

# Del “animal político” a la “amistad política”. Una perspectiva aristotélica

Carlos Enrique Barrera Gómez<sup>1</sup>

Recibido el 14 de noviembre de 2016, aceptado el 2 de diciembre de 2016

## Resumen

Este artículo examina desde el punto de vista de la ética y de la filosofía política, el concepto aristotélico de «animal político». Además, estudia la razón por la cual la dimensión comunitaria del ser humano necesita de la amistad política, tanto para lograr su perfeccionamiento como para el bien común de la comunidad política.

## Palabras clave

Aristóteles, virtud, amistad política, ética, filosofía política.

## Abstract

This article examines the Aristotelian concept of «political animals» from the ethical and politico-philosophy point of view. In addition, it studies the reason why the communitarian dimension of the human being needs political friendship, both for its improvement and for the common good of the political community.

## Keywords

Aristotle, virtue, political friendship, ethics, political philosophy.

## 1. Introducción

Para Aristóteles dentro de las acciones básicas que toda comunidad política ha de tener, destacan: el legislar bien en orden a la paz<sup>2</sup>, el educar en la virtud<sup>3</sup>, y

1. Licenciado en Filosofía. cbarrera.2@alumni.unav.es

2. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 14, 1333a 30-40; 1333b 1-5. Edición bilingüe, traducción y notas por A. ARAUJO - J. MARÍAS, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 20056. En adelante se usará la abreviatura *Política*.

3. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 3, 1104b 9-13; X, 9, 1180a 15-24. Edición bilingüe, traducción y notas por A. ARAUJO-J. MARÍAS, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 201410. En adelante se usará la abreviatura *EN*.

el proveer de los bienes necesarios a los ciudadanos<sup>4</sup>. Pues sin la ley, es imposible la educación para la paz y la estabilidad social; sin virtud, es insostenible vivir una *práxis* política servidora y una convivencia social solidaria; sin los bienes mínimos de subsistencia, es irrealizable el desarrollo ético y una paz estable. De este modo, ley, virtud y bienes son tres elementos claves -aunque no los únicos- tanto para la ética como para la política aristotélica. En el presente estudio nos introduciremos, sobre todo, dentro del segundo de estos elementos, la virtud. Concretamente, el objetivo que nos proponemos es el de tratar de responder en qué sentido la dimensión socio-política de la naturaleza humana se manifiesta como insuficiente para desarrollar dicha naturaleza, y, por ello, necesitada de la amistad política.

Teniendo presente lo antes mencionado, conviene decir que para el filósofo griego la política es el culmen de las ciencias prácticas y tiene una esencial connotación ética, de allí que ética y política sean inescindibles. Por tanto, el concepto de política en el que nos moveremos es el concepto clásico, no en el ya denostado que tenemos en la actualidad, sobre todo por la deficiente práctica de la llamada «política partidista».

Para nuestro cometido, primero nos centramos en la noción aristotélica de «animal político», considerando de ella algunos de sus rasgos esenciales en relación con la comunidad política. En un segundo apartado estudiaremos el tema de la dimensión ética de la *polis*, haciendo énfasis en aquello por lo cual se puede vivir dicha dimensión. Luego, en un tercer momento, nos detenemos a reflexionar sobre el lenguaje humano como rasgo instrumental dentro de la teoría ético-política aristotélica, en cuanto manifestativo del bien y constructivo tanto del «*animal político*» como de la comunidad política. En el cuarto apartado, estudiaremos la razón por la cual la dimensión socio-política del ser humano está necesitada de amistad. Finalmente, analizaremos el concepto de amistad política en sus aspectos más fundamentales y lo que de estos se desprende.

## 2. El ser humano: ser socio-político y ético

En el pensamiento aristotélico es «manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*politikòn zōon*)»<sup>5</sup>. La expresión *politikòn zōion* se suele traducir por «*animal político*» o «*animal social*». Si bien algunos han recordado que lo social y lo político en sentido estricto no son lo mismo<sup>6</sup>, conviene decir que para el de Estagira tampoco son realidades opuestas sino complementarias: sin sociabilidad no hay política; pero sin la política, la sociabilidad humana no alcanza plenitud.

---

4. Cfr. Política, VII, 8, 1328b.

5. Política, I, 2, 1253 a 1-5; III, 6, 1278b 15-21.

6. Cfr. R. KRAUT, Aristotle. Political Philosophy, Oxford University Press, 2002, pp. 248-249; H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Madrid 2005 (8a reimpresión 2014), p. 52.

La distinción fundamental entre lo social y lo político está en que lo social hace alusión a lo que el ser humano está inclinado en razón de necesidad (al igual como está tendente a nutrirse), y en que lo político conlleva más una razón de libertad y de perfectibilidad (al igual como cuando el ser humano elige qué comer para alimentarse de la mejor manera posible). En este caso, el llegar a nutrirse es algo determinado (el ser humano no elige tener o no tener la tendencia a nutrirse); pero el cómo y cuándo nutrirse es indeterminado y atañe a la elección de cada sujeto. Análogamente, tanto la sociabilidad como la politicidad son como dos caras de una misma moneda, es decir, de la naturaleza comunitaria del ser humano. Son el elemento determinado que el ser humano no decide (la tendencia a vivir con otros), y el indeterminado, que el ser humano decide (la capacidad a vivir con otros para alcanzar un fin). Así pues, la expresión *politikón zōion* traducida ya sea como «*animal social*» o como «*animal político*» son, en sentido lato, correctas. Sin embargo, para Aristóteles el ser humano es, en sentido estricto, un *animal socio-político*. Y de este último modo preferimos traducir en este artículo la expresión *politikón zōion*.

Teniendo presente lo antes mencionado se entiende mejor la siguiente afirmación aristotélica: «es natural en todos la *tendencia* a una comunidad tal [como la ciudad], pero el primero que *la estableció* fue causa de los mayores bienes»<sup>7</sup>. Es decir, es natural tanto la tendencia a vivir en comunidad (sociabilidad) como el hecho de forjarla (politicidad).

Pero, ¿para qué existe la comunidad política? Se ha dicho de modo general que lo político en el ser humano está para alcanzar fines. Pues bien, en el orden de lo práctico el fin es concebido como un bien a alcanzar; si no fuera así, la voluntad no se movería hacia algo, pues la voluntad tiende hacia aquello que tiene razón de bien. En este sentido, la comunidad política existe para alcanzar la vida buena de sus habitantes, este es su fin o bien común. Por tal razón se nos dice en un pasaje de la *Política*:

«Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás [es], a saber, la llamada ciudad (*polis*) y comunidad civil (*Koinonía hé politiké*)»<sup>8</sup>.

7. *Política*, I, 2, 1253a, 29-31. Las cursivas son nuestras. Respecto a la cuestión de la primacía de la que habla el texto, parece ser que nuestro autor no se refiere a una primacía de orden cronológico o histórico, sino más bien a una de orden ontológico o causal-teleológico: el ser de la comunidad política tiene como causa y fin los bienes de sus habitantes. Es primariamente por ello que se establece la comunidad política.

8. *Política*, I, 1, 1252a 1-5.

Al concebir que la capacidad política es el ejercicio libre del ser humano para alcanzar un bien, nuestro autor entiende lo político como algo que tiene inherentemente valoraciones de orden ético. Por eso cuando Aristóteles sostiene que la comunidad política es para alcanzar una *vida buena*<sup>9</sup> implícitamente plantea que puede existir también una vida mala. Asimismo, se traza la idea de que el fin de lo político está revestido de las categorías éticas de bien y mal. En este sentido, no solamente existe un «bien individual» (o bien del sujeto político); sino, además, un «bien comunitario», un «bien común» (o bien de la *comunidad política*). Por ello no solo se puede hablar de que el ser humano es un ser socio-político, sino también que es un ser ético; puesto que sin el orden ético adecuado no puede desarrollarse lo social y lo político de su naturaleza.

Lo anterior se desprende del hecho que la concepción antropológica que ostenta nuestro autor no es solo estática sino también dinámica, y con un marcado rasgo teleológico. Hay en ella algo estable, pero también algo que busca el desarrollo: la naturaleza humana busca como fin llevar a plenitud todas sus potencialidades y será bueno todo aquello que vaya en consonancia con este fin.

Por otra parte, el concepto de la expresión *politikón zōion* nos sugiere también la tesis de que no hay otro camino para alcanzar un auténtico desarrollo individual, si no se busca un desarrollo comunitario. El *politikón zōion* es ante todo un *koinonikón zōion* (animal comunitario)<sup>10</sup>.

Por paradójico que esto parezca, el sujeto individual puede llegar a madurar como sujeto solo en el ámbito de una comunidad. Para el autor griego la comunidad que inicia este proceso de maduración humana, en sus diversas dimensiones, es la familia<sup>11</sup>. Sin embargo, es de la opinión que la familia no es suficiente para que esa maduración se lleve a cabo a los más altos niveles de perfección<sup>12</sup>. Es necesaria la existencia de una comunidad en la que se pueda acceder a una variedad de servicios que ayuden al crecimiento de las capacidades intelectuales, morales y técnicas del ciudadano. Esta comunidad es la polis (de allí su nombre: “comunidad política”).

En esta línea de pensamiento es que se ha llegado a afirmar que «la tesis de que el hombre es “político” por naturaleza significa básicamente que sólo en la polis, y no en las demás comunidades, el hombre puede “acabar su generación”, es decir, alcanzar su fin, llegar al pleno despliegue de sus potencialidades

---

9. Cfr. *Política*, II, 1252b, 25-30; III, 9, 1280b 33ss.

10. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII, 10, 1242a 20-41. Traducción, introducción y notas por E. LLEDÓ - J. PALÍ, Gredos, Madrid 20144. En adelante se usará la abreviatura *EE*.

11. Porque ella es la primera comunidad de justicia y el primer ámbito educativo (Cfr. *EN*, VII, 10, 1242a 25-30; X, 1180b 7ss), además de que presenta las primeras formas de gobierno (*Política*, I, 2, 1252a 25-30; 1252, 20-27).

12. Cfr. *Política*, I, 1, 1252b 30ss; I, 2, 1253a 19-20.

específicas y, con ello, a la felicidad»<sup>13</sup>. O como ha señalado R. Kraut, «sólo en la polis podemos ver todo lo que podemos llegar a ser. Sólo aquí podemos realizarnos completamente»<sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva, el otro no aparece en el horizonte del yo individual como pura advertencia del límite del propio «yo», como conocimiento del «no-yo». El otro es ante todo una *oportunidad* para el propio desarrollo individual. El otro, por decirlo en otras palabras, no es solo un *dato noético*, una mera noticia de la diferencia existencial que se tiene respecto a un semejante; el otro es, además, un *lugar ético* con y en quien estoy llamado a desarrollarme. Por eso, ir en contra del otro -en cuanto que otro- es ir en contra del propio ser personal.

No debe entenderse esto como si el propio ser personal se sirviera de modo utilitarista de los demás, sino que se debe tener presente que la relación social de la que habla el estagirita se inserta dentro de la dinámica del enriquecimiento mutuo<sup>15</sup>. Cuestión que de alguna manera ya está presente en su maestro Platón, cuando este afirma que la diversidad de capacidades es fuente de unidad en la polis y no de división<sup>16</sup>. Siguiendo en esto a su maestro, Aristóteles concibe la tendencia natural a vivir en comunidad, como una tendencia a desarrollarse con, por y en medio de los otros.

### 3. Dimensión ética de la comunidad política

Al hablar del ser humano como un ser socio-político y ético, hemos acabado advirtiendo en parte la dimensión ética de la comunidad política o polis; pero ahora detengamos nuestra atención por medio de qué concretamente es que se puede ejercitar dicha dimensión. Esto nos elucidará algo más del *politikón zōion*.

Atendiendo al hecho de que el ser humano es un animal socio-político por naturaleza, en Política I, 2, el estagirita plantea la necesidad que tiene todo ser humano de vivir en una comunidad política, como medio para alcanzar una vida buena:

«La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien»<sup>17</sup>.

13. J. C. OSSANDÓN, *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, en «Cuadernos de Anuario Filosófico», n. 125, Pamplona 2001, p 58-59.

14. Porque ella es la primera comunidad de justicia y el primer ámbito educativo (Cfr. EN, VII, 10, 1242a 25-30; X, 1180b 7ss), además de que presenta las primeras formas de gobierno (*Política*, I, 2, 1252a 25-30; 1252, 20-27).

15. Cfr. *Política*, I, 2, 1252a 1-7; III, 9, 1280b 33ss.

16. Cfr. PLATÓN, *La República*, II, 368b-372e.

17. *Política*, I, 2, 1252b, 27-28.

Este «vivir bien» se diferencia sustancialmente del mero hecho de vivir. Por lo mismo, la comunidad política no está solamente para facilitar el hecho biológico de la vida, sino también para alcanzar un bienestar de orden antropológico y ético capaz de *humanizar*; es decir, de realizar en todas sus dimensiones el proceso de maduración humana mediante la razón<sup>18</sup>. Pero este vivir según la razón requiere la práctica de la virtud (*areté*), por la cual el ser humano introduce razón en sus tendencias vitales. A su vez, la práctica de virtud requiere de aprendizaje y entornos para ser practicada. Todo esto es posible solo por medio de la comunidad política.

Por eso, la *polis* es considerada como *el extremo de toda suficiencia*, en cuanto que es en ella en donde puede ser posible, por medio de sus instituciones, la práctica de la virtud política (la justicia). La virtud de la justicia (*dikaíosyne*) es concebida como ordenadora de todas las demás virtudes<sup>19</sup>, y estas a su vez, fuente de los diversos bienes que necesita el ser humano para su desarrollo en cuanto ser humano. Por eso el filósofo griego llega a afirmar:

«La ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley es un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos»<sup>20</sup>.

Sin la virtud incluso la ley queda reducida a un mero convenio y no cumple con su función de ser educadora de los ciudadanos. La llamada justicia legal queda empobrecida solo a sus efectos punitivos: puesto que, si no hay crecimiento en la práctica social de la virtud, no hay cumplimiento de la ley; al no haber cumplimiento de la ley, lo único para lo que termina sirviendo el orden jurídico de una comunidad política es para castigar al infractor y salvaguardar un mínimo de orden en la comunidad, con el peligro latente que la ley puede siempre ser infringida más temprano que tarde. La justicia legal queda así desprovista de lo que debería ser su principal objetivo: el educar a los ciudadanos para la virtud (hacerlos éticamente buenos), que es lo que lograría una auténtica cohesión social y no, como dice nuestro autor, «una mera alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos».

Para el Estagirita la justicia legal debe enmarcarse dentro de la justicia ética, pues lo justo no es lo que manda la ley sino aquello que se advierte como justo, es decir, aquello que tiene razón de bien. Al tener razón de bien para el sujeto

---

18. Cfr. EN, I, 7, 1097b 23 ss.; 1098a 1-20.

19. Cfr. EN, V, 1, 1129b 25-30.

20. Política, III, 9, 1280b 5-10.

político y la comunidad política, tiene también razón de justo<sup>21</sup>. Pues como lo ha vuelto a recordar Ch. Taylor, no es lo justo lo que funda la ley moral y jurídica, sino el bien<sup>22</sup>.

Además, conviene decir que la *dikaiosýne* está íntimamente relacionada con la práctica política, en cuanto que es la virtud que mira hacia el otro<sup>23</sup>. Por eso ha señalado M. Nussbaum:

«En cuanto se relaciona con otros, toda excelencia (*areté* = virtud) merece el nombre de justicia. Aristóteles parece estar afirmando que [...] sin la excelencia que consiste en considerar debidamente el bien de los demás, la persona humana no sólo queda privada de un fin importante, sino de todas las excelencias, pues todas y cada una son “con relación a los otros” (pro heterón), así como “con relación a uno mismo” (*pros hautón*)»<sup>24</sup>.

De este modo, en la *práxis política*, que es también *práxis* de la justicia<sup>25</sup>, se ordenan las capacidades de unos y de otros para el servicio de todos; y por medio de ella se institucionalizan las diversas actividades humanas con el fin de alcanzar el bien justo para los otros y para uno mismo, en la dinámica de la ayuda mutua. Consecuentemente, la comunidad política no se convierte en un fin sino en un medio -uno de los más nobles- para alcanzar el perfeccionamiento del *politikón zōion* y su felicidad (*eudaimonía*).

La comunidad política viene a ser concebida como servidora del ser humano y no solo el ser humano como servidor de ella. Más aún, si el ser humano es servidor de la comunidad política es porque ella está llamada a ser el ámbito donde al ser humano alcanza el desarrollo de su naturaleza por medio de la *práxis* de la virtud tanto ética como dianoética.

#### 4. El lenguaje como instrumento ético del *politikón zōion*

Dentro de la idea que el *animal socio-político* conlleva un acentuado carácter ético para forjarse como tal, podemos decir también que la dimensión socio-política del ser humano posee un elemento muy propio. Este elemento es el lenguaje humano. El lenguaje en el ser humano está provisto de razón que se

21. «La justicia [...] es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo». *Política*, I, 2, 1253a 37-38.

22. Cfr. CH. TAYLOR, *Lo justo y el bien*, en «Revista de Ciencia Política», XII: 1-2 (1990) pp. 65-88.

23. «Llamamos justo (*dikaios*) a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política» EN, V, 1, 1129b 15-20. Véase también: EN, V, 1, 1130a 1-10.

24. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid 1995, p. 441.

25. Conviene señalar que el concepto de *práxis* al que nos referimos aquí se distingue de otros conceptos de «praxis» dados a lo largo de la historia del pensamiento. El concepto de *práxis* aristotélica es muy rico. Bástenos aquí saber que la concepción de *práxis* que posee Aristóteles es una acción racional por la cual el ser humano se va perfeccionando a sí mismo, teniendo en cuenta la globalidad de su vida y con el fin de realizar su *érgon* o función propia en la vida.

expresa mediante la palabra<sup>26</sup>. No se refiere esto al hecho de que toda palabra humana es racional en el sentido coloquial que a veces suele utilizarse: como algo dicho correctamente o lo dicho con buenas maneras. Más bien, lo que Aristóteles indica es el hecho mismo de la articulación racional de toda palabra, que es un proceso propio del alma racional, presente solo en el ser humano. La emisión de la palabra manifiesta el carácter racional del lenguaje humano y está en función de la vida ética, y por lo mismo, de la vida socio-política. Aristóteles afirma lo antes dicho cuando dice:

«la voz (φωνή) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra (λόγος) es para *manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto*, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, *el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto*, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad»<sup>27</sup>.

Según nuestro autor, el ser humano tiene palabra (*lógos*); los demás animales tienen sólo voz (*foné*). La voz tiene como función manifestar al dolor y al placer, y en esto el ser humano es igual que el resto de los animales. Pero la *palabra* tiene una función superior, en cuanto que está llamada a manifestar la verdad (*ἀλήθεια*)<sup>28</sup>. La verdad tiene, a su vez, connotación ética, ya que la palabra está para «*manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto*» en un contexto comunitario. Esta función manifestativa de la palabra es posible porque el ser humano es, para Aristóteles, el único ser en la naturaleza capaz de tener lo que él llama el «*sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto*»; es decir, el ser humano puede llegar a comprender por qué algo es bueno o malo, en cuanto que puede alcanzar la verdad. La verdad se manifiesta mediante la palabra humana porque el ser humano antes es capaz de descubrirla a través de su inteligencia, y en esto el ser humano es distinto al resto de animales carentes de razón.

Por medio de la verdad el ser humano crea *comunicación*. Por eso la comunicación más profunda es la que nace de la verdad y busca la verdad. Solo una comunicación interpersonal de tal tipo es capaz de crear una auténtica *comunidad*. En una comunidad en la que constantemente no se busca la verdad de las cosas, de los hechos y de lo que conviene al conjunto de personas que la integran, se camina hacia el conflicto social. En una comunidad donde se busca falsear, engañar, inducir al error, ocultar ciertos hechos, etc., se termina fracturando la unidad. Se corrompe la comunidad. De allí que se nos diga que «*la*

26. Cfr. *Política*, I, 2, 1253b 7-10.

27. *Política*, I, 2, 1253a 10-19. Las cursivas son nuestras.

28. M. Nussbaum, siguiendo a H. Boeder, ha dicho respecto al vocablo griego ἀλήθεια: «El término griego que traducimos por verdad significa “lo que se revela”, “lo que se saca de escondite”». M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, p. 317. La verdad no la crea el ser humano, la descubre.

*comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad*». Es decir, la común unión en la verdad sobre el bien y el mal, sobre lo justo e injusto es lo que constituye y va desarrollando la *Koinonía tón anthrōpon* (comunidad de los hombres) que sirve como basamento para una *Koinonía politiké* (comunidad política).

De este modo, la unidad entre lenguaje y ética es una relación necesaria para el desarrollo del carácter socio-político que tiene el ser humano. Puesto que solo por medio de la verdad, que se manifiesta a través del lenguaje, el ser humano puede ir construyendo la comunidad política, pues «sin ética, no hay sociedad [...] sin ética y sin sociedad el *lenguaje* no es tal, porque si el lenguaje no habla con veracidad y entre humanos carece de sentido. Un engaño lingüístico completo equivaldría en el hombre a no hablar, porque de nada le serviría hacerlo»<sup>29</sup>. Peor aún, no solo de nada le serviría, sino que le afectaría. De allí que lo convencional del lenguaje humano no debe entenderse como sinónimo de mero convenio sin más, sino de con-venir (venir juntos a) la verdad. Pues si bien es cierto que Aristóteles es de la opinión que el lenguaje humano es convencional, admite también que eso no indica que todo lo que se significa por medio del lenguaje lo sea<sup>30</sup>. Si todo lenguaje fuera algo donde solo se llega a convenir según el arbitrio de cada uno o de grupos, la unidad de la comunidad política sería, en último término, algo imposible. Porque no existiría un fundamento último donde basar lo convenido, lo cual provocaría una división y hasta una justificación de la misma.

Por tanto, el carácter convencional de la dimensión lingüística del ser humano no significa procurar convenir en lo que dice la mayoría o lo que opina un cierto grupo, sino convenir en la verdad. De hecho, cuando convenimos, siempre estamos buscando de fondo lo que consideramos como mejor, y esto ya es, en cierto modo, una búsqueda de lo verdadero. Por eso se puede decir que «el mejor vínculo de relación social es el lenguaje, el correcto empleo de éste, su uso ético, es la sinceridad. Sin veracidad no cabe cohesión social; ni siquiera familiar»<sup>31</sup>. Es en este sentido que para el pensador griego la palabra está al servicio de la verdad y la verdad al servicio del crecimiento del ser humano y de la comunidad.

## 5. Insuficiencia del carácter socio-político

Teniendo presente lo dicho hasta aquí, es lógico admitir que la concepción aristotélica del ser humano, como ser socio-político por naturaleza, incluya una actitud optimista respecto al semejante: El otro es concebido como un bien. Pero cabe preguntarse: si el hombre es un animal naturalmente social y político, ¿por qué entre los seres humanos acontecen actitudes anti-sociales y anti-políticas? ¿Por qué la tendencia al egoísmo? ¿Por qué la existencia de las

29. J.F. SÉLLES, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid 2011, p.423.

30. Cfr. *Sobre la Interpretación*, 16a 1.

31. J.F. SELLÉS, *La amistad y el saber personal*, en M. D'AVENIA- A. ACERBI (eds.), *Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, p. 343.

guerras, los regímenes injustos, las atrocidades cometidas en nombre de la misma práctica política y dentro de la comunidad política? ¿No serían estos más bien signos de que la naturaleza política del ser humano no es real, sino solo una utopía aristotélica?

Para responder a esta problemática parece oportuno, en primer lugar, tener presente que lo «socio-político» del ser humano es una dimensión de la naturaleza humana y no su totalidad; por lo mismo, podríamos descubrir otros rasgos esenciales de dicha naturaleza (por ejemplo, el teleológico), que nos ayudarían a comprender el por qué en ella se dan ciertos hechos contrarios a lo que propiamente está llamada a constituir. Además, una crítica que parta del mero dato fenomenológico de los “hechos de enemistad” o “hechos de conflictividad” socio-políticos, para fundamentar la negación de la dimensión socio-política de la naturaleza humana, incurriría en una visión parcializada, no tanto de la filosofía aristotélica, sino del estudio de la realidad misma. ¿Por qué se dice esto? Porque en la realidad no existen ni solo hechos de sociabilidad ni solo hechos de anti-sociabilidad, existen ambos.

A este respecto, es clave partir de una clarificación de la naturaleza de los “hechos de enemistad” o “hechos de conflictividad” socio-políticos. Y esta clarificación, a nuestro modo de ver, la encontramos en el pensamiento aristotélico. Tal clarificación nos viene dada sobre todo a partir de tres niveles: el ontológico, el antropológico y el ético. En el primer nivel se responde a la pregunta sobre ¿qué son los “hechos de conflictividad” o “hechos anti-socio-políticos” en sí mismos?; en el segundo nivel la pregunta versa sobre ¿qué son los “hechos de conflictividad” en la naturaleza del ser humano?; por último, en el tercer nivel, debemos preguntarnos sobre ¿con qué deberían ser superados en la vida del ser humano?

*Nivel ontológico.* Partiendo del orden ontológico se puede decir que una naturaleza no puede tener como rasgo esencial una privación. Porque la privación ya está haciendo referencia a un atributo que hace falta en una naturaleza o género determinado<sup>32</sup>. En el tema que nos ocupa la enemistad, la guerra o el conflicto; es decir, todas las actitudes o acciones antisociales y anti-políticas, no son otra cosa que privaciones de la dimensión socio-política de la naturaleza humana, la cual también conlleva amistad, paz, convivencia, etc. Afirmar que el hombre es naturalmente enemigo del otro o antisocial<sup>33</sup>, sería afirmar que

32. «Y en cierto modo la forma de los contrarios es la misma, puesto que la entidad de la privación es la entidad opuesta, por ejemplo, de la enfermedad la salud, ya que la ausencia de esta es la enfermedad» *Metafísica*, VII, 7, 1032b 1-5. Puede verse también: *Metafísica*, IV, 6, 1011b, 18; V, 22; X, 1, 1046a 31-35.

33. Como de hecho se ha llegado a afirmar en la historia de la filosofía. Recuérdese, por ejemplo, el caso paradigmático del filósofo inglés Thomas Hobbes, padre del absolutismo político, para quien el hombre no es político por naturaleza y el fin del Estado no es el perfeccionamiento sino la auto-conservación, pues el ser humano está en un perenne estado de guerra por su naturaleza esencialmente egoísta y enemiga de su semejante. Cfr. T. HOBBS, *De Cive*, I, 3-4. 13; *Leviatán* 1, 13.

la privación de una perfección en una naturaleza es el ser de esa naturaleza. Lo cual también equivaldría a decir que una imperfección de un ser es la perfección esencial de ese ser. Es decir, su modo más propio de ser. Lo cual sería contradictorio. Teniendo en cuenta esto, lo más lógico sería seguir sosteniendo que el hombre es naturalmente inclinado a la vida socio-política y a todo lo que de ella se desprende. Los hechos antisociales o anti-políticos, llamados también aquí “hechos de conflictividad”, son una privación de la naturaleza socio-política del ser humano, no su negación ni anulación ontológica.

*Nivel antropológico.* El estagirita advierte que en el ámbito socio-político pueden surgir grandes males. Basta recordar aquí al menos lo referido a la inestabilidad de los regímenes políticos causada por las guerras, injusticias, rupturas de pactos, etc.<sup>34</sup>; o también de las acciones cometidas contra el otro: como el asesinato, el robo y el adulterio, consideradas por nuestro autor como los tres tipos de acciones que son intrínsecamente malas, pues siempre que se cometen son nocivas para el ser humano y para la sociedad<sup>35</sup>. Así pues, en el ser humano se pueden dar tanto acciones socio-políticas como acciones anti-socio-políticas. Esto es así porque para Aristóteles, como ya se dijo, el ser humano no está dotado de una naturaleza estática solamente, también hay en ella algo dinámico (*dynamis*=potencia). Algo potencial que aspira al acto. Una imperfección que reclama una perfección. Pero esto tampoco elimina el carácter natural socio-político del ser humano, más bien indica que ese carácter es algo que está inacabado y que está llamado a la plenitud.

*Nivel ético.* Se ha dicho que Aristóteles fue consciente de que la naturaleza social del ser humano necesita perfeccionarse, pues cabe la posibilidad de una mala práctica de ella. Pero con esto también admite que los llamados «males sociales» no son efectos de la naturaleza social del ser humano, sino de una praxis deficiente de ella. En este sentido, la mera naturaleza sociable y política del ser humano es advertida como insuficiente para que haya cohesión social. Hace falta una práctica de la dimensión socio-política humana en el mejor modo posible. En esto último que se acaba de afirmar está presente de fondo una tesis muy aristotélica, por la cual se dice que en el ámbito de lo práctico no basta hacer algo, sino que es necesario hacerlo de la mejor manera posible<sup>36</sup>. Por lo mismo, es que se plantea el tema de la educación de la virtud, sobre todo en los

---

34. *Política*, 1301b-1316b

35. Cfr. *EN*, II, 6, 1107a 8-19. Las implicaciones sociales de estos actos malos están a la vista: por el robo se destruye la confianza, la igualdad y se provoca la ausencia de la justicia, que es la virtud más propia de la polis; por el asesinato no sólo se rompe la amistad con el otro, sino que se atenta contra el fin mismo de la convivencia política, que es la ayuda mutua para la vida según la virtud (tanto en la propia persona como en la del otro); con el adulterio se comete una grave injusticia para con los miembros de la primera comunidad humana (la familia), que es base de la comunidad política, por eso a la larga es también injusticia para toda la comunidad política, pues las consecuencias no sólo repercuten en la organización de la casa sino también en la organización de la polis.

36. Cfr. *EN*, I, 7, 1098a 10-11

jóvenes, ya que la virtud hace viable que la sociabilidad sea realmente fuente de bienes para los seres humanos por ser el mejor modo de ejecutar una acción humana<sup>37</sup>. En este nivel se observa, entonces, que las practicas antisociales y anti-políticas del ser humano deberían ser superadas por medio de la virtud o del orden que la razón va introduciendo en las diversas acciones que el ser humano realiza.

En resumen, en los tres niveles percibimos que el carácter socio-político se nos presenta como algo real en el ser humano, pero también como algo inacabado e insuficiente en él, pues necesita perfeccionamiento.

Ahora bien, si hemos dicho que el perfeccionamiento de una acción viene por medio de la virtud, es necesario señalar cuál es aquella virtud que nos puede ayudar a perfeccionar concretamente el carácter socio-político en el ser humano. Para el Estagirita esa virtud es la amistad (*philia*). Porque si toda virtud es necesaria para que el hombre pueda vivir en sana convivencia con los demás, la virtud de la amistad es la que hace posible el nacimiento y la perennidad de la virtud misma. Pero cabe la pregunta: ¿por qué la amistad y no la justicia, si esta última es la virtud para el otro y la ordenadora de la polis? Para responder a esta inquietante conviene indicar que la virtud se logra adquirir, desarrollar y manifestar en ámbitos comunitarios; pero no en cualquier ámbito comunitario, sino en el mejor de todos. Y es aquí donde aparece la amistad, ya que son las comunidades de amistad las que hacen posible la justicia y el resto de virtudes. Aun cuando la justicia es concebida como virtud para el otro y como ordenadora de la polis, ella depende de la amistad en cuanto que por ésta se da la unidad de la polis y su misma existencia. Sin amistad política no puede existir justicia política, puesto que la amistad precede y supera a la justicia misma. Por eso se nos llega a decir:

«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 parece ser algo semejante a la amistad, y es a ella a lo que aspiran, mientras que lo que con más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los más capaces de amistad»<sup>38</sup>.

Así pues, el hombre es para Aristóteles no solo un «animal político» por naturaleza, sino también un ser que naturalmente está inclinado a la amistad<sup>39</sup>.

---

37. Cfr. *Política*, 1337a-1342b.

38. *EN*, VIII, 1, 1155a 20ss. «Es en la familia donde comienza la preparación para la vida de la polis, y se establecen las primeras relaciones de amistad que son al mismo tiempo relaciones políticas». A. BERNAL, *Educación del carácter/ educación moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 97.

39. Cfr. C. BARACHI, *Politics and the perfection of friendship. Aristotelian reflections*, en «Universitas

El ser humano no es sólo sujeto y objeto de relación interpersonal, sino que también es sujeto y objeto de relación interpersonal amistosa<sup>40</sup>. Porque no es la naturaleza socio-política la que logra el desarrollo ético de las mujeres y de los hombres, sino dicha naturaleza en cuanto que es amistad. Es decir, en cuanto se practica lo socio-político según virtud, o en otras palabras, en cuanto se vive en el mejor modo posible<sup>41</sup>.

No conviene olvidar, sin embargo, que la *philia* aristotélica no se refiere solo al tipo de relaciones que hoy llamamos amistad, entendida como una relación cercana entre dos o más individuos. El concepto aristotélico de *philia* tiene una connotación amplia. Por eso tanto la familia como la polis son comunidades de amistad<sup>42</sup>, en cuanto que para ser tales poseen ese cariz que solo la amistad puede dar: el ver en el otro un ser con quien se puede trabajar y luchar por un objetivo común; con quien se puede alcanzar un enriquecimiento mutuo del que, como ya se ha dicho, necesita también todo quehacer político. Por tanto, El *politikón zōion* está llamado a la *philia politiké*.

Pero veamos ahora qué entiende Aristóteles por amistad política, al menos en su concepto básico, pues detenernos en todos sus aspectos es algo que sobrepasa el objetivo de este estudio.

## 6. La *homonoia* como amistad política

En Ética a Nicómaco IX, 6 el estagirita afirma que «la concordia (*homonoia*) parece ser la amistad civil, como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida»<sup>43</sup>. Por la amistad civil hay igualdad en la ciudad, pues la igualdad es ya amistad; así como servicio mutuo de unos con otros<sup>44</sup>. Ella también es fuente de unidad en la polis, pues por medio de la amistad se desarrollan todas las demás virtudes éticas que el ser humano necesita para convivir en armonía<sup>45</sup>. La *homonoia* es, pues, la amistad política.

Ahora bien, Aristóteles nos aclara que esta *homonoia* no debe confundirse con una mera unanimidad en la opinión (*homodoxia*)<sup>46</sup>. Esto lo dilucida nuestro autor teniendo en cuenta la acepción etimológica que se desprende de la palabra griega *homonoia*, compuesta de *homo* (lo mismo) y *nous* (pensamiento). La amistad política no puede ser considerada solo como una mera igualdad en la

---

Philosofica», 53:2 (2009), p.18.

40. Cfr. *EE*, VII, 2, 1236b, 1-5; *EN*, VIII, 3, 1156b, 7-10.

41. El término griego que traducimos por «virtud» es *areté*, que significa literalmente «excelencia». La amistad no es entendida como mero sentimiento (*páthei*), sino como una virtud (*areté*). La amistad es concebida así, como practica excelente de la dimensión socio-política.

42. Cfr. *EE*, VII, 10, 1242a.

43. *EN*, IX, 6, 1167b 1-3.

44. Cfr. *EE*, VII, 10, 1242b 20-30.

45. Cfr. *Política*, II, 4, 1262b 5-15.

46. Cfr. *EN*, IX, 6, 1167a 22-23.

opinión o en el pensamiento, ya que es un modo de actuar en la *polis*. Es decir, la homonoia no solo consiste en concordar juntos en algo sino también en concordar para practicar juntos algo. Y el filósofo griego continúa diciendo:

«Tampoco se dice de los que piensan lo mismo sobre cualquiera de las cosas que son unánimes, por ejemplo, de los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque no implica amistad el pensar lo mismo sobre estas cosas). En cambio, -aclara- se dice de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado»<sup>47</sup>.

Es decir, por una parte, la concordia no tiene que ver con algo que es admitido por todos por ser evidente, sino que tiene que ver con la unidad sobre lo que realmente conviene, esto es, sobre lo verdadero y bueno. Por otra, la amistad política para Aristóteles conlleva: *el llegar a pensar sobre lo mismo* (ὁμογνωμονῶσι), *elegir lo mismo* (τὰὐτὰ προαἰρῶνται) y *practicar lo mismo* (πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα).

Así pues, el primer elemento indispensable para que haya concordia es la capacidad de pensar, o, mejor dicho, de entender las cosas en común (ὁμογνωμονῶσι). La ciencia política versa sobre aquello que es contingente; por lo mismo, es necesario saber interpretar la historia, lo que acontece en la polis, y desde allí saber comprender qué es lo que mejor conviene a ella. Sólo una vez que se llega a entender en común los puntos neurálgicos de lo que acontece en la polis, y lo que ésta necesita para su desarrollo y el de sus miembros, entonces se podrá ayudar mejor a su crecimiento en sus diversas dimensiones. En este sentido, no son útiles los análisis sesgados sin apertura al bien auténtico de la comunidad ni los análisis superficiales, sino aquellos que buscan llegar a las raíces mismas de las cosas, a la verdad de los sucesos y su conveniencia.

Con esto, Aristóteles advierte que es muy humano el que haya una amplia gama de opiniones, y que éstas diversifiquen unas de otras sobre lo que se ha de hacer. Pero también logra advertir que la grandeza del ser humano no radica en tener una postura original para sí mismo (por verdadera que ésta sea), sino en la capacidad de saber concordar con otros por medio de ella; así como también, si no se tiene el entendimiento más justo y conveniente sobre un determinado asunto, es decir, si no se tiene la postura adecuada, se pueda ser capaz de llegar a concordar con otros que sí la tienen. La amistad política en este sentido es posibilitadora del diálogo.

Desde esta perspectiva, no se trata de buscar entender lo que simplemente se quiere, gusta o interesa a un grupo particular; porque al decir que la concordia acontece cuando los *ciudadanos piensan de la misma manera sobre los que*

---

47. EN, IX, 6, 1167a 24-28.

*les conviene*, no debe entenderse esta comunión en el pensamiento como una mera arbitrariedad, sino más bien como una comunión en aquello que es lo más prudente para la comunidad política, una comunión en la verdad de lo que conviene a dicha comunidad. Por eso dirá también que es una concordia en lo justo y por los buenos<sup>48</sup>, en cuanto que los buenos tienen capacidad para ver lo que es justo.

Ahora bien, no basta simplemente con entender, sino que hace falta también elegir (προαιρῶνται) todas aquellas acciones que hagan posible el mejoramiento de la vida en la polis, con vistas al bien común de sus habitantes. En este sentido la amistad política también provee de una capacidad más a quienes la viven, y esta es la capacidad de elegir conjuntamente aquello que pueda ir desarrollando la vida de los que habitan en la polis. La capacidad de elegir es, para Aristóteles, algo propio de los seres humanos, pues sólo los seres humanos deliberan sobre lo que pueden hacer. Es decir, cuando se elige no sólo hay voluntad, sino también razón para deliberar y elegir los medios más adecuados con vistas a un fin<sup>49</sup>. La amistad política hace posible que entre los gobernantes y los gobernados se procure que las elecciones en función de la comunidad política no sean elecciones contra la razón, o sea, ancladas en los meros sentimientos o en motivos de corte utilitarista; pues de ser así, tales elecciones irán en detrimento de la comunidad política, porque en el fondo antes han ido en contra del verdadero desarrollo de cada uno de sus miembros.

Por último, el estagirita también anota algo muy importante para el crecimiento de la vida en la polis, la práctica en común (πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα) de aquellas acciones que puedan ir mejorando la vida política, pues de lo contrario será también muy difícil vivir en comunidad. Está práctica común no se refiere a un unitarismo homogéneo de las acciones de los habitantes (que todos hagan lo mismo), sino a brindar los ambientes adecuados para que cada quien haga lo propio en vistas a la consecución del bien común<sup>50</sup>. Cada acción, por diversa que sea, debe en último término hacer posible la vida en la ciudad. Aquí también los que gobiernan deben evitar hacer lo que sus propias visiones o intereses puedan sugerir, sino hacer aquello que es lo más prudente para la comunidad política. Asimismo, los gobernados deben hacer algo similar, ya que en sentido estricto «no existe acción moral individual. La acción moral alcanza su plenitud como acción configuradora de la propia comunidad: como acción gubernativa [...] la acción política es la acción moral del ciudadano»<sup>51</sup>. De allí que Aristóteles

48. Cfr. EN, XI, 6, 1167b 4-8.

49. Cfr. D. ROSS, *Aristóteles*, Editorial Charcas, Buenos Aires 1981<sup>2</sup>, p. 282-288.

50. No será así para el liberalismo político, que al igual que la teoría del contrato social, es campo árido para la virtud y la amistad. Según la teoría liberal no existe tal bien común, sino un contrato libre con vistas a proteger los derechos naturales de cada individuo; lo que prima ahí es siempre el bien individual, pues sólo existen el «bien particular» y los llamados «bienes plurales». Cfr. A. GÓMEZ-MULLER, *Ética, coexistencia y sentido*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2003, p. 87-114.

51. CRUZ-PRADOS, *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona 2006<sup>2</sup>, p. 229.

concluya diciendo:

«Por tanto, la concordia se refiere a lo práctico y, dentro de esto, a lo que es importante y pueden tenerlo ambas partes o todos; y así la hay en las ciudades cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que Pitaco debe gobernar, cuando él también lo quiere. [Pero cuando sucede lo contrario, esto es,] cuando cada uno quiere ser él el que mande, como los protagonistas de Las Fenicias, surge la discordia»<sup>52</sup>.

Esto último pone de manifiesto la importancia de que en la ciudad se crezca en la virtud, porque solo de ese modo se pueden practicar las mejores acciones. Puesto que para el macedonio el verdadero «político es el hombre que elige las bellas acciones por ellas mismas, mientras que la mayor parte de los hombres abrazan esta vida por dinero y provecho»<sup>53</sup>. De allí que también remarque:

«Esta clase de unanimidad -la auténtica- se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo [...] quieren a la vez lo justo y lo conveniente, y a esto aspiran en común»<sup>54</sup>.

Efectivamente, son los buenos -aquellos que tienen virtud- los que pueden ser capaces de dirigir a otros y también los que pueden dejarse guiar por otros. De allí que «la estabilidad de la polis dependa del sentimiento estable de amistad entre los hombres buenos»<sup>55</sup>. Pero cabe mencionar que Aristóteles sabe que esto es muy difícil, es decir, el lograr que todos sean virtuosos en una ciudad, y por lo mismo, que todos sean «amigos políticos». No debemos olvidar, sin embargo, que el Estagirita está planteando esto desde una perspectiva ética, y como tal, lo hace en perspectiva de futuro, de ideal por alcanzar. En otras palabras, está diciendo no lo que las cosas son, sino lo que las cosas deberían llegar a ser, pues de no buscar la superación del estado de las cosas, la praxis humana estaría desprovista de un motivo de perfeccionamiento. De todos modos, él mismo deja entrever que, así como es difícil que en todos los miembros de una ciudad haya virtud de amistad, de igual manera es muy difícil que haya total ausencia de ella en una polis, pues la total ausencia de amistad es la destrucción misma de la comunidad política. De hecho, llega a transigir que hay cierta concordia entre los que aún no poseen la virtud; pero advierte enseguida que no se debe permanecer en ese nivel, ya que la unidad sería demasiado frágil y podría hacer colapsar la paz y la unidad de la polis<sup>56</sup>.

52. EN, IX, 6, 1167a 32-35-1167b 1. Lo que está dentro de corchetes es nuestro.

53. EE, I, 5, 1216a 24-26

54. EN, XI, 6, 1167b 4-8.

55. E. VOEGELIN, *Order an History*, en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol.16, University of Missouri Press, Columbia 2000, p. 375. Citado por G. LETELIER, *La amistad como principio de la polis*, en «Derechos y Humanidades», 19 (2012) p. 166.

56. «En cambio, en los malos no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo

La amistad política, entonces, no necesariamente tiene que ver con una afección entre cercanos, tal como se da entre los amigos por virtud y en la amistad dentro del ámbito de la familia. Tampoco tiene que ver con un amor que busque el bien sólo de aquel que es el amigo más cercano, sino con ese amor solidario que se expande a todo habitante de la polis. En cuanto que el otro es considerado como alguien con quien se puede trabajar para lograr el bien de la comunidad, que en cierto modo es, además, -sobre todo en un régimen justo- el propio bien. De allí que:

«Ese sentido del deber hacia el otro no es reducible a una mera “estrategia de convivencia”, sino que pertenece al acervo humano más específico, porque se fundamenta en el hecho de que el bien humano consiste sobre todo en enriquecerse mediante la comunión amorosa (de amistad). Con esto se afirma que al acto más propiamente humano, el amor, es ya un bien común o social»<sup>57</sup>.

Por ello, se puede decir también que la amistad política tiene que ver para Aristóteles con que en la polis se busque para sus habitantes: unos bienes básicos de subsistencia para vivir de modo digno (fin de utilidad); tener instituciones y espacios adecuados, para que el *vivir unos junto a otros* no sea fuente de preocupación, sino de ayuda, gozo y paz (fin de placer); y poseer una educación y legislación que privilegie la virtud, para que así les sea posible a los ciudadanos *vivir la vida buena* (fin de virtud)<sup>58</sup>.

Esto sería así porque, como ya se ha dicho, toda comunidad política persigue un fin común, y tal fin se identifica con el bien común<sup>59</sup>. Y en este bien comunitario confluyen tanto los intereses individuales como los de la comunidad<sup>60</sup>, de allí que la amistad política sea también para Aristóteles un *instrumento* para hacer confluir pacíficamente ambos intereses:

«Aeste nivel se ve más claro que el bien de cada uno -llámese individual, particular, propio, personal... es esencialmente común, en cuanto que es alcanzado sólo si y en la medida que respeta-promueve el bien de los demás hombres. A la vez, queda de manifiesto que hablar de bien común no es situarse en oposición al bien personal, si se piensan estos términos a partir de la amistad cívica»<sup>61</sup>.

---

que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de las que les corresponden de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y en los servicios públicos. Y como cada uno de ellos procura esto para sí, 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 a los otros y no querer hacer espontáneamente lo que es justo». EN, IX, 6, 1167b 8-14.

57. M. APERECIDA-FERRARI, “Individualismo” y “Bien común”, en M. D’AVENIA- A. ACERBI (eds.), *Riflessioni sull’amicizia*, EDUSC, Roma 2007 p. 481.

58. Cfr. A. W. PRICE, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford 1989. p. 194.

59. Política, I, 1, 1252a 1-7.

60. Cfr. T. SMITH, *Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good*, en «American Political Science Review», 93:3 (1999), p. 625.

61. M. APERECIDA-FERRARI, “Individualismo” y “Bien común”, p. 480.

## 7. Conclusión

Una vez terminado nuestro breve recorrido de los puntos que nos propusimos estudiar, podemos concluir diciendo que el carácter socio-político no es suficiente en el ser humano para que este pueda alcanzar su plenitud como tal, en cuanto que dicho carácter se inserta dentro de una naturaleza inacabada y con un marcado rasgo teleológico. Por ello, la amistad política entendida como virtud que ayuda a ir ejecutando de la mejor manera posible el carácter socio-político del ser humano, aparece como un medio necesario para alcanzar el fin propio del ser humano.

Por otra parte, se puede decir que la amistad política es admisible en una concepción de la ética en el que se privilegia la virtud, así como en una ciencia y *práxis* política considerada como plenitud de la ética. Y ambas concepciones están presentes en la filosofía práctica aristotélica, no como efecto del simple arbitrio sino como consecuencia del estado de la realidad: el ser humano se desarrolla o se empeora en la adecuada o deficiente relación con sus semejantes respectivamente. Así pues, la amistad política no es «amiguismo político», en el que se mira el beneficio de un grupo, de un partido, o de una ideología; la amistad política es la acción prudente que procura la unidad en la verdad práctica que se ha de realizar en una comunidad política, en orden al bien común e individual de los ciudadanos.

Además, se llega a advertir que el fin de la ética y de la política aristotélica es, en sentido absoluto, el bien del ser humano, porque ambas están al servicio de su fin último, de su vida buena. He aquí un aspecto de no poca importancia para nuestra actualidad. Pues cuando la ética y la política no tienen como fin este bien, entonces tienen como fin el bien relativo a un grupo de seres humanos, o relativo a un tipo de intereses, o a una particular visión de la realidad, etc. Pero no al bien del ser humano en sentido absoluto; es decir, aquel bien que implica el desarrollo de la totalidad del ser humano y a la totalidad de los seres humanos.

Por último, consideramos que sería prudente una vuelta a ciertos presupuestos de la filosofía aristotélica. Esta vuelta debe evitar anacronismos nocivos, concepciones aristotélicas superadas y procurar una sana adaptación de dichos presupuestos en el contexto de una concepción moderna de comunidad política, puesto que Aristóteles al hablar de comunidad política se refería a la Ciudad-Estado y no a la concepción de Estado que tenemos en la actualidad. Esto lo decimos porque también en nuestro tiempo, como en el suyo, no se niega la dimensión ética de la política. De hecho, cuando se habla de la corrupción en el quehacer político, en ciertas instituciones o la sociedad civil en general, se están enjuiciando ciertas acciones o modos de proceder, desde una perspectiva ética. El problema es que parece ser que en nuestros días nos hemos quedado con el mero discurso y enjuiciamiento moralizante, y se vuelve cada vez más necesario pasar del discurso y la mera acusación a la formación ética auténtica,

y de ella, a su práctica. Puesto que sin una apuesta por la virtud seguirá siendo muy difícil una reestructuración verdadera de la sociedad y del Estado. Y sin una formación de la amistad política, el otro tenderá por lo general a ser considerado como un mero competidor, un adversario, un enemigo, y no un «otro-yo» con quien trabajar para el bien propio y el de todos.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 2014<sup>10</sup>, trad. y notas por ARAUJO A. - MARÍAS J.  
 - *Ética Nicomaquea. Ética a Eudemo*, Gredos, Madrid 20144, trad., introd. y notas por LLEDÓ E. - PALÍ J.  
 - *Política*, Edición bilingüe, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 20056, trad. y notas por ARAUJO A. - MARÍAS J.  
 - *Tratados de lógica (Órganon), II: Sobre la Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, Gredos, Madrid 1995, introd., trad. y notas CANDEL, M.  
 - *Metafísica*, Edición trilingüe, Gredos, Madrid 1982<sup>2</sup>, prólogo, trad. y notas GARCÍA-YEBRA, V.
- APERECIDA-FERRARI, M., “Individualismo” y “Bien común”, en M. D’AVENIA- A. ACERBI (eds.), *Riflessioni sull’amicizia*, EDUSC, Roma 2007, pp. 473-489.
- ARENDR, H., *La condición humana*, Paidós, Madrid 2011, (trad.) GIL, R.
- BARACHI, C., *Politics and the perfection of friendship. Aristotelian reflections*, en «Universitas Philosophica», 53: 2 (2009), pp. 15-36.
- BERNAL, A., *Educación del carácter/educación moral. Propuestas educativas de Aristóteles y Rousseau*, EUNSA, Pamplona 1998.
- CRUZ-PRADOS, A., *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona 2006<sup>2</sup>.
- GÓMEZ-MULLER, A., *Ética, coexistencia y sentido*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2003.
- HOBBS, T., *De cive*, Alianza Editorial, Madrid 2000, (trad.) MELLIZO, C.  
 - *Él Leviatán*, Editorial Skla, Bogotá 1982.
- KRAUT, R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002.
- LETELIER, G., *La amistad como principio de la polis*, en «Derechos y Humanidades», 19 (2012) pp. 155-164.
- NUSSBAUM, M.C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Visor, Madrid 1995, (trad.) A. BALLESTEROS.
- OSSANDÓN, J.C., *Felicidad y política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 125. Pamplona, 2001.
- PLATÓN, *Diálogos: La República*, Tomo IV, Gredos, Madrid 1992, trad., introd., y notas por EGGERS-LAN, C.
- PRICE, A.W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon, Oxford., 1989.
- ROSS, D., *Aristóteles*, Editorial Charcas, Buenos Aires 1981<sup>2</sup>, (trad.) PRÓ, D. F.
- SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*. Rialp, Madrid, 2006.

- *La amistad y el saber personal*, en D'AVENIA, M.-ACERBI, A., (eds.), *Riflessioni sull'amicizia*, EDUSC, Roma 2007, p. 329-348.

SMITH, T., *Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good*, en «American Political Science Review», 93:3 (1999), p. 625-636.

TAYLOR, CH., *Lo justo y el bien*, en «Revista de Ciencia Política», XII: 1-2 (1990) p. 65-88.