

EN TORNO AL ESTABLECIMIENTO DE LA PÓLIS: DE LA JUSTICIA A LA AMISTAD

REGARDING THE EMERGENCE OF THE PÓLIS: FROM JUSTICE TO FRIENDSHIP

MAURICIO SCHIAVETTI ROSAS*

Resumen: Platón y Aristóteles filosofan cuando la vida griega llega a su fin y por esa razón Hannah Arendt le da el nombre de “una sociedad políticamente decadente”, atravesada por un espíritu agonial. Queremos hacernos cargo de la manera de entender cómo se lleva a cabo el surgimiento de la pólis a partir de esta doble lectura que realizan estos filósofos griegos que viven la decadencia de la pólis, que tuvieron una larga convivencia y de la cual el discípulo tuvo que cargar con la ingratitud de la que fue acusado por su compromiso con la verdad y el abandono por su parte de las enseñanzas platónicas. Para Platón el surgimiento de la pólis griega está ligado a la justicia, en cambio, para Aristóteles radica en la amistad. ¿Cómo se pasa entonces de una a la otra?, preguntamos. Estamos, delante de un tema amplio que toca diversos aspectos éticos, políticos, antropológicos y metafísicos.

Palabras clave: Platón, Aristóteles, justicia, amistad, pólis.

Abstract: Plato and Aristotle are philosophizing as Greek life is drawing to a close, and that is why Hannah Arendt characterized that life as “politically decadent society” crossed by an agonistic spirit. We want to explore this way of understanding the emergence of the pólis by looking at the double meaning bestowed on the term by those twin Greek philosophers who were living during the decline of the pólis. The two had a long association but Aristotle, the disciple, had to bear the accusation of ingratitude for preferring truth and neglecting the teachings of Plato his master. For Plato the emergence of the Greek pólis is linked to justice. For Aristotle, however, it lies in friendship. We ask, then, how the transition from one to the other came about. We confront a broad topic that touches on various ethical, political, anthropological and metaphysical issues.

Keywords: Plato, Aristotle, Justice, Friendship.

* Mauricio Schiavetti Rosas é professor na Pontifícia Universidad Católica de Vaparaíso – Chile.
E-mail: mauricio.schiavetti@ucv.cl

I.

Una somera lectura a *La República* nos deja ver desde sus comienzos la capacidad musical de su autor. En efecto, ya desde el libro II, Platón nos hace escuchar los primeros acordes de su interpretación de la justicia, adelantándola como si se tratara de una sinfonía, para volver a desarrollarla en pasajes posteriores y, por cierto, más elaborados de esta obra. Así en el Libro II, en la línea 370 c, añade que, “cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, es en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él”. Esta primera afirmación nos lleva a dejar sentado ciertas convicciones. Primero, el filósofo piensa en la diversidad de los seres humanos, para él, “no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza” (370 b), por el contrario, en las personas hay diferencias innatas que les permite a cada cual ser apta para una ocupación o oficio. Segundo, la apelación al *kairos* como buen pensador griego, lo mismo que hallamos, por ejemplo, en Aristóteles. Solemos traducir *kairos* por el momento oportuno, pero también por “la sazón”, teniendo presente el manejo de los frutales. El asunto es claro, si el fruto se saca antes del árbol nunca madurará, pero si también lo sacamos tarde, corre el peligro de pudrirse.

Los que comentan este pasaje, recuerdan de paso a sus lectores como, por ejemplo, José Manuel Pavón y Manuel Fernández Galiano, que estamos delante de “un punto cardinal del diálogo entero”¹, y que Platón retomará también esto después en *Las Leyes*, 846 d- 847 b: mantengan, pues, con todo ahínco esta ley en la ciudad los regulares de ella, ofreciendo diversos castigos a quienes la violen.

II.

La dramaturgia de Platón supera con creces nuestras expectativas. En efecto, la escena que nos presenta ahora es una sesión de caza, con todos sus ritos. Se comienza pues con la invocación a Apolo y a Artemis, según indica Jenofonte en *Cyn.* (VI. 13). Quienes cazan se hallan en un lugar oscuro y sombrío y que deja poco que ver. Sin embargo, uno de ellos está confiado y cree tener un rastro que le permitirá atrapar a su presa. A continuación hay un cambio de escena y nuestro cazador comunica a quien lo acompaña, Glaucón, que le ha pasado algo estúpido: la cosa ha estado siempre a sus pies, tal que no la podía ver, haciendo el ridículo. Es como alguien que tiene algo en la mano y están buscando dicha cosa. Glaucón no entiende muy bien

¹ Ver nota 44 (p. 46), em PLATÓN. *La República*. Trad. José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galeano. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

lo que su compañero quiere decir, a saber, que hace tiempo que estábamos hablando y oyendo hablar de nuestro asunto sin darnos cuenta de que de un modo u otro hablábamos de él². Se trata, pues, que lo que afirmamos desde el comienzo al fundar la *pólis* debíamos observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es a mí parecer la justicia.

La justicia significa así, ocuparse de una sola de las cosas de la ciudad para lo cual esa persona está dotada por su naturaleza. Justicia es pues el hacer cada cual lo suyo y no multiplicar sus actividades.

III.

Preguntemonos ahora, cómo se relacionan entre sí las virtudes según Platón, y, en segundo lugar, qué papel desempeña la justicia en dicha relación. Comencemos a responder la primera pregunta. El diálogo de Sócrates con los hermanos de Platón, Adimanto y luego Glaucón, como ayuda³, ha descubierto aquello tras lo cual van, la justicia. Lo anterior permite sostener que nuestra *pólis* si está rectamente fundada, será completamente buena a lo que su interlocutor asienta, y, añade que será prudente, valiente, templada y justa.

Prudente es la ciudad de la cual venimos hablando, ya que es acertada en sus determinaciones⁴. El acierto, es, a su vez, un modo de saber o de ciencia, ya que por ella que se acierta y no por la ignorancia. Y este saber que está presente en algunos ciudadanos resuelve acerca de la *pólis* entera, viendo que lleve lo mejor posible sus relaciones al interior de ella y con las otras ciudades. A eso se le llama, en definitiva, ciencia de la preservación, y, quienes la poseen son los perfectos guardianes. La *pólis* en virtud de esta ciencia será llamada acertada en sus determinaciones y verdaderamente prudente. Sus guardianes son los menos y se encargan de presidir y gobernar la ciudad.

Por otra parte, se llama a una ciudad valiente o cobarde teniendo presente a quienes la defienden y obran a su favor. La *pólis* es valiente porque mantiene en toda circunstancia la opinión acerca de aquello que han de temer, que son siempre las mismas y tal como el legislador las prescribió en la educación. Esta conservación de la opinión implica que los soldados sean educados en la música y la gimnástica, para que obedezcan a las leyes. La comparación empleada en el texto esta vez es el teñido de la ropa, que soporta cualquier sosa o lejía sin desteñir. Esta sosa o lejía son en este caso,

² *Rep.* IV, IX, 432 c y siguientes.

³ *Rep.* 427 c.

⁴ *Rep.* 428 b.

el placer o dolor, el miedo y la concupiscencia. De aquí, pues, la importancia de la educación por medio de la ley⁵.

A su vez, la templanza es entendida como una especie de modo musical o armonía. Es un orden y dominio de placeres y concupiscencias. Es, pues, dueño de sí mismo aquel en cuyo ser aquello que es mejor por naturaleza domina a lo que es peor.

La templanza se parece a una cierta armonía musical, ya que se extiende a la *pólis* entera logrando una consonancia entre todos los débiles, del medio y los más fuertes, cualquiera sea el respecto que uses, sea su inteligencia, fuerza, número o riqueza, concordia, en definitiva, acerca de quién debe gobernar en la ciudad o en el individuo⁶. La diferencia entre estas virtudes radica en esto, a saber, que la valentía y la prudencia residen en una parte de la ciudad, y la hacen, respectivamente, ciudad valerosa y prudente. En cambio, la templanza se extiende por la ciudad entera haciendo que todos, cuál más, cuál menos, canten lo mismo y al unísono.

Ahora bien, asumamos la segunda pregunta, aquella que trata de precisar la relación entre la justicia y las demás virtudes. Platón afirma de manera explícita que la justicia le da a las otras tres virtudes su vigor necesario a su nacimiento, segundo, luego de que han nacido, las conserva mientras subsiste en ellas, tercero que si hubiera que pronunciarse acerca de cuál de las tres constituirá con su presencia a la bondad de la ciudad, no da una respuesta definitiva. Recordemos de paso también que en el *Cármides* la templanza era definida por Cármides y Crítias “el hacer lo propio de uno mismo” afirmación discutida por Sócrates en el *Cármides*⁷. En la *República*, Platón deja claro que la definición corresponde a la justicia. A su vez, la injusticia acontece cuando el entrometimiento o trueque mutuo de las tres clases es el mayor daño que se le hace a la ciudad y que se puede calificar de crimen, a saber, la injusticia.

IV.

Estamos ahora de cara al Platón metafísico. De lo que se trata entonces es de averiguar qué reúne a las virtudes y cuál de ellas es más importante. El análisis del filósofo continúa ahora mostrando las funciones del alma del individuo y las virtudes que perfeccionan dichas funciones. Para llevar a cabo esto apela al principio de no contradicción y constata que las funciones del

⁵ *Rep.* 429 c.

⁶ *Rep.* 431 b.

⁷ Em *Rep.* 161 b, en el *Timeo* 72 a, como nos dicen Pavón y Fernández-Galiano en la nota 57 (p.235), *op. cit.*

alma concuerdan en número con las clases de la ciudad y que las virtudes son las mismas en el individuo y en la *pólis*.

Ahora bien, es precisamente este pensamiento metafísico el que es puesto en cuestión por Aristóteles quien sustituye la justicia por la amistad, virtud ahora que hace posible erigir y establecer la *pólis*. Tengamos presente que el pensamiento de Platón y el de Aristóteles se despliega históricamente cuando la vida griega llega a su fin y por esa razón Hannah Arendt le da el nombre de “una sociedad políticamente decadente”⁸, atravesada por el espíritu agonal.

V.

Como es bien sabido, Aristóteles le dedica dos libros al tema de la amistad en la *Ética Nicomaquea*. Ya desde la introducción al tema, libro VIII, hace suyo algunos pareceres acerca de ella, pareceres que anticipan su propia postura frente a la amistad. Así, destacamos algunas anticipaciones aristotélicas. La amistad es una virtud o va acompañada de ella y es lo más necesario para la vida. Un poco más abajo, en él mismo texto, añade que “la amistad no es algo necesario, sino algo hermoso o noble (*kalon*)”⁹. Afirma también que parece 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 o unanimidad, según David Ross, parece ser algo semejante a la amistad y es ella a lo que más aspiran¹⁰.

Finalmente, cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de la justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad¹¹. Esta última relación entre amistad y justicia es confirmada en libro VIII: “la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas.”¹²

Y, hay una segunda afirmación en la que Aristóteles parece reiterar la presencia de la justicia y la amistad en toda comunidad. Ambas crecen juntas y tienen la misma extensión¹³. Ahora bien, según Aristóteles todas las comunidades parecen ser partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con miras a algo que les conviene y obtener algo que se requiere para la vida y la comunidad política parece haberse constituido al comienzo y perdurar, por causa de la conveniencia; este es el blanco también

⁸ ARENDT, HANNAH. *La promesa de la Política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008, p. 43.

⁹ *E.N.* VIII, 1, 1155 a 28 y siguientes.

¹⁰ *E.N.* 1155 a 22.

¹¹ *E.N.* 1155 a 27-28.

¹² *E.N.* 1159 b 24 y siguientes.

¹³ *E.N.* 1160 a 6 y siguientes.

de los legisladores que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Las otras comunidades buscan lo que les conviene parcialmente, como, por ejemplo, la tripulación de un barco, lo que conviene a la navegación para hacer dinero o otro fin semejante. Otras comunidades parecen realizarse por causa del placer, como agrupaciones religiosas o sociales cuyo fin son los sacrificios y la convivencia. Sin embargo, todas las comunidades parecen subordinadas a la comunidad política, porque su fin no es la convivencia presente. En efecto, su fin es lo que conviene para toda la vida, haciendo sacrificios, y reuniones con motivo de ellos, tributando honores a los dioses y procurándose a la vez momentos de descanso acompañado de placer. El filósofo precisa que los sacrificios y reuniones antiguos se realizaban después de la recolección de los frutos, a modo de ofrendas de primicias, ya que es en ese momento que los hombres disponen de más ocio. En definitiva, añade, todas las comunidades parecen ser partes de la comunidad política, y, además las distintas clases de amistad se corresponderán, nos dice, con las distintas clases de comunidad¹⁴.

“La unanimidad parece ser también una relación amistosa”.¹⁵ Traduzco así *philikon*, siguiendo en esto a David Ross y no a María Araujo y Julián Marías que lo hacen por sentimiento amistoso. Por eso no es mera igualdad de opinión (*homodoxia*) que puede darse entre desconocidos. Tampoco se dice de los que piensan lo mismo que son unánimes porque piensan lo mismo por ejemplo, acerca de fenómenos celeste, porque no implica amistad (*philikon*) pensar lo mismo (*homonoiein*) en este caso. Así en una *pólis* se dice que hay *homonoia* cuando piensan los ciudadanos de la misma manera acerca de lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que han acordado¹⁶.

Por ende la *homonoia* versa acerca de lo obrable (*tà perí praktá*), y que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos; hay así concordia en las *póleis* cuando todos aspiran que las magistraturas deben ser electivas, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios o que Pítaco debe gobernar cuando él también lo quiere, cuando el pueblo y los equitativos piensan que deben gobernar los mejores, porque entonces todos pueden lograr lo quieren. Concordia parece ser pues la amistad política¹⁷, como comúnmente se dice que es, porque se ocupa de cosas que son de mutuo interés y tienen influencia en nuestra vida (traducción de Ross).

¹⁴ E.N. 1160 a 9 y siguientes.

¹⁵ E.N. 1167 a 22 y siguientes.

¹⁶ E.N. 1167 a 26 y siguientes.

¹⁷ E.N. 1167 b 2.

La concordia se da entre los buenos, pues están de acuerdo consigo mismo y entre sí y siendo por decirlo así de un parecer... quieren a la vez lo justo y conveniente y a esto aspiran en común. En cambio, entre los malos no es posible la concordia salvo en pequeña medida como la amistad. El obtener más en las ventajas y el hacer menos de lo debido en los trabajos y servicios públicos. Cada uno procura para sí mismo la pleonexia, critica y pone trabas al vecino y si no se atiende a la comunidad esta se destruye. La consecuencia es, por tanto la discordia entre ellos al coaccionarse los unos con los otros y no quieren hacer espontáneamente lo que es justo.

VI.

Ahora podemos poner en relación más precisamente las afirmaciones que asume Aristóteles respecto de la amistad. La *philia* es una *areté*. Y la *areté* es aquello de lo que se trata en la ética de Aristóteles. Aquello que está en juego precisamente ahí es la plenitud (*eudaimonia*), es decir, que el hombre llegue a ser aquello a lo cual está llamado. Y es por cierto gracias a la *areté* que el hombre puede cumplir bien su *ergon* propio. Dicho de otro modo, es mediante la *areté* que el hombre llega a alcanzar el pleno despliegue de su ser.

Eudaimonia, plenitud, quiere decir ante todo, *to eu zen kai to eu prattein*, “vivir bien”, “obrar bien” y “que le vaya bien”, esto es entendido como un estar en obra conforme a la *areté*¹⁸ lo cual es en sí mismo deleitoso¹⁹.

Dicho más estrictamente, *eudaimonia* – vivir bien, obrar bien y que le vaya bien – implica el ejercicio de una *areté* perfecta (*teleia*) y una vida completa²⁰. Aristóteles ve en el estar en obra conforme a la *areté*, una firmeza, una estabilidad, que ninguna de las obras humanas muestra tener²¹.

De esta manera, a su juicio, el hombre que esté además provisto suficientemente de bienes exteriores²² será también feliz (*makarios*)²³ en la medida en que los hombres pueden serlo.

A la luz de lo que hemos señalado, es manifiesto que para Aristóteles la amistad por excelencia es la amistad de los buenos, la amistad por el bien (*hé dia tò agathon philia*). Esto no significa que para él no existan otras formas de amistad que descansen, por ejemplo, en el placer que producen, o

¹⁸ E.N. 1100 b 11.

¹⁹ E.N. 1099 a 21.

²⁰ E.N. 1100 a 5.

²¹ E.N. 1100 b 13.

²² E.N. 1101 a 16.

²³ E.N. 1101 a 20.

bien, que sean por mor de la utilidad. Los libros octavo y noveno de la *Ética Nicomaquea* son fiel testimonio del cuidado con el cual el filósofo lleva a cabo la descripción de tales formas de amistades.

Tratemos de mostrar ahora sumariamente esta forma de amistad por excelencia. La amistad de los buenos es aquella en la cual el amigo quiere el bien para el otro por mor del otro mismo. Es aquella en la cual el otro es buscado por lo que el otro mismo es, por su *ethos*.

Buscando el bien para el amigo e impidiendo que yerre, y dado que se trata de una relación entre buenos, esta relación es duradera. Las relaciones, por ende, entre ellos son agradables y provechosas. Esta forma de amistad descansa en la confianza que da el largo trato con el otro, en la ausencia de actos de injusticia, y en ella se busca más amar que ser amado, entendiendo este amor como algo que se apetece por sí mismo y no por o para otra cosa. De paso tengamos presente que las otras relaciones de amistad son por relación de semejanza con esta forma (*kath' homoioteta philiai*) en tanto que en ésta se da también el placer y lo útil.

Preguntemos entonces: ¿Cuál es la raíz de la amistad así entendida? En definitiva, la amistad se funda en el trato, cuidado, en el amor que nosotros tenemos con nosotros mismos²⁴. Más precisamente aún, en el trato consigo mismo del que obra bien. Ahora bien, no es posible llegar a obrar bien, ser un hombre de bien – a cualquiera sea el calificativo que en definitiva ese hombre reciba, *agathós*, *spoudaios*, o *phronimos*, bueno, cabal, prudente –, sin esforzarse o afanarse por hacer el bien, (*tou gar agathou tagathon diaponein*)²⁵.

La amistad se funda en ese amor de sí mismo (*philauteo*, *philautos*) que no se confunde con el egoísmo, de ese hombre que vive conforme al *lógos*, el cual obrando de esta manera, practicando bellas acciones, es de provecho para sí mismo y sirve a los demás²⁶; en el entendido que el amigo es otro yo²⁷ y que la amistad es semejanza y igualdad, y consiste en este convivir. Aristóteles por lo pronto deja entrever, que el bien para el hombre implica una relación con otro. En este sentido es claro para la ética que sin la presencia de los otros hombres no es posible el ejercicio de las virtudes éticas así, por ejemplo, el justo necesita de otros hombres para ejercer en ellos y con ellos la justicia²⁸.

²⁴ E.N. 1166 a 1.

²⁵ E.N. 1166 a 16.

²⁶ E.N. 1169 a 11.

²⁷ E.N. 1170 b 7.

²⁸ E.N. 1177 a 31.

Ahora bien, otro tanto acontece con la amistad. Los que son amigos por la *areté* (*hoi di' areten philoi ontes*) – nos dirá – ponen su empeño en hacerse bien recíprocamente, pues esto es lo propio de la *areté* y de la *philia*, de la amistad²⁹.

No es de extrañar, por otra parte, que para Aristóteles, el *phronimos*, el prudente, ese que sabe y pone en obra lo que es bueno para vivir bien sea el llamado a regir la *pólis* y se convierta a la vez en norma y medida de las acciones.

De acuerdo con lo que hemos ido mostrando, la amistad es una *areté*, y la *areté* no es posible sin la amistad, o dicho de otra manera, la amistad por excelencia es la amistad de los excelentes.

VII.

Sin embargo, la Ética no se detiene aquí, va más lejos. Los argumentos que hemos ido desplegando no son la raíz última de la amistad. Hay más. A nuestro juicio, esta hay que buscarla en algo que es de la competencia de esa disciplina que se ocupa de filosofar acerca de los asuntos humanos (*he perita anthropina philosophia*)³⁰ y cuya tarea es la de llevar a cabo una demostración de la esencia del hombre. Por eso, es en una doble determinación de lo que es la esencia del hombre que encontramos la raíz última de la amistad.

¿Cómo determina la esencia del hombre dicha disciplina?

Para decirlo – en breve – se trata de captar la obra propia del hombre (*to ergon tou anthropou*)³¹ a partir del vivir (*to zen*). Ahora bien, se nos dirá la vida se define en los hombres por el poder sensitivo a la vez que por el intelectual³². Pero el poder se endereza al estar en obra; por lo tanto, la vida parece consistir principalmente en el sentir o en el pensar (*to aisthanesthai e noein*). Pero, entiéndase bien, un sentir y pensar que se saben a sí mismos, esto es, sentir y pensar es algo de lo cual nos damos cuenta. En este sentido, y retomando el hilo de lo que hemos dicho ya acerca de la amistad, la ética nos dirá una vez más que la amistad (*philia*) es comunidad (*koinonia*) y que así como el hombre es consigo mismo, así también lo es con el amigo³³.

Ahora bien, en lo que a nosotros concierne, este sentir o saberse siendo o viviendo nos es amable (*peri auton d'he aisthesis hoti estin hairete*) así también el sentir o saber siendo al amigo. Y – con esto damos en una de las

²⁹ E.N. 1162 b 7.

³⁰ E.N. 1181 b 15.

³¹ E.N. 1097 b 25.

³² E.N. 1170 a 18.

³³ E.N. 1171 b 30.

más características consonancias aristotélicas, la de vivir, saberse viviendo y convivir – como este sentirse o saberse siendo o viviendo se pone en obra en la vida en común (*he d'energeia ginetai hautes en to suzen*) con razón los amigos tienden a ella. De esta manera, como quiera que cada cual entienda lo que es ser o aquello por cuya gracias desea vivir, en esto, desea pasar su vida – entretenerse – con sus amigos.

Así, se nos dirá, unos se reúnen para beber, otros para jugar a los dados, otros para el deporte, o para ir juntos de caza, o para filosofar en compañía, pasando todos y cada uno de sus días en lo que más aman entre las cosas de la vida, porque desde ese momento en que quieren convivir con sus amigos, hacen y toman parte en las cosas que la dan sentido de la convivencia. De este modo, la obra propia, del hombre aparece, por una parte, como este estar en obra sintiendo o pensando. Pero, por otra, el hombre aparece también determinado como un *zoon politikon* un animal o viviente político y naturado para convivir (*kai suzen pephykos*)³⁴.

Es más, en la Política – libro I – Aristóteles va a intentar mostrar un cierto orden de fundamentación (*dioti*) dado entre estas dos determinaciones del hombre. En efecto, puesto que el hombre es el único animal o viviente que tiene *lógos* y puesto que el *lógos* es para manifestar el sentido del bien y el mal, de lo justo e injusto, el hombre es aquel animal o viviente que pertenece a la *pólis*, o dicho de otra manera, la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la *pólis*.

VIII.

Decíamos que lo que está en juego en la Ética es la *eudaimonia*, vale decir, que el hombre llegue a ser aquello a lo cual está llamado, que el hombre llegue a alcanzar el pleno despliegue de su ser. Ahora bien, quien hace posible este estar en obra conforme a la *areté* en que consiste la *eudaimonia* es, precisamente, la *pólis*. ¿Qué quiere decir *pólis*? Innumerables son los textos de la Política en los cuales se intenta mostrar o decir aquello que la *pólis* es.

Digamos, pues, que para mostrar aquello que la *pólis* es, tenemos dos caminos. O bien intentamos recoger de esta pluralidad de textos los rasgos esenciales que Aristóteles le asigna, en cuyo caso es menester decir que la *pólis* es una comunidad (*koinonia*), comunidad sea de familias y aldeas, sea de conciudadanos cuya finalidad es vivir bien, o dicho de otro modo, conseguir una vida perfecta y suficiente. O bien podemos tomar uno de los textos en que se muestra lo que la *pólis* es. La *pólis*, se nos dirá, es una

³⁴ E.N 1169 b20; Pol. 1253 a 11.

comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente³⁵. Digamos, pues, que la *pólis* es una comunidad que puede – a su juicio – en su origen haber surgido por las necesidades de la vida, pero que su finalidad es ante todo llevar a cabo una vida acabada, perfecta, y suficiente.

Ahora bien, lo que estos textos dejan entrever es que no se debe buscar solamente el origen de la *pólis*, de esta comunidad, únicamente, o bien, en una menesterosidad del ser humano – puesto que con la aldea satisface ya necesidades no cotidianas –, o bien, por el contrario, en el mero goce que produce el vivir³⁶. Aristóteles no niega que el origen de la *pólis* pueda estar en ambos principios, pero no le bastan. A su juicio, si se quiere entender lo que algo es, hay que hacerlo a la luz de aquello en vistas de lo cual, o en mor de lo cual eso es. La *pólis* es lo que es en la medida en que es capaz de llevar a cabo una vida perfecta y suficiente, vale decir, en la medida en que sus habitantes son capaces de vivir bien. De aquí que para que sea posible este vivir bien se requiere de alianzas de familias, fratrías, sacrificios públicos, diversiones de la vida en común, medios todos ellos para aquello que constituye el fin de la *pólis*.

Dichos medios son obra de la amistad³⁷. Por consiguiente, sin *philia*, sin amistad, no hay *pólis*, no es posible que ésta se constituya. La amistad, se nos dirá, es la elección de la vida en común (*he gar suzen proairesis philia*)³⁸. Sin embargo, la *pólis* no busca meramente el convivir, para esto hay otras formas de comunidades, sino que en ella se dé o sea posible el obrar bien, fin de la vida política³⁹. Puesto que, en definitiva, únicamente el hombre participa de la *eudaimonia* y elige su vida⁴⁰.

Habiendo mostrado que la *pólis* requiere de la amistad y dado que la amistad tal como se ha entendido es poco frecuente, puesto que el mismo Aristóteles reconoce que tales amistades son, por supuesto, raras porque tales hombres son pocos⁴¹ y reconoce también que no se puede tener con muchos la amistad fundada en la *areté* y en la condición de los amigos y que debemos darnos por contentos si encontramos siquiera pocos de esta

³⁵ *Pol.* 1280 a 33.

³⁶ *Pol.* 1278 b 28.

³⁷ *Pol.* 1280 b 36.

³⁸ *Pol.* 1280 b 39.

³⁹ *E.N.* 1281 a 3.

⁴⁰ *Pol.* 1280 a 32.

⁴¹ *E.N.* 1156 b 25.

especie⁴² ¿es posible –preguntamos– que la *pólis* logre llevar a cabo en definitiva su finalidad? La respuesta de la *Política* es afirmativa. Y es posible que sea afirmativa, pues, para Aristóteles, no es la misma la excelencia por la cual alguien es un hombre de bien, que aquella mediante la cual alguien es un buen ciudadano⁴³.

Salvo en el caso del buen gobernante que en definitiva es el prudente. Sólo en él coinciden ambas excelencias. Por una parte, Aristóteles sostiene que aunque los ciudadanos sean desiguales tienen una obra en común, a saber, la perduración de la comunidad (*he soteria tes koinonias*) y la comunidad es la forma de vida (*politeia*), por consiguiente, la excelencia del ciudadano ha referirse necesariamente a la *politeia*. Puesto que hay muchas formas de vida (*politeiai*) es evidente que no puede haber una excelencia perfecta única del buen ciudadano; habrá tantas formas de ser buen ciudadano cuantas formas de vida hayan; en cambio, sí la hay para el hombre bueno, éste lo es gracias a una excelencia perfecta única (*kata mian areten einai ten teleian*). Por otra, la *Política* vuelve a discutir esta diferencia, partiendo del punto de vista de la mejor *politeia* (*peri tes aristes politeias*). Concede que es imposible que la *pólis* se componga exclusivamente de hombres buenos, pero en cambio, sostiene que cada miembro de ella debe cumplir bien su función y eso requiere excelencia. La resonancia de Platón aquí es clara. Ahora bien, como es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no será una misma la excelencia del ciudadano y del hombre bueno. En efecto, hay que admitir que la *pólis* será necesariamente la mejor si todas poseen la excelencia del buen ciudadano.

En cambio, no es menester que todos tengan la excelencia del hombre bueno, puesto que para Aristóteles, no es necesario que sean hombres buenos todos los ciudadanos que viven en la *pólis* perfecta (*ei me pantas anagkaion agathous einai tous en te spoudaia polei politas*)⁴⁴. Es claro, por otra parte, que al perseguir esa finalidad de la *pólis*, de distintas maneras y con distintos medios se producen diferentes formas de vida (*politeiai*). Se nos dirá que, siendo la *pólis* una comunidad de ciudadanos en una forma de vida (*politeia*) si cambia ésta, dejará entonces la *pólis* de ser la misma⁴⁵. Por consiguiente, la *pólis* se dice o se muestra de muchas maneras (*pólis pollaxos legetai*)⁴⁶.

⁴² *E.N.* 1171 a 20.

⁴³ *Pol.* 1276 b 27.

⁴⁴ *Pol.* 1277 a 4.

⁴⁵ *Pol.* 1276 b.

⁴⁶ *Pol.* 1276 a 23.

La *Política* de Aristóteles es un hermoso ejemplo del cuidado con que el filósofo va describiendo cada una de estas formas de vida –monarquía, aristocracia, república– y va mostrando cómo cada una de ellas ha de obrar, si quiere seguir llevando esa forma de vida. Por otra parte, en toda comunidad (*koinonia*) o en toda forma de vida (*politeia*) hay cierta justicia y amistad.

Aristóteles va mostrando cómo las distintas formas de amistad se asemejan a las distintas formas de vida (*politeiai*). La amistad del padre con el hijo a la monarquía, la del marido y de la mujer a la aristocracia, la de los hermanos entre sí, a la República. Como asimismo, va mostrando también el grado de justicia que en cada una de ellas se da. Siendo que en toda comunidad (*koinonia*) hay justicia y amistad, sin embargo, la igualdad, decisiva en ambas, no es la misma en las relaciones de justicia y en las de amistad. En el plano de la justicia, se nos dirá, lo igual (*to ison*) en sentido primario es lo proporcionado al mérito (*to kat'axian*) y sólo secundariamente viene lo igual cuantitativo (*to de kata poson*) mientras que en la amistad acontece a la inversa, lo igual cuantitativo está en primer lugar y lo igual conforme al mérito en segundo lugar⁴⁷.

La *Ética* señala que donde los hombres son amigos para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad. La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa⁴⁸.

IX.

¿Qué rasgos muestra tener la amistad de los miembros de una pólis (*he politike philia*)? Ante todo, la amistad une a las diversas *poleis*, y es además un asunto que mueve a los legisladores y que se constituye en su propósito. Ahora bien, a juicio de la *Ética*, es algo que se busca incluso más que la justicia. Aristóteles hemos visto llama a esto: *homonoia*, concordia, la cual parece ser algo semejante a la amistad⁴⁹. Para Aristóteles, como hemos dicho ya, la concordia no se confunde con la unanimidad de pareceres, la *homodoxia*, puesto que mientras la concordia parece ser una relación amistosa (*philikon*) uno puede tener unanimidad de parecer con alguien que desconoce. Tampoco se confunde la concordia, con pensar lo mismo en una determinada disciplina, cual piensan aquellos que tienen la misma opinión en un determinado asunto. ¿Cómo se entiende pues la concordia?

La *Ética* sostiene que hay concordia (*homonoiein*) en una pólis cuando los ciudadanos son del mismo parecer (*homognomonosi*) sobre sus intereses

⁴⁷ E.N. 1158 b 30.

⁴⁸ E.N. 1155 a 27.

⁴⁹ E.N. 1155 a 25.

(*peri ton sympberonton*) y toman las mismas decisiones (*kai tauta proairontai*) y ejecutan lo que han aprobado en común (*kai prattosi ta koiné doxanta*)⁵⁰. Es claro, pues, para la Ética que es acerca de las cosas que han de hacerse (*ta prakta*) aquello en lo cual los hombres concuerdan (*homonoousin*) y de esas cosas las que son importantes y pueden realizarse con provecho para las dos partes, o para todos.

Así entendida, la misma Ética se encarga de darnos algunos ejemplos: hay concordia en una *pólis* – nos dirá – cuanto a todos les place que los cargos públicos sean electivos (*tas arkhas hairesas einai*) o se concierte una alianza con los lacedemonios, o que gobierne Pítaco si es que él consiente. Para que se dé la concordia, deben pensar lo mismo en relación con el mismo asunto, así por ejemplo, cuando el pueblo y la nobleza están de acuerdo en que gobiernen los mejores, pues así todos obtienen lo que desean. De este modo, la Ética nos dirá, que la concordia parece ser la amistad en la *pólis*, la *politike philia*, porque se refiere a los intereses comunes (*ta sympberonta*) y a las cosas que atañen a la vida (*ta eis ton bion anakonta*)⁵¹.

Preguntemos, ¿es posible a los ojos de la Ética la concordia? Y si lo es, ¿desde qué base? La Ética nos responderá afirmativamente y dirá que semejante concordia se encuentra o se da en los equitativos (*epieikeis*), pues, estos concuerdan no sólo consigo mismo sino también entre sí, siendo por decirlo así de un mismo parecer; quieren lo justo y lo útil y a ambas cosas tienden de común acuerdo. Una vez más, Aristóteles apela a la excelencia ética (*aretê*) y muestra cómo aquellos que no la tienen, en quienes no se da, no es posible dicha concordancia. Y no es posible, para él, que en estos hombres se dé, puesto que aquéllos buscan ante todo obtener más utilidad de la que les corresponde, y en cambio, se quedan atrás en los trabajos y en los servicios públicos; al obrar de este modo, los unos con los otros, el bien común perece.

Si en definitiva Aristóteles pensó que la *pólis* algún día fuese posible tal como él mismo la concibió – aquel ámbito del bien vivir – lo fue, entre otras cosas, sobre la base indispensable, tanto de la excelencia ética (*arete*) de los miembros de la *pólis* como de la amistad (*philia*) que ella conlleva.

[Recebido em maio 2011; Aceito em dezembro 2011]

⁵⁰ E.N. 1167 a 27.

⁵¹ E.N. 1167 b 4.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. *La promesa de la Política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- ARISTOTLE. *Nichomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- PLATÓN. *La República*. Trad. José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galeano. Madrid: Alianza Editorial, 1990.