

AMIGOS TODOS EN MAGNESIA

ALL FRIENDS IN MAGNESIA

LUIS A. FALLAS LÓPEZ*

Resumen: La pretensión de este texto es mostrar que la condición de ‘amigos’ ha marcado la diferencia para la Academia de Platón, gracias al acercamiento que tiene el filósofo en sus viajes a la Magna Grecia, incluso con la experiencia del pitagorismo y su círculo selectivo. También Aristoteles ha tenido el pensamiento sobre los lazos de amistad más allá de las emociones, al privilegiar la comunidad como hace Platón en las Leyes.

Palabras clave: Platón, amistad, politéia, Leyes.

Abstract: The intention of this paper is to demonstrate that the condition of being “friends” marked the difference for Plato’s Academy, thanks to the closeness to Magna Graecia that the philosopher had on his travels including his experience of Pythagoreanism and its select circle. Aristotle also thought about the ties of friendship when favouring community as Plato did in the Laws, but went beyond emotions.

Keywords: Plato, Friendship, Politéia, Laws.

SOBRE LA AMISTAD EN *LAS LEYES* DE PLATÓN

Conforme con las escasas noticias que tenemos del pitagorismo antiguo, pero en particular de las referencias a las comunidades que posteriormente constituyó – pensamos ejemplarmente en la que estableció Arquitas de Tarento (DK 47A4, 5 y 8; cf. también *Carta VII* 350a para considerar las relaciones de Platón con este) –, una de las características que marcaron a este grupo fueron las relaciones de amistad. Ciertamente se trataba de grupos con una determinada estratificación y un claro verticalismo, como lo demuestra la conocida división entre “matemáticos” y “acusmáticos” descrita por Jámblico¹; pero quizás su mayor fortaleza y continuidad está en ese compromiso tantas veces citado de “las cosas de los amigos son comunes”².

* Luis Alberto Fallas López é professor da Escola de Filosofia da Universidade de Costa Rica, S. José, C.R. E-mail: lfallas@gmail.com

¹ JÁMBLICO. *De communi mathematica scientia* 25, *Vita pitagorica* 82-86.

² Cf. PLATÃO. *Lisis* 207c 10; *República* 424a 1-2; 449c 5; *Fedón* 279c 6-7; *Leyes* 739c 2; consídese también ARISTÓTELES. *Ética Eudemia* 1237b 33; 1238a 16; *Ética Nicomaquea* 1159b 31; *Política* 1263a 30; y, por supuesto, JÁMBLICO. *Vida de Pitágoras* VI, 32, 1-2; PORFÍRIO. *Vida de Pitágoras* 33, 2.

Sabemos de muy pocas ‘escuelas’ filosóficas con efectiva permanencia, en general esto se podrá encontrar más en el período helenístico, acaso por influencia de las comunidades que generaron Platón y Aristóteles; mas entre los preplatónicos no parece haber algo más allá de una relación formativa, de discipulado y consecución de un estilo o de problemas, aunque los pitagóricos mostraron que se podrían formar pequeñas congregaciones con cierto éxito filosófico. La particular fortaleza de sus grupos se puede ver reflejada en su supervivencia, aun después de su conocida aniquilación, así como luego de ser depuestos de poderes políticos³; los sobrevivientes de estos procesos lograron conformar nuevas ‘escuelas’, que ciertamente tenían condiciones religiosas que podrían ser un atractivo, pero que más se podrían reconocer por generar perspectivas filosóficas, con una cierta divulgación⁴. A estos propósitos, no puede dejar de llamarnos la atención que Aristóteles, por ejemplo, prefiera hacer referencia a un grupo más que a un personaje en su “historia del pensamiento filosófico” (*Met.* A 5).

Queremos partir en este trabajo de que fue precisamente la condición de “amigos” la que vino a marcar la diferencia para ellos, y es esta la fórmula que impactará en la Academia, gracias al acercamiento que tiene el propio Platón en sus viajes a la Magna Grecia a los grupos que allí se sostenían.

La amistad que destaca el pitagorismo parece concebirse para un círculo bastante selectivo, al que no se puede acceder sino por calidades formativas y quizás iniciáticas fuertes. En la Academia aquello de la formación en geometría está cerca de ello⁵, pues supone que ya la preparación básica debía estar dada; pero es muy posible que no fuera sino mucho más tarde que el discípulo llegaría a interactuar con los mayores, pese a la apertura a los personajes más jóvenes que se deja ver en los *Diálogos*⁶. No deja de impresionar que la filiación durara por muchos años, como conocemos de Aristóteles, o incluso toda la vida, como la mayor parte de los que se formaban allí. Mas este género de amistad, que quizás sea el más paradigmático,

³ JÁMBLICO. *Vida de Pitágoras* 35, 248-251.

⁴ Cf. DIÓGENES LAERCIO. *Vitae philosophorum* III 9, 2-3; VIII 84, 9-10.

⁵ Valga citar desde Juan Filopón la famosa frase que estaba inscrita en el frontispicio de la Academia, sobre todo para ver la relación que se establecería con el pitagorismo con el correr de los siglos: Πυθαγορείο-δε; οΠλάτων, ου|και; προ;τ;η- δια;τριβ;η- ε;πε;ε;γραπτο; α;γε;μμετ;ρ;ητο; μ;η; ε;ϊ;σι;τ;ω (In *Aristotelis Libros De Anima Commentaria* [15. 117, 26-7]).

⁶ Más allá de homenajes, destaca la presencia de personajes de notable juventud, como Lisis, Menón, Cármides y Teeteto, en los diálogos homónimos de Platón; o Clinias en el *Eutidemo*, así como el propio Sócrates en el *Parménides*.

por su continuidad, frente a los tipos que se muestran en el *Lisis*⁷, habría de ser superado por aquel en el que los aspectos pasionales y emotivos se vieran aún más disminuidos. Hablamos de aquello que Aristóteles apenas esboza en la *Ética Nicomaquea* (VIII 9, 1159b25 et seq.)⁸: la amistad política o civil (*filia politikh*), la que Platón representará como la condición básica de la ciudadanía en *Las Leyes*. Es específicamente este particular género de relación el que nos interesa destacar aquí, en especial porque se constituye como uno de esos principios morales comunitarios que han tenido menos consideración, acaso por parecer una extrapolación que resultará poco creíble para una gran ciudad, donde antes que mostrar el verdor de un bosque de amigos, más parece manifestarse la aridez del desierto y la soledad⁹.

Con todo, la hipótesis de una comunidad unida por lazos de amistad en principio supondría que la disposición erótica y pasional que en general habría de destacarse en las relaciones más cercanas, debería ser menos comprometedor, es decir, no tendríamos que vernos forzados a mantener una comunión de vida con todos nuestros compatriotas, pues sería imposible; más bien alcanzaría a vincularnos a ciertas actividades, gustos, propensiones

⁷ Las distinciones más importantes desarrolladas en el diálogo tienen que ver con el origen de la amistad: la semejanza o la contrariedad, entre las cuales se pueden encontrar distintos matices que van desde una cierta concordancia o diferencia hasta la similitud o divergencia completas; aunque luego se habla más de la moralidad que determina a los individuos en las relaciones: si se tiene amistad entre los buenos o entre los malos (las dos posibilidades en sentido absoluto parecen inadecuadas), o entre unos y otros, entre uno bueno y otro no del todo malo. En cualquiera de los casos, siempre se habla de amistades entre particulares; aunque no puede dejar de considerarse que en el texto hay una apertura a la cuestión “metafísica”, en la medida en que el *prwton filon* se constituye en una razón explicativa fundamental (219d) y este quizás se deba apreciar desde una perspectiva cercana a los grandes diálogos de madurez (sobre todo *Banquete* y *República*), de manera que se deba esperar que sea el ideal filosófico del Bien el parangón explicativo que permita asumir los alcances de tal “amistad primaria”; si ello fuera así, podríamos asumir que la amistad no puede quedarse en el plano simple de las relaciones entre personas, sino que todos habríamos de acogernos a un modelo, una forma o lo que mejor corresponda, y desde este asumir el sentido del amor filial que se profesan las gentes. Si esto es de naturaleza universal, parece pertinente pensar en una amistad que se pueda plantear en otro nivel de lo social, donde acaso las circunstancias degeneradoras en general tengan menor participación; hablamos de un plano político (cf. PADRÓN, H. J. Consideraciones sobre la *philia* en el pensamiento de Platón. *DIADOCH* 1-2 [2004-2005], 2004, p. 16) que es el que aquí nos interesa destacar.

⁸ El Estagirita hace mayor referencia al tema en la *Ética Eudemia*, poniendo énfasis sobre todo en el carácter utilitarista que supone (cf. *Et.Eud.* VII 10, 1242a et seq.). Para ver una distinción entre ambas obras a propósito de la amistad política, cf. SCHOFIELD, M. *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*. Florence: Routledge, 1999, p. 82-99.

⁹ Pensamos desde el conocido aforismo de Estrabón: *εἰρημια μεγαλῆ ἔστιν ἢ μεγαλῆ πολι-* (*Geographica* VIII 8, 1, 14).

y, en particular, principios. Incluso podríamos atrevernos a sostener que curiosamente en la medida en que se estrechan más los lazos entre los amigos, más se potencian las diferencias y las más fuertes disensiones: los amigos más cercanos, en particular los que nacen en edades febriles, muchas veces se terminan alejando de un modo casi inexplicable, acaso por la debilidad de sus fundamentos o por la dureza de nuestra historicidad.

Queremos pensar que nuestro mundo, incluso, está ayuno de esos lazos de amistad que, más allá de las emociones o los apegos intelectuales o motivacionales, nos imponen tareas de cooperación y solidaridad¹⁰. Está claro que hay muchas otras razones para sentirnos cercanos, en particular pasiones como el miedo (a lo catastrófico, por ejemplo) o la conmisericación, o criterios prácticos como la utilidad mercantil; pero esas otras condiciones del amigo, que es cercano en la necesidad, en el gozo, en la acción o incluso en la pasión, cabría ponerlas socialmente en juego. Aunque en ello lo menos deseable es que alcancemos un conjunto de buenas intenciones o el consabido reconocimiento retórico de los otros; más se trataría de reaprender a vivir, desde el respeto a las diferencias, pero con lugares comunes de encuentro y consideración¹¹:

¹⁰ Seguimos la perspectiva que ofrece Schwarzenbach, para quien “political friendship emerges as a necessary condition for genuine justice. Particularly in our time, the problem of social unity – of what it is that generally binds persons together in a just society- is emerging as of critical importance once again” (SCHWARZENBACH, S. A. On Civic Friendship. *Ethics* 107, 1, october 1996, p. 98-99); esto pese al particular descuido por el tema de los grandes pensadores políticos modernos. Valga resaltar que para la autora es la mujer la que mejor puede apreciar y adaptar este concepto de amistad, pues de hecho ya lo hace en particular por su condición materna (la ética del cuidado es parte de lo que ve claramente relacionado con la amistad civil [120-4]); incluso Schwarzenbach encuentra razones de ello en el propio Aristóteles (cf. *ibid.*, p. 101). Para Kahane el llamado a una perspectiva pluralista que nos exige nuestra realidad contemporánea (él habla desde su condición de canadiense) se podrá responder con verdadero sentido abocándonos a la generación de una amistad civil, la cual ha de permitirnos construir una sincera y efectiva solidaridad ciudadana (KAHANE, D. Diversity, Solidarity and Civic Friendship. *The Journal of Political Philosophy* 7, 3, 1999, p. 280-286).

¹¹ Valga recordar que dentro de los modos de filiva concebidos por los pensadores griegos es particularmente importante el que se da entre los animales (cf. *Ét.Nic.* 1155a 18-19) o entre elementos naturales, como lo había descrito Eurípides (frag. 898, 7-10) y la doctrina cosmológica fundamental de Empédocles (cf., por ejemplo, frag. 21; 22 DK). Platón atribuye la condición de κοσμο- que se da en el universo a un principio de amistad (cf. *Gorgias* 508a 1; *Timeo* 32c 2). Con todo, en estos pasajes no se hace aclaración de los alcances de este género de amistad, que incluso puede resultar el acercamiento desde la diferencia, en el modo heraclíteo de pensamiento, o más bien desde la similitud, como se destaca en los textos empedocleanos.

Donde no hay luz recíproca para unos
y otros en los modos de ser, sino oscuridad,
nadie alcanzaría correctamente una estima digna,
ni poderes ni una justicia conveniente (*Leyes* 738e2-5).

La comunidad que el último Platón imagina ya no es aquella osada propuesta que casi se olvidaba de que somos hijos del presente, de este devenir que tantas veces nos deja nada más que suspirando por un bienestar que, si se alcanza, con dificultad dura lo que tardamos en lograrlo. De hecho estamos frente a un conjunto amplio, y con alguna holgura justificado, de leyes, que si bien se pueden concebir desde una presunción de universalidad, van en muchos casos a detalles que son propios incluso de las gentes y el lugar para los que la obra está desarrollada – una nueva ciudad en Creta con personas venidas de la zona o incluso de otras regiones griegas. Por esto, la legislación no dedicará tanto espacio a la formación de los más ilustres ciudadanos, como ya se ha visto con los filósofos en la *República*, sino que se cuidará de darle respuesta a las ansias y tendencias del común de las gentes, a sabiendas de que estas cojean ante sus pasiones y emociones, pues ello es lo propiamente humano (732e); y, aunque hay vidas sin duda mejores e idóneas, como la del *swf rwn* y el *f ronomo~*, es indudable que la inmensa mayoría de nosotros necesita modelaciones más cercanas, e incluso la consideración de nuestros errores – no deja de resultar extraño que a la vista de un arquetipo de ciudad, tenga que ponerse tanto peso en aspectos penales o meramente jurídicos, pero bien sabemos que parte del destino de todo esquema político debe asumir los riesgos e inconvenientes de la contingencia. Los años, y sin duda sus fracasos políticos, han llevado a Platón a entender que sin un debido seguimiento, evaluación y regularización, la más feliz de las ciudades se convertiría en una banal propuesta de intenciones, sin alcances para lo que aspiramos realmente¹². De esta manera, cuando digamos que todos los ciudadanos habrán de ser amigos, no puede olvidarse que estamos en una especie de barco que pasa por toda clase de vicisitudes y que no será sino buscando razones de identidad y homogeneidad que podremos salir adelante (cf. 758a) – hablamos de los avatares que generan otros estados, aunque las insidias internas posiblemente estarán también a la orden del día.

¹² Frente a visiones como la de Guthrie (GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1992, vol. V) o Crombie (CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón* I. Madrid: Alianza, 1979), partimos de una lectura positiva de *Las Leyes*, las cuales, como muy bien señala Lisi, “lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro” (LISI, F. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos. Leyes*. Madrid: Gredos, 1999, vol. VIII, p. 57).

Pues bien, Magnesia habrá de ser una comunidad edificada en la amistad, ese bien moral que deberá redimensionar lo político. Mas como este resulta un principio prácticamente inaplicable en sus extremos, habida cuenta de las distancias emocionales, desiderativas e incluso intelectuales de los “comunes”; será necesario acotar los espacios y tiempos en que ello pueda realizarse efectivamente. A este propósito Platón nos propone soluciones pragmáticas bastante claras: en primer lugar, será oportuno que las condiciones materiales faciliten relaciones justas y propiciadoras de lo comunitario; y en segundo lugar, que la formación espiritual, la que propicia tanto la educación general, la religiosidad, cuanto los acontecimientos culturales, permita engendrar expectativas de comunidad, emociones concordantes y visiones de mundo uniformes, de manera que la identidad en las expectativas y en las posibilidades reales permitan establecer objetivos comunes e incluso prácticas que les puedan corresponder en tales búsquedas. Si estos dos niveles generales se pueden resolver, y de manera especial aquietan nuestro perturbador y continuo deseo de estar por encima de los demás, habremos puesto las condiciones elementales por las que se define una amistad ciudadana.

La comunidad en que estamos pensando tiene una razón geográfica que unifica, se espera que sea un sitio con las mejores condiciones para solventar en lo básico las necesidades de los futuros habitantes. Mas, esta no es una razón suficiente como para propiciar las mejores relaciones entre los habitantes, por ello el Ateniese propone un modelo de distribución que debería eliminar las más comunes causas de rencillas entre los vecinos: como es bien conocido, en la *República* se había planteado la necesidad de construir una sociedad igualitaria que entre otras cosas eliminara la propiedad privada, e incluso los modelos típicos de familia. *Las Leyes* ofrecen un modelo mixto, en el que el Estado sigue siendo dueño y señor de terrenos y todos los medios de producción; pero a sabiendas de que ese sistema político completamente comunitarista resulta quizás un orden casi de inmortales, que viven sin contratiempos y en plena felicidad (732d-e), se hace indispensable bajar un poco las expectativas, creando un sistema en donde se mantengan firmes principios de comunidad – *toĩ~ aporrhomenou~ diēpieikeian koinwnein* (hacer comunidad con los pobres por equidad [moderación]) [736d 6-737a 1] es el principio que permite salvar a una ciudad –, pero en el que haya de todas maneras un reparto responsable, cuidadosamente estructurado y mantenido: “divídanse en primer lugar la tierra y las casas, sin que se cultive en común (*mē; koinh/gewrgount wn*), puesto que se ha dicho que algo tal es más que lo que se da en la generación, crianza y educación actuales” (739e 8-740a 2).

En efecto, los ciudadanos alcanzarán posesiones básicas que resultan transferibles solo por herencia, con condiciones suficientes para mantener económica y políticamente la comunidad; pero siempre bajo el principio de que nadie podrá sobrepasar en riqueza al resto, ni siquiera apropiarse de algo más de lo que a todos resulta común – es consigna, como se dice también en la *República* (416d-417b), que sea común prácticamente todo: “koina~ men gunaika~, koinou~ de; eipai paida~, koina; de; crhmata sumpanta” (739c 4-5); por esto, la propiedad privada en realidad no existe como tal, pues el dueño verdadero de todo es el Estado, esto es, la comunidad como un todo – pese a esto en 877d se dice curiosamente que cada casa es “th~ polew~ dhmoio~ te kai; ifio~”¹³. La razón de esto se encuentra en las insidias que generan la pasión por la obtención de bienes (filochrmatein), que no hacen otra cosa que disparar injusticias, acusaciones mutuas y evidentemente enemistades (cf. 737a-b).

Todavía tenemos que asumir una condición para que esto se pueda dar de un modo consistente y no resulte contrario a lo practicable: el número de ciudadanos habrá de ser siempre el mismo, y además deberá corresponder con la cantidad de terrenos y edificaciones que se tiene. Se procuraría que cada ciudadano, y su grupo familiar, pueda contar con al menos dos viviendas, una en la zona de producción y la otra cerca del centro de la ciudad (745e), de manera que pueda suplir las necesidades básicas de sus familiares, pero también de alguna manera las de la comunidad; en esto el criterio por excelencia está allí mismo: “la tierra, cuanta sea suficiente para que se alimente la cantidad de personas prudentes que haya, es todo lo que se necesita” (737d 1-2). En correspondencia con esto, se excluye todo intento de progreso económico que rompa con los límites establecidos: unas expectativas de crecimiento incluso geográfico son impensables para un conjunto de amigos que están llamados a conjugar su existencia, y no caben sueños expansionistas que irrumpen contra la sana convivencia.

Para que esto se pueda hacer de una manera adecuada, se hacen necesarios criterios de reparto que permitan mantener el ideal de la justicia:

¹³ Como señala Cairns (CAIRNS, H. Platón como jurista. In: FRIEDLÄNDER, P. (Org.). *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 284-286), pese a la potestad última del Estado sobre los bienes inmobiliarios, se proyecta un riguroso respeto por las concesiones (un buen ejemplo pueden ser las disposiciones sobre el respeto a los límites territoriales [cf. 842e-844d]); además se incluyen múltiples bienes dentro de lo que se ha de considerar peculio privado, desde los enseres básicos, hasta los esclavos, aunque en ello el propio Ateniese no se siente completamente satisfecho con lo que logra determinar en este sentido, como se puede ver en el caso de la esclavitud (cf. 776b 5 et seq.).

“respecto de esas cosas, la tierra y las viviendas, se ha de hacer una distribución lo más igualitaria posible (οἷ μαῖστα ἰῶα~ ἐπινεμῆτον)” [737c 5-6]; y para ello Platón exige validar un proporcionalismo basado en principios matemáticos, en los que se tenga en cuenta tanto lo estrictamente aritmético, que supone igualar sin distinguos, así como lo geométrico, de manera tal que las diferencias se puedan respetar y superar en lo posible, partiendo de las condiciones reales de los individuos, pero también de los bienes repartidos. El ejemplo más claro de esto lo podemos ver en las distinciones que habrán de hacerse respecto a los terrenos: “es necesario que las doce partes lleguen a ser iguales (ἰῶα) de manera que las de tierra buena sean pequeñas, y las de tierra más mala sean mayores (...) (se necesita) trazar en las dos secciones (la cercana y la lejana de la ciudad) lo ahora dicho de la pobreza y la excelencia de la tierra, siendo igualados (ἐπανισομενοῦ~) en la distribución con respecto a su grandeza y su pequeñez.” (745c 2-3 d 2-4).

Así pues, Magnesia habrá de tener 5040 habitantes, con sus correspondientes terrenos y casas. Este número posee unas conjunciones muy especiales: se trata del resultado de la multiplicación de los primeros siete números (1X2X3X4X5X6X7), así como de la relación también por multiplicación de cuatro números primos que engendra un sistema tonal: $2^4X3^2X5X7^{14}$, con lo cual se responde a un modelo musical para la constitución de la ciudad. Por otra parte, dicho numeral se puede dividir por los primeros diez números reales, e incluso permite partición en 12 doce secciones¹⁵. Todo ello permite que se cumpla con las mejores condiciones materiales que se puede ofrecer en igualdad a todos y cada uno de los compañeros y amigos de esta ciudad, en la que los distinguos se deberán ya a cargos u obligaciones, pero no a lo que está en manos de la propia legislación.

¹⁴ El dos equivaldría a la octava (2:1), el tres, según Arquitas (47DK A17), equivaldría a la quinta, el cinco a la cuarta, el siete debería equivaler al sétimo tono en una escala diatónica, según se desprendería del testimonio 16 de este mismo filósofo, a la luz de la interpretación de McClain (McCLAIN, E. *The Pythagorean Plato*. Prelude to the Song Itself. New York: Nicolas-Hays, 1978, p. 114). A este propósito vale destacar que según este último autor citado, la introducción del 7 es de una gran relevancia para la comprensión de la “entonación” de la ciudad: “*the number 7 functions as the arithmetic mean in the musical fourth 3:4, generating the ‘citizen of the third highest property class’ by the third largest ratios of the ‘septimal third’ 6:7 and ‘septimal tone’ 7:8* (ibid., p. 105). Para una valoración de los fragmentos de Arquitas sin que se dé tanto peso en el número 7, vale considerar la edición de M. Timpanaro (PITAGORICI. *Testimonianze e Frammenti* II. A cura di María Timpanaro C. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1962, p. 310-325).

¹⁵ Se ha visto la relación entre las 12 divisiones distritales de Magnesia (745b-c) y las consabidas divisiones semitonales en una octava musical (McCLAIN, op. cit., p. 99-100).

Por supuesto, es evidente que estas razones matemático-musicales nos recuerdan que son los pitagóricos los que han mostrado que para que una comunidad pueda sobrevivir a los embates históricos, deberemos recurrir a aquello que es ley universal, que pende de la propia constitución del mundo como un todo, y de la armonía de sus partes. Si alcanzamos una verdadera justicia distributiva, muy posiblemente alcanzaremos los más conspicuos niveles de relación entre los individuos, porque sabrán que su lugar y aporte tienen sentido para el todo, y el respeto a su papel es condición indispensable no solo para él, sino para que todos alcancen los cometidos que se proponen.

Con todo, en cuestiones de amistad estas condiciones catastrales e inmobiliarias no parecerían resultar suficientes al menos en el nivel material en que hablamos, sobre todo porque existen claras posibilidades de crecer pecuniariamente, aunque no tengamos un terreno mayor: ya el propio Tales había mostrado que en asuntos de crematística es suficiente un poco de astucia y conocimiento para ganar en desmedro del resto de las personas (ARISTÓTELES. *Política* 1259a). Por eso, Platón se asegura de dar unos pasos en la economía que resultan bastante extraños para nuestra perspectiva contemporánea: eliminación del libre mercado y del uso irrestricto del dinero. En general se prohíbe el *filochrimatein*, como señala en 737a, aunque se puede hablar de una *ousia*, entendida como hacienda o riqueza, pero en la medida en que su gestación no implique esas disputas entre unos y otros que son muestra de un odio impropio para una sociedad que busca la paz y la concordia (cf. 737b). De cualquier modo que sea, el rico no es un personaje deseable en una comunidad de este tipo, pues difícilmente se basará en lo justo para alcanzar su peculio: “no son buenos los muy ricos; y si no son buenos, no son felices. Para nosotros el fundamento de las leyes se ha demostrado en este punto: de qué manera sea posible que lleguen a ser (aquellos) los más felices y sobre todo sean amigos unos de otros” (743c 3-6). Aunque, esto no significa que se busque cercenar el buen desempeño del trabajo: a todos se les dará las mismas oportunidades (*kairw̄n īsothto~ ēhēka* [744b 5]) y desde estas se pueden hacer desarrollar conforme con su buen hacer y entender, y así se podrá ver el valor de cada uno (*th̄n th̄~ āxia~ ekastoi~ timhn̄* [744b 6-7]), lo cual obviamente no se define por cuestiones de dinero, sino sobre todo por el uso de sus dignidades –políticas o sociales-, esto es, por su justicia; y, como se ha mostrado en general a través de los tiempos, esto difícilmente puede enriquecer desde el punto de vista material a alguien.

Con estos elementos, parecen poderse eliminar relaciones de amistad dudosas, y fundamentalmente las basadas en interés, así como parecen descartarse las disputas más comunes entre vecinos, como las que produce la propia existencia de límites entre propiedades o las causadas por expropiaciones; pero tales presupuestos no permiten instrumentalizar efectivamente acciones que forjen relaciones fraternales, pues tan solo se ponen condiciones para que los problemas no sobrevengan con tanta facilidad. Por eso se hace necesario dar pasos firmes en otros ámbitos de la vida ciudadana y primordialmente los de una formación integral de la comunidad.

Los medios óptimos para desarrollar una ciudad realmente cohesionada, amistosa, habrían de ser los que hemos denominado “espirituales”: la educación, la religión, los eventos artísticos y deportivos, a los cuales habrían de unirse otras actividades fundamentales para la vida comunitaria, como la práctica de ejercicios militares y las comidas en común. Magnesia, en este sentido, es cercana a la concepción de ciudades que lograron una unificación considerable dentro de la tradición griega¹⁶, como lo fueron las ciudades de los contertulios del Ateniense, Esparta y Cnosos, aunque el camino pretendido ha de ser nuevo, pues todo debe ser reforzado.

La cuestión de la educación es particularmente importante, en la medida en que construye comunidad desde la más tierna infancia – valga recordar que Platón propone una formación incluso en el seno materno, donde se van forjando hábitos y modos de ser: la mujer embarazada habrá de evitar excesos, especialmente hedonistas, de modo que pase ese período “estimando lo propicio, saludable y tranquilo” (792e 6-7), elementos cruciales para un desarrollo fecundo y sobre todo dispuesto –, y en particular es significativo que en esta obra, como señala Grube¹⁷, nuestro filósofo deje de lado el tema de la formación de los más importantes intelectuales de la ciudad, para poner atención a las condiciones que todos en general habrán de cumplir. A propósito de ello se debe destacar que la finalidad buscada es la generación de ciudadanos buenos, esto es, justos: “(es la educación) la que hace que el ciudadano llegue a desear y amar ser perfecto, sabiendo gobernar y ser gobernado con la justicia” (643e 4-6). Y ser justo no es otra cosa que

¹⁶ Sabemos que para Platón los egipcios habrían constituido un modelo a seguir, especialmente por su negativa a la innovación estilística y, sin duda, la continuidad del sistema político (cf. 656d-657b); por ello no pueden dejar de generar asombro, como se evidencia en este pasaje: “(Clinias) Dices algo admirable. (Ateniense) Más bien algo extraordinariamente nomotético y político” (657a 3-4). Aunque inmediatamente el propio ateniense señala que en otros asuntos se les encuentran problemas (a 5), por lo que no se les puede seguir en todos los sentidos.

¹⁷ GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987, p. 378-379.

cumplir con el principio moral por excelencia que rige las relaciones entre los diversos, lo cual tiene expresiones puntualmente fundamentales, como aquello de alcanzar la armonía: el niño, por ejemplo, se habrá de acostumbrar a gozar, así como sufrir, en correspondencia con la ley, de modo que “al alegrarse y dolerse se acompañe de las mismas cosas que el anciano, en gracia de aquellas que denominamos ‘cantos’ y que realmente ahora han llegado a convertirse en encantamientos para las almas, prepara para aquello que llamamos armonía (sumfwnian)” (659d 6-e3); esa “sinfonía” que concierta en las diferencias, que construye la más perfecta comunidad¹⁸.

Con esto no solo se ofrecen razones legales y racionales para que el magnesio entienda el valor de su lugar y aporte para con sus compañeros y amigos, sino también para que se forjen emociones que le permitan hacerse con la idea de que es esto lo bueno y hermoso para él y para todos¹⁹. Vale recordar que en este sentido Platón se cuida de ofrecernos estrategias culturales que permitan no solo creer en esta legislación y sus principios, sino sobre todo amarlos, porque es lo que se aprende a disfrutar y honrar: el ejemplo sin duda por excelencia es la constitución de las coros para las distintas edades – aquellos que hemos tenido la experiencia de cantar en un grupo de esta naturaleza, sabemos cuánto acerca la música en el ánimo y disposición, cómo une en amistad y en expectativas, con mucha mayor razón si hay obras intensas en contenido y forma. Platón nos habla de una música coral que atienda a los elementos centrales de la moralidad, reuniendo bien

¹⁸ Por supuesto, esto con facilidad se puede entender como una suerte de educación disciplinista altamente impositiva, sobre todo a la vista de que los niños son especialmente difícil de “domar” (cf. 808d 5-6); pero la primera tarea educativa no es corregir, sino homogeneizar (cf. STEINMAN, B. La educación y el proyecto político en el libro VII de *Las leyes* de Platón. In: SANTA CRUZ et ali. (Orgs.). *Diálogo con los griegos*. Buenos Aires: Colihue, 2004, p. 151-153), esto es, constituir los elementos que igualan a los ciudadanos, aquellos que definen la justicia, los que pueden en esta propuesta política generar una comunidad feliz.

¹⁹ La respuesta al problema de la contención, y acaso supresión, de las emociones más fuertes, que son los motivos principales de la perversión de la comunidad, es ante todo *homeopática* (tomamos esta expresión de Guthrie [GUTHRIE, op. cit., p. 363], aunque él se refiere a la curación que se logra en los rituales coribánticos y dionisiacos), porque está precisamente en forjar emociones paralelas, que vengan a substituir aquellas que pueden generar los excesos que menos se desean para las gentes de la ciudad. Conforme con la lectura de Lear (LEAR, J. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 182-185), el pensamiento ético de Aristóteles seguiría precisamente un tipo de *terapia moral* similar: se trata de generar una inteligencia deseadora que sea capaz de organizar nuestras propensiones, por supuesto con la mirada puesta en un bienestar pleno; así, incluso las virtudes se pueden comprender como modos de regularización de determinados deseos que resultan convenientes para nuestro ser particular y la propia comunidad a la que pertenecemos (cf. *ibid.*, 186-200).

y belleza, placer e inteligencia, educación y juego (*paideia kai paidia*), en orden a la ley (cf. 654b-656c). Por supuesto, en ello el papel de los poetas es primordial, en la medida en que se ajusten a una comunidad de personas virtuosas y piadosas. Ya sabemos, a este propósito, que temas tan polémicos como la exclusión de la libertad poética, el uso de la mentira política y la tendencia a la supresión de las novedades culturales y sociales en general de este diálogo, responden a la superposición de ideales morales y normativos que exigen coherencia y correspondencia en todo lo posible; y, por supuesto, esto debe vincularse con el ideario de una comunidad que pretende una felicidad constante para todos y cada uno de sus componentes²⁰.

Al lado de estas cuestiones, Platón no puede olvidar el valor de la piedad para la consecución de una sociedad unida en la amistad. Más allá de que ello constituya un asunto justificable filosóficamente, tema que se trata con amplitud en el libro X, la función de lo religioso está en el marco de la concertación de los distintos distritos de la ciudad, los cuales serán tomados en cuenta para establecer un calendario festivo, que determina precisamente celebraciones para cada día del año (cf. 828a et seq.), cumplido bajo estrictos parámetros matemáticos, como lo es todo en términos distributivos. Por eso, no solo se trata de que los ciudadanos se sumen a una determinada visión teológica, sino que relacionen esta con los momentos de regocijo más significativos para cada pequeña sección de la ciudad. Esta calendarización permite también ordenar el desarrollo de certámenes artísticos, deportivos, e incluso militares, que habrán de ser motivo de regocijo y formación para la ciudadanía.

Todo esto se debe entender en un contexto que no podemos dejar de reiterar: “tenemos una ciudad tal que nadie encontraría otra (semejante) entre las de ahora en lo que respecta al tiempo de ocio, así como en la riqueza de cosas necesarias; mas es necesario, como lo es un ser humano, que viva bien” (828d 7-829a 1). Mas, ¿qué puede significar este *zhn eu?* Platón supone en general que se trata de buscar lo perfecto en el orden moral, de modo que se pueda hacer lo más conveniente y consecuente con una politeiva (cf. 835c 6), y esto se mide por la capacidad de los ciudadanos de superar sus deseos más intensos, por la vía de una racionalidad fuerte y determinante (835c 8). En este punto es en el que se puede empezar a ver el valor de una

²⁰ No sobra recordar que para muchos lectores de nuestro diálogo la dureza con que se trata el arte es casi imperdonable. Un ejemplo: “suponer que incluso una Utopía puede prescindir de todo cambio o desarrollo es estar enormemente ciego ante la diversidad de la naturaleza humana (...) la vida en Magnesia habría sido asfixiante debido a la falta variedad” (CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón* I. Madrid: Alianza, 1979, p. 213-214).

educación rigurosa, especialmente la que corresponde a los jóvenes, por cuanto son los más ávidos en caer en tentaciones inconvenientes.

Y es curiosamente en este problema de la formación de los muchachos donde Platón, como ya antes lo había hecho en el *Lisis*, vuelve a situar el problema de la amistad: si tenemos una ciudad casi perfecta, donde las condiciones materiales están resueltas, el trabajo está apropiadamente distribuido y no tienen por qué hacerse recargos funcionales excesivos, aún más, en la que mucho del tiempo comunal se va en cosas placenteras: “ritos sacrificiales, fiestas y coros son la ocupación de todos a través de su vida” (835e 1-2); ¿no se nos desbocarán los jóvenes en el plano apetitivo? No hablaríamos tan solo de esos deseos de superponerse al resto por el manejo de recursos materiales, que es algo que se ha intentado regular todo lo posible, sino también en el plano de lo sensual, es decir, en todo lo relativo a las relaciones marcadas por lo erótico, tema que al Ateniese le genera una gran preocupación: “¿Cómo alguien podría moderar esto? ¿Consiguiendo qué fármaco para cada uno de estos, encontrará el medio de evasión de tal peligro? En absoluto es fácil, Clinias” (836b 4-6). Esto, señala el propio filósofo, se funda en que ni siquiera constituciones claras y contundentes, como la espartana y la cretense, han podido ofrecer alternativas para solventar los potenciales excesos; no obstante, sí es posible establecer alguna estrategia: se trataría de presentar alternativas que permitan paliar los deseos y aplicarse desde una racionalidad suficiente.

Es precisamente allí donde cabe hablar de la amistad en el sentido particularista que todos le asignamos, pues se trata de una experiencia que se fragua en distintos momentos, pero de manera especial en aquellos en los que estamos un poco más marcados por nuestros afectos. Aunque vale recordar que es esta una relación que tiene límites prudenciales que no permiten sobrepasarlos, por cuanto conlleva ello la propia erosión de su naturaleza – una amistad que acrecienta el erotismo, por ejemplo, termina generando ya otra relación o bien una ruptura no querida²¹.

Platón sobre la cuestión nos recuerda viejas propuestas suyas: se es amigo cuando se participa de lo semejante, incluso de lo igual (837a)²²; aunque también se hace amigo de lo que hace falta, y no parece por ello que tenga que ser negativo. En paralelo a esto se puede decir que la amistad de los contrarios no es idónea, sobre todo porque hace difícil pensar en

²¹ Platón distingue entre *philo-* y *filia* por referencia a la intensidad del primero (cf. 837a).

²² Cf. *Lisis* 214b-d; *Simposio* 195b. Vale recordar que el griego aprendía esta noción del amor por lo semejante en HOMERO. *Ilíada* XVII 28.

la reciprocidad, un elemento indisolublemente unido con la amistad, pero además porque no genera otro elemento que debe acompañar una buena vida: la tranquilidad²³. Todavía habría un tercer tipo de amistad que sería intermedia entre la de semejanza y la de contrarios, este tiene afecciones que pueden terminar encontradas, por lo que parece también difícil de promocionar (837d). En todo caso pensamos en la búsqueda de la virtud y de lo mejor en el conjunto de sus relaciones personales y comunitarias (d 4-6). Mas con esto llegamos al ámbito que resulta más fácil de asumir cuando consideramos los alcances emocionales y más íntimos de la amistad: a Platón le interesa de manera particular que los deseos se puedan contener, o más bien encauzar, sobre todo los relacionados con la sexualidad²⁴, fortalecer las relaciones amistosas permite de una u otra forma que se contengan los amantes o que al menos tengan fines más oportunos para la propia ciudad, incluso en lo más cercano.

Así pues, diríamos que se puede hablar de varios niveles de relaciones de amistad: el primero, el que corresponde a la comunidad como un todo, en la cual cada uno debería sentirse representado y cercano; esta perspectiva tendría que explicarnos cómo las instituciones del Estado pueden ser apreciadas y habrán de ser fortalecidas con nuestra confianza, pero también identificación. En segundo término, hay amistades propiciadas por actividades comunitarias, ya culturales, militares o incluso políticas: en el encuentro de los grupos de cada sección se habrían de forjar correlaciones significativas que habrían de animar la codependencia y el crecimiento efectivo a partir del enriquecimiento mutuo de quienes hasta el momento ni siquiera se conocían. Finalmente, se generarán las relaciones que solemos denominar *primarias*, en las cuales situamos en general la amistad²⁵, las cuales pueden propiciar la formalización del paso a lo erótico, pero que en lo posible se deben mantener delimitadas, a fin de evitar que las emociones nos jueguen una mala pasada.

En todo ello reina un concepto unificacionista: se trata de encontrar razones de identidad desde la condiciones de nuestras diferencias, de manera especial en aquello que nos debe gobernar, nuestros ideales políticos, pero al lado de los elementos anímicos y materiales que permiten entender

²³ ἡδᾶεῖεῖ τῶν ὁμοίων ἡμέρο~ kai; koinh; dia; bioy (837b 3-4)

²⁴ Uno de los extremos particulares que propone en este sentido Platón está en la ley que ordena abstenerse de la locura erótica, de las infidelidades, y que convierte a las mujeres en amigas y parientes de sus maridos (839a 7-b 1); aunque en este punto hay que recordar que el propio filósofo admite la dificultad de llevar esto a la práctica (d).

²⁵ El propio Platón habla de esta φίλιαν constantemente: cf., por ejemplo, 766e, 775a; 855b.

y asumir la pragmatidad de una comunidad verdaderamente unida, que vive y se robustece a partir de un encuentro fecundo y constante de sus componentes.

Para quien resulta imposible que se dé alguna de esas cosas, corresponde que evite eso mismo y no lo lleve a la práctica; pero ha de ocuparse en que se den las cosas más cercanas de las que restan de ello, así como en que brote lo más semejante a lo conveniente, ideando (diamhcanasqai) eso mismo para que llegue a darse (746b 8-c 4).

Platón es perfectamente consciente en este período de su vida de que los ideales morales y políticos necesitan sopesarse con la realidad. Ahora tiene más claro que nunca que es muy difícil que no haya disensiones en los distintos niveles de desarrollo de la ciudad: la misma subdivisión territorial, los estrictos cálculos numéricos relativos al número de ciudadanos, edificaciones y propiedades, el sometimiento de las pasiones amorosas, de la creación poética, así como las rigurosas formas de aculturación; son todos elementos que bien podrían generar revueltas odiosas para una comunidad llamada a gozar de paz y tranquilidad – los lugares comunes de la prosperidad verdadera. La misma planificación de una amistad de alguna manera forzosa, puede devenir en un sistema opresivo o de odiosas relaciones hipócritas basadas en simulación y no en sinceridad. Así, el propio Ateniense reconoce que es imposible que se alcancen condiciones ideales para el desarrollo de Magnesia (cf. 745e-746a); pese a lo cual y precisamente por ello, él se ha propuesto idear una comunidad con los pies en la tierra: ciertamente lo divino se puede considerar, pero “hablamos para seres humanos, no para dioses” (732e 3). Por eso debemos partir de que son muy determinantes en nosotros las pasiones, los dolores y los placeres (e 4-5); y no así nuestra racionalidad²⁶. Incluso la propia amistad, pese a rondar lo emocional, y por ello mismo, puede perder la sabiduría esa que la puede hacer constante y plena, y convertirla en una causa de separación extrema: la máxima cercanía con facilidad se convierte en la razón de la mayor separación.

Mas precisamente por ello es que se hacen indispensables tantas fórmulas de limitación de las libertades en esta ciudad y se insiste tanto en la penalización

²⁶ Para Vallejo (VALLEJO, Á. Mito y persuasión en Platón. Sevilla: *Suplementos Er. Revista de Filosofía*, 1993, p. 260-274), esto deja traslucir una visión más bien pesimista de la naturaleza humana, bajo la consideración de que no son suficientes las fuerzas de la racionalidad para tejer los hilos de urdimbre de la comunidad; aún más, ni siquiera resultan las más determinantes: “la razón tiene una muy poca tarea que realizar en la creación de las leyes” (ibid., p. 273).

de las conductas inconvenientes; no en vano nuestro diálogo se denomina *Las Leyes*. Desde este punto de vista, no obstante, el texto prácticamente evita las sanciones relativas a la ruptura de las relaciones amistosas, y sobre todo sanciona aquellos elementos tipificables como las comunes afrentas civiles y penales, sin que ello esté necesariamente vinculado con el fundamento de la comunidad: disensiones relativas a la propiedad, a las relaciones comerciales, a las familiares, además de los daños u ofensas a terceros, o incluso los delitos más graves contra las personas, son puntillosamente previstos por el Ateniese, ofreciendo con ello una muestra de que las cosas no serán en modo alguno fáciles. Evidentemente es casi imposible prevenir legalmente los problemas que más podrían interesar para mantener una amistad civil consistente; de una manera u otra se entenderá que esto es parte de lo que estamos llamados a potenciar y no a sencillamente censurar.

Aunque esta meta de la promoción del valor de la amistad es siempre compleja, sobre todo cuando las condiciones idóneas de confianza, tranquilidad y paz que permiten una sana convivencia en la ciudad, se ven suspendidas por los excesos de algunos individuos, o esos odiosos enfrentamientos legales entre particulares. Mas no queda más remedio que prever su regulación, a la vista de que por idóneo que sea lo propuesto, es casi absurdo pensar que algo de ello no pueda llegar a darse.

Así pues, ¿valdrá la pena insistir en buscar una sociedad de amigos, siendo que a fin de cuentas tendremos que ser igualmente represivos? La cuestión en este sentido habrá de ser siempre sopesada con lo mejor posible: no estamos obligados a lo imposible, pero sí a ir ganando batallas paulatinas, con la mirada puesta siempre en lo mejor, luchando palmo a palmo con nuestras propensiones y debilidades. La amistad civil, así como las otras variables de las relaciones más cercanas de los seres humanos, vive de la construcción de instancias de homologación, restando a las diferencias, fortaleciendo todas aquellas cosas pequeñas, y grandes, que nos reúnen y le dan sentido a nuestra convivencia.

*

A la vista de los reconocidos fracasos históricos del platonismo para constituirse en modelo político, así como en paralelo lo que pudo haber pasado la mayor parte de los regímenes pitagorizantes – pese a lo que se cuenta de Arquitas y al gran reconocimiento social que relata Jámblico de la figura de Pitágoras (*V. P.* 8-9) –, deberíamos ser más exigentes en la valoración de los alcances de la doctrina expuesta, con mucha más razón cuando conceptos clave de la Modernidad que nos determina no parecen caber en el sentido estricto en este pensamiento, como lo son la noción de ciudadanía,

el estado de derecho y la propia comprensión de los Estados; pero la tabla de salvación que bien podría servirnos para reconsiderar la viabilidad de las propuestas es la ética política, un problema que sigue abierto a la revisión de sus fundamentos. Precisamente, si es válido repensar las relaciones entre los ciudadanos por la vía de la amistad, no es por una mera praxis política o por una conveniencia histórica, sino porque esta perspectiva de la vida comunitaria es un “deber ser” al menos posible. Hacer de una ciudad una gran suma de convivencias, donde vale en primer lugar la concordia²⁷, aquella armonía que nos puede retribuir con verdaderos compañeros, es una propuesta primordialmente ética: se puede tratar de un tipo de apasionamiento, incluso puede ir a contrapelo de algunas exigencias que en general se plantean en el plano de lo moral – por ejemplo, sabemos que las relaciones más íntimas provocan que lleguemos a modificar nuestras actuaciones cuando se ven involucradas aquellas personas a las que queremos; pero, dado que pensamos en términos de una amistad cívica, política o social, que supone una búsqueda de concordancias con todos y cada uno de los componentes de la comunidad, no tendría sentido el que se discutan preferencias – sería, con todo, problemática la relación con los extranjeros, aunque Platón prevé la llegada de embajadores de otras ciudades, que incluso vendrían en calidad de observadores, en cuyo caso se les habría de considerar como un amigo más (φιλο- para; φίλων [953d7]).

Mas, ¿es viable plantear la amistad como un ideal moral para toda una comunidad? Hablamos con cierta seguridad de grupos ampliados de intereses comunes (es particularmente curioso el que se acerquen sujetos que comparten características o actividades, aún sin conocerse: los aficionados al ciclismo, por ejemplo, solemos saludarnos en los trayectos, aunque no nos conozcamos [dice un amigo que incluso entre barbudos se consideran como “colegas” y por ello también algún tipo de cortesía se le brinda]), lo cual llega incluso a grandes masas sociales que se acercan en determinadas prácticas o ideales (como en general sabemos, esto es relativamente común

²⁷ En la *Ética Eudemia*, como destaca Pangle (PANGLE, L. S. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. West Nyack (NY, USA): Cambridge University Press, 2002, p.156-159), la amistad política tiene a la concordia (ὁμονοία) como su elemento definitorio, junto con la buena voluntad (εὐνοία) [cf. *Et.Eud.* 1241a 1-33]; siendo esto así, condiciones que en general estimamos básicas en la amistad, como son la intensidad y el deseo (ibid., p. 155-156) [Schwarzenbach habla más bien de conocimiento íntimo y “close emotional bond”, SCHWARZENBACH, op. cit., p. 105], aunque obviamente, como bien lo destacan las dos grandes éticas aristotélicas, la cuestión es mucho más compleja cuando damos paso a las múltiples perspectivas que generan las relaciones humanas.

entre aficionados de equipos deportivos o incluso personas con devociones muy particulares, como las relativas a artistas, escritores, filósofos, etc.). Pero en ningún caso se conocen experiencias de una ciudad completa en la que existan razones de identidad fuertes sin exclusiones que conlleven amistad²⁸; lo que sí parece más correspondiente es la creación de símbolos que puedan efectivamente congregarse a todos los que se consideran hijos de una “patria” – aquellos que procuran construir una identidad nacional o étnica posiblemente están muy cerca de ello.

No obstante, Platón exige algo más, algo que sobre todo suponga una fidelidad a la ciudad y sus magistraturas que permita, si se entiende bien, *bermanarlos* a todos. Los puntos fuertes que deberían hacer esto posible son elementos que en efecto han mostrado factibilidad en distintas experiencias: religión, prácticas artísticas, edificación de obras sociales y un reparto equitativo de los bienes. Mas, ¿cabría hablar aún de ello en el presente de una sociedad que si no está agrietada o destruida por odiosas diferenciaciones sociales o cruentos enfrentamientos civiles, se divide en una lucha por el acaparamiento que determina el mercado – una institución que nuestro filósofo regula con mucha insistencia y a la que no deben acceder ciudadanos (cf. 919d-920c, así como 764b-c; 849a-850a; 917b-918c)?

En esto vale una aclaración conceptual que nos aporta Aristóteles a propósito de la amistad civil: “lo justo por naturaleza crece junto con la amistad, en cuanto ambos se dan en los mismos (individuos) y se propagan en igual alcance” (*Ét. Nic.* 1160a 7-8). Por ello, si hemos de hablar de una relación social de amigos, el contexto estará establecido en términos de la justicia como principio ético – aquello que se explicita normalmente en las leyes²⁹. No se puede ser amigo donde se mantengan diferencias exacerbadas y no

²⁸ Como señala Schofield (SCHOFIELD, M. *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*. Florence: Routledge, 1999, p. 82), “In our world justice has nothing to do with friendship. Whether we think of social justice or political justice or legal justice, we are concerned with the idea of the state as an authority from which we expect legal and institutional systems designed to ensure the fair treatment of any persons or bodies whatsoever. That such persons or bodies should enjoy friendship with each other is no part of what we envisage. Indeed there are some obvious oppositions between our notions of friendship and justice. So far from being a concern of the state, friendship is viewed as something belonging to the domain of the private, not part of the public sphere at all.”

²⁹ Valga considerar a este propósito la relación entre amistad y justicia que plantea a partir del pensamiento aristotélico Schwarzenbach: “a society not animated by civic friendship can never be a truly just one. Friendly civic relations are necessary component or constitutive element of a genuinely just society. This is not to say that such relations are merely instrumental” (SCHWARZENBACH, op. cit., p. 106-107).

se planteen verdaderos lugares de encuentro; o, dicho de manera acaso más correcta, no puede haber justicia, el elemento fundante de una comunidad, si no está unida a un género básico de amistad entre los miembros de ella. En este sentido, no hablamos de una ciudad cohesionada sino en cuanto puede ser articulada emotivamente, con el refuerzo de fuertes ligamentos, sea en los fines, principios o en los medios que los auspician. Es, por ello, la *amistad* la que permite entender que nuestras diferencias han de ser superadas³⁰ – si atendemos a un alcance “extremo” en el mismo Aristóteles, incluso entre personas tan distantes como los esclavos y los ciudadanos puede engendrarse amistad, precisamente porque entre ellos “parece existir una determinada justicia”, en la medida en que tengan en común convenios o leyes (1161b 6-8)³¹ –, y son las razones de comunión las que terminan importando realmente.

Si Magnesia ha de ser la comunidad de amigos que todos esperan, no será sino entendiendo que tal relación ha de constituirse como un principio de moralidad básico, incluso uno que reúna las más importantes de las virtudes, en cuanto las llega a traducir como elementos primarios para la cohesión política. Por ello, la amistad es, al lado de la justicia, la fuente de comprensión de lo que puede constituir una comunidad realmente idónea, en la medida en que las emociones que en esta vida nos acompañan, y por supuesto impulsan, no solo constituyen un motivo para sentirnos bien, sino sobre todo para acceder a una aprehensión superior, en cuanto que lo que la razón alcanza a vislumbrar, el sentimiento viene a completar.

Con todo, los alcances para una amistad así planteada, no han de ser tantos como para forzar todos los actos comunitarios, a muchos de los cuales posiblemente se llegue a disgusto, pero sí habrán de propiciar una actitud que

³⁰ Según señala Kahane, en Aristóteles clave en la amistad civil es precisamente encontrarse en lo mismo (*sameness*) frente a la separadora diferencia, que conlleva la ruptura de la solidaridad que aquella logra: “for Aristotle, then, the bonds between citizens are unequivocally premised on sameness, though properly constituted civic bonds can sustain unity given the centrifugal forces of group difference. Insofar as a city is divided by group interests it is all the more important to cultivate shared understandings of the public good, these providing the basis for civic stability and solidarity.” (KAHANE, op. cit., p. 274)

³¹ Aristóteles llega a considerar que en el sentido más estricto no se puede ser amigo de todo el mundo, como señala Pangle (PANGLE, op. cit., p. 192): “Aristotle’s response would be to say that this objection, in all its forms, confuses friendship with goodwill or with the virtue of friendliness. It is possible for a good person to feel respect and goodwill toward all other good men, and to behave in a gracious way toward everyone he meets; it is perhaps possible to feel a very weak goodwill toward everyone whatsoever. But the genuine, meaningful friendship that consists in living together and choosing and sharing in the same activities is possible only on a very small scale, just as the polis is.”

ha de romper con esas lógicas de la violencia y el exceso (por despilfarro o ausencia de posibilidad) que enajenan nuestro mundo actual, para empezar a tomar partido por voluntades de bienestar conjunto, de recuperación de nuestro olvidado y nunca bien ponderado ser social.

[recebido em abril 2008; aceito em agosto 2008]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

Fontes

- ARISTOTELES. *Ethica Eudemia*. Amsterdam: Hakkert, 1967.
 _____. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
 _____. *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1970 [ed. Ross].
 _____. *Politica*. Oxford: Clarendon Press, 1964 [ed. Ross].
 DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Herausgegeben von W. Kranz. Zürich: Weidmann, 1967-1969 (14^a ed.) [citado como DK].
 DIOGENIS LAERTII. *Vitae philosophorum*. Oxford: Clarendon Press, 1966
 IAMBlichI. *De communi mathemata scientia*. Leipzig: Teubner, 1975.
 _____. *Vita pitagorica*. Leipzig: Teubner, 1975.
 PITAGORICI. *Testimonianze e Frammenti II*. A cura di María Timpanaro C. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1962.
 PLATONIS. *Opera*. (1902) [ed. Burnet]. Oxford: Clarendon Press, 1967.
 STRABONIS. *Geographica*. Leipzig: Teubner, 1969.

Apoio

- CAIRNS, H. Platón como jurista. In: FRIEDLÄNDER, P. (Org.). *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 269-292.
 CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón I*. Madrid: Alianza, 1979.
 GRUBE, G. M. A. *El Pensamiento de Platón*. Trad. espanhola de Tomás Celvo Martínez. Madrid: Gredos, 1987.
 GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Trad. A. Medina. Madrid: Gredos, 1992, vol. V.
 KAHANE, D. Diversity, Solidarity and Civic Friendship. *The Journal of Political Philosophy* 7, 3, 1999, p. 267-286.
 LEAR, J. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid: Cátedra, 1994.
 LISI, F. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos. Leyes*. Madrid: Gredos, 1999, vol. VIII.
 McCLAIN, E. *The Pythagorean Plato*. Prelude to the Song Itself. New York: Nicolas-Hays, 1978.
 PADRÓN, H. J. Consideraciones sobre la *philia* en el pensamiento de Platón. *DIADOCH* 1-2 (2004-2005), 2004, p. 7-18.

- PANGLE, L. S. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. West Nyack (NY, USA): Cambridge University Press, 2002.
- SCHOFIELD, M. *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*. Florence: Routledge, 1999.
- SCHWARZENBACH, S. A. On Civic Friendship. *Ethics* 107, 1, october 1996, p. 97-128.
- STEINMAN, B. La educación y el proyecto político en el libro VII de *Las leyes* de Platón. In: SANTA CRUZ, M. I.; MARCOS, G.; DI CAMILLO, S. (Orgs.). *Diálogo con los griegos*. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino. Buenos Aires: Colihue, 2004.
- VALLEJO, Á. Mito y persuasión en Platón. Sevilla: *Suplementos Er. Revista de Filosofía*, 1993.