

VÍNCULOS COMUNITARIOS ENTRE SOPHOS Y POLÍTICO EN ARISTÓTELES*

Communal Links Between The Sophos and the Politician in Aristotle

Ysis Vélez

Universidad del Quindío

RESUMEN

Aristóteles recomienda al interesado en su filosofía práctica; quien tiene la inaplazable responsabilidad de generar condiciones de posibilidad para la vida ciudadana y la vida de sabiduría: hay que conocer el alma, escudriñar en la preocupación socrática de la ἀρετή y con ello, desenmascarar los prejuicios y creencias que están al alcance de una mente crítica; y en cierta forma es lo que hace el estagirita al poner al descubierto la psique como una realidad colectiva atada a las patologías, a los excesos y subversiones manifiestas en las organizaciones políticas. Hay una relación entre caracteres y regímenes políticos. Así, su propuesta implica una interacción entre la vida del sóphos y del político, mediante una transformación paulatina de la polis histórica que incluya la δικαιοσύνη y la φιλία y reconozca la singularidad que teje la areté del sabio.

Palabras clave: Ciudad (πόλις), sabio, (σόφος), prudente (φρόνιμος), justicia (δικαιοσύνη), amistad (φιλία).

ABSTRACT

Aristotle advises to whoever may be interested in his practical philosophy; who has the unavoidable responsibility of generating the conditions of possibility for the civic life and the life of wisdom: we must know the soul, investigate the Socratic preoccupation for the ἀρετή and so, unmask the prejudices and beliefs that are within reach of a critical mind; and in a certain way that is what the Stagirite does by reveling the ψυχή as a collective reality linked to the pathologies, the excesses and subversions manifested in the political organizations. There is a relationship between the characters and the political regimens. So, his proposal implies an interaction between the life of the sophos and that of the politician, through a gradual transformation of the historical polis that includes the δικαιοσύνη

* **Recibido** Enero de 2010; **aprobado** Marzo de 2010.

νη and the φιλία and recognizes the peculiarities that weaves the ἀρετή of the wise man.

Key Words: City, wise man, prudent, justice, friendship.

La filosofía política en la antigüedad, está determinada por las investigaciones sobre la manera como los hombres viven y las producciones que llevan a cabo con esta acción de vivir. Las teorías sobre la conducta humana, son el resultado del asombro y del desconcierto, que el filósofo experimenta a través de la observación y del autoexamen; en ningún filósofo como en Aristóteles, se pone de manifiesto, la intención de teorizar sobre un objeto de estudio, envuelto en las brumas del escepticismo: las cuestiones humanas. De este modo, en *E.N.* aclara que sus conferencias no están enfocadas a un público de teóricos ociosos o de compañeros eruditos; y en coherencia con tal empresa, subordina el discurso a la acción como un buen discípulo de Homero¹; insiste el Filósofo, en proponer a los legisladores y políticos de su tiempo una transformación de la *Politeia*; de este modo, me interesa destacar de dicho concepto, el sentido de modo de vida política haciendo abstracción de su reflexión sobre las constituciones políticas y sus ideas de ciudadano y ciudadanía; asimismo, aclaro, que no haré ninguna distinción entre ética y política porque el estudio de las virtudes sociales es una temática que concierne a los dos esferas², y además, el filósofo considera –útil para el presente caso– que hay una ética política. En este sentido, aparecen subsumidas, en la presente indagación, las ideas sobre los tipos de vida que han hecho carrera en los comentarios de los especialistas: la vida del placer, de la política y de la teoría³. Esta clasificación no es una camisa de fuerza, es más, puede considerarse el ensayo de un científico agudo, que no renunció al mundo de la contingencia, pese a la exclusión de la *episteme* de este ámbito. En tal sentido, pretendo realizar una aproximación al βίος πολιτικός y al βίος θεωρητικός, entendiendo con ello, el tema capital de las éticas aristotélicas y los dos modelos bajo los cuales, el Filósofo responde a la pregunta sobre el modo de vida preferible. Asimismo, se mostrará que el problema de la vida filosófica, nace en el contexto del pensamiento platónico y que el estagirita en concordancia con su formación académica, plantea un nuevo desarrollo de este problema político. En *E.N.*

¹ Lledó, E. “El Mundo Homérico”, en V. Camps, *Historia de la Ética 1. De los Griegos al Renacimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, 2002, pp. 15-34.

² Cfr. Taylor, A.E., “Practical Philosophy”, *Aristotle*, United States of America, Dover Publications, 1995, pp. 88-91.

³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 5, 1095 b 15-1096 a 5-10, p. 16-17, Trad. Julio Pallit Bonet, Ed. Planeta De Agostini, Madrid, 1995.

parece quedar en deuda con el lector moderno, cuando promete ocuparse de la vida teorética más tarde y solo al final la aborda, habiéndose ocupado en su trayecto investigativo de cuestiones ético-políticas que no parecen tener relación con la vida ideal. Así, parecen existir grandes diferencias que cuestionarían la relación entre la política y la teoría; sobre todo, si tenemos en cuenta la lectura de Hadot que considera la diferencia entre Platón y Aristóteles, señalando que para el último, la meta de su filosofía es la formación teorética y no política, como en el maestro de la Academia; de todas formas, no hay controversia en este punto;⁴ y la interpretación del autor me parece no solo atinada sino esclarecedora, dado que su tesis fundamental es que la vida teorética es un tipo de praxis que no tiene porqué excluirse de su reflexión ética, –lo cual hacen muchos de los estudiosos modernos– siguiendo esta ruta de indagación, la perspectiva de la presente discusión busca demostrar que existe una vinculación comunitaria entre el βίος πολιτικός y el βίος θεωρητικός, encarnados, respectivamente, en la vida del *phrónimos* y del *sóphos*; me conduzco con la idea de que ambas vidas son políticas en sentidos muy distintos. En Platón ambas convergían en una única personalidad, mientras que en el estagirita se independizan, situación ésta, que permite construir una nueva concepción de *politeia* más incluyente, donde el ciudadano no se imponga hasta el grado de suprimir la individualidad. El rastreo de los vínculos comunitarios entre dichas vidas, se hará a partir de las dos virtudes sociales por excelencia: la justicia y la philía. Entre ambas, existe una relación muy estrecha; no obstante, son la expresión de caracteres muy distintos en la polis, de modos de vida que configuran la idea de comunidad política; para el filósofo, la justicia invoca una philía o condiciones de posibilidad materiales para la realización de la areté y la eudaimonía; de tal suerte que la asociación de virtuosos, y la promulgación de sus acciones, le permiten al justo político pensar la polis en términos de un propósito (τέλος) más digno; así, la philía alcanza un vuelo teorético que abraza al *phrónimos* en su larga lucha por transformar la polis mediante una philía más cercana a lo divino.

1. La Justicia (Δικαιοσύνη)

No es sorprendente que las reflexiones acerca del concepto de la δικαιοσύνη en el Libro V de la *Ética Nicomáquea*, hagan honor, al espíritu platónico que dedicó gran parte de su vida al proyecto político que se llevaría a cabo, toda vez que las condiciones ideales transformaran una

⁴ Hadot, P. “VI Aristóteles y su Escuela. La forma de Vida teorética”, *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 90-111.

πόλις decadente e indiferente al discurso filosófico. En este sentido, la justicia, desde la perspectiva de la *República* Platónica, es un término tan ambiguo como la indefinible idea de bien; sin embargo, más allá de la exigente búsqueda del significado, para Platón y Aristóteles, la justicia se expresa en las acciones de hombres justos; tal es el caso de Sócrates, quien en su profesión de ignorancia, abrazó el escepticismo de la aprehensión del concepto, porque su vida virtuosa, manifestación de lo justo, se concebía en la incompleta δόξα que Platón transformaría en la máxima idea política y aún así, indespojable del mundo contingente. No obstante, la crítica a la Idea de Bien, evidencia la ruta de indagación en el desarrollo aristotélico de la δικαιοσύνη, dado que la realización del bien, no es sólo responsabilidad del hombre contemplativo sino del político, del legislador y educador; y no siendo la justicia, el bien sublime, se le concede el rango de bien común, aquél que comparten los ciudadanos y los particulares, el que expresa la vida social y política, en el ejercicio de las virtudes, en el mejor régimen político, de tal suerte que pueda realizarse el bien final⁵.

172 La comprensión de lo justo está vinculada con las νόμοι dado que son la expresión de la voluntad general, de un orden que no está sometido a las pasiones de los hombres, a sus intereses particulares y egoístas, en la *Apología de Sócrates*, el maestro de Platón adopta una posición respetuosa y sublime frente a las leyes, las cuales no merecen ningún cuestionamiento, dado que su vida se ha configurado desde la participación ciudadana; Sócrates se hace hombre político con las leyes, no es una determinación legalmente justa la que lo juzga, sino el capricho de los hombres, su injusticia no es otra cosa que la incoherencia de sus vidas con respecto al mejor régimen⁶. Esta posición de monumentalidad en el plano jurídico, volverá a apoderarse del Platón de las *Leyes*, donde destacará su origen divino. Empero, existen regímenes justos e injustos, ahora bien, la posición de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, es aclarar qué se entiende

⁵ Lejos de esta problemática, se encuentra la interpretación de Philippa Foot que en sus comentarios sobre las virtudes de la justicia y la caridad, resalta la idea moderna de sacrificio, en el sentido de que el justo se ve perjudicado en aras del bienestar de los demás. Si bien, la señora Foot hace un esfuerzo innegable por abordar una temática que, como bien lo señala, ha sido descuidada por los moralistas actuales, me parece que se distancia con toda intención de la experiencia teórica de la δικαιοσύνη, en los pensadores de la polis y omite aclaraciones pertinentes que contravendrían su posición; podríamos preguntarle a la filósofa si ¿el significado de areté, virtud o virtud, admiten el supuesto de sacrificio, sobre la base de un ejercicio carente de placer?, o si esto es válido sólo de las virtudes sociales conocidas por medio de la tradición occidental. (Foot, ph. *Las Virtudes y los Vicios y Otros Ensayos de Filosofía Moral*. Ed. Universidad Autónoma de México, México, 1994, p. 17).

⁶ Cfr. Calvo, T., “3.2 Ciudadanía y Comunidad”, *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, Ed. Cincel S.A., Madrid, p. 38.

por δικαιοσύνη, ya que la misma no se reduce a lo legal, existen otras acepciones profundamente intrincadas.

La δικαιοσύνη refiere una determinada constitución política, así, todo lo legal es justo y por ende, establecido por la legislación⁷. Este aspecto, en el que se detiene Aristóteles es fundamental para la noción de bien común. Las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de los mejores o de los que tienen autoridad. En este sentido, lo justo es lo que produce o preserva la εὐδαιμονία o sus elementos para la comunidad política. Ross señala que para Aristóteles, las leyes deben controlar toda la vida humana y asegurar, sino la moralidad, pues no pueden hacer que los hombres actúen “según el noble motivo”, al menos las acciones adecuadas a todas las virtudes. Si la ley de un estado particular lo hace en parte, es porque ella, no es más que un mero bosquejo de lo que la ley debe ser⁸. La ley tiene una función educativa en la medida en que prescribe las acciones de los virtuosos, así el valiente, el moderado o el apacible actúan en interés de la comunidad y en el sentido de un deber colectivo no a la manera de una imposición arbitraria sino en armonía con el régimen que modela sus vidas.

La anterior, es una clase de justicia que nos sitúa en el mundo social, siendo la más excelente de las virtudes cívicas, porque es la práctica de la virtud perfecta y su perfección consiste en hacer uso de la ἀρετή con los otros y no sólo consigo mismo. Muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no en lo que respecta a otros, recalca Aristóteles: Por ello el dicho de Bías parece verdadero cuando dice que “el poder mostrará al hombre; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad”⁹. Para el Filósofo, la justicia es la única de todas las virtudes que se refiere al bien ajeno, porque afecta a otros, haciendo lo conveniente respecto del gobernante o compañero. El peor de los hombres es quien usa la maldad consigo mismo y con sus compañeros, y el mejor el que usa la virtud no sólo consigo mismo sino también con otros, pues ésto es una tarea difícil¹⁰.

⁷ Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, (Ética Nicomáquea...), V, 1, 1129 b, p. 119.

⁸ Ross, W., “Ética. La Justicia”, *Aristóteles*, Trad. del Inglés D. F. Pró, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 298.

⁹ Aristóteles. *Op. Cit.*, (Ética Nicomáquea...), Libro V, 1, 1129 b.

¹⁰ A este respecto, Tugendhat señala que casi todas las virtudes enumeradas por Aristóteles, son virtudes sociales en contraste con su análisis de las virtudes autorreferenciales; además, la ética aristotélica, según el autor, no cae bajo el veredicto moderno de que hay que mantener al margen la moral de la manera como uno conforma su propia vida. (Tugendhat, e, “Decimotercera Lección: La Teoría Aristotélica de las Virtudes”, *Lecciones de Ética*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1997, p.246).

Esta justicia social se entiende como el ordenamiento político al que el hombre aristotélico se ve abocado por naturaleza (τῆ φύσει), así, en el contexto de la *Política*, el filósofo señala:

En la primera parte de este tratado al definir lo relativo a la autoridad en la casa y sobre los esclavos, hemos dicho que el hombre es por naturaleza un animal político; por lo cual, y aunque no necesiten de ninguna ayuda recíproca, no por ello es menor en los hombres el apetito de convivencia. A esto les empuja también un interés común, ya separadamente, aunque también se reúnen y mantienen la asociación política por el solo vivir, con tal que no sean demasiado excesivas las penas de la vida. Cosa manifiesta es como la mayoría de los hombres se apegan a la vida aunque hayan de soportar muchos males, como si en ella hubiera cierta suavidad y dulzura natural¹¹.

La comunidad se entiende como un complejo de organizaciones políticas, vinculadas analógicamente con los distintos regímenes políticos: la monarquía, aristocracia y democracia; en cada una de estas relaciones se persigue el interés común, tanto para la satisfacción de las necesidades domésticas –y con ellas, las asociaciones superiores configuradas en las instituciones de la ciudad–, como para la práctica del mejor modo de vida¹². Ahora bien, la vida para el hombre político, el ciudadano, no tiene otro marco que la sociedad, puesto que Aristóteles se refiere a la vida humana, la cual es cooperativa, solidaria y libre para el bienestar de la πόλις. Por ello, la pregunta por la justicia legal supone la cuestión del mejor régimen, donde prime el interés común, cualquier constitución política que favorezca el interés particular es para Aristóteles una constitución desviada, por ejemplo, una monarquía en interés del rey es una tiranía o una aristocracia que suprima el interés de los ciudadanos se convierte en oligarquía. En estas desviaciones constitucionales, la δικαιοσύνη se comprende de manera equívoca, por ello, vemos el intento dilucidador en la ética, de una justicia absoluta e integral que Aristóteles denominará la ἀρετή perfecta, dado que es la práctica de cada una de las virtudes impregnada de ese significado comunitario. No obstante, esa idea de lo comunitario, –la cual se entiende como el espacio de posibilidad del justo político, encarnado en el φρόνιμος y el σόφος–, no es una asociación en defensa de las necesidades naturales, aquella que preserva la riqueza, el poder o el interés particular, como lo veremos al indagar la noción de crematística; es un télos superior, el cual se persigue y determina a partir

¹¹ Aristóteles, *Política*, III, Trad. Gómez Robledo, Ed. Unam, México, 2000, p. 203.

¹² Calvo, T. *Op. Cit.*, (De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento...), I. La Ciudad como Comunidad Política, pp. 21-24.

del βίος πολιτικός, y no con la sociabilidad que se destacó en Séneca como una cualidad específica del hombre; para Hannah Arendt, no es lo mismo animal social que político; la filósofa destaca la profunda diferencia entre los ideales que persigue la polis y la sociedad de animales, incluido el hombre que lucha por su subsistencia:

El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía “además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikós*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (idion) y lo que es comunal (koinon)”. No es una mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la polis fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phyle*. De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideran políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikós*, es decir, la acción (praxis) y el discurso (lexis), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (ta ton antropon pragmata como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta¹³.

175

En concordancia con lo anterior, la δικαιοσύνη, se entiende como un bien público que puede medirse a partir de las acciones virtuosas y el entramado del discurso que forja un determinado tipo de vida, cuyo referente obligado es la polis o aquel espacio, donde el hombre se hace político o realiza su ideal comunitario por medio de palabras que devienen acciones y que tienen la fortuna no sólo de ser contestadas sino encarnadas por otros hombres (que comparten o disienten; de este modo, la areté no puede ser otra cosa, que la disposición de deseos y anhelos para ser libre y reconocerse en las plurales voces del βίος πολιτικός.

No obstante, hay que aclarar que la justicia y la areté difieren en su definición. La justicia implica una relación en la πόλις, una búsqueda del bien común, mientras que la justicia entendida como virtud del carácter es simplemente analógica con aquella, porque está inmersa en la meta que constituye una constitución¹⁴. Según Ross, la justicia, en este sentido de obediencia a la ley es coextensiva con la virtud, pero los términos no tienen significados idénticos. El término “justicia” se refiere al carácter social implicado por toda virtud moral, mientras que el término “virtud” no destaca este carácter¹⁵. De acuerdo con lo anterior, la diferencia crucial

¹³ Arendt, H., “capítulo II La Esfera Pública y Privada, 4 El hombre Animal Social o Político”, *La Condición Humana.*, Ed. Piados, Barcelona, 1998, p. 39.

¹⁴ Aristóteles. *Op. Cit.*, (Ética Nicomaquea...) V, I, 1130 a.

¹⁵ Ross, W., *Op. Cit.*, (Aristóteles...), p. 299.

consiste en que, quien practica los vicios que prohíbe la ley, es injusto por transgredirla, como el que arroja el escudo por cobardía, quien tiene un mal carácter o es avaro. Mientras que el codicioso invoca una forma especial de injusticia, no actúa muchas veces de acuerdo con estos vicios sino guiado por cierta maldad. Esta distinción nos remite a una clase de injusticia que es parte de la total y a una forma de ser injusto que es una parte del ser injusto integral, es decir, de quien viola la ley.

La codicia, es expresión de una injusticia determinada, con una relación de sinonimia con la injusticia legal en el sentido de la trasgresión del interés comunitario. Esta desobediencia a la ley, está caracterizada por la relación que los hombres tienen con las riquezas y hace parte del contexto de reflexión del libro IV de la *Ética Nicomáquea* donde se ofrece una clasificación del carácter del hombre virtuoso o vicioso con relación a los bienes externos, así, el liberal y magnánimo guardan el justo medio apartándose de la codicia. Desde la perspectiva del bien común o de la δικαιοσύνη, los bienes externos son considerados como aquellos instrumentos sin los cuales no es posible la εὐδαιμονία o bienestar de los ciudadanos. No es casualidad la constante mención de los mismos en estos ámbitos.

Aristóteles alude en la *Política* a una especie de arte denominado Crematística¹⁶ como el arte de adquirir bienes. Dicha reflexión, está implicada en la ética, cuando el filósofo observa las posibilidades de forjar determinados caracteres con los bienes exteriores, especialmente con la riqueza, que fue tan difamada por el Platón maduro al ligar algunos de los temas filosóficos con las aspiraciones poco altruistas del movimiento sofista; el estagirita adopta una postura mediadora; de modo que los bienes externos –a su parecer–, contribuyen al sostén de la vida pero no tienen el mismo rango: los bienes naturales se persiguen para la autosuficiencia de la vida doméstica y política; aquí se incluye la forma de producción agraria, deseable dentro de los límites de su telos. Pero hay otra forma de crematística comercial cuyo objetivo es el acrecentamiento económico; este modo de producción convencional es inferior al natural, aunque surge en el contexto de los intercambios que los hombres mantienen para la conservación de la comunidad política. En tal respecto, los bienes externos, de acuerdo a la diferenciación de Hannah Arendt¹⁷ están ubicados dentro del ámbito de lo social y no de lo político; son un aspecto del βίος πολιτικός, representan el ámbito de necesidad natural que pretende superar el político, el phrónimos que les da el estatus de instrumento, pero que reconoce su

¹⁶ Cf. Aristóteles, *Op. Cit.*, (Política...), I, 3, p.p. 164-169.

¹⁷ Arendt, H., *Op. Cit.*, “capítulo II La Esfera Pública y Privada, 5. La Polis y la Familia”, p. 48

esclavitud si su areté no es lo suficientemente firme para enfrentar la indigencia o el deseo insatisfecho. El peligro que vislumbra el estagirita, es la tendencia y permanencia del exceso; este hábito sin medida forja un carácter codicioso, de este modo, el médico, por ejemplo, se convierte en un prestidigitador sin talento, traiciona su τέλος por las riquezas; esto significa no sólo el abandono del saber que de suyo es cuestionable (en términos de τεχνή) sino también el surgimiento de un carácter codicioso y con él, la subversión de la naturaleza a partir no solo del daño propio sino del ajeno y la pérdida de la libertad, como un valor apreciado en la práctica de la justicia, porque el codicioso se reduce al marco de la οἰκία, se ata al cuerpo y pone a sus necesidades como meta; es el hombre que no cuestiona el vivir más allá de las fronteras de la esclavitud, realiza el ejercicio del despotismo y se rinde a la natural e insaciable supervivencia:

Por esta coincidencia paréceles a algunos que la función de la economía doméstica es acumular dinero, y están siempre con la idea de que su deber es o bien atesorar su capital o aumentarlo al infinito. La causa de esta actitud es el afán de vivir pero no de vivir bien, y como el deseo de vivir no tiene límite, se desean consiguientemente sin límite, las cosas que estimulan la vida. Más aún aquellos que miran a vivir bien, buscan lo conducente a los placeres del cuerpo, y como éstos parecen depender de la propiedad, toda su energía la aplican a hacer dinero¹⁸.

El problema de la codicia le concierne al hombre político, entendido como gobernante y ciudadano en cada una de sus funciones. Para Aristóteles es de crucial importancia la valoración que adquieren los bienes exteriores y en este caso, la riqueza en los regímenes políticos¹⁹; una de las críticas al régimen propuesto por el Sócrates platónico es la supresión de estos bienes económicos a quienes considera ciudadanos en la *República*, en tanto la riqueza es uno de los medios para el logro de la εὐδαιμονία. La cuestión que se plantea es si la propiedad debe ser común o individual, para el filósofo éste es un asunto preeminente para la convivencia ciudadana, el enfoque está centrado en el modo de producción agraria o crematística natural. El interés de este aspecto estriba en la distribución de los productos cultivados de manera que no se presenten situaciones de desigualdad entre los ciudadanos porque cualquiera que sea la fórmula: sea producción común y distribución individual o producción individual y distribución común, la preocupación es que efectivamente se realice la

¹⁸ Aristóteles, *Op. Cit.*, (Política...), I, 3, p. 167.

¹⁹ Cfr. Bernard, W., “*Cap. II Justice as a Virtue*” en *Essays on Aristotles Ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty, 1980.

justicia entre los ciudadanos. Recordemos que para Aristóteles, uno de los elementos constitutivos de la eudaimonía es la autarquía, entendida como la asociación de los hombres en cada una de esas organizaciones que conforman la polis, para la satisfacción de las necesidades humanas y en su perspectiva, la posición de Platón es eliminar la propiedad individual, viendo en ella la raíz de las injusticias, por cuanto la mayoría de hombres se conducen por deseos desmedidos; este remedio platónico, se opone a una actitud autárquica y deja en suspenso la confianza del filósofo moral en una politeia justa:

La propiedad, en efecto, debe ser en cierto modo común, aunque, hablando en absoluto, individual. Distribuida la propiedad y aplicando cada uno a cuidar la suya, no habrá reclamaciones entre los propietarios y se obtendrá mayor beneficio, como que cada uno siente que ha de evitar de lo propio. Más por otro lado, y en lo que concierne al uso, la virtud hará que, como dice el proverbio, sean comunes los bienes entre los amigos²⁰.

178

La sociedad aristotélica se fundamenta en los principios de la φιλία, de ahí que la discusión sobre la propiedad, concerniente al uso de los bienes exteriores, es de suma importancia para el bien común. El tema de la distribución obedece a un tipo de justicia, regulada por la justicia legal, en la cual, los ciudadanos se ponen en el lugar de sus semejantes y vigilan sus acciones a través del sentimiento equitativo. Estas reflexiones se fundamentan en el estudio que se propone Aristóteles sobre los regímenes políticos, por ende, es notorio que el filósofo forje los debates a partir de la experiencia de los pueblos, tómese el caso de Esparta, Creta o Cartago, ya que este conocimiento contribuye a la investigación acerca de la justicia, donde cobran sentido sus descripciones exhaustivas como un modelo para el filósofo de la política, es decir, para el hombre virtuoso que deviene en el mejor ordenamiento. Así, la idea de propiedad privada y uso colectivo se oponen a la erradicación de la propiedad individual del programa platónico, ya que Aristóteles se funda en ideales comunitarios, basados en la solidaridad ciudadana, en la cooperación que la ley en un sentido abstracto no promovería, si no se piensa en la educación y la amistad cívicas:

Por otra parte, es indeciblemente mayor el placer que se siente cuando uno piensa que una cosa es suya, puesto que es un instinto natural y con designio cierto el amor de cada cual, por sí mismo. Si el egoísmo es con justicia objeto de censura, no es porque no se ame a sí mismo, sino porque se ama más de lo que debe, del mismo modo que censuramos, en razón del

²⁰ Aristóteles, *Op. Cit.*, (Política...), II, 2, p. 177.

exceso, al amor del dinero. El amor de todas estas cosas es prácticamente universal. Así mismo, el hacer favores y ayudar a los amigos, a los huéspedes y a los compañeros es el mayor placer; ahora bien, no puede hacerse aquello sin ser la propiedad privada²¹.

Hemos visto que la posesión de los bienes externos no puede arrebatársele al ciudadano, entre otras cosas, porque son los medios o instrumentos por medio de los cuales puede llevar a práctica la areté, así la liberalidad, la moderación o la magnanimidad, dependen en gran medida de estos bienes ya que suponen el trato con el otro, y para el filósofo la δικαιοσύνη es la expresión de la bondad colectiva: estos bienes abrazan las actividades del σόφος y del φρόνιμος, les permiten vincularse en la vida ciudadana y llevar una vida humana que se supera mediante la constitución del carácter; esto significa en términos de Hannah Arendt: el ejercicio de una segunda naturaleza, lo cual puede interpretarse como el vínculo entre el responsable de un gobierno justo con el contemplativo que imparte su deseo por el saber, y persuade no con discursos sino con actos, acerca de la existencia de un tipo de vida sublime, divina si se quiere, y que puede ser realizada en una polis de contrastes y diferencias.²² Así, la ley representa la fuerza obligatoria y expresión de prudencia e inteligencia pues ordena hacer el bien. Por ello, Platón y Aristóteles exaltan la función del legislador, pues mediante la aplicación del νόμος se forman ἔξεις y en consecuencia, se moderan las relaciones en la πόλις²³. En consecuencia, se afianza la pluralidad en la polis, al incluir la justicia legal y con ésta, el juez representa el término medio o se concibe, como el salvaguarda de la polis justa que resuelve los excesos mediante el ejercicio del λόγος. En este sentido, protege la igualdad de los ciudadanos libres, sobre la base de que el gobernante es responsable de la adecuada distribución de los bienes de acuerdo a la proporción de los méritos.²⁴

Llama la atención la reflexión sobre la justicia doméstica, examinada por el estagirita, puesto que la analogía solo podrá encontrarse en la medida de una sociedad basada en la necesidad y la dependencia; como muchos de los vínculos que se repiten en la polis; no obstante, éstos amplían sus intereses, conforme a los agudos exámenes del Filósofo en *E.N* y *Retórica II*; así, la vida doméstica (οἰκία) no es la vida justa; porque al estar el señor atado a una forma prepolítica de asociación; esta justicia es huera y

²¹ *Ibidem.*, II, 2. p. 177.

²² *Cfr.*, Gorri, A., “Sobre Cómo Hacer Historia de la Filosofía Griega”, *Historia de la Filosofía Antigua*, Ed. Anthropos, España, 1988, p. 27.

²³ Aristóteles, *Op. Cit.*, (Ética Nicomaquea...), X, 9, 1180 a.

²⁴ *Ibidem.*, V, 6, 1134 a.

podemos inferir que el Filósofo actúa como un rétor al pretender semejante comparación. Empero, la justicia política, expresión de la libertad, del diálogo, del intercambio entre los hombres; abre una posibilidad para reconocer la mismidad y la alteridad. Arendt hace notar que el modo de convivencia natural que se opone a lo político, respalda el uso de la fuerza y la violencia,²⁵ porque la carencia de igualdad es sinónimo de necesidad; éste, no es más que el modelo que hemos contrastado acerca de la actividad de la crematística y su relación con el βίος πολιτικός, por ende, no es extraño que el σόφος, –cuyo calificativo de justo no se admite en la *Ética Nicomáquea* ni en la *Política*, esté más alejando del mundo de la necesidad, porque como ha subrayado el Filósofo en el libro X de E.N.–, solo requiera de pocos bienes y de algunos colaboradores en su noble actividad; en consecuencia, podremos colegir que la eudaimonía perfecta, tiene tal carácter, en tanto configuramos al σόφος en relación con el político (ὁ φρόνιμος), quien ha transformado los bienes en aras de ese espacio de libertad llamado polis y le ha asegurado, con su limitación humana, una visión distinta de la naturaleza, una especie de descubrimiento o faceta de lo sublime: así, la experiencia no es solo animal sino divina.

Para Aristóteles, la noción de bien común que entraña la δικαιοσύνη no tiene sólo un significado legal que se expresa en el cumplimiento de acciones particulares reguladas por νόμοι, sino que la vida de los individuos en la polis tiene sentido si se regulan por unas normas que no son estrictamente formales sino que además soportan ideales éticos como el ἀγαθός y la ἀρετή. Así, la justicia, bajo su significación absoluta procura la eudaimonía para la comunidad política, donde el Filósofo está pensando no sólo la justicia de los gobernantes sino de los ciudadanos en su sentido más práctico como se observa en la justicia distributiva, correctiva y comercial. Los tratos e intercambios a los que se aplican la proporción geométrica, aritmética o reciprocidad de acuerdo con su naturaleza. Recordemos que la autarquía, característica de la eudaimonía práctica, se refiere no a un ser solitario sino al ciudadano.

2. La visión comunitaria

El Político o sabio, quien emerge de las reflexiones morales; se desdobra en la configuración de los diversos tipos de vida que surgen de las constituciones políticas, de los órdenes justos o injustos; dentro de los cuales, puede hacerse hombre virtuoso o buen ciudadano o en últimas, luchar contra el juicio del hombre común, rebatido igualmente por el

²⁵ Arendt, H., *Op. Cit.*, “II La Esfera Pública y Privada, 5. La Polis y la Familia”, p. 48.

Platón de la *República*; donde se le considera el hombre no práctico, el inútil que tiene una vida inactiva en la πόλις y se expone a una práctica virtuosa, obstaculizada y desvirtuada, por un modo de vida que se impone sin los máximos ideales que pueda perseguir una comunidad política.²⁶ Es por ende crucial, comprender el sentido de la vida colectiva, manifiesta en la concepción de polis como un ordenamiento político del cual depende la preservación de la vida humana en general.

La πόλις, a los ojos del insensato, puede entenderse como un mero espacio geográfico, como la sumatoria de los deseos y caprichos humanos, como la convención de los regímenes políticos, que la reducen a una asociación militar o económica o al ejercicio del despotismo y la tiranía. Con múltiples perspectivas discute el filósofo en su afán por salvar el espacio de posibilidad de la vida comunitaria a partir del reconocimiento de la verosimilitud, de esa porción que se tiene de la justicia, de la ley, de la idea de ἀρετή y εὐδαιμονία, puesto que incompleta o equívoca, es el ensayo histórico o el proyecto que ha trazado el legislador, el filósofo de la política o el hombre que toca el límite de la inhumanidad, ignorante de esa tendencia que lo arrastra a convivir.

La φύσις se entiende como un orden perfecto, como la realización esencial de los seres vivos, ella entraña la condición de sociabilidad, la solidaridad mutua de los vivientes que aspiran a preservar el ser. Es menos cierto, que el hombre esté incluido en la naturaleza (ἐν τῇ φύσει), como si su esencia se opusiera a un orden distinto, de tal suerte que su propia definición de ente social implicara un apéndice arbitrario. Esta naturaleza configura el mundo del animal social, toda vez que comparte la actividad del viviente que goza de su existencia, reproduciéndola e inmortalizándola, tal y como Sócrates la concibió en su diálogo con Diotima²⁷, como una forma de la ποίεσις que en el hombre se eleva al nacimiento de la idea, es decir, a la actividad del filósofo que no sólo se maravilla con el

²⁶ El asunto de la inutilidad de la filosofía que es tema de discusión del Platón de la *República*, L IV y V se ilustra de manera legendaria en Política I, IV, Pág. 169, donde Aristóteles expresa: “Todo esto puede ser útil para quienes tienen en estima la crematística, como ejemplo la especulación lucrativa que se atribuye a Tales de Mileto, a causa sin duda de su sabiduría, pero que puede ser de aplicación universal. Cuéntase, en efecto, que como las gentes le vituperaban su pobreza, y dijeran ser causa de ella la inutilidad de la filosofía, pudo prever desde el invierno, por sus conocimientos de astronomía, que había de haber, en el verano siguiente, una abundante cosecha de olivos; y con el poco dinero del que pudo disponer, otorgó fianza para asegurarse todos los molinos de aceite en Mileto y Quíos, mediante un módico alquiler, ya que nadie hacía una oferta mayor. Cuando llegó la estación, y al acudir una multitud en demanda apremiante y simultánea de molinos, los subarrendó en los términos que le pareció, allegando mucho dinero y demostrando así que para la filósofos es cosa fácil el enriquecerse cuando quieren, pero que no es éste el blanco de su afán”.

²⁷ Platón, *Banquete*. 206 c- 208 b. E.d planeta DeAgostini, Madrid, 1995. p. 174.

vivir sino que realiza el ideal universal de lo bello y lo bueno. Ésto no supone la ruptura con el orden teleológico pensado por el filósofo sino el descubrimiento de la jerarquía natural a partir de los fines y de las actividades, de los poseedores tanto de sensación como de pensamiento, esta doble naturaleza de lo humano, lo convertirá en el animal político que desconoce la soledad y fondea sin asidero el peligroso aspecto de la individualidad. Este tipo de vida más general, más común en el universo, asciende en su significación.

Ya de suyo, la vida revela una cierta ἀρετή y el cumplimiento de funciones de acuerdo a los niveles del vivir, el supremo corresponde al hombre, el cual tiene un tipo de vida racional, definida por una bondad y placer superiores, esta es la vida más deseable y dichosa, un tipo de existencia política donde el reconocimiento del amigo, como el otro yo del virtuoso, está determinado por esa posibilidad de conciencia, de autoconocimiento, de percatarse de la existencia propia y ajena. Dicha atención será exaltada por Aristóteles como una función de la naturaleza racional, una mirada al sí mismo desde el otro, y viceversa; Emilio Lledó²⁸ advierte que este reconocimiento de la semejanza, es una nueva forma de mirarse los hombres, de entenderse y de asociarse y será uno de los requisitos para la producción de la justicia en una polis, por consiguiente, para el autor, la areté de la philía y la dikaiosyne son casi lo mismo; pero si fijamos la atención en las diferencias a partir del βίος πολιτικός y el βίος θεωρητικός, en las que no se detiene nuestro autor sino de manera tácita o indirecta, notamos que el ideal que Aristóteles expresa de manera superior, es la Philía, la cual se articula a la verdadera felicidad; no obstante, el filósofo comprende que el hombre no puede despojarse de su vida humana, de su felicidad secundaria, y esto exige hasta cierto punto, el reconocimiento del sacrificio, que, claro está, no se lleva hasta los límites de la desdicha y la pérdida de la personalidad del justo político; este productor de leyes no puede equipararse con el contemplativo; no es el σόφος, pero tampoco quiere serlo, sin embargo, su encuentro se concibe a partir de la praxis política y teórica, en donde tal identificación puede fusionar la justicia y la philía:

El ser no es sólo sentir y pensar, sino sentir el pensamiento, pensar el pensamiento. El ser es, pues, superar la saturación que lleva consigo el pensamiento que se realiza en lo pensado. Pero esto es ya trascender las limitaciones que imponen los objetos, y llegar a un dominio en el que el hombre alcanza su propia libertad. Ésto le permite contemplar y

²⁸ Cfr. Lledó, E. "Philía", *Memoria de la Ética. Una Reflexión sobre los Orígenes de la Teoría Moral en Aristóteles*, Ed. Tauros, España, 1994, pp. 107-108.

elegirse, observarse y superarse. La dualidad que se manifiesta en la propia conciencia permite a Aristóteles modificar el viejo aserto de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas” ¿pero qué hombre; el que piensa o el que piensa al que piensa? ¿es la medida de las cosas también la medida de sí mismo?. El hombre se constituye, así, en el corrector y creador o inventor de su propia medida²⁹.

Ahora bien, la perspectiva que construye el político, está condicionada por su deseo de realizar ese modo de existencia social, denominado πόλις. Así, se entiende como un complejo compuesto de diversas comunidades estrechamente articuladas al τέλος que las dota de sentido y de las cuales el individuo se piensa como un dios o una bestia, dado que su existencia depende de la absoluta autarquía, impensable para la naturaleza humana. Esta tendencia social, impulsa al investigador de sí mismo y de los otros, a cuestionar sus percepciones de placer y de dolor, a concebirlas a través del lenguaje, entendido como la apertura al mundo de la libertad: al ámbito de la politeia por oposición al lugar de la necesidad.³⁰ Siendo la πόλις, la manifestación de la naturaleza política, el hombre toma figura de asociación, se define a partir de la alteridad, no obstante, su esencia determinada, no es una fuerza suprema que actúa en el animal con capacidad discursiva sino que a diferencia de sus pares gregarios, su bios, se define por la elección y con ella, la construcción de un tipo de comunidad o régimen Político. Esta característica hace que la πόλις no sea una organización homogénea, de suerte que deba contar con la negación de la sociabilidad, con el otro que vive para la guerra; así Platón en su crítica a la sociedad espartana, en la *Leyes*, reconoce esa tendencia ciudadana y particular, a establecer organizaciones basadas en la guerra y por tanto, en detrimento de un verdadero valor ciudadano: la paz³¹, sin ésta se excluye el concepto de convivencia, primordial para la realización de las aspiraciones humanas. Más si la πόλις está ordenada a la vida pacífica es porque soporta las igualdades y las diferencias de los ciudadanos, porque se define a partir de elementos diversos que integran cada una de las asociaciones. No obstante, el concepto de comunidad aristotélica se distancia del contenido platónico; ya no es la tendencia unificadora, que Platón propone en sus discusiones sobre la clase guerrera. El estagirita descubre en este examen parcial de inspiración espartana, una idea rectora del concepto comunitario: la sobrevaloración del ideal colectivo y la supresión de la singularidad. En tal

²⁹ *Ibidem*, p. 111.

³⁰ *Cfr.* Aristóteles, *Op. Cit.*, (Política...), I, 1, pp. 158-159.

³¹ *Cfr.* Platón. *Obras Completas*, Trad. Francisco de P. Samaranch, *Leyes*. 628 a Ed. Aguilar. España, 1969. p. 1277.

respecto, el lenguaje como una forma de acción, convoca las voces de “lo mío” y “lo tuyo” a la reducción en “el nosotros”, de tal suerte que desaparece la alteridad, cediendo el paso a la homofonía.³² Si bien, debe reconocerse la interacción de fuerzas distintas: inferiores, medias o superiores en cuya tensión, la libertad y la esclavitud por naturaleza, la idea de ciudadano de acuerdo a los regímenes políticos o el gobierno de hombres virtuosos, no pueden suprimir al otro que no es su yo; ya que la ciudad se entiende como una mediedad³³: una armonía dinámica de las clases sociales, fundamentada en la amistad o el concepto de semejanza y concordia, del que deviene el individuo, quien no renuncia al amor propio. La πόλις aristotélica traza los caminos de la singularidad,³⁴ pero se comprende también como una sociedad de amigos; el estagirita, concibe todo tipo de organización comunitaria, producto de la φιλία³⁵, de modo que el término se extiende a las relaciones familiares, amorosas, comerciales, políticas, etc.,³⁶ esta forma de asociación, distinta a la justicia, es la máxima areté comunitaria. El filósofo no tiene la certeza de ubicarla entre los bienes externos y si éste fuera el caso, su dignidad brillaría en cada interacción ciudadana; aún en las asociaciones más básicas e instrumentales, la bondad se refleja en la gradación que abraza al justo político y al sabio, toda vez que penetra de sociabilidad la conducta virtuosa; así, la philía es bien sublime y posibilidad de realización práctica del eudaimón. A través de la philía, se articula la comunidad de hombres libres, quienes mutuamente realizan el bien y se constituye en la areté social que salvaguarda la justicia, ya que permite la concordia y la paz; el legislador tendría que hacer uso de la justicia legal para reestablecer el orden, en caso de que la convivencia declinara en la πόλις. Pero si aquélla triunfa, dicha justicia se subordina en virtud de la primacía de la areté y con ella, el llamado a la colaboración mutua, condición de la vida moralmente buena³⁷.

Aunque no se excluyan los distintos tipos de philía o de vida comunitaria que tienen un propósito específico en la πόλις y forjan miradas plurales; tanto en lo colectivo como en lo singular; tampoco se hace conveniente, reducir las relaciones humanas a la utilidad, al interés o al placer, sobreestimando estos bienes que en ausencia de referentes morales,

³² Aristóteles, *Op. Cit.*, (Política...), II, 1, pp. 173-176.

³³ *Ibidem*, IV, IX, pp. 231-232.

³⁴ Lledó, e, *Op. Cit.*, (Aristóteles y la Ética de la Polis...), “El animal que habla”, pp. 118-120.

³⁵ Cfr. Lledó, E. “Aristóteles y la Ética de la Polis”, “Philía”, en Ed. V. Camps, *Historia de la Ética de los Griegos al Renacimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, pp. 190-196.

³⁶ Guthrie, W.K.C. “Las Virtudes: La amistad”, *Historia de la Filosofía Griega VI*, Ed. Gredos, Madrid, pp. 397-402.

³⁷ Aristóteles, *Op. Cit.*, (Ética Nicomaquea...), VIII, 1, 1155 a 20-25 pp. 205.

implican el resquebrajamiento del orden colectivo. El agudo observador de los caracteres, subraya cómo los jóvenes por placer o los viejos por utilidad se conducen a los bienes inferiores como rechazo del concepto de philía que el filósofo construye; si lo pensamos desde algún régimen político, la vida práctica se convierte en el ejercicio de la servidumbre y no tenemos una sociedad de hombres libres sino una comunidad de comerciantes³⁸.

La philía utilitaria, si bien necesaria, es la menos duradera y su existencia es nominal, aparente; sin embargo, las pequeñas comunidades, entendidas en el marco político, tienden a los propósitos de la πόλις, y por ello, el filósofo presenta la philía perfecta que es la medida del hombre político, porque se fundamenta en la búsqueda del bien propio en el amigo, a partir de una elección y no de las pasiones, como vemos, el amigo no se ama por sí mismo sino gracias al bien.³⁹ Empero, en el libro II de la *Retórica*, el Filósofo presenta esta forma de organización, destacando su carácter económico en las relaciones políticas, que en *Ética Nicomáquea* igualmente manifiesta, en contraste con la Philía del βίος πολιτικός que gana en importancia, porque se teje a la luz de las virtudes morales:

Además de estos casos, <se ama> también a quienes son capaces de proporcionarnos algún beneficio, sea en materia de dinero o de seguridad, razón ésta por la que se tiene en tanta estima a los que son liberales, a los valientes y los justos; por su parte, se supone que son así los que no viven a expensas de los demás, o sea, los que viven de su trabajo; y, entre éstos, los que viven del cultivo de la tierra y en especial los que trabajan por cuenta propia. Asimismo <se ama> a los moderados, porque no son injustos y a los pacíficos por la misma razón. Como también a los que queremos tener por amigos con sólo que parezca que ellos lo quieren; y tales son que los que por su virtud son buenos y los que gozan de buena reputación sea entre todos o entre los mejores o entre los que nosotros admiramos o entre los que nos admiran⁴⁰.

Hay una diferencia entre la amistad perfecta y múltiples asociaciones que existen en la polis: la primera, está preocupada por el interés común, mientras que las otras se forman en la medida de la conveniencia o del placer, y persiguen fines muy distintos al de la organización política. Así, una de las tareas encomendadas al filósofo de la política, estriba en la corrección de estos excesos pero no en la supresión de los modos de vida; dicha corrección no impone acciones violentas o forzadas, tiránicas si se

³⁸ Arendt, H., *Op. Cit.*, “5. La Polis y la Familia”, p. 43.

³⁹ Aristóteles, *Op. Cit.*, (Ética Nicomaquea...), VIII, 5, 1157 b 20-35 p. 213-214.

⁴⁰ Aristóteles, *Retórica*, II, 1381 a 20, Trad. Quintín Racionero, Ed. Gredos, Madrid, 1999, pp. 329-330.

quiere; por el contrario, a través de las palabras, de un discurso que es a la vez acción, el político genera hábitos en sus ciudadanos, porque está formando hombres libres y no súbditos que aprenden a obedecer al déspota solitario que desconoce la vida comunitaria.⁴¹ Siguiendo esta perspectiva, encontramos una caracterización del hombre teórico, en contraste con los hombres malos, que difieren de aquél por su distancia del blanco ciudadano. Si bien, la *philia* es una arete social, estrechamente articulada con la justicia; encontramos una discrepancia importante: la justicia como areté del carácter se concibe desde el punto de vista del hombre político y en este sentido, de sus relaciones diversas en el mundo de la práctica ciudadana, mientras que la *philia* pone en evidencia la sociabilidad del hombre contemplativo, y en tal caso, ensaya los niveles de la interioridad, de la vida particular, que siendo política, se va afianzando para emerger la tesis del amor propio, de la expresión del hombre teórico que se define en el sentido socrático, como aquel que hace justicia a su alma y vive de acuerdo a su ser verdadero: al *νοῦς*; y es desde este ámbito de la interioridad, entendida como el ejercicio de la *σοφία* en el que se hace político, distinto del justo⁴². De esta manera, el amante de la *theoría*, es caracterizado como el virtuoso que se constituye en la medida de todas las cosas y se caracteriza por su coherencia; su moralidad es entendida como la armonía del alma que tiene como meta el bien y su vida es esa constante insistencia en preservarse a sí mismo y a su mente:

Ahora bien, todo hombre desea para sí el bien, y nadie escogería llegar a ser otro y tenerlo todo (también Dios posee ahora el bien), sino siendo lo que es, y parece que todo hombre es esta parte del mismo que piensa o la más importante. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le causa placer; el recuerdo de las acciones pasadas le es agradable y las esperanzas del futuro son buenas, y por tanto gratas. Y es por la mente que está bien surtido de objetos de contemplación. Se duele y goza principalmente consigo mismo, pues siempre las mismas cosas le son penosas y placenteras y no unas veces unas cosas y otras veces otras, ya que por así decirlo, no puede arrepentirse de nada⁴³.

Éste es uno de los pasajes donde la vida teórica, la del sabio, se vincula con más fuerza a la concepción del *ἥθος*⁴⁴. La perspectiva del

⁴¹ Arendt, H., *Op. Cit.*, “Cap. II. La esfera pública y la esfera privada. 4 El hombre animal social y político”, p. 40.

⁴² Hadot, P. *Op. Cit.*, “VI Aristóteles y su Escuela. La forma de Vida teórica”, pp. 90-111.

⁴³ Aristóteles, *Op. Cit.* (Ética Nicomaquea...), VIII.4 1166 a 20-25 p. 242.

⁴⁴ Jaeger, W., *Aristóteles*, Trad. José Gaos, “Apéndice I, Sobre el Origen y la Evolución del

libro X de E.N., en su elaboración del sabio es complementaria con ésta porque hallamos al sabio de carne y hueso que se complace con su propio pensamiento, en su vida interior y privada, absolutamente humana, y en su práctica de la φρόνησις y la σοφία; cuya condición es la educación de la pasión; Aristóteles insiste a lo largo de sus conferencias éticas, en el vínculo del aspirante a la eudaimonía con la vida humana o política y de ninguna manera, se le ve al sabio ocupándose de tales lides; recordemos que el sabio ya no es el gobernante platónico, y la sabiduría práctica, se ha diferenciado de la areté contemplativa por excelencia; pero el sabio tiene una vida humana y por ende, moral. En tal circunstancias, es pertinente aclarar, que el hombre contemplativo nunca se entiende en la soledad, por más que la semilla de la interioridad, brote del ejercicio del pensamiento teórico a partir de la meditación temporal: presente, pasado y futuro se conjugan en la actividad de máxima libertad, donde el tiempo, sea breve o sea largo, se cualifica con la bondad, y no olvidemos que el estagirita exige la duración de una vida completa para el logro de la eudaimonía;⁴⁵ de suerte que la philía, se entiende como esa especie de armonía entre el deseo y el λόγος para que surja perfecta y devenga philía comunitaria; partiendo siempre de un exceso de bondad que es el amor propio, condición del vínculo afectivo, entre virtuosos que consideran al amigo como el otro yo.⁴⁶ No se trata de un virtuoso aislado, contemplando los objetos divinos sin más, por lo demás, convive con los hombres malos en constante tensión; donde el insensato niega la areté como la expresión de la philía imperfecta. No obstante, desde el mutuo reconocimiento de buenos y malos es posible la corrección que implica la fusión de la δικαιοσύνη y la φιλία y con ella, la aspiración a la convivencia:

Por consiguiente si el tener tal disposición es una grave desgracia, debemos hacer todo esfuerzo por evitar la maldad e intentar ser buenos, porque de esta manera no solo uno puede tener disposiciones amistosas consigo mismo sino también llegar a ser amigo de otro⁴⁷.

No cabe duda de que Aristóteles reconoce la importancia de las actividades relacionadas con la vida justa, los contratos comerciales, las transacciones que hacen posible la vida de la πόλις; para ello, debe forjarse un carácter relacionado con los bienes externos y que salvaguarde la ciudad a partir de la φιλία y la δικαιοσύνη. Pero los bienes económicos, son

Ideal Filosófico de Vida”, Ed. FCE, México, 1995, pp. 467-515.

⁴⁵ Ross, W., *Op. Cit.* (Aristóteles...), “Ética. La Vida Ideal”, p. 299.

⁴⁶ Aristóteles, *Op. Cit.* (Ética Nicomaquea...), IX, 4 1166 a 30 p. 242.

⁴⁷ *Ibidem*, IX, 4 1166 n 25 p. 243.

simples medios, no son el fin de la πόλις, subordinados como están a las excelencias de los diversos hombres. Por ende, para el filósofo existe una superioridad de la praxis y con ella, construye un tipo de hombre político, que posee el más alto grado de honorabilidad por su carácter virtuoso. El modo de existencia superior es la vida política, el bienhechor es el hombre virtuoso, el phrónimos que practica la ἀρετή de la justicia y philía, posee una superioridad moral que estriba en la clase de actividad a la que se consagra; este tipo de vida es la más deseable y está en la cúspide de otros géneros imperfectos, supone una relación amistosa, un deseo de realizar el bien a otros y con otros. Cada acción que realiza el político magnánimo, el liberal o el justo es como una obra que realiza con sus conciudadanos, sus amigos, y éste es el fin y la perfección moral a la que se eleva. La bondad de carácter se expresa en su amor propio y se actualiza en su relación con el otro; en cuanto su obra, en una relación de superioridad y de la búsqueda de su reconocimiento.

188

La argumentación aristotélica del amor propio, caracteriza igualmente, al hombre teórico y al político, ya que ambos amarán lo no intercambiable, el νοῦς. Frente a estos dos modelos en la πόλις, hombre bueno y amante de sí mismo, Aristóteles opone al hombre malo que tiene una vida de acuerdo a su ser inferior, a las pasiones sin gobierno. Sin embargo, el político y teórico interactúan lo noble, siendo útil a la otredad. El grado de comprensión de la utilidad difiere en los buenos, sabiendo que estos bienes son instrumentos para la vida feliz y en este sentido, el deber hacer, en el virtuoso, está armonizado con la regla de la razón (ὄρος) mientras que el malo desecha la norma o la niega con sus acciones.

Así, el bien y el mal propios de cada hombre, modelan la polis y establecen las relaciones particulares y comunitarias. Por tal motivo, Aristóteles establece una distinción entre la vida conforme al λόγος o de acuerdo al πάθος y exige a los dos modelos: justo político y aspirante a lo divino, el mantener el orden y la belleza en la polis, a través de sus acciones y actividades. Si bien, el político necesita de los bienes externos para el ejercicio de su areté y sobre todo, para ser feliz, no los deja intactos para el cometido de la autarquía; porque no es la vida social del animal, la que persigue; ser político consiste en constituirse un carácter a partir de esos bienes que no lo sumen en la esclavitud sino que son posibilidades para la politeia. De este modo, el filósofo transita de la vida política a la teórica como una meta indiscutible de la perfección moral⁴⁸; nos muestra la relación del bueno con su otro yo; el amigo. Ésta es la condición de la

⁴⁸ Hadot, P. *Op. Cit.*, “VI Aristóteles y su Escuela. La forma de Vida teórica”, pp. 90-111.

philia perfecta entre iguales (es decir, libres) ya que se ama al amigo no por él mismo sino por el bien y la areté, en tal sentido, se comprende la entrega al otro, por amor al λόγος y al νοῦς⁴⁹.

En consecuencia, el filósofo muestra la transformación del justo político, que obra por sus amigos y su patria, hasta morir si es necesario, (recordemos al valiente que Aristóteles caracteriza en el L. III de la *E.N.*, encarnado en el hombre que experimenta más dolor que placer por una finalidad noble) el bueno por excelencia, abandonará la vida política, las riquezas, los honores, que a los ojos del hombre común se constituyen en la máxima expresión política. Así, experimentará el máximo placer breve, pero intenso, vivirá noblemente y realizará las acciones más hermosas, incluso dará su vida por estos fines, será pródigo con sus amigos por una gloria superior; ya que estará eligiendo el bien mayor; en suma, cederá honores y cargos al amigo por un τέλος hermoso y laudable, dará la oportunidad de obrar al amigo siendo principio del acto ajeno. Ésto significa para el virtuoso apropiarse de la parte más noble que califica al amante de sí mismo: la σοφία que revela una jerarquía vital, la existencia del político que se va despojando del ámbito de la acción y se va haciendo más libre y virtuoso al tiempo que la vida del amigo va acogiendo la posibilidad de obrar en el mundo menos libre de la πόλις.⁵⁰ Esta relación de movimiento o mutación del político contemplativo y el hombre de acción, nos muestra esa relación entre la actividad teórica y práctica en la πόλις, como una vida solidaria de fines distintos pero articulados⁵¹.

3. Conclusión

En las polémicas páginas de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles realiza un retrato de su propia vida, fraguada en el pensador político que Platón había creado, como una proyección que tomaría cuerpo en la πόλις reformada. No obstante, el político y el sabio se independizan en el estagirita, no convergen en la misma personalidad; son distintos el admirado Pericles o el afamado Anaxágoras que penetró los sueños del Sócrates escéptico. De esta distinción que lo enfrentó al espíritu académico, surge la diferenciación entre praxis y theoría, es decir, entre el βίος θεωρητικός y el βίος πρακτικός, sin embargo, es impensable para Platón y Aristóteles concebir estos tipos de vida como actividad y pasividad respectivamente, aunque quizá, en una época donde el problema político implicaba una serie de exigencias que no venían exclusivamente de la filosofía; los filósofos de la πόλις, se vieron

⁴⁹ Cfr. Jaeger, W. *Op. Cit.*, pp. 467-515.

⁵⁰ Aristóteles, *Op. Cit.* (*Ética Nicomaquea...*), IX, 9 1169 a 10- 30 pp. 250 – 252.

⁵¹ *Ibidem*, X. 7, pp. 277-280.

abogados a plantear el significado de la responsabilidad social de la Atenas del siglo V al IV. De ahí podemos colegir, los grandes esfuerzos de los académicos y peripatéticos, en sus programas políticos, donde la ἄρετή y el ἀγαθός, entendidos, como el aporte filosófico a las complejas discusiones de los rétores; de los sofistas, se constituye en la evocación de la moralidad y específicamente en el estagirita, en la necesidad de un fundamento que articule la philía y la justicia, pero que no suprima el impulso de libertad, expresado en el amor propio; dado que la eudaimonía no se entiende en la homofonía de la polis platónica, sino en la posibilidad de la otredad, que no renuncia a la aspiración de la σοφία y menos aún, rechaza al φρόνιμος que tiene el cometido de preservarle su memoria política, de recordarle su humana limitación y como tal, su responsabilidad como ciudadano, dado que lo divino es lejanía y acercamiento en tanto experiencia activa, que se traduce en la vida del λόγος.

Aristóteles había realizado una recomendación, al interesado en su filosofía de los asuntos humanos; quien tenía el inaplazable compromiso de generar un espacio de posibilidad para la vida ciudadana y la vida de sabiduría: hay que conocer el alma, escudriñar en la preocupación socrática de la naturaleza humana y para ello, había que desenmascarar todo los prejuicios, las opiniones y creencias que estuvieran al alcance de una mente crítica; y en cierta forma es lo que hace el estagirita, al poner al descubierto la ψυχή como una realidad colectiva atada a las patologías, a los excesos y subversiones manifiestas en las organizaciones políticas. El filósofo, ejercitando la vida contemplativa, pretendía aportar una solución, que el melancólico Platón de las *Leyes* seguía impulsando, desde los derrumbados sueños de Siracusa: el conocimiento de nuestra condición humana no se limita a un asunto teórico;⁵² la investigación de los caracteres y de los regímenes políticos no se explica mediante una biología descriptiva, sino que se expresa en la acción transformadora de la vida de los hombres, por tal motivo es necesario un vínculo entre lo teórico y lo práctico porque el conocimiento de la física, la metafísica o las matemáticas, siendo de un orden distinto, se precisa en una contribución que apoya la vida de la polis, entendida como pluralidad y diferenciación, donde la actuación del sabio de carne y hueso no constriñe la actuación del hombre común, del aspirante a la areté o de quien se independiza del bien humano, y apoya concepciones retadoras de eudaimonía, como las del desengañado Trasímaco o del irreverente Hippias. No obstante, tendremos que ahondar en la vida del sabio que se aproxima a la actividad divina y pretende desembarazarse

⁵² Hadot, P., *Op. Cit.*, “VI Aristóteles y su Escuela. La forma de Vida teórica”, pp. 90-111.

de la vida política, es posible que la debilidad del vínculo entre las vidas virtuosas se haga evidente si exploramos la concepción teológica del σόφος.