

Medina Lozano, Wilmar Javier

Las comunidades de amistad como fuente auténtica de poder

XXXVII Semana Tomista – Congreso Internacional, 2012
Sociedad Tomista Argentina
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Medina Lozano, Wilmar Javier. “Las comunidades de amistad como fuente auténtica de poder” [en línea]. Semana Tomista. Potencia y poder en Tomás de Aquino, XXXVII, 10-14 septiembre 2012. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/comunidades-amistad-fuente-autentica-poder.pdf> [Fecha de consulta:]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

LAS COMUNIDADES DE AMISTAD COMO FUENTE AUTÉNTICA DE PODER

1. Introducción

En el presente texto analizamos algunos de los elementos esenciales de la filosofía política hobessiana en comparación con los elementos constitutivos de la filosofía política de Aristóteles. La razón por la que hemos escogido estos dos autores, es porque en la propuesta del pensador inglés se encuentra la esencia de la política moderna y contemporánea¹ y en el pensador de Estagiria hallamos una contribución que amplía el pensamiento del filósofo contractualista. Para desarrollar nuestra exposición es necesario seguir los lineamientos estipulados por el Aquinate y por neotomistas como Juan Sanguineti, Alejandro Llano y McIntyre, entre otros. Además, conviene señalar que el padre del contractualismo, no tiene algo tal como una antropología elaborada y desarrollada, en su lugar, encontramos en su obra una descripción fenoménica de la dimensión pasional del hombre, por cierto, absolutizada. El estagirita, por su parte, en la *Ética a Nicómaco* nos ofrece un tratado de antropología que es complementado con la obra de la *Política*. Así, en la primera parte, trabajamos un tema central de la antropología política de los dos autores, a saber, la sociabilidad. Como ha mostrado Santo Tomás, la propuesta de Aristóteles se enmarca en una comprensión perfectible del hombre, por lo cual resulta prescindible desarrollar esta cuestión en dicho marco. En la segunda parte, se analiza especialmente la idea arendtiana del poder político. En la última parte, el aporte arentiano, se intenta demostrar que en la antropología política de Aristóteles se encuentra una visión renovada de la política que permitiría darle un impulso a la actividad cívica, concretamente en el espacio de las comunidades de amistad.

¹ Fazio, Mariano. *Secularización y Cristianismo: Corrientes Culturales Contemporáneas*. Prólogo Roberto Bosca. Universidad libros, Buenos Aires. 2008

2. Eticidad y sociabilidad

Uno de los aportes más significativos del realismo a la reflexión filosófico-antropológica, ha sido explicitar la pluridimensionalidad del hombre², puesto que en la historia del pensamiento tamaña cuestión ha resultado todo un desafío. En el surgimiento de la filosofía política moderna, por ejemplo, autores como Thomas Hobbes no logran abordar la naturaleza del hombre con la profundidad necesaria. El padre del contractualismo, deja de entender la realidad humana cuando comprende que *el hombre es un lobo para el hombre*.

En esta primera parte, vamos a abordar *la eticidad y la sociabilidad* humana para explicitar la expresión “no lograron abordar la naturaleza del hombre con la profundidad necesaria”. En ese sentido, conviene recordar las palabras de Sanguineti cuando nos dice: “Dado que el ser humano es un ser de naturaleza racional se debe comprender bajo la visión metafísica”³, pues como explica el mismo autor “si este ser no se analiza de cara a su espiritualidad, no se entiende su naturaleza”⁴. Al respecto, conviene decir que Aristóteles confirma lo dicho por Sanguineti, debido a que el estagirita, al utilizar las categorías metafísicas para comprender la operatividad humana, logra dilucidar la operación del hombre en un nivel material e inmaterial. La comprensión hylemórfica del ser humano permite que Aristóteles determine que si bien las dimensiones material y espiritual son complementarias en la actividad del hombre, es gracias a la actividad racional que se adquiere la plenitud de la naturaleza humana, a nivel individual e intersubjetivo⁵.

Lo que nos interesa de la aportación aristotélica es puntualmente lo referido a la acción, pues como ha indicado Alejandro Llano: aunque hoy en día esté en boga una teoría de la acción, esta teoría ya ha sido ampliamente desarrollada por Aristóteles en su ética⁶. Y es que el pensador griego logra entender la filigrana de la psicología humana concerniente a

² Irizar, Liliana. *Nociones Fundamentales de Metafísica Aristotélico-tomista*, Prólogo gabriel Zanotti, San Pablo, Bogotá, 2011. pag. 157

³ Sanguineti, Juan José, *La Filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona, 1997.pag. 191

⁴ *Ibid.*.pag. 192

⁵ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet, presentación Teresa Martínez manzano. Gredos. Madrid, 2010.

⁶ Llano, Alejandro. Curso “Metafísica tras el final de la metafísica. Universidad de la Sabana 2006”

la acción, al punto de comprender cuáles son los momentos del acto humano, e indicar el orden operativo de las potencias que intervienen en dicho proceso⁷. En ese sentido, el mismo autor demuestra que la actividad más sana para la naturaleza humana es la actividad moral, ya que por la virtud, todas las potencias del hombre logran el nivel de excelencia en la operación, todo lo contrario del vicio. Este último tipo de hábito, además de atrofiar la capacidad volitiva de la persona, afecta también la operatividad a nivel material.

En cuanto a la vida relacional, Aristóteles nos dice con claridad que existe un tipo de relación moral con nosotros mismos y que de acuerdo con este trato, así será el trato con los demás⁸. Por eso un trato de virtud para con nuestro “yo” sería equivalente a un trato virtuoso con los demás. El ejemplo que pone el estagirita es el de la *philia*: “quien no es amigo consigo mismo, no puede ser amigo con otro”. En otra parte de su obra dice: quien no es justo consigo mismo no es justo con nadie⁹. El cambio de una palabra por la otra no es gratuito, ya que para este autor la relación que existe entre justicia y *philia* es de total cercanía, pues la justicia más auténtica es la que se da entre los amigos¹⁰. Al respecto, Santo Tomás comenta “Esta virtud [que es la amistad] es parte de la justicia como virtud aneja que se agrega a la virtud principal. Conviene, en efecto, con la justicia en razón de su alteridad; pero difiere de ella en que no es exigida por un débito estricto (...). Solamente es exigida por un débito de honestidad”¹¹. Los hombres virtuosos, a fuerza de buenos hábitos, habrían adquirido la gobernabilidad sobre sí, al punto de lograr la concordia y la afabilidad¹². Es decir, la capacidad de sentir como el otro y de darse a los demás. Con todo, el hombre virtuoso descubre que la plenitud de la naturaleza humana rebosa a la propia persona y confirma que el ser del hombre es ser con los demás¹³.

⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Cap. III

⁸ *Ibid* VIII

⁹ *Ibid* IX Cap XII

¹⁰ *Ibid*

¹¹ Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. Traducción dirigida por Francisco Barbado Viejo; Versión e introducciones: Candido Aniz; Arturo Alonso Lobo; Maniel García Miralles. La Editorial Católica S. A. Madrid, 1957. II-II, q. 80, a. 2.

¹² 12. Zeligueta, Jaliff. “La amistad como comunicación personal y consenso político en Aristóteles”. *Cuadernos de Filosofía*. Excerpta e dissertationibus in philosophia. Año 1999, vol. IX, p. 179-267.

¹³ Cf. Stork, Yepes y Aranguren, Javier, *Fundamentos de Antropología*. Un ideal de la excelencia humana. Eunsa, Pamplona, 1999.

Que el hombre es un ser sociable por naturaleza es algo que filósofos de las más diversas corrientes de pensamiento e intelectuales de diversas ciencias han defendido desde hace varios años. Para resaltar algunos casos podemos mencionar a Heidegger, Max Scheller y el Biólogo Suizo Portman. Heidegger, por su parte, sostiene que “El *ser con* determina existencialmente el ser humano, aun cuando fácticamente no exista ni se perciba a otro [...] El estar solo es un modo deficiente de ser con, su posibilidad es la demostración de esto”¹⁴. Max Scheller enseña que “incluso un ser imaginario compuesto de cuerpo y de alma, que nunca ni en ninguna parte hubiera encontrado un semejante, tendría conciencia positiva de la insatisfacción de toda una serie de tendencias espirituales pertenecientes a su naturaleza esencial, (como son el amor en todas sus formas fundamentales amor de Dios, amor del prójimo, etc.) el simpatizar, el prometer, el pedir, el dar gracias, el obedecer, el servir, el dominar, etc., y por esta conciencia de insatisfacción tendría la certeza de ser miembro de una comunidad y de formar parte de ella”¹⁵. Portman sostiene que el hallarse remitido (Verwiesensein) del individuo a la sociedad se muestra ya con especial claridad en seguida del nacimiento: el individuo humano debería permanecer en el claustro materno aproximadamente un año más de lo que ocurre en la realidad, o sea, no 9 meses sino 21, si había de nacer con el mismo grado de capacidad vital que el animal que surge a la vida ya con instintos preparados y posee en ellos las formas de conducta adecuadas al ambiente. Comparado con el animal, el lactante humano se halla inerme. Así, por las emulaciones sociales se desarrolla la corteza cerebral del niño.¹⁶ Con todo, se confirma la sentencia aristotélica que *el hombre es un animal político*. Sin embargo, si bien el ser humano es un ser social por naturaleza, esto no significa, como muestra la experiencia, que la convivencia entre los hombres tenga que ser en términos de necesaria armonía, pues como ha indicado Santo Tomás, sino hay virtud entre los miembros de la comunidad, no habrá convivencia pacífica¹⁷.

¹⁴Heidegger, Martín. El ser y el tiempo. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁵Scheler, Max De lo eterno en el hombre: la esencia y los atributos de Dios / Max Ferdinand Scheler ; traducción del alemán por Julián Marías., Rev. de Occidente, Madrid :1940., p. 372

¹⁶ Citado por Juan Cruz Cruz, Ontología de la Intersubjetividad (Seminario doctoral realizado por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia, entre el 23 y el 31 de Mayo de 2011).

¹⁷ Aquino, Tomás de. Suma Teológica Traducción dirigida por Francisco Barbado Viejo; Versión e introducciones: Candido Aniz; Arturo Alonso Lobo; Maniel García Miralles. La Editorial Católica S. A. Madrid,1957. II-I, q. 29, a. 4. Respondo.

Con lo dicho, se pone evidencia la falencia de la teoría política de Hobbes respecto a la sociabilidad.

3. Acción y poder

La comentarista de la obra de Aristóteles, Hanna Arendt, a la vez que profundiza en el pensamiento del estagirita, identifica los errores que la modernidad ha heredado, en términos de teoría y práctica política, a la contemporaneidad¹⁸. La pensadora judía se detiene en la noción griega de *acción*, específicamente en la noción de *praxis*, pues en esta realidad, estaría además del origen de lo público-político¹⁹, el germen de lo que es el poder político²⁰. Para desarrollar su análisis, Arendt, explica que pensadores como Cruz Prados²¹ y McIntyre²² consideran que en la sobrevaloración que se le dio al Leviatan-Estado a nivel de capacidad activa respecto de los ciudadanos, se dispuso para que se diera un volcamiento de toda la potencialidad potestativa a dicha institución. Según estos pensadores, este volcamiento es el origen del desequilibrio que en términos de poder se puede registrar en la historia de la política de los últimos siglos. Es por esta razón fáctica que uno de los conceptos por los que se acostumbra a interpretar la noción de poder, explica Hanna Arendt, es el de violencia, lo cual no sería gratuito, pues si se tiene en cuenta la influencia hobessiana en el origen del Estado, el Estado se limitaría a controlar la rivalidad y la competencia entre los ciudadanos. En otras palabras, la idea de poder en la teoría política, ha sido comprendida poniendo de relieve la dimensión coercitiva del poder estatal. El caso que resalta esta filósofa es el de Jacques Maritain, quien define el poder

¹⁸ Arendt, Hanna., *Crisis de la República*, versión de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998, p. 146

¹⁹ “Lo público es también, por tanto, una realidad eventual y provisoria que de por sí no posee más duración que la de la propia acción”. Palacios, Victor. *El concepto del poder político en Hannah Arendt*. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, ISSN 1510-5024, Año 3, N°. 1, 2003, págs. 51-74

²⁰ El poder es un fin en sí en la misma medida en que representa la plenitud de la acción humana en su despliegue; y, por su parte, la acción –categoría vertebral en la doctrina arendtiana– está lejos de ser un instrumento o un medio, puesto que no es propiamente ni trabajo productivo (orden apolítico) ni práctica de la violencia (orden contra-político). En ello se aproxima a la acción entendida como inmanente, por oposición a transeúnte, en la ética aristotélica. Arendt, H., *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México, 1995, pp. 165-166.

²¹ Alfredo Cruz Prados señala cómo la centralidad del poder y del Estado determinó la disolución del saber político clásico que encontraba en la política no una aplicación o derivación sino una parte integrante, y además decisiva, del conocimiento práctico y moral. Cruz Prados, A., *Ethos y...*, pp. 45 y 88-89.

²² Alasdair McIntyre refiere en su libro *Tras la virtud* (traducción castellana de Amelia Valcárcel, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, pp. 111 y ss.

como la capacidad de una persona de obligar a otro obedecer²³. Lo que quiere demostrar la filósofa es que la esencia del poder nada tiene que ver con violencia. Lejos de esta confusión, Arendt considera que el poder político encuentra su génesis y la plenitud en la acción del hombre. Para ella, el poder político es la reunión de la capacidad activa de varios hombres en una sola persona. En sus palabras: “Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que alguien tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre”²⁴.

Esta visión rescata sobremedida la potencia activa de la ciudadanía, pues como ha señalado Alejandro Llano, por el sistema político actual, la ciudadanía ha perdido su capacidad de ser un agente político²⁵.

3. Amistad y Comunidad

Tal y como ha mostrado Santo Tomás, para Aristóteles la condición esencial de una comunidad es que los miembros tengan algo en común²⁶. No es de extrañar entonces que la amistad sea una comunidad, pues como explica el mismo autor, los amigos tienen en común lo más fundante en las relaciones interpersonales: la acción²⁷. En el caso de la *philia*, se trata de la acción virtuosa. Así los amigos pueden diferir incluso en la opinión, pero no en la acción, pues si difieren en esta la amistad se acaba.

Llama la atención que el pensador griego se anticipe a teóricos políticos de la modernidad al hacer énfasis en la importancia de la igualdad entre los miembros de la comunidad. A diferencia de dichos pensadores, el estagirita considera que el trato de igualdad entre los miembros de la comunidad es una consecuencia de la excelencia en la actividad relacional y de la amistad entre los ciudadanos. Así el estagirita dice: “parece que la amistad une las ciudades, y los legisladores se esfuerzan por ella más que por la justicia. En efecto, la concordia (homonoia: igualdad de mente) parece ser algo parecido a la *philia*”. Al respecto Santo Tomás comenta: “La razón de esta diversidad es que la amistad es cierta

²³ Maritain, Jacques. El hombre y el Estado, traducción de Juan Miguel Palacios, Fundación Humanismo y Democracia y Ediciones Encuentro, Madrid, p. 144).

²⁴ Arendt, H., Crisis de la república, versión de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998, p. 146.

²⁵ Llano, Alejandro. Humanismo Cívico. Ariel, Barcelona, 1999.

²⁶ Aristóteles. Ética a Nicómaco. 1159b 29.

²⁷ Zeligueta, Jaliff. “La amistad como comunicación personal...260.

unión o sociedad entre los amigos, que no puede darse entre los que mucho distan, sino es preciso que accedan a la igualdad. De allí que a la amistad pertenece usar de alguna manera la igualdad ya constituida, pero a la justicia pertenece reducir a la igualdad lo desigual. Pero existiendo la igualdad, se yergue la obra de justicia. Por eso la igualdad es lo último en la justicia, pero inicial en la amistad”²⁸. Por su parte, Leonardo Polo dice que Las cavilaciones de Martin Buber sobre la relación yo-tu, y de Emmanuel Levinas sobre el otro no añaden nada nuevo, e incluso son menos equilibradas que la postura aristotélica”²⁹.

Se sobre entiende que la igualdad de la que habla Aristóteles no es la igualdad que desconoce la jerarquía de la realidad social y política, pues como indica Plinio Correa de Oliveira, lo único que genera esa propuesta antijerárquica es la revolución comunista³⁰. Por el contrario, el pensador griego es el primero en defender la jerarquía de la realidad y de la realidad política. Así, esta igualdad no atropella la jerarquía natural de las instituciones: “En la medida en que [los ciudadanos] se comunican recíprocamente de acuerdo a la dignidad de cada uno, como es el caso de la amistad entre gobernantes y gobernados, donde habiendo una relación de superioridad, la igualdad es salvada por una justicia proporcionada a los méritos de las partes. Por este motivo dice Aristóteles que «la amistad basada en la igualdad es la amistad cívica»³¹. Así la igualdad se caracterizaría por un trato humanamente digno entre los hombres.

Recopilando lo dicho, una comunidad que tiene algo en común sólo por la formalidad, como puede ser la de un contrato, en sí misma no es legítimamente poderosa porque los hombres hacen parte de la comunidad no por convicción sino por obligación. No así ocurre con las comunidades que son reunidas por convicción, es decir por compromiso.

28 Aquino, Tomás de. Comentario de La Ética a Nicómaco de Aristóteles. Segunda edición; Traducción: Ana Mallea; Estudio preliminar y notas: Celina A. Létora Mendoza. Ediciones Universidad de Navarra S.A. – EUNSA. Navarra. 2001 N. 163

²⁹ Polo, Leonardo. Anuario Filosófico, 1999 (32), 477-485.

³⁰ Cfr. Plinio Correa. *Revolución y contrarrevolución*. Consultado en Internet en <http://es.scribd.com/doc/29353898/Plinio-Correa-de-Oliveira-Revolucion-y-Contrarrevolucion>

³¹ Zeligueta, Jaliff. “La amistad como comunicación persona...p. 200.

Conclusión. El poder de las comunidades de amistad

En este breve ensayo hemos querido mostrar que si bien por la influencia hobbesiana en la historia política, hemos aprendido a percibir la vida política como algo que surge con un contrato y a la vez con el Estado, es una realidad que por la natural tendencia del hombre a la vida social, este encuentra en su naturaleza la capacidad de hacer una vida política sin necesidad de algo artificial como es el contrato. En su lugar, la fuerza de la reunión de las voluntades es más poderosa e inquebrantable que el contrato. Pues lo que se propone la voluntad puede llegar a ser más consistente que el compromiso escrito. Lo que nos muestra Aristóteles, Santo Tomás y sus respectivos intérpretes es que el hombre, por su capacidad intelectivo- racional, puede trascender la competencia y la rivalidad propia de la condición animal y colocarse en un nivel más digno, cual es el de la amistad en la comunidad. Así, Tal y como explica Alejandro Llano, en las comunidades de amistad está la oportunidad para que los ciudadanos que procuran bien particular y bien utilicen el poder de su acción en favor del bien común³².

Wilmar Javier Medina Lozano

³² LLANO, Alejandro, Humanismo cívico... 80

LAS COMUNIDADES DE AMISTAD COMO FUENTE AUTÉNTICA DE PODER

La tesis que se desarrolla en el presente texto, es que las comunidades de amistad son organismos sociales que promueven el bien común con eficacia. Para dicho propósito, es necesario profundizar en el análisis aristotélico de la acción, pues allí el autor griego pone de relieve que la actividad ética individual dispone para la convivencia. También resulta imprescindible examinar la idea arendtiana de que el poder político es la acumulación de la actividad humana. El desarrollo de esta propuesta está enmarcada en los lineamientos de los Comentarios de Santo Tomás y de pensadores neotomistas como Sanguineti, Juan Cruz Cruz y Alejandro Llano, entre otros.

Wilmar Javier Medina Lozano

Es Filósofo de la Escuela de Filosofía en la Universidad Sergio Arboleda de Bogotá, colaborador en el libro: *Nociones Fundamentales de la Metafísica* y coautor de las siguientes ponencias: “Ley natural: fundamentos metafísicos y éticos del consenso”, “El bien común: una noción olvidada. Reflexión filosófica acerca de su posibilidad y alcance en una sociedad pluralista”, “Percibir la Belleza, La Belleza como vía ascendente” y “Relativismo, Dogmatismo, Pasión por la Verdad en Tomás de Aquino” y “Federico II de Hohenstaufen, Luis IX de Francia, Santo Tomás de Aquino y Vicente de Beauvais: políticos y académicos en torno a la legitimidad moral del poder.”, entre otros.

Dirección electrónica: javier.medina.lozano@gmail.com