del proletariado, ni la conducta de los que concurren al mercado, ni un mesianismo judío o un racionalismo griego. Es la *praxis* prudente del hombre bueno, no prefigurada totalitariamente, no encarnada como voluntad del Partido para hacer la Revolución, ni como voluntad general de los ciudadanos, ni como decreto de Leviatan, sino como prudencia de hombres buenos cuyas virtudes eligen un bien común.

Pero, ¿quién es, o quiénes son hombres buenos? La expresión pudiera sonar la ingenuidad de almas bellas —como las llamara Hegel— y hasta tomar un claro acento farisaico. Quizá la primera precaución de una moral sea no precipitarse a creer que bueno es uno mismo y sus amigos, ingenua o farisaicamente. Con todo, me atrevo a creer que el paradigma del hombre bueno existe y que aparece en la conciencia común con rasgos fundamentalmente idénticos y claros que —gracias a Dios— se verifican con no poca frecuencia. Más allá de estereotipos, de engendros fanáticos o de inversiones del resentimiento, hay hombres buenos por doquiera. Y de hecho, es sobre sus espaldas que descansa el mundo.

En la ética de Aristóteles, bueno es el virtuoso y éste es el que hace adecuadamente lo que tiene que hacer. Por esta razón el bien se disemina analógicamente y hay el buen amigo, el buen padre, el buen profesor, como el buen tenista, el buen médico o el buen político. Virtuoso es el que tiene un carácter, una condición estable, un hábito de elegir con acierto, con buena puntería, elegantemente, lo que tiene que hacer. No se crea que esto es un azar. En buena medida es producto de una cultura, de una educación, de una salud. Pero Aristóteles, a todo eso ha añadido algo decisivo: que en todas las virtudes hay un nervio común que las gobierna. Y éste es, a su vez, una virtud. Pero ahora una virtud de la inteligencia —la prudencia— razón de la libertad, guía secreta de la acción libre y virtuosa.

¿Cómo juega la prudencia?: la prudencia elige los medios. Sobre el fin no hay, en rigor, problema: se quiere el bien, siempre. Pero mientras los medios no estén elegidos, prácticamente el fin no está definido. Que se quiera la felicidad, la justicia, o la democracia puede ir de suyo mientras no se diga cómo. El fin justifica los medios a condición que la fórmula no se considere asimétrica. El fin justifica los medios, diría, si los

medios justifican el fin; una y otra justificación, sin embargo, no son de la misma índole.

La prudencia pudiera considerarse como la virtud puente entre medios y fines. Por esto es virtud intelectual: debe alzarse por encima de las circunstancias concretas. Pero desde ellas, no ignorándolas, y por esto es virtud práctica. La prudencia, entonces, enlazará con los fines que están en la otra orilla, dando paso, abriendo camino hacia ellos.

Cuáles son estos fines y cómo se articulan, es una cuestión que habría que abordar en una visión más acabada de la ética. No es esta la ocasión para hacerlo. Abrevio, pues, este punto, para concluir.

En la ética de Aristóteles el fin del hombre es una obra. Pudiera decirse, entonces, que la *praxis* se inserta en una *poiesis*. Pero esta obra, fundamentalmente, es contemplación de la verdad: teoría, por consiguiente. *Praxis, poiesis, teoría*, forman un anillo. La obra humana a realizar, como clave de la ética, es, según Aristóteles, la realización misma del hombre. Una *praxis* inserta en una *poiesis*, articulada por la contemplación de la verdad que pasa por la inteligencia del hombre, como ciencia y filosofía, por el cuerpo, como templanza o valentía, por ejemplo y que se proyecta a la *polis*, como justicia o amistad. Ética y política se conjugan, así, en la plena realización de la vida humana.