

# La amistad en Aristóteles y Epicuro: pensar los espacios de convivencia social

JOEL ISAAC ROMÁN NEGRONI

**RESUMEN:** El presente escrito es una reflexión de la noción *philia* como propuesta para pensar los espacios de *convivencia social*. En un primer momento, revisar, desde la perspectiva filosófica de Aristóteles, la idea de ciudad como espacio de encuentros de los hombres ciudadanos, que facultan por medio de la palabra acerca de lo que es justo, conveniente y útil. En un segundo momento, analizar en el contexto de las problemáticas de *cosmopolitización* en la época helénica, cómo la amistad toma un sentido disociativo de la política (Λάθε Βιώσας). Finalmente, proponer a partir de ambos modelos éticos la amistad como elemento clave para pensar los espacios de convivencia social.

**PALABRAS CLAVE:** Amistad; Aristóteles; Convivencia social; Epicuro; Política.

**HISTORIAL DEL ARTÍCULO:** Recibido: 16-enero-2019 | Aceptado: 16-noviembre-2019

## 1. INTRODUCCIÓN

Urge, pues, pensar al ser humano dentro de las dinámicas que concierne a la ciudad y en las complejas relaciones con los demás. Para que en un enfoque bioético y en articulación con los discursos que proyecten mapas de convivencia social, superar la fragmentación de la vida política y de la ciudad. Se trata entonces de rehumanizar lo humano en el marco de la convivencia. Decía Errico Malatesta (2012) en *Nuestro programa* que las sociedades actuales en el resultado de las luchas dependen en cierto sentido de la mala comprensión para la organización y convivencia social. Asimismo, entiende David Jesús Girado (2018) que las problemáticas de las actuales



Joel Isaac Román Negroni (✉)  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia  
joel.roman@upb.edu.co

ANALYSIS | Vol. 23, Nº 5 (2015), pp. 1-25

DOI: 10.5281/zenodo.3544635

ARTICULO

© 2019 Analysis — REDESEP | ISSN: 2386-3994 | Disponible en: <http://analysis-rp.eu/analysis/vol23/roman/>

ciudades podrían ser resumidas en tan solo una palabra: *exclusión*.<sup>1</sup> Entiende él esta como un fenómeno de cruel segregación según la cual ante la etiqueta y condena se estigmatiza a quienes se narran como los otros. En este sentido, el factor de construir relaciones de convivencia se ve estancada por el fenómeno de *exclusión*, desfavoreciendo así la construcción de paz en los espacios políticos. Dicha lógica que deviene *exclusión* deteriora el marco de la convivencia social, en tanto espacio abierto de encuentros, cuyo fin —el de la convivencia— es la completud de los demás en contextos con nosotros mismos. Lo que vale resaltar entonces es que la lógica o fenómeno, como bien quiera llamársele, no solo segrega, como señala David Jesús, desolidariza, despolitiza el espacio de la política como búsqueda interpersonal de la convivencia social y, en términos aristotélicos, del bien común.<sup>2</sup> Por consiguiente, el espacio político de la ciudad es en pos de pensarla como:

[...] escenario actual de interacción y construcción y espacio potencial de vida plena, no está llamado a ser una realidad fragmentada objeto de relaciones de poder y control de cualquier poder: ideológico, económico, religioso; sino un espacio común a desarrollar, por y desde las personas en el ejercicio de una ciudadanía responsable (Fiorino 2017, p. 29).

Ahora bien, lo que interesa aquí es dar al menos una posible «solución»<sup>3</sup> en tanto reflexión de las relaciones humanas dentro del espacio metafórico en el que habitamos. Es decir, la ciudad como hábitat humano. Pensar y

<sup>1</sup> Se hace la salvedad en itálica siguiendo el sentido del prof. David Jesús Girado, según la cual el espacio político es la *pólemos* (conflicto) que debe incluir a todos los ciudadanos y no a un grupo en particular de ciudadanos.

<sup>2</sup> En este contexto, las experiencias de exclusión podemos ubicarlas para reconstruir los espacios políticos de la ciudad. Tales experiencias de sufrimientos provocadas por la exclusión pueden ser el referencial para comenzar la solidaridad. Véase: Villoro, Luis. 2010. *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica, 20.

<sup>3</sup> Toda reflexión en torno a cualquier problema puesto en cuestión presupone una aproximación que deviene posible solución. De ahí la consideración latina *reflexio, reflexionis* indica volver a pensar algo. Este volver es lograr encontrar nuevas respuestas que reflejen alternativas no últimas, pero sí posibles dentro de otras más posibilidades.

analizar la *philia* (amistad) en el marco filosófico de Aristóteles y Epicuro es la tarea según la cual podemos tejer puentes para la vida política. Por un lado, desde la perspectiva pública, a la que Aristóteles denominará *concordia*, o, por otro lado, en la manera de la comunidad privada disociada de los asuntos políticos como pretendía sostener Epicuro. Así pues, «la *philia* cumple siempre una función de mediación que nos abre a una vida verdadera y buena con y para el otro» (Navarro 2012, p. 30). Aristóteles y Epicuro fundamentan desde sus modos de pensar el cuidado de la vida y de las relaciones humanas desde el ejercicio propiamente humano de la *philia*.

Lo que caracteriza ambos modelos éticos, referente a la amistad, es la comprensión filosófica acerca de las relaciones humanas, como posible propuesta de estructurar la convivencia social que se fundamenta en el *cuidado* de la vida y de las relaciones humanas.<sup>4</sup> Este *cuidado de sí* propende por el mejoramiento y el perfeccionamiento de las relaciones humanas, de manera que no se articula como un conjunto de objetos y cosas, sino que implica que todos los seres humanos contienen valores significativos e incluso una biografía vital, habitan desde su existencia la morada del mundo. Por ello:

Cuando no se regula surge la violencia estructural o injusticia social, la violencia directa expresada en guerras, daños físicos o morales y la violencia cultural donde una cultura

<sup>4</sup> Vale la pena agregar que una educación que pone de relieve el cuidado de las cosas, de lo político; en una palabra, de la vida, es entonces un bien. Porque la educación es *cuidar* la cultura y lo humano, entendidas como *paideia* y *humanitas*. Sin embargo, la educación tiende no solo al cuidado de la cultura (*humanitas*), sino que incluye en unas entramadas prácticas el cuidado —*cultivo* (*epimelesthai*)— de todas las posibilidades de la vida humana (*paideia*). Cuidar es cultivar. Educar es precisamente cultivar, cuidar, construir al alumno. Por eso, el término alumno en el sentido latino quiere decir *alimentar*, del verbo *alere*. Entonces el educador alimenta y es alimentado, mientras que el educado alimenta y es alimentado. Educar, finalmente, es *socializar*. Asimismo, desde la postura de la biópolis, como propuesta de cuidar la vida, se trata entonces de transformar y de liberar a la ciudadanía. La educación es cultura, y por tales razones es un derecho que concierne a todo ciudadano. Violar tal derecho es no permitir el acceso a la cultura. En pocas palabras, la educación siempre es un bien para el ciudadano. Pretender que la educación sea una cuestión económica es aniquilar el modo por el cual todos nos movemos como espacios sociales. Así pues, la educación es un bien, nunca un servicio económico.

se vuelve paradigmática y asesina las otras culturas sin posibilidades de pluralismos e interculturalismos. Es el reto del cuidado de los otros como cultura: excluir o incluir, anular o regular, dialogar o monologar, dialógica o diabólica (Soto 2012, p. 51).

La pertinencia de integración social es permitir que dentro de los territorios y espacios políticos, «los ciudadanos puedan buscar (construir) su *lugar* propio, como condición para ser personas» (Fiorino 2014a, p. 276). Entonces, el paliativo ante las amenazas que deterioran las relaciones humanas es la *philia*. Actúa como reguladora de la violencia y la exclusión, y ante tal regulación aparece lo que los griegos y latinos denominaron respectivamente como el cuidado de las cosas y de los otros, que modela en la política en tanto saber habitar la *polis*. En pocas palabras, una autopoética de habitar con los otros.

En un primer momento, pretendemos revisar desde la perspectiva filosófica de Aristóteles la idea de ciudad como espacio de encuentros de los hombres ciudadanos, que facultan por medio de la palabra acerca de lo que es justo, conveniente y útil. En un segundo momento, analizar en el contexto de las problemáticas de *cosmopolitización* en la época helénica, cómo la amistad toma un sentido disociativo de la política. Finalmente, proponer a partir de ambos modelos éticos la amistad como elemento clave para pensar el espacio de la convivencia social.

## 2. LA AMISTAD EN EL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

El pensamiento aristotélico pone de relieve que la ciudad es por *naturaleza* (*tà physiká*)<sup>5</sup>, pues quienes la componen son a partir de la natural *capacidad*

<sup>5</sup> Para Aristóteles, la ciudad es una comunidad que se comprende a partir de otras comunidades más pequeñas; pero quedan sujetas a la comunidad política por antonomasia. De ahí se sigue que la comunidad política tiende a la búsqueda del bien común, es decir, a la felicidad no individual, sino de convivencia. Por tales razones, concebir la ciudad no es suprimir el desarrollo de las individualidades, más bien pone en orden la vida social desde la libertad y la igualdad, otorgando a los ciudadanos carácter ético y estético en la política. «It is for this reason that Aristotle thinks that human beings are by nature political animals, not just in the sense that, like bees, they are naturally found in communities, but also in the stronger sense that they perfect their natures specifically in a political community of a certain sort. The function

que tienen para intercambiar ideas, dialogar y, ante todo, deliberar correctamente;<sup>6</sup> a saber, tienen palabra (*logos*):<sup>7</sup>

Human beings, Aristotle claims, are by nature political animals (Pol 1253a7–18, 1278b15–30; NE 1162a16–19, 1169b16–22). Moreover, he also claims that the polis is itself a natural phenomenon – something that exists by nature (Pol 1252b30, 1253a1). The two claims are so closely related, however, that they are based on the very same argument (1252a24–1253a19) (Reeve 2009, p. 513).

El ciudadano está insertado en los asuntos públicos, se ocupa, por tanto, de las cuestiones que acontecen en la vida política junto con sus

argument has shown that human nature consists in rational activity, whether practical (political) or theoretical. Hence to perfect their natures human beings must acquire the unconditional virtues of character. But this they do, Aristotle has argued, only in a polis, more specifically, in a polis with a certain constitution – the best sort». Reeve. 2009. *A companion to Aristotle*, ed. Georgios Anagnostopoulos, USA: Wiley-Blackwell, p. 517.

<sup>6</sup> Véase: Aubenque, Pierre. 2010. *La prudencia en Aristóteles*, Buenos Aires: Mitma, p. 161.

<sup>7</sup> Thomas Hobbes (2010), por su parte, contrapone la tesis según la cual Aristóteles fundamenta su doctrina filosófica en tanto que la ciudad y el ciudadano son de *naturaleza política (animal político)*, pues entiende el autor *De Cive* que el encuentro no surge en modo natural como pensaba el estagirita, sino en un cierto accidente que se radica en la utilidad que podamos encontrar en los otros: «honor» y «ventaja». De modo que al momento de encontrarse (en la asamblea), para deliberar acerca de los asuntos políticos, solo conocemos a partir de lo que allí sucede estando todos congregados. Las sociedades se reúnen no por la naturaleza, sino, dirá Hobbes, por aquello que le parece bueno para sí mismo. Toda sociedad se origina por causa de provecho particular, no por el «bien» mismo de la comunidad ni de los demás ciudadanos. Finalmente, la crítica de Hobbes al pensamiento aristotélico va dirigida a sostener que las sociedades a fin de cuentas están en miras al mutuo miedo y no a la benevolencia como pretende ver Aristóteles. Sin embargo, el estagirita en el libro II de la *Ética a Nicómaco* argumenta que las virtudes se originan no por naturaleza ni contra naturaleza, sino que éstas las adquirimos por la capacidad que tiene el hombre para recibirlas. Ahora bien, él no está ajeno a los conflictos que la *polis* mantuvo por largo tiempo; pues comprendió, recopilando las diversas Constituciones (*EN X*, 9 1181b), que la Política, incluso los legisladores, pueden llegar a ser buenos a los ciudadanos a través de la *costumbre EN II* 1103b. Además, si el hombre es virtuoso jamás lo será por apariencia, sino porque lo *es*. Aquella *polis* que pone en función las leyes justas hará que el fin último sea el bien de la vida política, «y ésta pone el máximo empeño en hacer ciudadanos de una cierta cualidad y buenos inclinados a practicar el bien» (Aristóteles 2011, p. 65).

conciudadanos. Sostiene Aristóteles, en el hombre está la *dynamis* (capacidad) de palabra (*logos*) que le permite distinguirse y hasta tomar distancia de los animales que disponen únicamente de *phoné* (sonido). Por eso, en el ser humano la palabra accede para «resolver las discrepancias mediante la comunicación, no mediante la violencia» (Cortina 2010, 65). La comunidad o, en términos más precisos, la *convivencia social* es en tanto que los que están en ellas son porque tienen la facultad de *palabra* para articularla en un espacio de encuentros. El *logos* descubre un mundo de posibilidades que permite aparecer nuevas relaciones. En pocas palabras, la ciudad y la facultad de palabra son intrínsecamente necesarias para que el hombre en su aparecer pueda *hablar* acerca de lo que es ventajoso y desventajoso, de lo que es justo e injusto:<sup>8</sup>

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza [...] el hombre es el único que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer [...] Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre frente a los demás animales [...] (Aristóteles 1988, p. 50-51).

Así pues, lo que formula el pasaje es que la palabra no tiene un fin en sí mismo, sino que implica en el encuentro de los interlocutores diversas conciencias en acción, en un despliegue de carácter ético y, por ende, político. Atraviesa —la *palabra*— todas las esferas humanas, pensamientos y formas de ver el mundo, porque, en ese mismo modo, afirma Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, podrá definirse la sociedad humana. Es decir, se define la convivencia social a partir de la *capacidad* de comunicar acerca de lo justo y lo injusto. Por tales razones, la palabra «debe hacer posible el

<sup>8</sup> El hombre es el único que posee la capacidad de *logos* (palabra, razón, lenguaje), y es idóneo de conducirse a lo que es útil en términos de supervivencia, en adición se dirige hacia lo conveniente a la vida (hace acuerdos) y lo justo para la vida buena. El ser humano se define como un ser dotado de palabra en tanto que viviente social (político) y agente en tanto constructor de futuro (vida buena) que aspira hacia la finalidad (telos) de una mejor convivencia social.

esclarecimiento colectivo de que sea una vida buena en el seno de la ciudad en donde los contextos son contingentes» (Lacunza 2016, 83). En este sentido, la *polis* se orienta a la realización de la felicidad colectiva, como el espacio común a todos, en el que los interlocutores, con sus responsabilidades y deberes, vuelven posible la convivencia social. Del mismo modo, Cornelius Castoriadis, refiriéndose a este espacio público, comenta que:

El logos no puede ser creado efectivamente más que en la medida en que el movimiento del demos instaure en acto un espacio público y común, donde la exposición de las opiniones, la discusión y la deliberación, la igualdad sin la cual esta discusión no tiene sentido y la discusión que realiza esta igualdad (isegoría), la libertad que ellas presuponen y que traen aparejada (parrhesía: responsabilidad y obligación de hablar) se vuelven posibles y reales por primera (por lo que se sabe) en la historia de la humanidad (2006, p. 334).

Es cierto que el ser humano, en el pensamiento aristotélico, esto es, ser humano = griego, está comprendido a partir de la formulación que el estagirita hace para definir el estatus de los asuntos políticos.<sup>9</sup> Para Aristóteles, el ser humano es por naturaleza un ser político y ser social, esto es, ζῷον πολιτικόν. Uno de los rasgos del animal cívico es la aparición de otros contextos que, a su vez, también son animales cívicos. Entonces, a partir de esta relación y compartida característica nace lo que para Aristóteles fundamenta la convivencia social, a saber, la amistad cívica.

<sup>9</sup> La reflexión filosófica de Aristóteles no tiende hacia una formulación modélica al cual seguir in saecula saeculorum, sino que intenta comprender la compleja realidad conflictiva de las ciudades-estados de Atenas. Para él, es evidente que la *polis* tiene un continuo desarrollo conflictivo; encrucijadas y oposiciones fueron dadas entre las ciudades-estados. La ley del ostracismo, por ejemplo, obligaba a que el ciudadano fuera expulsado de los asuntos políticos, y, en adición, él y toda su familia debían abandonar la *polis*. Todos estos tipos de conflictos, pero que resultan ser parte de un proceso, se hace mostrable en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles (1984). Al final de la *Ética a Nicómaco* en el libro X, 9 1181b pone de manifiesto su tarea a investigar acerca de aquellas cosas de las que fueron mejores constituciones, y de qué modo versaron y fueron corrompidas por malos legisladores. Por tanto, su tarea de investigar y examinar las Constituciones compiladas tiene como fundamento que la Política sea lo mejor posible para la vida del hombre. En el libro IV de la *Política* Aristóteles reflexiona acerca de los regímenes políticos, para ver en detalle acerca de lo justo y lo injusto, acerca de lo conveniente y lo inconveniente.

Ahora bien, es en la *polis* donde se logra alcanzar la felicidad, pero en el marco de lo político. La felicidad se comprende en un aspecto social (colectivo) y se articula en la colaboración con los otros, ya que nadie «elegiría poseer todos los bienes en soledad: el hombre es un ser político y nacido para vivir en compañía» (Aristóteles 2011, p. 278). El viviente político está insertado en una comunidad concreta que es la *polis*. «Sin este espacio público común, condición no material y externa, [...] la filosofía en sentido estricto no habría podido nacer» (Castoriadis 2006, p. 334). El ser humano no está solo, sino que hay otros más que aparecen en esta comunidad, dando paso a la convivencia social. Perfilada en las palabras de Adela Cortina que «el ciudadano no lo es en solitario, la autonomía no puede conquistarse sin el concurso de los demás ciudadanos, que son iguales en tanto miembros de la comunidad política» (2010, p. 63). Es necesario aclarar, entonces, que la noción de *polis* moderna, en la perspectiva de Adela Cortina, se caracteriza por ser una democracia representativa y no directa como plantea Aristóteles. Además, la influencia de la autora por Karl-Otto Apel y John Rawls, en cuanto a la democracia representativa, va a entenderla también como democracia deliberativa, donde el centro de lo que se entiende por democrático es la discusión pública, mientras que en la perspectiva aristotélica es la participación del ciudadano.<sup>10</sup> La autora, en su obra *Ciudadanos del mundo* (2009), plantea que la ciudadanía no solo implica actividad política, o que la *polis* solamente es política y, por tanto, deliberación pública, sino que hay una ciudadanía social y, por consiguiente, una *polis* social, una *polis* económica; como en todos los ámbitos de la interacción humana, dentro una sociedad moderna democrática, existen estos rangos de actuación.

Ahora bien, en el libro V de la *Política* el estagirita dedica su tiempo para estudiar y poner en marco de referencia respecto de las revoluciones y las luchas políticas que de una forma u otra fueron el pendular entre la

<sup>10</sup> Véase: Agudelo, A. y Román, J. 2018. «Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y neoaristotélicas». *Revista Filosofía UIS* 17 (julio-diciembre): pp. 63–83.



oligarquía y la democracia.<sup>11</sup> La frecuente inestabilidad política en la antigua Grecia permeó en oposiciones y luchas entre los seres humanos. La *polis* se convirtió tal como señala Víctor Fiorino «un lugar donde las clases sociales luchan por sus intereses, imponen su opinión (*doxa*), la estatuyen como ley (*nomos*)» (1991, p. 122). Sin embargo, el estagirita propende por una preocupación por la *concordia* que instaure la línea principal del deseo por lo justo y lo conveniente. La amistad:

La de los hermanos se parece a la de los compañeros pues son iguales y de la misma edad, y los de esta clase tienen pasiones y caracteres semejantes por lo común. A ésta también se parece la que hay en la timocracia, pues los ciudadanos quieren ser iguales y capacitados para manda, desde luego, por turno y en igualdad de condiciones. Así es, pues, también en la amistad (Aristóteles 2011, pp. 252–3).

El pasaje anterior anticipa *EN IX 6*, donde concretará la importante cuota de la *homónoia* (concordia) como solución ante las dinámicas conflictivas de la *polis*. Muestra que se trata de acordar en unanimidad con respecto a los objetos de deliberación, más no en ciencia, sino, ante todo, deliberar únicamente de los medios para alcanzar los fines. Lo que Aristóteles intenta es lograr construir una *phrónesis* (sabiduría práctica) que esté en pos de una ciudadanía prudente que «vaya más allá de la figura individual o modelo del ciudadano prudente» (Farrés 2015, p. 56). Lo que se trata entonces es ir del ciudadano a una ciudadanía prudente, en tanto modelo para los ciudadanos. El camino que se traza es a través de la *concordia*; entendida, pues, como amistad cívica. En este sentido, lo que permite que una ciudad logre cierta armonización —dentro de lo que pudo ser a la vez un conflicto en el marco de las revoluciones— será a partir de una amistad cívica que no aniquila, por supuesto, la justicia, sino que diluye cualquier frontera entre un *ustedes* y un *nosotros*. En pocas palabras, la *homónoia* (*concordia*) es la amistad cívica, que no hace desaparecer la justicia; pero sí tiene menos «posibilidades» en

<sup>11</sup> Aristóteles pensó la vida política (*biópolis*) desde las diversas constituciones recopiladas (ver más detalles: *La Constitución de Atenas* de Aristóteles), se propuso de ver las *vidas políticas* desde lo real y límites de Grecia. Kant por su parte falló, cuando en *La Paz perpetua* intentó responder a la vida política desde la cosmópolis. Quedó en lo teórico.

ser manifestada tal cual. Así pues, el sentido de la amistad cívica hace que los ciudadanos habitando en la *concordia* estén en unanimidad, y se legitima (ésta) a sí misma como útil y necesaria:

La concordia, por tanto, se refiere a las acciones, y, entre ellas, a las de importancia y a las que pueden afectar a dos partes o a todos: por ejemplo, en los Estados, cuando parece bien a todos que las magistraturas sean por elección; o establecer una alianza con los lacedemonios; o que Pítaco se haga cargo del poder [...] Pero cuando cada una de las partes se prefiere a sí misma, como protagonistas de las Fenicias, entran en disensión. Porque “estar concordes” no significa que cada una de las partes tenga un mismo pensamiento de cualquier clase, sino el que se refiere a la misma persona, como, por ejemplo, cuando el pueblo y los de clase distinguida acuerdan que ostenten el poder los mejores: de esta manera todos obtienen aquello a lo que aspiran. Parece evidente, por tanto, que la concordia es una amistad entre ciudadanos tal como se suele aplicar el término, pues atañe a las cosas que convienen y a las que afectan la vida (Aristóteles 2011, pp. 271-72).

En este contexto, es ineludible pensar que la *amistad cívica* tiene un fin al cual llegar, de modo que lo que importa no es cuál gobierno o partido —sea oligárquico o democrático— es el mejor, sino que, ante las convulsiones y extremos partidistas en la ciudad, la *amistad cívica* (*concordia*) anula las tendencias opuestas que se manifiestan en la *polis*. La propuesta de la *concordia* se establece en términos de *cooperación*, bastante analizado por Aristóteles (EN IX 6) cuando puntualiza acerca de la *amistad cívica*. Sin embargo, para que se pueda dar tal *amistad cívica* debe haber cierta prudencia y unanimidad para que lo contrario no desee más de la proporción aportada. El ideal aristotélico pretende forjar a los ciudadanos y busca en última instancia derrumbar cualquier insurrección o enfrentamiento por una de las partes, solo hay *concordia* cuando ambas partes obtienen lo que quieren. En este sentido, la política es una vida que se comparte, es común con los otros, y lo que hay que hacer es cultivar las virtudes o al menos exigir el cultivo para lograr, en la medida de lo posible, una *amistad cívica* que conlleve hacia la convivencia social -que dentro de los conflictos- sea armónica y más deseable. Y abre horizontes como marcos de referencias de una vida política en continuo mejoramiento. Es más, para el ciudadano «la ciudadanía no es para él un medio para ser libre, sino el

modo de ser libre, que necesita ser cultivado mediante la educación cívica» (Cortina 2010, p. 65). Hay dos aspectos que hacen que un ciudadano goce de igual derecho junto con sus conciudadanos: el derecho de hablar en la asamblea (*isegoría*) y la igualdad ante la ley (*isonomía*). Retomar el pensamiento aristotélico acerca de la *concordia* es tal como expresa Adela Cortina «invitar a los consumidores —es decir, a todos los seres humanos— a comportarse como ciudadanos» (2010, p. 67).

En la actualidad, retomar el pensamiento clásico significa desconstruir la idea de pensar al otro como amenaza y reconstruirlo como interlocutor —que tiene la facultad de palabra (*logos*)—, a partir del ejercicio de una razón comunicativa prudencial. Tal aspecto es un paso para la conformación de rehumanizar lo humano en el marco de la convivencia social. La capacidad comunicativa es lo que Adela Cortina (2010) denomina como *competencia comunicativa*, es decir, como «competencia para situar los universales del habla y capacidad para entrar en *procesos de comunicación* al decidir sobre la justicia de las normas, presupone como condición de posibilidad que esos interlocutores válidos se reconozcan mutuamente» (p. 16), en la medida que en el diálogo se constaten las capacidades de estimar valores, de sentir y, por ende, de formar un recto juicio acerca de lo que justo. Finalmente, tal conjunto, añade la autora, es el conjunto de las capacidades que componen el *corazón de las personas* y, a nuestro juicio, de la convivencia social, que vaya en pos de la capacidad afectiva y de sentir, para así apreciar los valores de los otros.

### 3. LA AMISTAD EN EL PENSAMIENTO DE EPICURO

La época helenística es sin duda alguna la etapa crucial en cuanto a las reflexiones que ya Platón y Aristóteles habían pensado acerca de la *polis*:

La polaridad, tan característica en la concepción helenística de la vida, entre el individualismo y la vinculación social (en la que el concepto de comunidad supera la idea de la *polis* clásica y se extiende hasta abarcar el de la polis de la humanidad) constituye el punto central de la filosofía cínica y estoica, e interesa también, aunque a su manera, a la tercera de las escuelas [...] de Epicuro (Prümm 1972, p. 172).

Ahora bien, Aristóteles vio cómo paulatinamente la *ciudad-estado* iba desintegrándose hacia una *interculturalización* con otras formas que no iban de acuerdo con el *animal político* griego. Epicuro, por su parte, es reactivo a la acentuación de ser humano = griego, y es atento a las circunstancias políticas de su época, pues consideró a los esclavos, extranjeros, incluso mujeres, como seres humanos que pueden lograr en el Jardín el fin de alcanzar una vida feliz y tranquila. Para la filosofía epicúrea lo que cuenta es pensar el mundo en una perspectiva total, de manera que en este universo la tierra es de todos y es una sola para todos. En el gran mural escribiría un discípulo suyo, Diógenes de Enoanda:

Y nos hemos empeñado en esto con el propósito de que, incluso estando reclusos en casa, expongamos nosotros los beneficios de la filosofía, no ya solo a todos los de aquí, sino a todos los civilizados en la lengua de nuestros conciudadanos. Y no en mínima medida lo hemos hecho así pensando en los que llamamos extraños, pero que no lo son en realidad. Porque, según una y otra división particular de la Tierra, la patria es una para unos y otras para otros; pero en la perspectiva total de este universo la patria de todos es una sola: la Tierra entera, y una sola familia es todo el universo (García Gual 2016, p. 47).

En este sentido, lo que caracteriza a los epicúreos es la disociación de los asuntos políticos como causa in grosso modo de las grandes crisis de la época y de la vida. Los encuentros con otras culturas tejidas por la religiosidad oriental, marca el deseo de alcanzar la felicidad como estabilidad y seguridad de la vida. Las filosofías helenísticas, estoicismo, escepticismo y epicureísmo, generan preocupación para abordar el problema de la *cosmopolitización* suscitada por Alejandro; y encuentran, a sus maneras, la configuración de una nueva colectividad que les resguarde y les permita el alcance de la vida feliz.

Los asuntos económicos y políticos fueron en gran medida trastocados por las nuevas esferas orientales, sino que el toque de Grecia con el oriente impelió la entrada de prácticas tradicionales y creencias que se fusionaron hasta crear nuevos problemas sin resolver. «Grecia continuó marchitándose en las discordias intestinas y en las revueltas sociales» (Montanelli 2016, p. 327). Estas son razones para sostener por la cual el epicureísmo se disocia de

la política, se aparta en un recóndito mundo llamado Jardín, para que diera cuota a ultranza a la vida sin temor y sin miedo por opiniones *vacías*.<sup>12</sup> Epicuro, homónimo de camarada, vino a ser el que prestaría su vida al servicio de quienes serían oprimidos por los círculos de creencias religiosas y escatológicas tradicionales que habían llegado del exterior. De manera que procede a instaurar, sin remordimiento alguno, cierta fisura entre la vida y la supuesta energía cultural que venían trayendo los mitos.<sup>13</sup> Karl Prümm viene a señalar que:

Las formas de vida y de pensamiento griegas imperantes en todo el marco mediterráneo se habían introducido desde abajo elementos procedentes de ideologías orientales que se habían mezclado con ellas para constituir una nueva unidad. Especialmente las creencias religiosas, y su más inmediata y concreta expresión y apoyo, los dioses griegos y orientales, se asimilaron e intercambiaron entre sí en medida considerable (1956, p. 162).

El pensamiento filosófico de Epicuro en parte concierne a lo que Aristóteles ya había argumentado respecto a la amistad. Pues ambos pensadores se posicionan en la línea para proponer la distinción que hay entre la *philia* (amistad) y *eros* (atracción erótica) de raigambre platónico. Para Epicuro, la atracción erótica vendría a ser una forma de pasión sin prudencia, en términos de alguien que es *poseído* por *eros* y cae en intensa relación sexual, proporcionándose más dolor e inquietud en los deseos exagerados de

<sup>12</sup> Empleamos el término *vacío* del griego *kenon* porque si el mundo es explicado a partir de la teoría atomista epicúrea que da cuenta de las cosas *compuestas* (*συγκρίσεις*) por átomos. Por consiguiente, las opiniones que no responden según las *percepciones* también son vacías en tanto que no *hablan* de los cuerpos compuestos por átomos, sino de aquello absurdo y, por tanto, caen la lógica de los mitos, argüirá Epicuro, por ejemplo.

<sup>13</sup> Las polémicas que resultaron como parte de esta cultura mixta, si podemos decir de esa manera, tiene ciertos aspectos tan singulares, y es que ambas traen consigo problemas y cuestiones sin resolver, que el cristianismo naciente supo cómo contestar, inspirándose para la conformación de la liturgia eclesiástica. Es más, escribe Karl Prümm (1956, p. 163) que las problemáticas entre el cristianismo y el paganismo resultó en cierto sentido favorable para el primero, porque supo apoyarse sobre el único fundamento común a todos, es decir, la cultura como fundamento para poner en juego «nuevas» formas de pensar la vida y la muerte, Dios y el Hombre; Libertad y Esclavitud.

placeres. Para él, las relaciones sexuales sin justa prudencia no hacen bien. Sin embargo, cuando se han de efectuar bien, sostiene el pensador de Samos, que lo mejor no es hacerlo en base al criterio de la erótica intensa, sino serenamente y en armonía.<sup>14</sup> Con respecto a la *philia*, en distinción de la erótica, es una especie de «pacto implícito de ayuda y benevolencia mutua» (Mosterín 2007, p. 103).

Lo que caracteriza el pensamiento filosófico de Epicuro es que la *amistad* tiene un tono disociativo de los asuntos políticos (Λάθε Βίωσας).<sup>15</sup> Esto se debe a todo lo ocurrido en la época, los disturbios; la inestabilidad política permitió que Epicuro y muchos otros se convirtieran en sus discípulos con el fin de alcanzar una vida feliz y plena. Ya que la felicidad, agrega Jesús Mosterín, «solo puede obtenerse en la vida privada, lejos de la política, la competencia y la ambición» (2007, p. 105). En este sentido, la política y, ante todo, los legisladores están rigiendo a la sociedad pero con la única razón de vivir en competencia, dedicándose en cierta manera de establecer leyes y un orden que implica la agresión entre individuos. Así pues, frente a tales vaivenes y disturbios políticos la Λάθε Βίωσας, se establece como reacción ante la política y permite crear una red de amigos que fundamenta el lazo de vivir en el compartir con los otros y cuidarse de amenazas ulteriores. El *vivir sin ser notado*, entonces, resguarda a los integrantes del Jardín de cualquier posibilidad que atañe a destruir la vida humana en tanto y cuanto tranquilidad física y mental:

He did not need external circumstances of predecessors, but only the sober reasoning of the hedonistic calculus to understand that participation in politics would usually harm his happiness. The safest conclusion, then is that Epicurus formulated his maxim Λάθε Βίωσας because he was convinced that it was generally the best road to pleasant life. For indeed, writing on Epicurus means that the last word should be pleasure (Roskam 2007, p. 66).

<sup>14</sup> Dentro de la comunidad epicúrea, el Jardín, la *philia* es entendida como los mayores bienes adquiridos y en miras de proponer una vida feliz.

<sup>15</sup> Vivir sin ser notado.

En este contexto, el ejercicio de la *vida sin ser notado* fundamenta ante todo la posibilidad de ver al amigo no solo en cuanto beneplácito,<sup>16</sup> sino que ya dentro de la vida convivencial, en el Jardín, es la atención de múltiples prácticas, y en la divergencia conceptual que pueda generarse. Lo que importa es que el amigo siempre esté ahí cuando más se necesite.<sup>17</sup> Por eso, para Epicuro la amistad no tiene un valor categórico transcendental, sino que es simple y llanamente la relación misma de lo humano. Conlleva a pensar la amistad en términos de placer, pero suscita la utilidad por encima de la amistad jamás puede ser considerada como tal. Asimismo, arguye Epicuro que:

No es buen amigo ni el que busca la utilidad por encima de todo, ni aquel que nunca la relaciona con la amistad; pues el uno comercia intercambiando favores y gratitud, y el otro destruye toda buena esperanza para el futuro (Jufresa 1994, p. 80).

Si la amistad se fundamenta en el futuro, entonces, cabe decir, que en el pensamiento filosófico de Epicuro hay una amistad, no solo en cuanto utilidad —y no puede ser mal entendida como mera utilidad, ya que el pensador de Samos observa la utilidad conforme al aspecto del uno para el otro—, sino lo que caracteriza la *philia* epicúrea son unos deberes básicos. Relacionarse con el amigo implica estar en el sufrimiento cuando sufre, reír cuando está riendo, etc. En pocas palabras, «the main reason given by Epicureans for the importance of friendship is that it provides safety: with friends to protect you, your life will be secure from danger [...]» (O’Keefe 2010, p. 148). Esa es la utilidad que Epicuro ha de fundamentar en sus tres cartas. De ese modo, las cartas dirigidas al amigo, y en este sentido las

<sup>16</sup> Lo que caracteriza la vida en la comunidad epicúrea es la armonía de compartir no solo en diálogos, sino también en lo que se cultivaba para vivir todos juntos.

<sup>17</sup> «Having friends, therefore, will help you avoid both bodily pain and mental distress. When your friends help you out in times of sickness or hunger, this improves your bodily state and helps you achieve aponia, the limit of bodily pleasure. [...] It is for this reason that Epicurus maintains that it is not so much the actual help from our friends that we need, but confidence that they will help us» Tim O’Keefe. 2010. *Epicureanism*, California: University of California, p. 148.

máximas de Epicuro «revelan la intimidad y la preocupación [...], la tonalidad afectiva nos muestra a un acompañante de almas, que se dirige a un hombre concreto, a su vida concreta» (Navarro 2012, p. 28). Afirma Francesc Torralba (2010) que «la amistad no es un bien consumible, ni se puede adquirir como si fuera un objeto» (p. 11). Para Epicuro, la amistad quiere decir mutua ayuda en los momentos de necesidades: «Compartamos lo que les sucede a nuestros amigos no con lamentaciones, sino preocupándonos por ellos» (Jufresa 1994, p. 83).

Asimismo, Epicuro en la *Carta a Pitocles* no solo muestra una vía argumentativa de causas y origen de los fenómenos naturales, sino posibles y diversas proposiciones argumentativas divergentes, pero responden a la percepción (*aísthēsis*) de cada uno. Por eso se explica en la misma carta:

[...] los fenómenos nos aconsejan decir que estos hechos pueden ser debidos a diferentes causas. También es múltiple el origen de los relámpagos: ya sea que del roce o del choque de las nubes surja aquella materia apropiada para que se produzca el fuego y que constituye la causa del relámpago; o porque el viento al soplar expulsa de las nubes cuerpos capaces de producir estos relámpagos, o también nazcan por la presión que existe entre las nubes a causa de su propio peso o por la fuerza del viento (Jufresa 1994, p. 47).

En este contexto, la carta sigue dando posibles explicaciones a las cuales sus discípulos, con libertad, podían adherirse y, quizás, crear nuevas explicaciones; pero que respondieran en última instancia a lo que se *percibe*. Por tales razones dirá Jesús Mosterín (2007) que la amistad «procura amplia oportunidad para los placeres de la conversación y la compañía [...]» (p. 103). Así pues, el valor de reflexionar la amistad desde la postura de Epicuro implica pensarla no únicamente en las esferas disociadas de la vida política sino como clave de comprensión de la convivencia social actual. En pocas palabras, como paliativo para crear pactos con los otros seres humanos, con el fin de evitar mutuas agresiones y daños futuros. En el pensamiento filosófico de Epicuro el encuentro con los otros es un horizonte dialógico, los contingentes comunican sus puntos de vistas, que en ocasiones pueden ser divergentes, pero la categoría de amistad prevalece por encima de cualquier diferencia.



### 3. ARISTÓTELES Y EPICURO: AMBOS MODELOS PARA PENSAR LA CONVIVENCIA SOCIAL

Antes de proponer a partir de ambos modelos éticos la amistad como elemento clave para pensar el espacio de la convivencia social, son las palabras de Francesc Torralba las que con amenidad dan luz a la propuesta a tratar:

La verdad no se impone a través del grito o la reiteración. Penetra suavemente en el espíritu en el momento en que la mente se libera de prejuicios e ideas hechas y escucha atentamente la sabiduría escrita en los libros (2010, p. 11).

Lo que actualmente acontece es la falta de comprensión de lo propiamente humano, en la que los espacios de encuentros han quedado fragmentados, y el saber vivir con los demás en nuestros contextos ha quedado al margen de luchas.<sup>18</sup> Incluso los espacios políticos, concibiendo ésta como «actividad constituida a través de la comunicación» (Fiorino 2014b, p. 112), ha aparecido como la desgracia de mirar al interlocutor como amenaza ante las posibilidades de vida común. Las opiniones de algunos grupos suelen ser imperativos gravosos de carácter particulares, sin enfatizar verdaderamente al otro como parte de la misma comunidad. Por eso, hace falta que nuestro hoy quite el velo de la ofuscación individualista y observe al otro desde la *cordialidad*. Es decir, tal y como escribe Adela Cortina (2010), desde la razón cordial «que, por lo mismo, respeta las apuestas de la vida feliz que

<sup>18</sup> «Las polis modernas no cuidan nuestro cuerpo, nos quitan, nos recortan la corporeidad, no les importa la condición física de sus habitantes. No cuidan nuestra afectividad, poco les interesa que seamos felices en la polis, con que supervivamos es suficiente. No cuidan nuestra sensibilidad, la ceguera moral es la indiferencia que nos dice: sigue adelante con tu proyecto, no te fijas. No cuidan nuestra racionalidad ni nuestra espiritualidad, no permiten ni que pensemos ni que seamos [...], esa indiferencia nos dice Bauman, es quitarles a nuestros actos la dimensión valorativa, la dimensión de obligación y de responsabilidad que tenemos por la vida». Víctor Fiorino, (2016, 14). En este sentido, vale la pena agregar que pareciera que el capitalismo hace que los ciudadanos piensen desde el estómago y no desde la razón.

experimenta como valiosas, aunque no las comparta» (p. 31).<sup>19</sup> En tal caso, con prontitud es necesario en el marco de la convivencia social *cultivar la vida* para reconstruirla como propiamente humana. En este contexto, no solo desde las relaciones humanas, sino también desde las propias *capacidades* mismas de cada individuo. Todo esto es posible dejando la sospecha y miradas furtivas que solo actúan para tener al otro como amenaza, que debe ser eliminado de cualquier esfera política. Las capacidades humanas solo pueden ejercerse cuando se asume la responsabilidad de protegerlas y cultivarlas.<sup>20</sup>

Las actuales propuestas en torno a la reconstrucción de la convivencia social intentan trazar líneas que vayan desde una ética cívica de la vida — fundándose, por supuesto, en una ética dialógica (entendida como acción comunicativa)— hacia la razón compasiva.<sup>21</sup> Esta ha sido nuestra apuesta: reflexionar la *amistad cívica* desde las consideraciones aristotélicas, como fundamento de la acción comunicativa en la deliberación política, por un lado, y, por otro lado, la amistad en el pensamiento filosófico de Epicuro como posibilidad de reflejarnos en la época helenística atravesada por el contexto de la *cosmopolitización*.<sup>22</sup> El deber de la amistad es responder en un carácter dialógico, comunicativo de convivencia. Aristóteles fundamenta la vida política a partir de la acción de la palabra, a saber, como *concordia* para deliberar acerca de lo que es justo y conveniente; mientras que Epicuro es

<sup>19</sup> La autora pone de manifiesto construir una *philia* a partir del corazón (*cordis*), de modo que parte de la idea de reconstruir las relaciones humanas no tiene como única posibilidad la razón, en términos kantianos, sino hay otras vías alternas que median la vida de los ciudadanos. Véase: Cortina, Adela. 2010. *Justicia cordial*. Madrid: Editorial Trotta.

<sup>20</sup> Véase: Cortina, Adela. 2010. *Justicia cordial*. Madrid: Editorial Trotta.

<sup>21</sup> Michel Foucault observa la *parresía* como un mecanismo político que aparece en nexo con el cuidado de sí y el cuidado de los otros, el gobierno de sí y el gobierno de los otros, todo esto aparece, según el autor, concretamente en la tradición socrático-platónica. Véase: Foucault, Michael. 2009. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. También un artículo reciente: Adriana Patricia Carreño. 2018. «Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o el cuidado de sí y la parresía». *Revista Valenciana Filosofía* 21 (enero-junio): 347-378.

<sup>22</sup> La globalización (o cosmopolitización) no puede permitir la muerte de la política.

quien instauro la amistad como valor de las contradicciones del otro contingente. Esto, quizás en un tono moderno, podemos llamarle razón compasiva. Ya que en la comunidad epicúrea lo relevante no es la diferencia de ideas o de pensamientos, sino en tener presente que el otro es útil y necesario en los momentos de desgracias.

En la perspectiva de Aristóteles, el individuo debe estar en pos de la ciudad, en la que todos se miran desde sus propias contingencias y deseen lo mejor no solo para ellos, sino para todos en general. La figura legislativa no escapa de esta acción política del bien común, debe, por lo menos, esforzarse para que la vida política gire en torno a todos los ciudadanos. Sin embargo, una de las razones que ha generado que algunos ciudadanos tomen distancia de la política ha sido por la pertinencia individualista de figuras politiqueras en las que ejecutan el poder solo para ellos y no para los ciudadanos. Al margen de un refractómetro, podría decirse que estamos en un índice de déficit de convivencia social. Por lo tanto, debemos desconstruir los proyectos de domino del hombre sobre otro hombre, dominio económico, dominio sobre la naturaleza, etc., y construir proyectos que apunten a la transformación de las relaciones humanas y al desarrollo de las *capacidades*. Arguye Víctor Fiorino (2014b) cuando dice que:

La construcción de los mapas de convivencia implica el proceso de convencer y persuadir a los actores, a través del discurso político, de la necesidad y valor de su incorporación a aquel espacio convergente para recuperar el sentido de la vida en común con proyección de futuro (p. 117).

Crear espacios para la convivencia social no es un acto impuesto por la fuerza, sino y sobre todo es la acción de persuadir la conciencia para la coexistencia con los demás interlocutores. Es educar para crear convivencia social, para tejer lazos de relaciones humanas marcados profundamente por la razón compasiva. En palabras de José Marina (2006):

[...] educar quiere decir socializar, o al revés. Y que ambas cosas son una sutil mezcla de conocimientos, creencias, sentimientos y normas. Sería maravilloso que nuestros sentimientos armonizaran de tal manera con la realidad y con los sentimientos de los demás [...] (p. 72).

La insistencia de crear espacios para convivir en sociedad no queda reducida a un espectro ideal irrealizable, sino, en palabras de José Marina (2006), «es un asunto que debe ser puesto en práctica» (p. 73). Por esta razón, la biópolis, como paliativo ético del cuidado de la vida política, ha de enfatizar que las relaciones humanas son el centro de la vida humana, y carecer de la vida es carecer propiamente de los espacios políticos. Si la tarea de la biópolis es el cuidado de la vida, entonces el elemento que podría fundamentar las relaciones humanas en el marco de las acciones políticas sería la *philia* (amistad), como aproximación a lo humano frente a los disturbios que intentan soslayar la vida. Es, en sentido estricto, el paliativo para cuidar las posibilidades de la vida; pero también es el *modus* para recuperar las relaciones humanas. Así pues, la centralidad de la vida a partir de la valorización del otro desde la *philia* fundamenta el cuidado de los otros. En términos kantianos, la persona jamás será un objeto o medio, sino que siempre es su propia finalidad. De este modo, recuperar la idea ética de la *philia* en aras de la convivencia social equivale a personalizar la vida política, para dar lugar al ser humano como constructor de futuro para la comunidad.

De este modo, la biópolis como metodología, cuyo *objeto* es ya dado en la experiencia, propende por potencializar la vida y las capacidades de cada interlocutor. Que si bien, en el marco de la convivencia social, se enmarca en las relaciones humanas (*philia*) para garantizar dinámicas que conciernen al justo desarrollo en el que los integrantes puedan verse como actores, de manera que la fuerza y la violencia, la exclusión y la marginación, sean desvanecidas en cualquiera de los espacios políticos, para que la vida sea potencializada en el marco de encuentro de los interlocutores. Cuando la *philia* es establecida como tópico de la biópolis, todo aquello que supone aniquilar, destruir, etc., se abandonan las injerencias de conquistas colonizadoras de estructuras hegemónicas, cuyo fin es sobreponer su poder por encima de las dinámicas vitales de las figuras políticas. Desde un horizonte biopolítico se concilian las partes, en el que las alternativas decisivas incluyen la vida humana como el centro de la vida política y se enfatiza una vida armónica y respetuosa. Esta distintiva categoría de potenciar la vida humana, se enmarca como transformación de la vida de

cada individuo y se orienta por mantener las relaciones humanas (*philia*) como supremo bien antes que cualquier lógica de exclusión. Se trata, entonces, de desconstruir la idea según la cual predominan conceptos insurgentes, permitiendo que las figuras políticas logren adecuarse en un uso correcto del lenguaje y reducir cualquiera de los predominantes *ex abrupto* de los seres humanos. Así pues, la estructuración de una cultura de convivencia social, en base al reconocimiento del otro, desde la razón cordial, se establece para resolver los problemas que conciernen a la vida humana en progreso, la vida ética y la prolongación de la misma, de manera que se gestionan estrategias y normativas que permitan progresar las capacidades y vidas humanas, formando y educando en aras de políticas incluyentes e interculturales.

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

Conciernen a todos construir hacia el futuro, donde la ciudad sea no solo el espacio de desarrollo de las capacidades individuales humanas, sino que supone el lugar de encuentro cultural para movemos. Hay que recuperar el sentido de la vida y de la vida política. Creemos haber mostrado, a partir del ejercicio reflexivo de la noción filosófica de la *philia*, por este plexo filosófico de Aristóteles y Epicuro, el camino para desarrollar mapas de convivencia social en tanto espacio para la vida común. De manera que la *philia* rehumaniza a los integrantes de la ciudad en un encuentro de conciencias para deliberar respecto aquello que es justo y conveniente para la vida.

Por una parte, Aristóteles abre el horizonte de comprensión de la vida política en aras de la unanimidad; pero no desde el deseo personal, sino desde ejercicio de la virtud en la comunidad. En este sentido, evoca a que los seres humanos tienen la capacidad de crear espacios justos y armoniosos, donde cada uno pueda deliberar y potenciar la vida de convivencia. Lo que fluctúa en el pensamiento del estagirita es la responsabilidad del legislador y los ciudadanos como constructores de la vida política y de la convivencia social. Por otra parte, Epicuro, al considerar la vida para todos —aunque recurriendo al aislamiento de la vida política—, propone que la *philia* es una cierta solidaridad para con el otro. Que en el ejercicio de diálogos se podría

posibilitar comprensiones diversas y rehumanizaciones de la vida humana. Así pues, ambos pensadores hacen recordar que ni somos dioses ni bestias, que la necesidad de tener al otro en los contextos de vida brinda el poder *apalabrar* las cosas más bellas para la ciudad. En todo caso, más allá de paradigmas antiguos: *polis*, cosmópolis, etc., la biópolis se establece como método y proyecto para abarcar la vida y a la persona.

Al margen de reflexionar ambos modelos éticos para construir espacios de convivencia social, es pertinente señalar que la filosofía clásica, en la continua esfera de revoluciones y luchas de poder, todavía arroja luz en el marco actual de los conflictos de las relaciones humanas. La imperiosa tarea de tejer puentes entre Aristóteles y Epicuro no brota de la idea de buscar paradigmas absolutos que digan qué debemos o no debemos *hacer*, sino y solo allí nace del pensamiento contextualizado con su entorno, en llegar a la comprensión de la vida humana en los espacios políticos actuales, que en el marco de la *philia* se fundamente el cuidado de la vida común y el cuidado de las relaciones humanas. De este modo, retomando algunos elementos de lo más prístino de la historia, específicamente la amistad y la vida política, desde ahí habría que preguntarse cuánto hemos avanzado en las relaciones humanas. Parece ser que seguimos en la misma vuelta de encontrar una salida a ese círculo vicioso, al estilo de los cuarenta años de los israelitas en el desierto. En efecto, lo que se intentó en este artículo es expresar la *philia* como el camino para la convivencia social, el escape del callejón sin salida, para que los contingentes puedan compartir elementos comunes que los conecten en la vida colectiva; es decir, proyectos realizables para la vida común. Es entonces la amistad el referente para unificar la pluralidad de pensamientos y evoca el reconocimiento de la diversidad.

JOEL ISAAC ROMÁN NEGRONI  
Departamento de Filosofía  
Universidad Pontificia Bolivariana  
Circular 1ª 70-01 (Campus Laureles)  
Medellín, Colombia  
joel.roman@upb.edu.co

## Referencias

- Agudelo, Andrés y Román, Joel (2018). «Reflexiones en torno al concepto de participación ciudadana: consideraciones aristotélicas y neoaristotélicas». *Revista Filosofía UIS* 17 (julio-diciembre): pp. 63–83.
- Anagnostopoulos, Georgios (2009). *A companion to Aristotle*. USA: Wiley-Balckwell. doi: <https://doi.org/10.1002/9781444305661>
- Annas, Julia (1992). *Hellenistic philosophy of mind*. California: University of California.
- Aristóteles (2011). *Ética a Nicómaco*. Traducido por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1984). *La Constitución de Atenas*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.
- Aubenque, Pierre (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Mitma.
- Bailey, Cyril (1926). *Epicurus*. England: Oxford Press.
- Carreño, Adrian (2018). «Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o el cuidado de sí y la parresía». *Revista Valenciana Filosofía* 21 (enero-junio): p. 347–378. doi: <https://doi.org/10.15174/rv.v0i21.337>
- Castoriadis, Cornelius (2006). *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983 La creación humana II*. Traducido por Sandra Garzonio. Argentina: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Cortina, Adela (2009). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Editorial Alianza.
- Fiorino, Víctor (1991). «Lo justo humano y la justicia política en Aristóteles». *Revista de Filosofía* 11 (n/a): pp. 121–125.
- Fiorino, Víctor (2014a). «Biópolis. Políticas de la vida y ciudades de supervivencia en América Latina». *Revista de Estudios Interculturales* 20 (julio-diciembre): pp. 271–284.

- Fiorino, Víctor (2017). «Construir convivencia: vida política y políticas de la vida». *Revista Foro por la vida* 6 (enero-diciembre): pp. 21–30.
- Fiorino, Víctor (2016). «El desafío hoy: polis, tecno-polis, bio-polis». Ponencia presentada en el *Foro Anual de Filosofía* Stoa, Instituto de Cultura El Carmen de Viboral, Antioquia, Colombia, (octubre): pp. 5–13.
- Fiorino, Víctor (2014b). «Retórica, discurso y poder: hacia un lenguaje de la convivencia». *Revista de filosofía conceptos* 4 (julio-septiembre): pp. 111–119.
- Foucault, Michael (2009). *La hermenéutica del sujeto*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Girado, David J. (2018). «Estetópolis. Las ciudades como escenarios de exclusión ante el desafío de la solidaridad». Tesis doctoral, Universidad Pontificia Bolivariana.
- Gual, Carlos García (2016). *Diógenes de Enoanda. El sabio camino hacia la felicidad*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Traducido por Andrés Rosler. Buenos Aires: Editorial Hydra.
- Jufresa, Montserrat (1994). *Obras: Epicuro*. Barcelona: Altaya.
- Juste, Oriol Farrés (2015). «La amistad cívica en Aristóteles: concordia y fraternidad». *Revista anales del seminario de historia de la filosofía* 32 (julio-septiembre): pp. 41–67. doi: [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2015.v32.n1.48679](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48679)
- Lacunza, María Celina (2016). «La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles». *Revista digital de Filosofía* 31 (junio-septiembre): pp. 79–92. doi: <https://doi.org/10.30972/nvt.011642>
- Malatesta, Errico (2012). *Nuestro programa*. Traducido por José Prat. Santiago: Editorial Libertad.
- Marina, José A. (2006). *Aprender a convivir*. Barcelona: Editorial Ariel.



- Montanelli, Indro (2016). *Historia de los griegos*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Mosterín, Jesús (2007). *Helenismo: Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Navarro, Jorge Fernando (2012). «Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la philía». *Revista digital de la escuela de historia* 4 (junio-diciembre): pp. 13–31.
- O'Keefe, Tim (2010). *Epicureanism*. California: University of California.
- Prümm, Karl (1956). *Cristo y las religiones de la tierra II*. Traducido por Ramón Valdés del Toro. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Roskam, Geer (2007). *Live Unnoticed: On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. USA: Brill. doi: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004161719.i-236>
- Soto, Gonzalo (2012). «El cuidado de sí en la cultura». *Revista Debates* 63 (setiembre-diciembre): pp. 46–56.
- Torralba, Francesc (2010). *La amistad*. Traducido por Ramón Sala Gili. Barcelona: Editorial Milenio.
- Villoro, Luis (2010). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.