

## Antecedentes y desafíos de la concordia en el régimen político democrático

Constanza Reyes Mauret\*

**Resumen:** En este trabajo se analizarán los precedentes aristotélicos de la concordia en la antigua Grecia y el tratamiento que le da el griego en la *Ética a Nicómaco*. De esta manera, se hilará fino respecto a qué tipo de entendimiento común es necesario para la concordia y cómo se puede propiciar en el régimen político democrático, cuyo origen va de la mano con el surgimiento de las ideas respecto a la amistad cívica. Para lograr atisbar el camino para lograr esto último, en el contexto actual del siglo XXI, se analiza, brevemente, el rol de la opinión pública en la dinámica entre potestad y autoridad que se dan en las democracias contemporáneas.

**Palabras claves:** Concordia, democracia y opinión pública

**Abstract:** In this work I will analyze the Aristotelian precedents of concord in ancient Greece and the treatment given by the greek in the *Ethics to Nicómaco*. In this way, fine lines will be drawn regarding what kind of common understanding is necessary for concord and how it can be fostered in the democratic political regime, whose origin goes hand in hand with the emergence of ideas regarding civic friendship. To get a glimpse of the path to achieve the latter in the current context of the 21st century, I briefly discussed the role of public opinion in the dynamics between power and authority that occur in contemporary democracies.

**Key words:** Concord, democracy and public opinion

---

\* [c Reyesm@gmail.com](mailto:c Reyesm@gmail.com)

Pontificia Universidad Católica de Chile

## I. Introducción

Una de las grandes ventajas del régimen político democrático, es que, al contemplar una participación de todos los ciudadanos en el proceso de elección y control de los detentadores del poder político, pareciese ser el régimen político más acorde con la realidad de la igualdad de la naturaleza humana. En este sentido sería la manera de organización política más justa en consideración a la dignidad ontológica de quienes forman parte de la sociedad. Y es que, por tratarse de un conjunto de seres racionales, les corresponde a todos una participación en lo que se refiere a un ámbito de la verdad, que es el referente a lo conveniente para hacer: la verdad práctica, en este caso, en el orden político. A partir de esta consideración se puede entender porque la profesora M. Herrero (2003) afirma que “entre seres racionales y libres el gobierno despótico no es adecuado” (p. 1).

Aunque sabemos por experiencia que este régimen no es perfecto, no cabe duda que es el más propicio para generar concordia o amistad cívica entre los ciudadanos, ya que la amistad siempre nace de alguna semejanza, y en este caso, como hemos dicho, se parte de la base de una igual naturaleza humana. No por nada Aristóteles afirma:

En efecto, en los regímenes en que gobernante y gobernado no tienen nada en común, tampoco hay amistad porque no hay justicia (...). Por eso también se dan en pequeña medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas en común” (EN: VIII, 11, 1161 a-1161-b)

En este trabajo se abordará la relación entre la democracia y la concordia, tanto respecto al surgimiento histórico de ambos conceptos como a los desafíos que presenta la primera para lograr esta última. Parece interesante este estudio en un mundo en el que la falta de concordia entre los Estados y dentro de ellos es, lamentablemente, una realidad universal.

Como una manera de encontrar caminos concretos en la realidad actual, que lleven de manera efectiva a una amistad cívica, haremos hincapié en el tratamiento que Aristóteles le da en la *Ética a Nicómaco*, en relación al tipo de pensamiento común que según él es necesario en una ciudad. Antes, analizaremos los precedentes filosóficos y políticos del estagirita. En ellos se encuentran los primeros rastros en la historia de la humanidad de las ideas de deliberación racional en conjunto, participación política por parte de todos los ciudadanos y cualidades del buen gobernante.

Finalmente trataré de darle aplicación a dichas ideas en el contexto actual del siglo XXI, en el que la opinión pública ha llegado a ser la gran protagonista a la hora de conservar la autoridad de quienes gozan de la potestad política, esencial, como se verá, para que no haya discordia en una sociedad.

## II. Precedentes históricos, políticos y filosóficos de la concordia en la Antigua Grecia

Aristóteles piensa que lo peor que le puede pasar a una ciudad es la división interna, la discordia, que genera inseguridad en la ciudad y un mal funcionamiento de esta:

parece además que la amistad mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia: en efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que más aspiran (EN: VIII, 1, 1155<sup>a</sup>).

Esto afecta directamente en la consecución del bien de cada ciudadano, puesto que, si la sociedad no funciona, este bien personal será difícil conseguir. Esto se debe a que, en la visión del estagirita, el ser humano por su propia naturaleza, solo alcanza el bien en sociedad:

parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (EN: I, 7, 1097b).

Esta idea, como tantas otras de Aristóteles, no fueron luces nuevas sin precedente alguno.

Ya en la época de Homero se comenzó a considerar el valor de que la virtud individual estuviera al servicio de intereses colectivos (Rodríguez Adrados, 1998). Y es que la identidad de Atenas como *polis* ya se estaba conformando y el interés de la comunidad comenzó a ocupar un lugar central en el ideario griego. No cabe duda que las guerras externas influyeron fuertemente en la creación de esta identidad pues estas generaron la conciencia de la necesidad de la unidad y cooperación mutua para hacer frente al enemigo y lograr la seguridad.

Ahora bien, como hasta ese entonces no había habido grandes guerras y destrucciones, salvo Crisa y Melia con un pretexto religioso (Rodríguez Adrados, 1998, p. 72), aunque las ciudades hayan sido fundamentalmente organismos defensivos, no es hasta las Guerras Médicas que comienzan a haber transformaciones políticas en pos de la unidad de los ciudadanos – inminentemente necesaria para su subsistencia–, que clamaba por una conformidad del orden político a la nueva concepción de justicia que se estaba desarrollando: una más igualitaria.

Lo esencial consiste en la aceptación general de un equilibrio o armonía que hace compaginable el principio de igualdad con el de la utilización de cada cual en sus capacidades naturales y aun tradicionales. Tanto los nobles como el pueblo aceptan como consecuencia en la práctica ciertas limitaciones y colaboran en un espíritu de concordia, al servicio de la ciudad (Rodríguez Adrados, 1998, p. 109).

Este espíritu mantuvo vivo después de terminada las Guerras Médicas, siendo un factor dominante en su permanencia el hecho de que las rencillas con el imperio persa aún no acababan.

Me detendré brevemente en Protágoras, el primer gran sofista de la época, que interesa por su postura respecto a la relación naturaleza –*phýsis*– y ley–*nomos*– que, como se verá, es determinante a la hora de entender qué es la concordia –*homonoia*– y cuáles serían los medios para alcanzarla. Lo que hace es explicar de manera racional, a través de un mito que explica el estado

original del hombre –recogido en un diálogo platónico (Prot. 320c sig.)–, sus argumentos a favor de la prevalencia del *nomos* sobre la *physis*:

El mito comienza con la creación del mundo mortal por parte de los dioses, quienes le piden a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran los recursos entre todos. Al terminar, Prometeo se da cuenta que se dejó al hombre desprovisto de lo necesario para cubrir sus necesidades. Para salvar la situación, roba a Hefesto y a Atena el arte técnico, que le permitió al ser humano subsistir. Ahora bien, como todavía no poseían el arte político y estaban dispersos entre ellos, estaban débiles y se veían diezmados por las fieras. Incluso, cuando construían ciudades para ponerse a salvo, se agravaban los unos a los otros, de modo que se volvían a dispersar y perecían. Ante esto Zeus se preocupó de que llegara hasta los hombres la honestidad y la justicia, para que sirvieran de ordenadoras de las ciudades y también de vínculos agrupadores de amistad. En el momento de decidir de qué manera se distribuirían estas, si sería como las artes –que solo eran para algunos– o, por el contrario, que se hiciera entre todos por igual, Zeus se inclina por esta última opción, diciendo que “todos tengan parte, pues no habría ciudades si unos pocos participan de éstas, como sucede con las otras artes» (Platón, trad. 2011, p. 62).

Del mito se desprende que Protágoras concibe la ciudad y la ley como una necesidad natural que viene dada por su incapacidad para llevar a cabo de una manera individual la consecución de los fines que le son propios. Ahora bien, aunque la necesidad es natural, no lo es así la solución, ya que, inclinándose por la tesis de que el *nomos* es un factor que viene a cooperar con la *physis*, sostiene que la organización cívica nace fruto de un acuerdo entre los ciudadanos para hacer posible la vida en común. De esta manera Protágoras ilustra como la razón humana puede por su propias fuerzas y sin ningún tipo de ayuda divina, triunfar ante lo que se le presenta como una naturaleza adversa (Vallejo Campos & Vigo, 2017, p. 37).

Es importante recalcar también que Protágoras cree que lo que si le viene dado por naturaleza al ser humano es cierta disposición para la justicia y la honestidad, que es la virtud política. Esta estaría en todas las personas de una manera potencial, como un germen que hace necesario educar a cada quien para que este pueda actualizarse y desarrollarse en la sociedad. Es importante este punto porque tiene su fundamento en el principio democrático en boga de esta época que es el de la igualdad: a diferencia de las artes técnicas, que solo tienen algunos y de distinta manera, la virtud política es común a toda persona por el hecho de ser tal, por los que todos gozan de la idoneidad para participar en la vida política de una ciudad.

Los otros sofistas de la época también trataron el tema de la participación política de todos los ciudadanos, y para saber que tienen en mente resulta provechoso otro pasaje del mismo diálogo platónico (Rodríguez Adrados, 1998, p. 177), en el que Pródico, otro sofista, se refiere al valor de

las opiniones y del diálogo entre los ciudadanos. El sofista propone que para llegar a concebir una idea en común – que sería participar de la sabiduría con la propia mente– es necesario un diálogo entre quienes haya un sentimiento amistoso, ya que de lo contrario pasaría a ser una polémica o pelea en la que no habría conversación. Es muy importante esa idea, que luego toma Aristóteles al hablar de la concordia, en el que se toma en cuenta naturaleza humana en su integridad, en cuanto que no solo tiene intelecto y voluntad, sino que también sentimientos. Estos últimos, según este planteamiento, son un factor determinante a la hora de escuchar a otro que no piensa lo mismo en una determinada materia.

Como dije al comienzo, el sentimiento propio de la amistad nace de considerar al otro como un igual bajo cierto punto de vista. Esto llevaría a estar receptivo y no indiferente ante los pensamientos del interlocutor, que son considerados dignos de valor para ser parte de un proceso reflexivo, en conjunción con las propias ideas que se tengan. En definitiva, lo que se plantea es que si hay sentimiento amistoso habrá diálogo, y si lo hay, se puede llegar a ciertas verdades que resultan de la ponderación racional de este conjunto de ideas dispares. A causa de este aprendizaje, tanto los interlocutores como los oyentes del diálogo, dice Platón, podrán sentir alegría, que es lo propio del bienestar que se tiene ante este tipo de procesos, en tanto que son un logro intelectual. Algo distinto es el placer, inferior a la alegría, que es lo obtenido a través de la dimensión sensible del hombre:

Yo también os ruego, Protágoras y Sócrates, que convengáis y que disputéis entre vosotros por los razonamientos, pero no polemiquéis. Pues los amigos disputan con sus amigos incluso por causa del afecto, mientras que los desavenidos y los enemigos polemizan entre sí. Y de este modo se desarrollaría una conversación preciosa para nosotros, puesto que vosotros, los que habláis, gozaríais con esto de toda la estima de los que os oyen (...). Y a su vez, nosotros, al escucharos, sentiremos con esto mucho gozo, que no placer, porque sentir gozo se da en el que aprende algo y participa de la sabiduría con la propia mente, mientras que el sentir placer se da en el que come algo o experimenta algo agradable con el propio cuerpo (Platón, Prot.: 337b-c).

En el mismo sentido, al sofista Trasímaco se le adjudica la siguiente explicación sobre la conciliación:

los atenienses disputan entre sí sin darse cuenta de que dicen en sustancia lo mismo y el *logos* de los otros está el suyo. Hay, pues, un fondo común en las ideas contrapuestas que espera ser sacado a la superficie en un debate llevado a cabo con razón y buena voluntad en vez del apasionamiento (Rodríguez Adrados, 1998, p. 182).

Se ve que está el mismo fundamento de fondo en el que se apoya la capacidad de diálogo y conciliación del hombre, del que hablaba Protágoras: la igualdad de la naturaleza humana y, con ello, la capacidad racional que es común a todos.

De esta manera podemos deducir que estas ideas que siguen el principio de igualdad, son el fundamento de la democracia, que no es más que la expresión política del ideario sofístico. Pero

cabe la pregunta de cómo hacer compatible esto con la idea de que habría personas más idóneas que otras para participar en los diálogos. Sobre esto último se refiere Pródico cuando dice que:

es preciso que los que asisten a tales razonamientos sean oyentes imparciales a ambos interlocutores, que no indiferentes, ya que no es lo mismo. En efecto, es preciso escuchar a ambos imparcialmente, pero no considerar indiferentemente a cada uno, sino mejor al más sabio y peor al más ignorante (Platón, Prot.: 337a).

Si no pusiéramos la atención en algo que ya esbozamos de Protágoras, quedaríamos con la idea de una democracia en que el principio de igualdad entre los ciudadanos corre completamente a la hora de definir quienes podrán ser los electores –representados en el diálogo recién citado por los oyentes– pero no así para definir quién será la autoridad política que dirija el Estado –los interlocutores–, pues solo los sabios tendrían tal acceso. Una explicación de esto es que, como se dijo en unos párrafos anteriores, la igualdad de la que habla Protágoras no es una absoluta, sino que solo una de base, que está en las manos de cada quien mejorar según la virtud o no.

Además de la educación, existe otro factor que es reconocido por este sofista a la hora de distinguir entre el grado de virtud política que puede tener un ciudadano con respecto a otro: el que hay personas que nacen con mejor disposición que otras para participar del *aidós* –vergüenza de lo mal hecho– y *dike* –justicia–, lo que sin significar que no puedan participar en absoluto en la vida política, si afirma que hay personas más idóneas que otras, por naturaleza, para gobernar. Cabe recalcar que ahora esa diferencia de disposición para la sabiduría, no está dada por la procedencia de clase social como se pensaba antes. De hecho, en muchas ocasiones Protágoras habla de la posibilidad de que padres virtuosos puedan nacer hijos viciosos, de la misma manera que de un buen flautista puede nacer uno que no lo sea.

### III. La concordia en Aristóteles

Aristóteles dedica el capítulo VI del libro X de la *Ética* a Nicómaco al tema de la concordia. Lo hace en el contexto de la virtud de la amistad, a la cual se refiere en el libro IX y X. A continuación, transcribiremos la primera parte de dicho pasaje y luego analizaremos el tipo de pensamiento en común que tendría que haber en una ciudad según Aristóteles, para que haya *óμóνοια* o concordia.

La unanimidad o concordia parece también un sentimiento amistoso, y por eso no es mera igualdad de opinión. Esta, en efecto, puede darse incluso entre quienes se desconocen de los unos a los otros. Tampoco se dice de los que piensan lo mismo sobre cualquier cosa que son unánimes, por ejemplo, de los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque no implica amistad el pensar lo mismo sobre estas cosas); en cambio, se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado. Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos (...) Así, pues, la concordia parece ser la amistad civil, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida (EN: IX, 6, 1167a-b).

*ὁμό- νοια* es traducido por Liddel y Scott (1985) como “unidad en la mente, unanimidad, concordia”<sup>1</sup>(p. 1226). Al desarticular el término *ὁμόνοια* para analizarlo, resulta claro saber que *ὁμό* se refiere a igualdad, pero respecto a *νοια* no resulta clara la definición. Una muestra de esto es que dicho término es usado por Aristóteles en varios sentidos. Lo que tienen en común todos ellos es que devienen de *νοῦς*, que se refiere a la facultad intelectual del hombre. En la dialéctica ática cuando se utilizaba el término *νοῦς* se ha traducido de la manera que sigue: “mente, como empleado para percibir o pensar”<sup>2</sup>(Liddell & Scott, 1985, p. 1180). Es por esta razón que la distinción de los diversos sentidos que Aristóteles le da a este término, se refiere a los diversos tipos de aproximaciones que el intelecto humano tiene respecto al conocimiento de la verdad.

El mismo Aristóteles da las pistas para saber de qué tipo de igualdad se está refiriendo, ya que lo primero que hace al hablar de la concordia es decir lo que no es: mera igualdad de opinión. Luego explica lo que es: cuando los ciudadanos piensan las mismas cosas sobre lo que les conviene.

No es el intelecto – *νοῦς* – del que habla en el capítulo 6 del libro 6, que es la facultad del hombre para obtener los primeros principios del conocimiento, mencionado en el capítulo 3 del mismo libro como una de las virtudes intelectuales. Y es que en este caso se trata de un conocimiento sobre lo que conviene a una ciudad y no del que tiene por objeto “los principios o límites de los cuales no hay razonamiento” (EN: VI, 8, 1142a).

Tampoco es la prudencia – *Φρόνησις* –, aunque ambas tengan por objeto de reflexión la conveniencia de ciertas acciones humanas. Platón en *Politicus* 259 E-260 C hace una distinción, que al parecer Aristóteles sigue, respecto al tipo de conocimiento que cabe dentro de la ciencia teórica, que sería, por un lado, el contenido para dar un veredicto y, por otro, el que se usa para un mandato sobre el comportamiento en futuras acciones (Stewart, 1999, p. 84). En este diálogo platónico se dice que al gobernante o estadista le corresponde el segundo tipo de conocimiento, y lo designa como uno de tipo directivo. En cambio, al primer tipo de conocimiento lo llama crítico. Cuando Platón hace esta distinción, lo hace para dar con el tipo de conocimiento que corresponde al gobernante o estadista, trayendo a la cuenta que su conocimiento es el del tipo directivo, por lo que “el estadista no puede ser abstracto y tener la cabeza en el aire”(Platón, trad. 1961). A él le corresponde un juicio prudencial que termina con la determinación de una acción sobre qué hay que hacer aquí y ahora. Ahora bien, el tipo de entendimiento del que está hablando Aristóteles respecto a la concordia es aquel que requiere deliberación, cuyo fin es crítico y no directivo.

---

<sup>1</sup> “ὁμό- νοια, oneness of mind, unanimity, concord”.

<sup>2</sup> “1. Mind, as employed in perceiving and thinking”.

Parece que el sentido que Aristóteles usa al hablar de la *homonia*, es el que utiliza en el libro VI al hablar del tipo de entendimiento que ayuda a la parte racional teórica del alma a encontrar la verdad en aquellas situaciones en que es difícil acceder a ella porque puede ser de un modo o de otro. Y es que es este tipo de trabajo racional el que se necesita para considerar lo que conviene en una ciudad. Como se puede ver, versa sobre el mismo objeto que la prudencia, pero no es esta ni la produce<sup>3</sup>. La gran diferencia entre ambas es que la prudencia es prescriptiva, es decir, manda o dirige a actuar, mientras que el entendimiento solo busca como fin un juicio teórico. De esta manera, aunque trate sobre temas prácticos, sigue siendo un conocimiento general.

Por otro lado, no se trata de una mera opinión o buen tino, en los que no se necesita razonar, sino que Aristóteles dice que se trata de una en que hay una creencia que deviene de un proceso reflexivo o deliberativo: “ el entendimiento no se aplica a lo que es siempre e inmóvil, ni lo que de un modo u otro llega a ser, sino a lo que puede presentar dificultades y ser objeto de deliberación” (EN: VI, 10, 1143a). Este comentario lo hace en un párrafo que es el que sigue a aquel en el que describe lo que es una buena deliberación, por lo que se desprende que, aunque lo haya usado para referirse a la prudencia, también se aplica a lo que sería una buena deliberación en este tipo de entendimiento:

la buena deliberación consiste en una especie de rectitud, que no es propia ni de la ciencia ni de la opinión (...). Por otra parte, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. (...) la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tempo (EN, VI, 9, 1142 b).

John Alexander Stewart (1999), en un análisis exhaustivo del capítulo 10 del libro VI de la EN, sostiene que esta deliberación se hace en orden a criticar un consejo dado por otro. Esto se desprendería de este pasaje Aristotélico, cuando se sostiene que el entendimiento es lo que se ejercita en la opinión para juzgar acerca de las cosas que son objeto de la prudencia cuando habla otro, y para juzgar rectamente, pues “bien” es lo mismo que “rectamente”. No es como el conocimiento que buscan la clase de personas que tienen el rol en la sociedad de dar normas y dirigir conductas del que hablaba Platón como conocimiento preceptivo correspondiente a la clase general de “dadores de órdenes de primera mano” -givers of first-hand orders-. Se trata, en cambio, del tipo de inteligencia que permite reconocer a una persona cuando se le presentan normas o políticas si estas son buenas o no (p. 84).

Para explicar este tipo de entendimiento, Stewart da como ejemplo que:

el hombre inteligente, usando su experiencia, toma una decisión correcta acerca de asuntos dentro de la provincia de prudencia que le presenta otro en un discurso: mientras escucha,

---

<sup>3</sup> “Se aplica que la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa: qué se debe hacer o no, tal es el fin que se propone; mientras que el entendimiento es solo discriminativo” (EN: VI, 10, 1143a)



no agrega a su experiencia, sino que hace uso de su experiencia, solo un hombre quién sabe griego no aprende griego, cuando escucha a otro griego que habla, pero usa el griego que tiene, para entender lo que dijo. El hombre inteligente es aquel que comprende, o valora correctamente, el valor de las recomendaciones que se le hacen dentro de la provincia de la prudencia (p. 84).

En definitiva, por todo lo dicho, el peso para generar concordia entre los ciudadanos recae principalmente en los que dirigen la ciudad, en un sentido amplio, es decir, en los gobernantes y legisladores. Es respecto a sus actuaciones que los ciudadanos deben mostrarse unánimes en su conformidad.

#### **IV. Desafíos contemporáneos de la concordia en un régimen democrático**

Como veíamos en el capítulo anterior, la concordia o amistad cívica, es la que se logra dentro de una ciudad cuando existe un pensamiento común acerca de lo que es conveniente –respecto a lo importante– para esta. Tanto en el origen del término *homonoia* en la Grecia Antigua, como en la mayoría de los países en la actualidad, es el régimen político de la democracia el contexto en el que se la considera. Dicho régimen es la expresión política de la idea de la igualdad de la naturaleza humana. Lo anterior dota al concepto de concordia de algo que va más allá del simple interés utilitarista de la propia seguridad, ya que se reafirma la conciencia de ver en el conciudadano a otro yo, y con ello se amplía el concepto de bien personal, que es el objetivo de todas nuestras acciones, al de bien común en la sociedad, que pasa a ser «un conjunto multitudinario de seres racionales asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes» (S. Agustín, trad. 2003, p.24). Herrero (2014) sostiene que es central en esta definición el término concordia, que hace referencia al amor a las mismas cosas (p.989). Y es que por poseer todos una misma naturaleza, los fines últimos son también los mismos.

Ahora bien, elegir lo conveniente para alcanzar dichos fines últimos en una ciudad no es tarea fácil, pues –nos consta por experiencia– que esto no asegura a que todos lleguen pensar lo mismo. El primer gran problema, en el cuál no me detendré ahora, es que sabemos por experiencia que la mayoría de las personas se mueven por los propios intereses, que la mayoría de las veces no es más que querer satisfacer los propios impulsos naturales. Esto es un problema porque “solamente quienes se han elevado por encima del mero instinto y han acogido en su voluntad el bien como lo general, dirá Spaemann, son capaces de la imparcialidad propia de la justicia y del bien común universal” (Herrero, 2014, p. 994). El otro gran problema, el cuál analizaré a continuación, es que, en el contexto democrático, quienes detentan el poder político pueden equivocarse en su juicio racional acerca de lo conveniente, es decir, la posibilidad de desacuerdo entre la ciudadanía y el gobierno político sigue latente en la democracia. Como vimos, esta puede ser una de las principales fuentes de discordia dentro de una ciudad.

Desde el comienzo de la democracia en Grecia, hasta el día de hoy, la participación ciudadana en la elección de los gobernantes o, en su defecto, que estén conforme con la manera que se procedió a tal designación, ha sido un elemento de la esencia de este régimen político. De esta manera, la potestad, que es el poder aceptado pacíficamente, viene incluido en el cargo político. Ahora bien, a esta participación electoral se ha sumado el de la conformidad ciudadana en el curso del ejercicio del poder. No es que se contemplara de manera teórica en el régimen democrático ideal, pero este requerimiento nace de manera natural del hecho que con las elecciones políticas no queda salvaguardado el fin de la política, que es el bien común, ya que los cargos políticos siguen siendo un medio para dicho fin. Por esto, cabe la posibilidad de que dicho medio no funcione, como lo mencioné en el párrafo anterior, en cuanto no acierte con lo conveniente. Esto se manifiesta de manera muy clara en el ámbito legislativo, pues

la ley positiva es posición de voluntad y la justicia con que opere esa voluntad es siempre una cuestión abierta. Esta brecha en último término ha de reconducirse a aquella insalvable entre la decisión con la que se ejerce el poder y el derecho; entre voluntad y razón; entre *potestas* y *auctoritas* (M. Herrero, 2003, p. 6).

Que se haya aceptado formalmente un determinado poder político y tenga, por lo tanto, potestad, no conlleva a que de hecho se reconozca dicho poder. “El hecho de la aceptación es muy complejo. Depende en gran medida de la capacidad de generar un consenso social y para ello la opinión pública ocupa un papel decisivo desde el S. XIX” (M. Herrero, 2015, pp. 59-60). Antes de detenernos en la opinión pública, que es a mi juicio, el elemento determinante de la sociedad civil en el siglo XXI a la hora de formar su opinión política, es necesario recalcar que este reconocimiento de hecho del poder es catalogado por d’Ors como *auctoritas* –autoridad–, que lo define como “un saber personal socialmente reconocido” (Montserrat Herrero, 2015, p. 60).

En esta explicación de la distinción entre potestad y autoridad, este autor hace una analogía con la dialéctica que existe entre las dos potencias activas del alma humana, a saber, la voluntad y la inteligencia. Y es que, aunque ambas potencias deben actualizarse, muchas veces no lo hacen. Tal como lo afirma Herrero, pertenece al dominio del hombre sobre sí mismo la capacidad de decidir según razón y no contra ella. En este sentido ella cita d’Ors cuando señala que “la autoridad supone en la vida política una defensa contra los excesos de la potestad” (Montserrat Herrero, 2015, p. 61). Lo que se pretende con la fórmula de la separación de las instancias de poder y autoridad es posibilitar ese saber incontaminado, abrir espacio a la verdad en la vida política. Tiene que ver con escapar del yugo del sometimiento a la producción de la verdad desde el poder.

Para asegurar la defensa contra una potestad despótica, es esencial que sea la sociedad quien tenga el papel decisivo, no la política ni el Estado. Si estos últimos lo tuvieran, no se trataría de poder político, sino que, de prepotencia política, al no estar considerando el pensamiento

común de la ciudadanía. En este sentido Julián Marías (2009) en la introducción a la *Ética a Nicómaco* trae a la cuenta que:

en la sociedad es siempre lo decisivo, no la política ni el Estado; porque cuando parece que es la política quien decide, lo que pasa es que la ciudad está enferma, y es una vez más el sustrato social –en este caso su enfermedad– quien hace posible, en lugar del “poder”, la ilimitada prepotencia política, que termina en la inseguridad” (p. 14).

No se trata de pensar todos lo mismo, porque es natural que haya diferencia de opiniones y en ese caso siempre habría discordia. Lo importante es estar de acuerdo con lo mandado por la autoridad política a través de las leyes, porque se delibera en común que aquello es lo conveniente. “La voluntad popular toma entonces el protagonismo de la legitimación. «La conformidad que se busca implícitamente es aquella entre la ley positiva y la voluntad popular»” (M. Herrero, 2003, p. 7). El “diálogo político” propiamente tal, como aquel que transcribimos del diálogo platónico “Protágoras”, lo llevan a cabo los políticos, y son los ciudadanos los encargados de decidir a quién dar la razón. Esta manifestación de la ciudadanía se transforma en una respuesta a las propuestas políticas y, en este sentido, pasan a formar parte del “diálogo político”.

Volviendo a tomar el ejemplo de Protágoras, los políticos serían los interlocutores del diálogo, y la ciudadanía los oyentes, cuyo papel es clave para determinar, en conjunto, la verdad. De esta manera el proceso por el cual la sociedad civil forja la creencia sobre una determinada verdad práctica a través de “aprobar” o “desaprobar” tanto las opiniones como las decisiones políticas –estas últimas llevadas a cabo por quienes gobiernan– se transforma en un verdadero diálogo racional. Es en este diálogo dónde opera los límites que le puede poner la *auctoritas* a la *potestas*, siendo el elemento racional lo propio de la primera: se trata de una razón que influye en otra razón.

Cabe mencionar que en el diálogo el “otro” es el político en cuestión, pero también el conciudadano que opina sobre ello. Es respecto a ambas cuestiones que el trabajo intelectual mencionado en el capítulo anterior comienza a operar. Y es que se trata de llegar a una verdad de orden práctico a partir de una propuesta, por lo que el consenso tendría lugar cuando esta sea aceptada por la mayoría. Hemos dicho que existen dos categorías de “otro”, pero claramente la propuesta de la que estamos hablando es la generada por quien tiene el poder político, mientras que las opiniones de los conciudadanos pasan a ser ideas de consideración respecto a la primera. Esta última es una participación informal, pero no por eso menos importante. Es más, es de la que depende la autoridad del poder.

Es indudable que por lo anteriormente dicho venga la pregunta de, por un lado, cómo lograr esa participación ciudadana sin cargar cada decisión política de un peso que le dificulte la rapidez de acción ante una realidad dinámica, y, por otro, cómo crear dicha instancia en la realidad política. En lo primero me detendré, pero si en la segunda pregunta, ya que está relacionada

directamente con la generación de las condiciones políticas y sociales en una ciudad para el logro de la concordia

Esta es la gran apuesta del tiempo nuevo: no perpetuar la dicotomía entre lo público, entendido como lo estatal, y lo privado. Romper el binomio Estado-mercado para dar cabida a otros agentes relevantes en la configuración de lo público y en la búsqueda del bien común. Lo que con un término acuñado por Hegel se denomina la sociedad civil (M. Herrero, 2014, p. 1001). Foucault distingue dentro de la sociedad civil las diversas instancias de autoridad, o en sus palabras, “productoras de verdad”, dentro de las cuales estarían: los juristas, las iglesias, la opinión pública, las asociaciones profesionales, la comunidad científico-académica en las diferentes disciplinas y el ejército (M. Herrero, 2003, p. 63).

El avance de los medios de comunicación ha dado lugar en la vida política a una instancia propicia de participación ciudadana, que es la opinión pública: “los criterios de verdad se funden, se discuten y se consolidan a través de la opinión pública (...). Las decisiones de la potestad son completamente dependientes de la opinión pública” (Montserrat Herrero, 2015, p. 63). Es a este fenómeno al que me quiero referir ahora, ya que basta ver las noticias para darnos cuenta del enorme papel que están jugando en la configuración del saber social acerca de lo que es conveniente en un Estado, de la misma manera que lo hacía el Senado en la antigua Roma. Lamentablemente, este no es un proceso que esté libre de las impurezas de quienes quieran utilizar los medios de comunicación social en favor de los propios intereses o de determinadas ideas políticas.

Pareciese que, si se lograra un control eficaz a los medios de comunicación, de manera que a través de ellos se exprese realmente la voz popular, sería un gran paso para que sea la instancia propicia tanto para la formación de la opinión popular, como la de darla a conocer. Ambos elementos –formación y comunicación– son completamente dependientes uno del otro, de hecho, es difícil distinguir de cuál se trata a la hora de analizar el saber social acerca de una materia. Y es que es indudable la influencia que tiene en ello el tener al alcance de la mano la posibilidad de saber cuál es la opinión de los conciudadanos<sup>4</sup>.

Como se desprende de lo anteriormente dicho, y tal como apunta Manin:

---

<sup>4</sup> "Concurrencia de opinión" (homodoxia) se refiere a personas que piensan lo mismo (por ejemplo, encuestados elegidos al azar), mientras que el "acuerdo" (homogomonein) es de personas que reconocen que todos tienen la misma opinión, donde esta concurrencia es el resultado de la comunicación. Por lo tanto, cuando se aplica, cada miembro de un grupo (1) está de acuerdo con las opiniones de los demás; (2) reconoce que lo hace; (3) reconoce que los demás también reconocen que todos están de acuerdo; y (4) contribuye a que los demás tengan la misma opinión. Este es un arreglo que es formalmente similar al deseoso recíproco mutuamente reconocido de los bienes de una amistad (1156<sup>a</sup>2-5), por lo que podemos ver cómo podría ser elegido como algo parecido a la amistad" (Pakaluk, 1998).

la fuente de legitimidad no puede estar en las opiniones de los individuos particulares, sino en el proceso mismo de la formación de la opinión, en la deliberación. De modo que una decisión legítima no representa la voluntad de todos, pero al menos resulta de la deliberación de todos (Montserrat Herrero, 2015, p. 65).

Justamente la opinión pública será realmente tal si es que se logra que sea el resultado de un proceso de deliberación racional en el que los medios de comunicación cumplen su función sin más: ser medios para comunicarse, pero no medios por los cuales agentes políticos traten de “embutir” sus ideas políticas en la ciudadanía.

En este contexto, es esencial que se respete dentro del estado el derecho a la libertad de expresión<sup>5</sup>, ya que, si no se tiene asegurado, no estaría la condición necesaria para que la opinión pública –que es una instancia de autoridad– sea realmente una instancia independiente a la de la potestad y pueda asegurar, por lo tanto, que la decisión política esté mediada por la racionalidad.

## V. Conclusión

Una consecuencia directa de un gobierno correcto es la concordia que se genera dentro del Estado, puesto que esta amistad cívica deviene de un consenso cuyo objeto “es lo que conviene y se relaciona con la vida” (EN: IX, 6, 1167b). Un tipo de mal gobierno es aquel en que quienes detentan el poder gozan de potestad, pero han perdido la autoridad. Este sería un gobierno en proceso de muerte porque padece la enfermedad que Aristóteles consideraba más grave en una ciudad, aquella que nace desde su interior y afecta a la totalidad del entramado social, como lo es la discordia.

Para asegurar que la autoridad política de los gobernantes no se pierda, es esencial que se cuide que la instancia en que se genera sea distinta de aquella en la que se genera la autoridad. En la actualidad la opinión pública es una verdadera “voz del pueblo” que determina la autoridad en un régimen democrático. Es por esto que esta tiene que mirarse a sí misma y juzgar si no está siendo contaminada por elementos que tergiversen la deliberación racional que lleva a cabo la sociedad en conjunto, a través de, principalmente, los medios de comunicación social.

Un problema al que hay que estar atento es que en lo anterior está en juego que la voluntad de la sociedad –poder político–, esté guiada por la razón –saber socialmente reconocido–. El problema es que

---

<sup>5</sup> El profesor José Luis Cea (1981) dice que lo esencial del derecho a la libertad de expresión “radica en que las argumentaciones y las opiniones sean comunicadas a otros sujetos cognoscentes, que por motivo alguno ellas sean mantenidas arbitrariamente reservadas en la conciencia de su imaginador, que por ningún recurso político, jurídico, económico o de otra índole resulte eficaz la censura, la imposición de reglas dogmáticas para el entendimiento y valoración de los problemas sociales concretos, la falta de libertad para dar a conocer las razones que cada cual tenga a los efectos de una alternativa racional de solución a esos dilemas. Así pues, la argumentación es algo íntimamente relacionado con la persuasión y, por lo mismo, consta de un ingrediente social, que es su libre comunicación por cualquier medio, en toda circunstancia, momento y lugar” (p. 64).

el mundo moderno, sin embargo, generalmente entiende el Estado como un artificio que se genera a través de un pacto. La comunidad vuelve a tener un fundamento en la voluntad, pero ya en una voluntad no mediada por la verdad, sino puramente decisionista (M. Herrero, 2014, p. 990).

No cabe duda que lo anterior se sostiene en la idea de que el ser humano es capaz de ejercitar su razón no solo para encontrar una verdad referente a su propio bien, sino que también al de la comunidad. Ya decía Aristóteles que:

aunque el bien del individuo y de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades” (EN: I, 2, 1094b).

Resulta necesario, por tanto, recordar lo que Spaemann (1991) apunta sobre el ser humano, que “a diferencia del resto de los animales, es el único que puede desconsiderarse a sí mismo en favor de otro, viendo en ello su propia realización: esta es su dignidad” (p. 176). Y es que, si en el proceso deliberativo racional que se lleva a cabo en un régimen democrático, los que participan de este “diálogo” –tanto los que detentan el poder y la autoridad– no tienen por objetivo el bien común, lo transformaría en un aparato político ciego y sin sentido que llevaría directamente a la discordia.

## Referencias

- Agustín. (2003). *La ciudad de Dios* (S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, Trads.). RBA.
- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo & J. Marías, Trads.; 9ª ed). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Cea, J. (1981). *Estatuto constitucional de la información y opinión*. Revista Chilena De Derecho, 8(1/6), pp. 5-40.
- Herrero, M. (2015). *Poder, gobierno, autoridad: La condición saludable de la vida política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Herrero, M. (2003). *Legitimidad política y participación*, Anuario Filosófico, XXXVI, pp. 111-134.
- Herrero, M. (2014). *Lo público y el bien común en la Caritas in veritate en la doctrina social de la Iglesia*. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate, Biblioteca de autores cristianos, pp. 989-1005
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1985). *A Greek-English lexicon* (9ª ed). Clarendon Press.
- Pakaluk, M. (1998). *Nicomachean ethics. Books VIII and IX*. Clarendon Press; Oxford University Press.
- Platón. (1961). *Plato's Statesman* (J. B. Skemp, Trad.). Routledge & Kegan Paul.
- Platón. (2011). *Protágoras: Gorgias; Carta séptima*. Alianza Editorial.
- Rodríguez Adrados, F. (1998). *La democracia ateniense*. Alianza.
- Spaemann, R. (1991). *Felicidad y benevolencia* (J. L. del Barco, Trad.). Rialp.
- Stewart, J. A. (1999). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Thoemmes Press.
- Vallejo Campos, Á., & Vigo, A. G. (2017). *Filósofos griegos: De los sofistas a Aristóteles* (1ª ed). EUNSA.