

LA *EPISTÉME* POLÍTICA ARISTOTÉLICA:

δικαιοσύνη como reciprocidad y ὁμόνοια

HÉCTOR GARCÍA CATALDO

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Chile
Universidad de Chile

Resumen: En esta ocasión me propongo tratar un par de temas conexos entre sí en la teoría de la ciencia política del Estagirita, tal como se nos presentan en el marco de la reflexión tanto de la *Ética Nicomaquea* como en el texto de la *Política*, a saber, acerca de la *δικαιοσύνη* como *reciprocidad y ὁμόνοια*, en estrecha relación con las ideas del filósofo respecto de la amistad. En la teoría aristotélica de la ciencia política, la felicidad está considerada como el último y más noble fin al que aspiran todas las acciones del hombre (y las políticas muy especialmente); sin embargo, la amistad y la justicia en tanto que reciprocidad parecen ocupar un papel decisivo en las relaciones humanas particulares, pero fundamentales para la comunidad política, no sólo la de hace más de dos mil años, sino también para el ejercicio de una política saludable y altruista como la que echamos de menos en nuestro mundo contemporáneo. En la filosofía política aristotélica quedan establecidos con toda claridad los fundamentos de la concepción acerca de la *alteridad* social.

Palabras clave: *epistème* política, *philia*, justicia, *antipeponthós*, concordia, hombre *agathós/spoudaíos*.

ARISTOTELIAN POLITICAL *EPISTÉME*:

δικαιοσύνη as reciprocity and ὁμόνοια

Abstract: I intend to analyze two mutually related issues within Aristotle's political thought: *δικαιοσύνη* as reciprocity and *ὁμόνοια* in its relation to friendship as they are found in the *Nicomachean Ethics* and the *Politics*. According to the philosopher, friendship is the last and noblest end to which man's actions (specially the political ones) aim at. Friendship and justice as reciprocity seem to play a decisive role in private human relationships, and are fundamental to the political community, both two thousand years ago and to a healthy and altruistic political life today. Aristotelian political philosophy establishes with great clarity the foundations of the concept of social otherness.

Key words: *epistème*, politics, *philia*, justice, *antipeponthós*, agreement, *agathós/spoudaíos* man.

Recibido: 10.1.2011 – Aceptado: 22.3.2011

Correspondencia: HÉCTOR GARCÍA CATALDO - hgarcia@ucv.cl - hegarcia@uchile.cl. Licenciado en Filología Clásica con Opción Helénica y Latina. Magister en Historia con mención en Historia Europea y Doctor en Filosofía. Profesor Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Tel. 032-2274391; Universidad de Chile, Tel. 02-2392292 y Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación.

Epistéme política y amistad: condición de la felicidad

Debemos considerar, aunque de manera introductoria al menos, el tratamiento que Aristóteles da al tema de la *philia*, la amistad, no sólo por la proximidad que tiene con la justicia, y que Aristóteles va a subrayar, sino porque el filósofo ha visto en ella un elemento necesario para el ejercicio de una política saludable, e ingrediente indispensable para la vida del hombre en general y, muy particularmente, en el sentido de que la amistad es *conditio sine qua non* de la *felicidad*. No es posible la felicidad sin la *philia*. El hombre aislado, solitario es un contrasentido, es un absurdo. La fórmula sintética de Aristóteles se resume en tres palabras: *δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων, para que el hombre sea feliz necesita de amigos*¹. El hombre bueno de Aristóteles es un hombre que siempre tendrá necesidad de amigos a quienes favorecer. La virtud propia del hombre *agathós* es ser *benefactor*, *τὸ εὐεργετεῖν*, es más hermoso para él hacer *bien* a los amigos que a los extranjeros, el hombre *spondaios* necesitará de quienes confien bien, *τῶν εὖ πεισομένων*, de buena fe. El hombre para Aristóteles es un ser político, es decir, que ha nacido por naturaleza para vivir con otros, *πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός*². Sin embargo, el mundo heleno ha mostrado la otra cara de la medalla. Platón, por ejemplo, veía que la guerra, y por tanto toda odiosidad, era algo arraigado en la naturaleza del hombre heleno y ello explicaría el carácter guerrero que se dio entre las distintas *poleis*, cuyo testimonio máxime fue la guerra del Peloponeso. Es muy probable que ante la experiencia histórica, Aristóteles, apartándose de su maestro, haya antepuesto la amistad como remedio a las odiosidades, afirmando con ello no sólo el valor de la paz y la libertad, sino que como una forma indispensable para suplantar el espíritu de las guerras fratricidas o guerras civiles. Tal ha sido el empeño puesto por todo el mundo en el restablecimiento de la *concordia*, idea afín a la de *philia*, especialmente por parte de los legisladores. Encontramos un texto notable en el capítulo primero del libro VIII, donde la noción de amistad traspasa las fronteras del mundo individual o familiar, si se quiere, y se instala en relación a la vida en comunidad, en la ciudad:

Parece además 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 (*homónoia*) parece ser algo semejante a la amistad,

¹ *É. N.*, IX, 9, 1169 b 22. La traducción de los textos griegos citados me pertenece, salvo indicación contraria.

² IX, 9, 1169 b 18-19.

y máximamente tienden a ésta, mientras que destierran lo más posible la guerra civil, que es odiosidad. Y mientras existan los amigos no hay necesidad de justicia, pero mientras sean justos necesitan además de la amistad, y parece que es propio de los justos la mayor capacidad de hacer amigos. No sólo es necesario, sino también hermoso³.

Si ya habíamos visto en la justicia la importancia de encontrarse con el otro, en la amistad está doblemente subrayada esta condición, pues es propio de ella la reciprocidad, es decir, que cada uno desee el bien del otro. Es lo que permite el surgimiento de la comunidad, en cuya base encontramos básicamente tanto la justicia como la amistad, siendo a su vez la misma comunidad la que permite el surgimiento de la *philia*. El amor hacia el otro se actualiza efectivamente en la convivencia, y es entonces cuando se muestran las acciones del hombre bueno, *agathós*.

En esta mirada de conjunto acerca de la ciencia política en la *Ética* faltaría por precisar la distinción que Aristóteles realiza de los distintos sistemas políticos, las tres especies básicas que establece y las que llama corrupciones de éstas. No obstante la tesis que maneja el filósofo es que la amistad, lo mismo que la justicia, parecen adaptarse a los distintos regímenes políticos. Aristóteles a lo largo de la *Ética* ha subrayado la importancia de la legislación para el desenvolvimiento de la comunidad, así como que las leyes sean efectivamente buenas. Para avanzar en esta materia su propuesta es, precisamente, la de estudiar la legislación en tanto que tal, materia que no ha sido sistematizada por los antecesores. Ello supone un estudio detallado de las *politeiai*, es decir, de los distintos regímenes políticos o formas de vida, puesto que sólo de esta manera se completaría la filosofía de las cosas humanas, *ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία τελειωθῆ*⁴.

A juzgar por el análisis realizado, no sólo el último capítulo de la *Ética* viene a ser como una introducción al curso de política, sino más bien hay que ver que los temas abordados en la *Ética* se correlacionan con aquellos que Aristóteles trata en la *Política*.

Δικαιοσύνη como *reciprocidad* (*ἀντιπεπονθός*) y amistad política *ὁμόνοια*.

³ VIII, 1, 1155 a 22-29.

⁴ X, 9, 1181 b 15-16. La palabra *filosofía* estaría referida aquí en su sentido más amplio. En *De las partes de los animales* se encontraría un paralelo: *ἢ περὶ τὰ θεῖα φιλοσοφία*, “la filosofía con respecto a las cosas divinas”, según J. Léonard. Cfr., Gauthier – Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*. Publications Universitaires. Louvain, 1970. Tome II Commentaire, p. 912.

En la ciencia política aristotélica conceptos como *comunidad*, *convivencia*, *pólis*, *polítes* y otros afines adquieren su peculiaridad merced a la virtud de la *δικαιοσύνη*, la que vista desde la *reciprocidad* es una *conditio sine qua non* para el mantenimiento unitario o mejor dicho para la conservación y proyección de la *pólis*, la que se ha constituido para perdurar. Aristóteles destaca el sentido positivo de la *reciprocidad*, tampoco desconoce el sentido del *gnomos*, atribuido a Rhadamanthys, quien decía que habría verdadera justicia si se experimentara la misma sensación que se hizo sentir a otro⁵, sentido que los mismos pitagóricos habrían dado a la justicia, es decir, reciprocidad en la línea de la ley del talión. El aporte novedoso que introdujo el filósofo habría sido el de plantear el tema de la justicia, aplicada a las relaciones de los ciudadanos, en términos de una *reciprocidad* proporcional, no basada en la igualdad⁶. En su sentido constructivo, la reciprocidad *proporcional* (*κατ' ἀναλογίαν*) es la que mantiene unidos a los hombres en cualquier tipo de asociación, especialmente dentro de una comunidad política, por la sencilla razón de que la reciprocidad es el elemento fundamental de la *philia*. Sin duda la reciprocidad es una tercera forma de justicia, la que se puede calificar de política *in stricto sensu*⁷, y esta justicia es propia de quienes tienen comunidad de vida para hacer posible la *autarquía* o autosuficiencia. Se trata de una virtud, cuya excelencia radica justamente en poner la atención no en el sí mismo (*αὐτῷ*) sino con relación al *otro*, el que está cerca, el prójimo (*τῷ πλησίῳ*). La ciudad aparece como el lugar propio del intercambio (*ματάδοσις*):

⁵ *É. N.*, 1132 b 25 ss.

⁶ Sin duda el tema de la *reciprocidad* es uno de los más espinudos en el libro V acerca de la justicia. Guthrie, en su *Historia de la Filosofía Griega*. Gredos, Madrid, 1993, tomo VI, pág. 385, despacha el tema diciendo simplemente que Aristóteles “no fue un igualitario. Las comunidades políticas, [...] se mantienen juntas mediante la reciprocidad sobre una base proporcionada, no de una igualdad precisa”; no se encontrará nada más al respecto. Ross, W. D., *Aristóteles*. Editorial Charcas, Bs. Aires, 1981, págs. 302-3, tampoco aclara mucho el problema, pero al menos pone el tema de la justicia en relación a una tercera especie de justicia que sería la del trueque o justicia comercial donde aparece la “reciprocidad proporcional”. El tema queda instalado en el intercambio de servicios entre los ciudadanos; se practica porque se ha acordado el “equivalente” de lo que se da. Ross nos recuerda además que Aristóteles fue el primer tratadista en materia de economía política y que hay aquí una contribución notable al tema. La discusión más fina y con la bibliografía de rigor se halla en las páginas respectivas de Gauthier – Jolif, op. cit., tome II Commentaire, págs., 369 ss., *Le juste et le réciproque*.

⁷ *É. N.*, V, 6, 1134 a 25 26.

ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον, τὸ ἀντιπεπονδὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἢ πόλις [...], τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν.

Pero en las comunidades que les es propio el intercambio, la justicia de tal naturaleza las mantiene unidas, la reciprocidad según proporción y no según igualdad. Por el hecho de devolver proporcionalmente, la ciudad se mantiene unida [...], por el intercambio [los hombres] se mantienen unidos⁸.

A esta observación Aristóteles ha añadido sutilmente una información no menor, generalmente pasada por alto en los comentadores y es que a raíz de este intercambio proporcional los hombres han hecho para sí mismos el templo de las Gracias como una forma de agradecer por la *retribución* y al mismo tiempo para que ésta siempre acontezca (ἵν' ἀνταπόδοσις ᾗ), porque en ella radica la base de la unidad y por ende la perduración en el tiempo de esa comunidad básica de los hombres, a saber, intercambio, que es también otro modo como los hombres establecen lazos ciertos de comunicación. El breve comentario de Joachim a la reciprocidad como protección divina da luces que nos indican que no estamos frente al primado de la ley, sino más bien estamos frente al dictamen de la *φιλία* (amistad), de modo que su sanción no es legal, sino moral o religiosa⁹. Me parece acertada la propuesta de Gauthier – Jolif al señalar que la reciprocidad proporcional constituye una suerte de derecho natural anterior y necesario a la constitución de la *pólis*, es el requisito previo al ejercicio de la justicia distributiva o correctiva. El trueque o intercambio requiere de una cosa fundamental o regla, que consiste en la *reciprocidad proporcional*. Aristóteles introduce aquí un término clave para entender el carácter de estas primeras relaciones de intercambio y retribución, a saber, la palabra *σύζευξις*. Tricot la traduce por “*l'assemblage*”; por su parte, Joachim en sus comentarios habla de “*previous coupling*”; y los traductores en español como Julio Pallí “*unión [de términos diametralmente opuestos]*”; en la traducción de María Araujo y Julián Marías se dice “*el cruce de relaciones*”; *σύζευξις* expresa un determinado ejercicio o actividad que permite que cosas diferentes o dos o más personas se *enganchen* entre sí, en este sentido podríamos entender *con-junción*. Esta *con-junción* no se da a solas, sino *según medida*. El texto en cuestión dice: *ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις* (“la con-junción

⁸ Id., V, 4, 1132 b 31-34, 1133 a 2.

⁹ Cfr., JOACHIM, *Aristotle The Nicomachean Ethics. Commentary*. At the Clarendon Press. Oxford, 1970, p. 149.

de acuerdo a medida hace la retribución de acuerdo a una proporción”)¹⁰. Y son la base de la comunidad, que luego permitieron que un derecho más elaborado se desarrollara y se expandiera. Lo que mantiene la *uniōn* es la interrelación entre las personas y lo que las mantiene en conjunción no es otra cosa que la *amistad*. La reciprocidad en la amistad se llama *ἀντιφιλησις*, y se refiere única y exclusivamente a las personas, puesto que es en las únicas relaciones donde uno desea el bien del otro, del amigo y por el amigo mismo. Aristóteles añade “que a los que quieren así los bienes los llaman *benévolos*, aunque no nazca a su vez lo mismo de parte de ese amigo: en efecto, que la benevolencia en las cosas recíprocas es amistad, ¿o bien hay que añadir que esa [benevolencia] no quede oculta?”¹¹. La reciprocidad tiene que ser una cuestión manifiesta y entre sí, no sólo la benevolencia en una dirección, sino también en la vuelta, pues entonces hay reciprocidad, es decir, *ἀντίδοσις / ἀνταπόδοσις*, *retribución*. Sobre esta base surge y se mantiene la *concordia*. Se puede entender, entonces, que Aristóteles diga que la amistad mantiene unidas a las ciudades¹².

En este punto es preciso decir algo respecto a lo que Aristóteles entiende por *concordia* (*ὁμόνοια*); pertenece a la amistad, o como ha dicho antes es algo semejante a la amistad¹³. Según la *opinión* común, las ciudades están en concordia cuando sus ciudadanos piensan de la misma manera acerca de las cosas convenientes y eligen las mismas cosas y hacen las que han acordado en común. La concordia –como dice en *Ética Eudemia*– no es que se extienda a todo, “sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo”¹⁴. Hay concordia cuando pese a las diferencias de carácter en las personas –Aristóteles habla de *buenos y malos*– unos y otros eligen y desean las mismas cosas, de modo que tanto unos como otros pueden poseer lo que desean; cuando no es posible se produce la discordia. Para el filósofo esta concordia es amistad política, donde la elección y deseo de lo mismo conciernen tanto al mandar como al obedecer¹⁵. En *Ética Nicomaquea*, como ejemplos de concordia práctica o política refiere cuando todos opinan que las magistraturas deben ser electivas, o cuando con-

¹⁰ *É. N.*, V, 6, 1133 a 5-6.

¹¹ *Id.* VIII, 2, 1155 b 32-35: τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τὰ γὰρ εὖνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταῦτό και παρ’ ἐκείνου γίνηται εὖνοια γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσι φιλίαν εἶναι. ἢ προσθετέον μὴ λανθάνουσιν.

¹² *Id.*, VIII, 1, 1155 a 22-23.

¹³ *É. N.*, VIII, 1, 1155 a 24 y ss.

¹⁴ *É. Eud.*, VII, 7, 1241 a 17-20. Traducción de Julio Pallí Bonet, op. cit., p. 514.

¹⁵ *Id.*, 1241 a 25-33.

cuerdan una alianza para la guerra, o que alguien en particular debe gobernar. La concordia no consiste en que cada uno piense lo mismo respecto a cualquier cosa, sino en que cada uno piense lo mismo en un mismo asunto. Esta visión del tema no parece muy convincente. Aristóteles olvida que tratándose de asuntos políticos, a lo menos es problemático postular que personas diferentes piensen de la misma manera, máxime cuando se trata de pensar lo que políticamente es conveniente. Demóstenes había previsto con pesar que no todo el mundo tiene un pensamiento igual con respecto a lo conveniente o lo útil. Sin duda el propio Aristóteles no pensaba de la misma manera la intervención del mundo macedónico en la Hélade, ya que apenas conocida la muerte de Alejandro se desataron las revueltas antimacedónicas y el propio filósofo tuvo que hacer sus maletas rápidamente y autoexiliarse para evitar, según sus palabras, un segundo crimen contra la filosofía. La concordia para Aristóteles tiene un sentido fuerte, casi en sentido absoluto, por eso dice que no es *ὁμοδοξία*, *igualdad de opinión*, sino un pensar lo mismo en una misma coyuntura¹⁶. Desarrollar esta concordia como amistad política es, sin duda, una utopía, por la cual bien vale la pena todo esfuerzo, pues en ella se juega lo conveniente y la continuidad de la comunidad política. Para Aristóteles, la concordia en tanto que amistad política se cumpliría sesgadamente sólo en quienes identifica como los *ἐπεικίεσιν*, i.e., *en los buenos*, cuyo opuesto sería el *pueblo*. La parte final con la que cierra el capítulo consagrado a la concordia es significativo:

Esta clase de unanimidad 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. En cambio, en los malos no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas, y se quedan atrás en los trabajos y 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, ésta 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 justo¹⁷.

¹⁶ *É. N.*, VIII, 6, 1167 a 34-35.

¹⁷ *Id.*, 1167 b 4-15. Traducción de María Araujo y Julián Marías, op. cit., pág. 147. ἔστι δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπεικίεσιν· οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσι καὶ ἀλλήλοις, ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἰπεῖν [...], βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται. τοὺς δὲ φαύλους οὐκ οἶόν τε ὁμονοεῖν πλήρῃ ἐπὶ μικρὸν, καθάπερ καὶ φίλους εἶναι, πλεονεξίας ἐφιεμένους

Volviendo al tema central, la reciprocidad en las relaciones comerciales, si éstas no están fundadas en la base sólida de la amistad, entendida ésta como el querer el bien del otro y viceversa, no puede manifestarse y por ende es motivo de discordia. Aristóteles ha dicho que la reciprocidad no es igualdad, pero en *Política* nos encontramos con que sí tiene este ingrediente como elemento de mantención de la ciudad: *διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονδὸς σώζει τὰς πόλεις, “la igualdad recíproca salva las ciudades”*¹⁸; este elemento de igualdad cobra importancia a la luz de su noción en la regulación de las equivalencias en las transacciones comerciales, pues allí se nos dirá que *ἔσται δὴ ἀντιπεπονδός, ὅταν ἴσασθῆ, “habrá realmente reciprocidad, cuando haya igualdad”*¹⁹. El primer estadio de la ciudad se habría sostenido básicamente en este sentido de reciprocidad que se corresponde con la amistad respecto de la *pólis*, por lo mismo dirá en *Política*: *φιλίαν τε γὰρ οἴομεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτω γὰρ ἀνῆκιστα στασιάζειν)*, “y, en efecto, creemos que la amistad es el más grande entre los bienes para las ciudades (porque así se podrían disminuir lo más posible las guerras civiles)”²⁰. Todas las cosas que se dan primariamente en el asentamiento de una ciudad como los matrimonios, las alianzas familiares, las fraternías, los sacrificios públicos, los pasatiempos propios de la vida en comunidad son todos producto de la amistad, *ἢ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία, “porque la elección deliberada de vivir en comunidad supone la amistad”*²¹. Si la amistad se funda antes que en una norma de derecho positivo en una sanción moral o religiosa anterior, entonces la reciprocidad, que es también lo que preserva a las ciudades, ambas vienen a ser los fundamentos en los que debería apoyarse la búsqueda de la vida feliz. En otros términos, podría afirmarse que Aristóteles impregna a su concepción del Estado de una mirada profundamente filantrópica, altruista, de sociabilidad; carácter

ἐν τοῖς ὠφελίμοις, ἐν δὲ τοῖς πόνοις καὶ ταῖς πόνοις καὶ ταῖς λειτουργίαις ἐλλείποντας· ἑαυτῷ δ' ἕκαστος βουλόμενος ταῦτα τὸν πέλας ἐξετάζει καὶ κωλύει· μὴ γὰρ τηρούντων τὸ κοινὸν ἀπόλλυται. συμβαίνει οὖν αὐτοῖς στασιάζειν, ἀλλήλους μὲν ἐπαναγκάζοντες, αὐτοὺς δὲ μὴ βουλομένους τὰ δίκαια ποιεῖν.

¹⁸ *Pol.*, II, 2, 1161 a 30-31.

¹⁹ *É. N.*, V, 5, 1133 a 32.

²⁰ *Pol.*, II, 4, 1262 b7.

²¹ *Id.*, III, 9, 1280 b 38-39; la amistad, inclusive, debe ser el lazo conductor que disminuya las desproporciones entre un gran número de pobres, esclavos, y un número reducido de quienes siempre están acostumbrados a ejercer una autoridad despótica, pues lo que ahí se genera es una ciudad donde unos envidian y otros desprecian y eso está lejos de la amistad y de la comunidad política, “porque la comunidad implica la amistad”, éste será el camino de levantar su concepción acerca de la importancia de la clase media, véase *Pol.*, VI (IV), 11, 1295 b 24 y ss.

determinado por la *philía* como el lazo social por excelencia que mantiene la unidad de los ciudadanos y de toda comunidad.

Para Aristóteles, el hombre aislado, en solitario, no existe, no es esa su naturaleza, por eso no existe el hombre sin amigos para la consecución de la felicidad. Ha nacido por naturaleza para compartir con otros su vida y apropiarse en conjunto la *autosuficiencia*, condición necesaria de su felicidad. Una cuestión es saber a quiénes considera el Estagirita como los *amigos* o bien los *otros*, los conformadores de una comunidad de vida. Para Aristóteles esos son los hombres libres e iguales. Carecen de justicia política quienes no comparten estas dos condiciones básicas y sólo podrán participar de ella καθ' ὁμοιότητα, por semejanza, es decir, de un modo puramente metafórico. No obstante, el gobernante, el político por excelencia es un *guardián* tanto *de la justicia* como *de la igualdad*²², lo que contextualizado quiere decir en el marco de un gobierno político de hombres libres e iguales²³. Sin embargo, *mutatis mutandis*, fuera del contexto helénico, en el marco de una concepción política más amplia, este principio aristotélico puede leerse con especial relevancia, aplicándolo a la política de todos los tiempos y lugares, pues en ello estriba y es el fundamento de todo ejercicio político como un pensar al *otro* para articular la búsqueda del bien como felicidad.

Conclusión

Tal como hemos advertido en las palabras iniciales, la lectura que aquí hemos propuesto se inscribe dentro de la reflexión del filósofo acerca del quehacer primordial de la ciencia política. Nos parece fundamental señalar que la *philía* es lo contrario a individualismo y por lo mismo el Estagirita sugiere el desarrollo de un altruismo o en otras palabras se esboza un pensamiento concreto acerca de la alteridad. La imagen del hombre *agathós/spoudaíos* debe inscribirse también dentro de este marco: aparece así el hombre como un “benefactor” (τὸ εὐεργετεῖν) en el sentido político que la expresión tiene en Aristóteles, i.e., por la necesidad que el hombre tiene de compartir su vida con otros, valorando implícitamente la libertad y sugerentemente la paz. No por nada la *philía* tiene su representación política concreta en la *ἁμόνοια*, en la concordia o amistad política, algo así como la base de las relaciones sociales propiamente tales; base a su vez de la diplomacia, entendiéndose por tal toda oposición a las *στάσεις disensiones políticas*.

²² *É. N.*, V, 6, 1134 b 1-2.

²³ *Pol.*, I, 7, 1255 b 20.

Es evidente la relación que establece Aristóteles entre *justicia y amistad*. Son absolutamente complementarias: en ellas radican los actos más *bellos* y nobles del espíritu. Amistad y justicia quedan articuladas en su fundamento por lo que Aristóteles llama *ἀντιπεπονθός*, *la reciprocidad*, en otras palabras, la *alteridad* no sólo en el plano de pensar la existencia de un *otro*, sino sobre todo ejecutar acciones benefactoras recíprocamente buenas. No es otro el fondo de la fórmula fundamental de la ética aristotélica: *εὐπραξία καὶ εὐζωία*. No libre de problemas queda esta articulación entre justicia y reciprocidad, cuando ésta es pensada en términos de “proporcionalidad”: ¿qué y cómo determinar esta proporcionalidad en las relaciones de intercambio humano? Naturalmente, la idea de valor será la que problematice esta concepción de la reciprocidad proporcional en el marco de la “retribución”. No por nada Aristóteles ha recordado el valor histórico dado a la gratitud, representada en la figura poético-mítica de las tres *Χάριτες*, Gracias. Naturalmente, cuando ese valor intrínseco de las sociedades, basadas en el intercambio, se sustituyó por el valor-moneda, se rompió definitivamente aquella magia mística humana de la *reciprocidad*. En todo caso, el filósofo insiste en el valor propio que atañe a ese modo típico de intercambio, que también llama *ἀντιφίλησις*, i.e., la posibilidad cierta del surgimiento, mantención y proyección de la concordia en términos reales, objetivos. Es la proyección y conservación de la comunidad política: la posibilidad de que las aspiraciones humanas se realicen material y espiritualmente. También vemos la dificultad que encierra la propuesta aristotélica de esta *concordia*. No siempre frente a una misma coyuntura vital el hombre va a reaccionar con unidad de pensamiento, inclusive frente a una misma problemática. En el pensamiento del Estagirita, la unidad de pensamiento posiblemente quede referida casi exclusivamente a quienes llama *ἐπιεικεῖς*, es decir, a los que están fundamentalmente dotados de las facultades de la equidad, la medida y el bien.

Constatamos que esta concepción de la justicia y reciprocidad ha sido en la tradición del pensamiento heleno, y de ahí en adelante, la clave y el equilibrio de un mundo civilizado, y el filósofo ha puesto, aquí, la clave para superar ese estado de guerra interna natural del que hablaba Platón. Con ello trata de disminuir (evitar) las guerras civiles propiamente tales, que rompen todo posible equilibrio en la sociedad.

Por el solo hecho de nacer ya estamos determinados por nuestra propia *φύσις* para compartir nuestra vida con otros, y con ello aspirar a la autosuficiencia o a la autodeterminación. La autodeterminación es posible sólo en la igualdad de condiciones en las sociedades de intercambio. El problema es diferente cuando

se ha introducido el valor de la moneda en la comunidad humana y política: tal es el problema que enfrenta el hombre moderno bajo la égida de la concepción de una economía libre, con brechas de inequidad cada vez más profundas. ¿Será posible aún insertarle a la ciencia de la economía política una dosis humana de moral en torno a la reciprocidad y, por ende, a la competencia retributiva en lo más próximo que sería una *semejanza*, si no igualdad de condiciones para lograr una participación más real y efectiva, a fin de que esta misma ciencia política responda a su más alto fin: la *eudaimonía* humana? Necesitamos imperiosamente reavivar para el pensamiento contemporáneo aquellas nobles utopías que nos legara la antigüedad helena.

Referencias bibliográficas

A) Fuentes-ediciones consultadas

- ARISTÓTELES (1950). *The Politics of Aristotle*. With an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. NEWMAN, M.A. FELLOW of Balliol College, and Formerly Reader in Ancient History in the University of Oxford. Cuatro Volúmenes. Oxford.
- ARISTÓTELES (1954). *The Works of Aristotle*. Translated into english under the editorship of W. D. ROSS, M.A. Volume IX. Oxford.
- PLATÓN (1960). *Las Leyes*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO. Tomos I – II. Instituto de Estudios Políticos. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES (1962). *La Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris.
- ARISTÓTELES (1967). *Éthique A Nicomaque*. Introduction, notes et index par J. TRICOT. Paris.
- ARISTÓTELES (1968). *Politique*. Livres I et II. Texte établi et traduit par Jean AUBONNET. Paris: Les Belles Lettres.
- ARISTÓTELES (1970). *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías. Introducción y Notas de Julián Marías. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- ARISTÓTELES (1983). *Política*. Edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo. Introducción y Notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES (1988). *Ética Nicomaquea * Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (2003). *Ética Nicomachea*. Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Natali. Classici Della Filosofia con Testo a Fronte. Bari: Editori Laterza.
- ARISTÓTELES (2007). *Política*. Introducción general de Miguel Candel Sanmartín. Introducción a la *Política*, traducción y notas de Manuela García Valdés. Editorial Gredos. Barcelona.

B) Complementaria

- GAUTHIER, R.A. – JOLIF, J.Y. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Tome I Introduction. Tome II – III Commentaire. Louvain: Publications Universitaires.
- GUTHRIE, W.K.C. (1993). *Historia de la Filosofía Griega*. VI Introducción a Aristóteles. Versión española de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos.

- JOACHIM, H.H. (1970). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Commentary. Oxford: Clarendon Press. Oxford.
- ROSS, W.D. (1981). *Aristóteles*. Traducción de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Charcas.