

(extracto ponencia presentada en el III Seminario Internacional “Fraternidad política y conflicto”. Tucumán 2010
Título de la ponencia: *Amistad, pólis y reconocimiento: la decisión de la fraternidad*
Autor: Pablo Ramírez Rivas

Para uso interno del curso: EH1B2-1 Filosofía II 2010, Semestre Primavera)

La pólis como posibilidad humana

La filosofía clásica griega no conoce -o, al menos, no utiliza- la noción de fraternidad, de *phialadelphía* (DOMÈNECH, 1993: 57ss). Sin embargo, tanto en Aristóteles como en Platón encontramos un sólido desarrollo de la cuestión del amor (tanto en su modulación política como *philía*, como en su tematización más general en cuanto *éros*). *Éros* y *philía* devendrán en el mundo griego tardío en *philadelphía*, pero ya no estarán insertas en el marco propicio de la *pólis*, sino de un mundo que se amplía y que plantea nuevos desafíos para el pensamiento y la acción (políticas). La relación primaria que podemos establecer entre la *fraternidad* y el *amor* es la siguiente: ambas son posibilidades humanas que conciernen a las *disposiciones afectivas* de las personas. Por tanto -lo veremos más adelante- una de las exigencias de la fraternidad es precisamente no circunscribirla tan sólo a lo racional-procedimental o “político”, impropiaamente comprendido como siendo una dimensión “separada” de los sujetos que componen la ciudad. De hecho, la *desafección política* es uno de los problemas y desafíos de la fraternidad.

En virtud de lo anterior se hace menester aprehender la noción clásica de la amistad política, en particular tal y como la desarrolló Aristóteles. Ello es así pues considero que la “vuelta” a estos clásicos -en particular Aristóteles- puede proporcionar (y lo ha hecho ampliamente en el derrotero de Occidente) la dirección del pensamiento y la acción también hoy. El presente trabajo pretende ser un aporte en esa dirección.

Parto de un “hecho”: el mundo que habitamos es compartido. De una manera u otra, habitamos un mismo espacio simbólico y territorial. En el mundo en común en el que *existimos*, conviven diversas maneras de habitarlo, a veces divergentes, otras derechamente opuestas. Pero también hay convergencias en el modo en que nos *apropiamos* de espacio común.

Puesto que habitamos un mundo en común -por dispar que éste pueda parecer en el actual escenario mundial- cabe preguntar qué puede llevar a la conformación de aquella *disposición afectiva* que es la *amistad política*. Antes de explorar los horizontes de expectativas posibles, revisemos el espacio de experiencia disponible. Previo a la inserción *in media res* aristotélica mostraremos desde otra perspectiva la realidad en que habitó el filósofo, la cual le dio insumos y sentido a su filosofía práctica.

La *pólis* clásica es el espacio propicio -único y exclusivo- para la vida humana. De hecho, según Aristóteles, fuera de ella o se es un dios (*theós*), o se es una bestia (*theríon*). En cuanto lugar -*tópos*- de la vida humana, sólo en ella pueden llevarse a cabo sus posibilidades. De manera formal y general, esas posibilidades podríamos denominarlas “procesos de humanización”. *Procesos* pues no son los hombres una realidad completa, terminada, cerrada, sino que se hacen a sí mismos. Esta es una de las grandes intuiciones griegas que ha permitido y dado sentido a la vida política.

El rasgo procesual de la vida humana lo encontramos, por ejemplo, antes de la conceptualización aristotélica propiamente filosófica, en Sófocles. Éste caracteriza al hombre como “el más terrible” (*deinóteron*) (v 332) de todas las cosas. La terribilidad (*deinótes*) del hombre se funda en la radical posibilidad de “enseñarse a sí mismo” (*edidáxato*, v 352ss). Para el poeta, esta posibilidad de enseñarse a sí mismo característica de los hombres y que constituye su terribilidad se revela en tres comportamientos fundamentales: el hombre se enseñó a sí mismo el lenguaje (*phthégma*), el “pensamiento justo / entrañable que es como el viento” (*anemóen phrónema*) y el “deseo / la pasión de proporcionar leyes a las ciudades” (*astynómous orgás*). Todo ello vuelve al hombre “fecundo en recursos” (*pantopóros*) de manera tal que “nada de lo porvenir le encuentra falta de recursos” (*áporos ep' oudén érchetai tò méllon*).

Este conocido pasaje de la *Antígona* revela los rasgos fundamentales que constituirán el habitar político de los griegos del siglo de V a.C. En ellos encontramos rasgos fundamentales de la filosofía platónica y también de la aristotélica, teniendo cada una de ellas su propia originalidad y singularidad. En Platón, por ejemplo, encontramos a *éros* como el que impulsa a los hombres hacia la Belleza, hacia el Bien. Y ello por las

características mismas de Éros, hijo de Penía y Póros, de Carencia y de Abundancia. Esto nos muestra ese rasgo característico de la vida humana: aspira a lo máximo porque simultáneamente carece de ello. Pero -es preciso destacarlo- *puede* aspirar a lo máximo. Esta posibilidad radical debe tomarse en cuenta, puesto que constituye uno de los fundamentos del actuar político: podemos *conocer* el bien (la justicia, la igualdad...), podemos *desearlo* y *actuarlo*. Sin este supuesto no es posible concebir, tampoco realizar, un habitar propiamente político. Su extremo opuesto es considerar que no somos capaces de conocer el bien, de desearlo, de actuarlo. Entre los dos extremos podemos encontrar una serie de posiciones políticas -ideológicas, teóricas, prácticas- que realizan distinguos importantes, cada cual ponderando diversamente la posibilidad de la vida política. Pero el puro hecho de que hay posibilidades distintas ante el fenómeno muestra con claridad que es una posibilidad real. Considero que este es uno de los desafíos -práctico y teórico a la vez- del actual estado de cosas, en lo que a política se refiere.

Asumiendo que somos capaces de una vida política y que no todo (en lo que a política se refiere) obedece a leyes “ciegas”, inmutables, al “sistema” o al hado, podemos asomarnos a la propuesta de Aristóteles.

Decíamos arriba que el lugar propio de la vida humana es la *pólis*. Ésta se caracteriza por ser una unidad territorial bien definida, caracterizada por la autonomía y constituida por ciudadanos. Éstos, por su parte, se caracterizan por una unidad de sentir que los *afecta* y que, a la vez, producen. En otras palabras, producen y habitan un *êthos* común.

La cuestión de la *unidad* de los ciudadanos es uno de los aspectos, si no el principal, de la teoría aristotélica acerca de la política (y/o de la ética). Aristóteles la llama *téleia philía*: amistad que se realiza “completamente”², “amistad perfecta”. Ella se caracteriza por el aprecio de las excelencias del amigo, así como por el amor que tiene el ciudadano por sí mismo (*Eth. Nic.* 1166a). Son, como vemos, compatibles el “amor a sí” y el “amor a otro”.

Además de ser una posibilidad entre los ciudadanos -*subjetiva*, podríamos decir-, la cual no siempre se realiza completamente, como tampoco se realiza siempre “perfectamente” ya que puede haber una amistad “utilitaria” o “interesada” -también necesaria para diversas actividades de la *pólis*-, esa misma amistad es lo que mantiene *unidas* a las ciudades

(*synéchein*; cfr. *Eth. Nic.* 1155a), es lo que las vuelve *unas*. Es decir, para Aristóteles la *philía* no es sólo de una posibilidad concerniente a la “vida privada”, o a las puras relaciones intersubjetivas, sino que es propiamente hablando una posibilidad común de la *pólis*, es una posibilidad política.

El aspecto señalado es importante puesto que se trata de una de las objeciones que se ha hecho a la fraternidad como principio político¹. Ella es propiamente política por evidencia empírica; o histórica: es la experiencia, al menos en ciertos períodos históricos, de la *pólis* griega. Si se insiste -como lo hacen las objeciones- en considerar a la *téleia philía* circunscrita al ámbito privado, familiar, se cae en el equívoco de “leer” la amistad política con categorías ajenas al principio tal y como se lo concibió históricamente. Es evidente que también hay algo así como “vida privada” en la antigua Grecia; más evidente aún es que hay vida familiar (donde habitan los hermanos de sangre, por ejemplo). Pero de lo que Aristóteles da cuenta es de una experiencia hecha en la *pólis* griega: la amistad política hecha entre ciudadanos, la que a la vez da la unidad a la *pólis*. Como es común en la argumentación aristotélica, cuando hablamos de amistad deben establecerse grados y tipos. Por ejemplo, hay la amistad utilitaria y hay también la amistad perfecta. Y en ambas hay distintos grados de relación, como es evidente en cualquier relación intersubjetiva y social².

Esto nos lleva precisamente a uno de los aspectos fundamentales de la *téleia philía*, que es la manera en que concebimos al hombre. Dicho de otra manera: es necesario declarar algunos supuestos acerca del hombre y de su manera de estar en el mundo. El planteamiento aristotélico supone al menos dos elementos fundamentales -problemáticos hoy- que ya esbozamos arriba. Primero, el hombre *puede* conocer, discernir y realizar el bien (político). El acento aquí va en el *puede*. Dicho en otros términos: en la vida intramundana el ser humano está abierto *a* y *en* su ser, es posibilidad de ser:

“es [la amistad] en efecto una virtud [...] y, además, es lo más necesario para la vida [...] [los hombres necesitan amigos] para [realizar] acciones nobles [...] así, en efecto, están más *capacitados* para pensar y actuar” (*Eth. Nic.* 1155A; las cursivas son mías).

Que estén “más capacitados” los hombres no significa que efectivamente siempre y cada vez realicen esa posibilidad. Lo importante aquí es que *pueden* hacerlo. Lo que los hombres “son” -su *identidad*- no preexistiría a la existencia misma *in actu exercito*; el carácter de los sujetos es resultado de sus acciones, tal como lo señala certeramente Dómenech: “el hombre no sólo es el padre de sus acciones [...], sino también, y sobre todo, el hombre es, por decirlo con Don Quijote, el «hijo de sus obras», o para expresarlo con Aristóteles mismo, que el hombre existe o es merced a su actuar y a su obra (*Eth. Nic.* 1168a)”. Esta posibilidad que es el hombre constituye su manera de ser, su carácter, su *êthos*.

Esto quiere decir que el hombre se construye a sí mismo, que es proyecto inacabado. Y en la constitución comunitaria de la vida humana esa posibilidad que constituye al hombre consiste -adquiere *con-sistencia*- en la elección (*proairêsis*), la cual deriva de una disposición (*héxis*) (*Eth. Nic.* 1157b)³.

El segundo supuesto es más bien un contexto: hay un espacio, unas coordenadas espacio-temporales que son las únicas propicias para la vida humana. Este *tópos* es la *pólis*, esta comunidad de ciudadanos libres e iguales, unidos por la *philía*, que tiene como fruto la *unidad de sentir y pensar*, la *homónoia* (*cfr. Eth. Nic.* 1167a). O, dicho de otra manera: “La comunidad es, pues, la base de toda amistad” (*Eth. Nic.* 1161b). Esa es la traducción de Araujo y Marías para el pasaje en cuestión (“*En koinonía mèn oûn pâsa philía estín*”); siguiendo -no literalmente sino en la intención- la traducción de Rackham (“*All friendship, as we have said, involves community*”) y en consonancia con un pasaje anterior (*Eth. Nic.* 1159b: “*en koinonía gar he philía*”), podríamos traducir más libremente el pasaje citado arriba así: “en el conjunto de la comunidad se da la amistad”. En la unidad de sentir y pensar -cosa que ocurre sólo en la *pólis*- es posible la amistad. La *téleia philía* necesita un *topos* específico; a la vez, aquélla da lugar a éste.

Son problemáticos ambos aspectos puesto que desde la Modernidad se ha venido construyendo una imagen de hombre, sociedad y relaciones que es la opuesta a la planteada. La ilustración británica -impulsora y sistematizadora de este imaginario- ha sido en gran parte responsable de ello (*cfr. MONARES, 2005*). En este imaginario social que ha

marcado con su sello de manera indeleble la conformación de la Modernidad, la existencia humana se determina como cerrada, determinada por la Naturaleza providencial de un Hacedor que todo lo rige. Las posteriores mutaciones y transformaciones de este presupuesto podríamos llamarlo proceso de *secularización* (RAMÍREZ RIVAS, 2010: cap. I). Al punto que en el día de hoy se ha vuelto al menos muy problemático sostener dicha aperturidad *efectiva* (y no solo declarada filosóficamente), en particular desde las ciencias sociales y humanas.

En segundo lugar, el supuesto constituido como contexto -la *pólis* como lugar propio de la vida humana- también es problemático, puesto que ella ya no es el lugar que habitamos. El mismo Aristóteles vivió en un momento histórico de la *pólis* en que ésta entraba en declive, al menos respecto de la forma que adquirió en el periodo de Pericles, Sófocles, Sócrates, etc. Nuestras ciudades hoy -nuestro mundo- se ha vuelto “líquido”, fragmentado, no amigable, desunido, dividido. Ello constituye uno de los principales desafíos para la vida comunitaria hoy. O, mejor dicho, para una *buena* vida política.

Como decíamos, estos dos supuestos están a la base de la propuesta ético-política de Aristóteles. En mi opinión, ellos constituyen hoy los desafíos -al menos planteados desde el ámbito de las ideas y de la filosofía- para plantear y proponer a la fraternidad como categoría política. Lo que podemos aprender de Aristóteles es que la *téleia philía* -ese “cemento o amalgama” de una comunidad política (la expresión es de Mardones; en BARRENECHE, 2010^a)- es radicalmente una decisión que supone el “automodelamiento eficaz” (DOMÈNECH, 1993: 54) del hombre y la posibilidad real -por ello “eficaz”- de realizar dicha elección. Ello conllevará al reconocimiento del otro como un *otro yo* (*állos autós / heterós autós*, *Eth.Nic.* 1166a y 1170b, respectivamente), reconocimiento que permitirá y producirá una “unidad de almas” (*mía psyché*, *Eth.Nic.* 1168b). Dicho reconocimiento, además de ser una necesidad humana, pues los hombres necesitan la concurrencia de otros para alcanzar los fines tanto individuales como comunes, y principalmente políticos, es también una decisión, una elección direccionada (*pro-airésis*) puesto que los amigos se eligen, no se dan “por naturaleza”².

Considero que ese es precisamente el punto fundamental hacia el cual señalaba Sófocles: la terribilidad (*deinótes*) del hombre consiste en que se enseña a sí mismo (*edidáxato*) desde su hondón humano, principalmente desde las “pasiones instituyentes”³ (*astynómous orgás*) que lo impulsan, motivan, conducen a *decidir*². Como consecuencia política de ello, se produce una relación recíproca entre libertad y amistad política: la primera solo se realiza plenamente desde la *téleia philía*; ésta, a su vez, proviene de una elección direccionada (*proáiresis*) libre. Y todo ello se relaciona, también recíprocamente, con la igualdad (*isótes*) puesto que “la amistad es igualdad” (*Eth.Nic.* 1157b). La igualdad más plena está dada por la *elección filica* (*al menos en la téleia philía*) de querer el bien del otro “por el otro mismo” en virtud de una “disposición de carácter” (ética, por tanto). La igualdad es resultado de la relación amistosa, no la presupone; y le es propia a ésta⁴.

Lo que tienen en común la elección direccionada, la igualdad y la amistad es que no son cosas que están dadas. Por decirlo con otro giro: no son “naturales”. Son más bien posibilidades humanas, acciones humanas, ya que las posibilidades se realizan -o no- por las obras. Libertad, igualdad y amistad, por tanto, son *procesos* humanos. En cuanto tal, son también históricos. No son “cosas” que están ahí “dadas”; para que se realicen, necesitan que el hombre las realice. Pero para realizarlas, hay que *quererlo, apetecerlo, desearlo*; hay que dirigir la voluntad, los deseos, la inteligencia y la acción en esa dirección. Hay que decidirlo.

Parece pertinente en este punto la siguiente pregunta fundamental: ¿qué asidero en la realidad tiene esta decisión?

¹La *Antígona* de Sófocles la citaremos, como es costumbre, por el número de los versos de la tragedia.

²Este “completamente” es una de las cuestiones antropológicas fundamentales. Heidegger lo tematiza fenomenológico-hermenéuticamente en capítulo primero de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, en los párrafos 46 y 47; principalmente en el § 48: “El resto pendiente, el fin y la integridad”.

³*cfr.* al respecto BAGGIO *et.al.*, 2007.

⁴No está de más recordar las palabras de Aristóteles dichas en más de una ocasión por el filósofo, pero que las trae a colación precisamente en el libro VIII de la *Eth. Nic.*: “...por ejemplo, si la amistad se da en todos o no es posible que los malos sean amigos, y si la amistad tiene una sola forma o varias. *Los que piensan que tiene una sola* porque admite el más y el menos, *se fían de una indicación insuficiente*, pues también cosas de distinta especie son susceptibles del más y el menos. Pero sobre esto ya hemos hablado antes” (1155b) (las cursivas son mías); también en *Eth. Nic.* 1157A; o en 1159b – 1160a; 1161a; 1162a

5Zubiri -particularmente en la trilogía sobre la Inteligencia- la traduce sugerentemente como “habitud”, en cuanto modo primario de habérselas con las cosas. Además de los textos mismos de Zubiri, puede encontrarse un desarrollo y explicitación del término en la tesis doctoral del Prof. Manuel Mazón, *Posesión y actualidad. Introducción a una metafísica de la actualidad en la filosofía de Xavier Zubiri*. Universidad Pontificia de Comillas. 1996.

6La expresión “cemento” la encontramos también en DOMÈNECH, 1993: 51.

7He aquí otro punto que refuerza el argumento anteriormente dado ante las objeciones que se pueden plantear al posicionamiento de la fraternidad como categoría política. Los hermanos de sangre no se eligen, aunque entre ellos también *puede* haber amistad (de varios tipos).

8Castoriadis traduce así las *astynomous orgás* (cfr. CASTORIADIS, 2006: 24ss).

9Estimo que a esto se refiere Domènech con lo de la “razón erótica”. cfr. al respecto, DOMÈNECH, 1989.

10También aquí Aristóteles demuestra la fineza de distinciones. Para el caso de la igualdad que se conquista mediante la amistad política, no hay una medida predeterminada, particularmente en lo que respecta a la justicia: “Es claro, sin embargo, que la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad; en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa; mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito [...] Sin embargo, *en estas cosas no hay un límite exacto hasta el cual sea posible la amistad...*” (*Eth. Nic.* 1158b-1159a; las cursivas son mías).