

Las condiciones aristotélicas de la amistad como vínculo de solidaridad.

Daniel Malvasio
Departamento de Filosofía de la Práctica
Universidad de la República

El presente trabajo tiene por objeto defender cierta lectura de la noción aristotélica de *philia*, con la intención de sostener que así entendida, ella posee algunos aspectos definitorios que –desprejuiciadamente interpretados- le otorgan un relevante papel como matriz de vínculos sociales irreductibles y la vuelven portadora de un singular valor cívico.

Como forma de articular la exposición, inicialmente se recurrirá, por su efecto contrastante, a algunos elementos extraídos de la filosofía política hobbesiana que pueden contribuir a poner en evidencia tal pretensión.

Es preciso declarar desde ya, que la preocupación por Aristóteles no es la que guía una lectura histórico-filológica, sino que está motivada por el trasfondo del debate que se desarrolla ahora y que tiene como eje las críticas dirigidas a lo que, en términos generales, se denomina una concepción liberal del orden social.

Pues, es innegable la apelación del comunitarismo a Aristóteles (aunque no sólo a él), como soporte de su tesis sobre la insuficiencia del énfasis moderno en la justicia de orden institucional, en tanto fundamento de la cohesión social deseable y del compromiso de los individuos con la vida colectiva, la que parece derivar de forma directa de su afirmación de que “la amistad (...) parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por

la justicia. (...) [, y de que] cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad (...)”.¹

Sin embargo, cabe reconocer que una interpretación en tal registro ético-político antimoderno de la amistad, obligaría a hacerse cargo seriamente de las objeciones² que hacen hincapié en las implausibles condiciones histórico-sociales, y aún filosóficas, que tal noción así entendida requeriría.

Pero no es menos cierto que, y a pesar de las interpretaciones³ que argumentan a favor de cierta continuidad de la moderna concepción hobbesiana de la filosofía política con el sentido aristotélico de la filosofía práctica, hay una decisiva diferencia entre ambos que reside en que, mientras para Aristóteles la Política tiene que ver con el logro de la vida buena, alcanzable sólo a través de la praxis del ciudadano virtuoso, para Hobbes la misma constituye un saber dirigido al diseño de la organización del Estado como instancia reguladora de los intercambios entre individuos privados, considerados objetos de disposición técnica.⁴

Dado nuestro propósito de examinar la formulación aristotélica de la amistad, resulta así sumamente útil, precisamente por su efecto esclarecedor, referir a la caracterización que hace David Gauthier de los tres dogmas provenientes de la economía que –a su juicio- definen la perspectiva de Hobbes y que en general constituyen los parámetros, dentro de los cuales, y con respecto de los cuales, ha discutido la moderna filosofía moral y política.

¹ *Ética nicomaquea*, VIII, 1 1155 a 22-29. Se utilizará la traducción al español de la Editorial Gredos en la versión de la Editorial Planeta DeAgostini, y se consultará la versión inglesa traducida por W. D. Ross.

² Refiero por ejemplo a la conocida apelación que hacen algunos comunitaristas a la tradición como la única capaz de generar un fuerte sentimiento de adhesión a una identidad común densamente concebida, y a la que se acusa de pagar –en el nivel postmetafísico de fundamentación- el elevado costo de colocar la instancia de validación normativa en las contingentes y particulares configuraciones culturales históricamente desarrolladas, además de tener que cargar con consecuencias políticas moralmente indeseables.

³ Por ejemplo Leo Strauss en *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1963.

⁴ Jürgen Habermas, *Teoría y praxis* Madrid, Tecnos, 1987..

Tales principios tienen que ver con, primero, el supuesto de que el valor consiste en una medida subjetiva (o utilidad), en segundo lugar, el de que la racionalidad consiste en maximización (o logro del objetivo) y en tercer término, la idea de que las personas no tienen ningún interés por los intereses de los demás (o egoísmo).⁵

No es arriesgado sostener que Aristóteles rechazaría los tres supuestos, y en particular tal concepción de la racionalidad práctica, pero la discusión de las razones de ello constituiría de por sí un trabajo aparte. Así, nuestra argumentación se centrará en lo que sigue en el ítem del valor y especialmente, en el del egoísmo, por su directa relevancia para la cuestión de la amistad.

En cuanto a tales tópicos, y como vía de acceso a Aristóteles, es interesante tomar en consideración un argumento disponible en la literatura ética, que pretende responder a la acusación de egoísmo, recurrentemente hecha a la filosofía moral antigua en general, desde una perspectiva deontológica moderna. Pues, si el centro de la reflexión ética es cómo reorganizar la propia vida de un modo racional, se seguiría que cada uno está preocupado en alcanzar su propio bien y en mejorar su propia vida, por un motivo de autointerés.⁶ Sin embargo, aunque sea verdad que una preocupación tal ciertamente no contemple la idea de moralidad como un sistema de deberes, no implica estrictamente una visión egoísta, en el sentido de que la vida ética sea meramente un expediente que está al servicio de la satisfacción de un conjunto de deseos preexistentes en el sujeto, y en todo caso sería formalmente egoísta, por cuanto la ética requiere como condición que tiene que hacerse ver a cada uno que hay una buena razón para él, para vivir de ese modo.⁷

⁵ *Thomas Hobbes: Moral Theorist*, *The Journal of Philosophy*, 1979, p. 547. “The problematic of modern moral theory is set by three dogmas which philosophy receives from economics. The first is that value is utility—a measure of subjective, individual preference. The second is that rationality is maximization: the rational individual ‘will maximize the extent to which his objective is achieved’. The third is that interests are non-tuist: interacting persons do not take ‘an interest in one another’s interest’ ”.

⁶ Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 223.

⁷ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985, pp. 31-32.

Pero, justamente, es aquella función de dispositivo tendiente a satisfacer ciertos apetitos naturales de los individuos asociales, la que el enfoque hobbesiano atribuye a la moralidad y que permite por oposición entender más distintamente a Aristóteles.

Pues, supuesto por Hobbes el constructo del estado de naturaleza como premisa de la reflexión, el mismo determina un particular marco antropológico –formulado en los términos de la filosofía natural mecanicista en ciernes-, cuyo lenguaje es el de los apetitos naturales (o pasiones) en tanto motivaciones últimas de la acción humana, guiadas apenas por la razón, y que prefigura, a la vez, tanto el problema de dar cuenta de la vida social, como su (casi única) posible solución.

En este sentido, las claves del carácter problemático de la sociabilidad humana están, por un lado, en que esos impulsos, que se hallan potenciados en el hombre por la memoria y la imaginación (que le permiten desear placeres asociados a objetos no percibidos y/o futuros), determinan como “inclinación natural de toda la humanidad un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras otro, que sólo cesa con la muerte”⁸ y de antemano, la consecución de una felicidad siempre inalcanzable.

Pero sobre todo, está en el aspecto competitivo que hace que todo hombre desee aventajar a todos los demás, el factor determinante que convierte al orgullo –el deseo de ser reconocido como primero en la carrera por la precedencia- en la pasión suprema, y al mismo tiempo, en la fuente de la aprensión por el posible fracaso, que se manifiesta como el aterrador miedo a la muerte violenta en manos de los otros –por el deshonor que implica.

Es de interés citar las palabras con las que Michael Oakeshott representa el cuadro de la naturaleza humana para Hobbes:

La vida humana es, entonces, una tensión entre orgullo y temor; cada una de estas pasiones primarias dilucida el carácter de la otra, y juntas definen la ambivalente relación que los hombres

⁸ *Leviatán*, cap. 11, p. 87.

*tienen con los otros. Ellos necesitan de los otros, pues sin ellos no hay precedencia, ni reconocimiento de la superioridad, ni honor, ni alabanza, ni felicidad notable; sin embargo, todo hombre es enemigo de todo hombre y está comprometido en una competencia por la superioridad en la cual él es inevitablemente aprensivo de fracasar.*⁹

Es por la presión de tales condiciones, y en virtud de los consejos de la razón prudencial, que se hace imperioso el motivo de cada hombre a favor de la paz, y es gracias a la mutua comprensión fundada en la capacidad distintiva del lenguaje, que se vuelve posible –por el acuerdo previamente dado sobre la significación de las palabras- la celebración del contrato, que depara entre otras, la recíproca ventaja de suavizar ese particular tipo de miedo a la propia muerte.

Esa forma de convivencia así alcanzada, que lleva consigo el sello de las prevenciones con las que la razón advierte de los riesgos de ser el primer ejecutante de un “contrato de asociación”¹⁰, revela el alcance de la moralidad según Hobbes, esto es, su función de dispositivo artificial basado en, y regulador de, los apetitos naturales del hombre y su naturaleza de mecanismo negociador exclusivamente dirigido a que cada parte obtenga su propio beneficio esperado, como único motivo para su cumplimiento.

De ser así las cosas, por supuesto se excluye cualquier idea de un deber absoluto como constitutivo de la moral, pero sobre todo –en lo que nos interesa- no deja lugar a una consideración del bien obtenido, que no sea el disfrute subjetivo y egoísta de la propia utilidad (primer dogma sobre el valor según Gauthier).

Ahora bien, la explicación de lo que Hobbes –por tales premisas- no puede siquiera concebir, es precisamente el objeto de la filosofía política de

⁹ M. Oakeshott, “Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes”, en *Rationalism in Politics and Other Essays*, London, Methuen & Col, 1962, pp. 254-55. “Human life is, then, a tension between pride and fear; each of these primary passions elucidates the character of the other, and together they define the ambivalent relationship which men enjoy with one another. They need one another, for without others there is no precedence, no recognition of superiority, no honour, no praise, no notable felicity; nevertheless every man is the enemy of every man and is engaged in a competition for superiority in which he is unavoidably apprehensive of failure”

Aristóteles. De otro modo expresado, no es la sociabilidad humana la que requiere de explicación, puesto que para él la misma está dada en los intercambios contractuales –explícitos o no- que hacen posible la reproducción de la vida biológica (incluso en los animales no racionales), sino que lo que la ética y la política han de poder dar cuenta es de las condiciones que aseguren el logro de la vida buena para los hombres, en tanto valor que objetivamente excede toda experiencia subjetiva o utilidad. Es en este contexto que la teoría aristotélica de la *philia* encierra la promesa –cuya plausibilidad se procura mostrar- de un una forma de llenar el vacío que una perspectiva como la hobbesiana deja.

Como primer paso, cabe advertir que la reflexión de Aristóteles sobre ésta, presenta un problema –no menor- de traducción, ya que en su exposición el término *philia* es usado con una extensión mayor que la que normalmente tiene nuestro empleo de *amistad*, en la medida en que incluye no sólo las relaciones íntimas entre personas no ligadas por lazos familiares, sino también los variados vínculos filiales no elegidos y los que se dan entre los miembros de un mismo grupo (por ejemplo, político o religioso) y que no suponen intimidad.

Las distintas estrategias al respecto, van desde la que sigue Martha Nussbaum de usar “amor” con cierta cautela para acentuar el aspecto afectivo del vínculo, (a pesar de las razones en contrario de John Cooper), a la de Julia Annas de subrayar la idea de compromiso como determinante de la relación.¹¹ De todos modos, se piensa que tal dificultad es subsanable si se emplea “amistad” con la precaución de tener presente los aspectos mencionados.

Lo que sí parece constituir el centro de interés del análisis de Aristóteles a los efectos de la argumentación de este trabajo, es la distinción entre los tres

¹⁰ El contrato de asociación mutua se caracteriza porque ninguna de las partes realiza ahora, sino que convienen en ejecutar después.

¹¹ M. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, p. 443; J. Cooper, “Aristotle on Friendship”, en Rorty, Amélie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, nota 4, p. 334; J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 223. Es interesante notar que Amartya Sen habla de compromiso para destacar el elemento de no egoísta o altruista de una acción. Ver “Los tontos racionales”, en F. Hans y M. Hollis, *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986, p. 187.

tipos básicamente diferentes de amistad, a saber, según el placer, según la utilidad y según el bien, que son distinguidos en función de qué es lo que atrae y une a una persona con la otra en cada caso.

Sin embargo, vale la pena destacar en primer lugar, el acuerdo entre algunos intérpretes¹² en subrayar también los rasgos comunes que Aristóteles señala entre los diferentes tipos –con independencia de cómo los valora éticamente-, rasgos que se pueden resumir en la idea fundamental que hace a una relación de amistad: a saber, desear y hacer el bien de alguien por interés en su propio bien, no en el de uno, y de manera recíproca.¹³

Por tal razón, en la relación de un aficionado al vino con el objeto vino, no se puede estrictamente decir que el primero sea amigo del segundo, debido a que no hay reciprocidad, ni un querer el bien del objeto por él mismo¹⁴. Pero lo que resulta de mayor significación es llegar a captar por qué las diferentes especies de amistad aludidas sí cumplirían todas ellas –a juicio de tales comentaristas- los requisitos mencionados.

Al respecto, cabe referir a la distinción que hace Martha Nussbaum entre lo que llama “la base de la relación”, “su objeto” y “su objetivo”, en la medida en que ayuda a esclarecer tal pretensión. El placer, los beneficios y la bondad del carácter son distintas “bases” de la amistad, que definen el tipo de amistad en juego, pero en cada caso las personas (“objeto” de la relación) son amigas por alguno de tales factores diferenciales; mientras que, el objetivo de la relación en todos ellos “sigue siendo algún tipo de beneficio mutuo”¹⁵, razón por la cual, es posible agrupar todas las clases de amistad, y a la vez distinguir las de por

¹² John Cooper, op. cit., M. Nussbaum, op. cit.

¹³ La definición general dada por Aristóteles de la amistad dice que es “desear a alguien lo que se considera bueno, por esa persona y no por uno mismo y, en la medida en que se es capaz, obrar para tal cosa” (*Retórica* 1380 b 35- 1381 a 1). (Traducción tomada de Nussbaum, op. cit., p. 444).

¹⁴ “(...) cuando uno tiene afición a una cosa inanimada no lo llamamos a esto amistad, porque no hay reciprocidad ni se desea el bien del objeto (...), *Ética nicomaquea*, VIII, 2 1155 b 27-31).

¹⁵ Nussbaum, op. cit., nota al pie de página, p. 445.

ejemplo, una relación de explotación, en la que una parte busca su propio placer o ventaja y no –o a costa de- la del otro.

Sin embargo, aunque el propósito de la autora sea precisamente el de indicar lo común a las distintas formas de la amistad, llama la atención el uso de la expresión “beneficio mutuo” (que aparece al menos en la traducción al español de *The fragility of goodness*) para caracterizar el fin perseguido en los diversos intercambios amistosos, pues así entendida podría llegar a abarcar también las ventajas recíprocas producto de comportamientos motivados simplemente por el puro autointerés.

En la misma dirección que Nussbaum, no obstante, apuntan los esfuerzos de John Cooper, quien realiza un agudo análisis de todo –y lo único- que implicaría el aspecto altruista de la amistad, consignado por la idea de que tiene que desearse el bien del amigo “*eunoia*”, esto es, “por, debido o a causa de, su propio bien”.¹⁶

Desde su perspectiva, para que se cumpla esa condición, sería suficiente que se diera el caso de que, el hecho de que la otra persona deseara algo, o se beneficiara con él, fuera considerado en sí mismo, por parte del agente, como una razón para realizarlo, y además actuara en efecto por tal razón; pero –a su juicio- de ninguna manera ello requeriría que esta sea la única razón para hacer lo que hizo, o que no pudiera tener una razón autointeresada para hacerlo, y ni siquiera que el interés del agente por el bien del otro sea más intenso que su interés por el suyo.¹⁷

Una lectura ligeramente distinta hace Richard Kraut, quien reconoce que si bien Aristóteles en un principio deja abierta la posibilidad de que los tres tipos de amistad sean por el propio bien del otro, de hecho insiste en que sólo en la amistad basada en el carácter se cumple tal condición; y señala a modo de

¹⁶ “For someone else’s sake”. Op. cit., nota 6, p. 334,

¹⁷ Op. cit.. Es de interés citar una especie de conclusión del autor en la misma nota aludida: “As we shall see, Aristotle does have special views about the strengths and the psychological source of a person’s concern for his friend’s good, but these are further questions the answers to which are not determined in any way by saying merely that a friend acts to secure his friend’s good for his friend’s own sake”, pp. 334-35.

conclusión que “es llamativo que en la *Ética*, Aristóteles jamás piense en afirmar que el factor unificador en todas las formas de amistad sea el deseo que cada amigo tenía por el bien del otro”.¹⁸

De todos modos, tales interpretaciones encontradas constituyen una evidencia de que nos hallamos frente a un nudo genuinamente problemático del pensamiento de Aristóteles con relación a la cuestión de la *philia*.

Ahora bien, si Nussbaum y Cooper tuviesen razón, ello representaría un serio escollo para nuestra pretensión de hallar en Aristóteles una más categórica noción de amistad (representada por los amigos que se vinculan sobre la base de la bondad moral del carácter), la única capaz de operar como matriz de relaciones políticas sui generis –no asimilable a un mecanismo institucional de coordinación entre negociadores orientados por la obtención de su beneficio-, y de permitir el acceso a un tipo de bien socialmente irreductible a la mutua ventaja de una solución de compromiso.

Vale la pena dejar en claro que nuestra estrategia de interpretación, basada en el supuesto de dar un mayor énfasis a la condición de que sólo la amistad según la virtud implica desear el bien del amigo por su mismo bien, no significa negar la pretensión de Cooper de que dentro de esta especie de amistad, la amistad perfecta entre hombres totalmente virtuosos es solo un caso especial más bien excepcional.¹⁹

Sin embargo, la referida lectura “deflacionaria” de “la amistad debido al bien”, ha de hacerse cargo también de algunas afirmaciones del propio Aristóteles que parecen sugerir que en los dos tipos secundarios de amistad –especialmente, el basado en la utilidad-, cada parte está interesada en su propio bien, al declarar que “(...) los que son amigos por motivo de la ventaja, dejan de

¹⁸ “Aristotle’s Ethics”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 18.

¹⁹ Las razones de Cooper para suponer que las dos clases de amistad secundarias no son completamente egocéntricas y que no sólo los plenamente virtuosos serían capaces de tener verdaderos amigos, son las de que ello implicaría una visión muy exigente que limitaría la amistad a los “héroes morales”, op. cit., p. 305.

ser tales cuando cesa la ventaja, porque no eran amigos el uno del otro sino de su propio beneficio”.²⁰

Pero, constituyen asimismo un desafío para la lectura que se propone aquí, de la amistad no basada en el autointerés, aquellos párrafos de la *Ética Nicomaquea* IX, 4, en los que Aristóteles tras señalar los cinco rasgos por los cuales la gente define la amistad –y que él suscribe-²¹, agrega que tales rasgos existen de forma paradigmática en la relación del hombre bueno consigo mismo; de lo cual se seguiría que la amistad es tan sólo la ampliación a otros de la relación que cada uno tiene con él mismo y que en realidad “el amigo es otro yo”.²²

Dicho de otro modo, sería extraño pretender llamar a Aristóteles “altruista”, sobre la base de un texto que trata de cómo el hombre bueno se relaciona con el grupo de sus amigos (dentro del cual se encuentra él mismo), desde la perspectiva de la persona que toma decisiones morales basado en lo que considera que es bueno para sí mismo.

La estrategia que se adoptará en lo que sigue consistirá en primer lugar, en aducir una interpretación del pasaje recién aludido que permita evitar la conclusión sugerida por el mismo, y en segundo término, encontrar en el propio argumento de Cooper a favor del motivo no altruista de la amistad, una posible lectura que socave su tesis.

Por lo que refiere a la primera cuestión, una forma de resolverla está –creemos- en la interpretación de Annas²³, según la cual lo que Aristóteles realiza allí es un intento de explicación no reduccionista de lo que es la amistad, y por ello no debiera leerse bajo el supuesto de que el egoísmo es psicológicamente primario, sino como una forma de esclarecer aquella noción

²⁰ *Ética nicomaquea*, VIII, 4 1157 a 14-16. (Traducción de la traducción inglesa de Ross).

²¹ Un amigo es quien (1) desea y hace el bien a (o por) un amigo, por él mismo, (2) quiere que el amigo viva por sí mismo, (3) gasta el tiempo con su amigo, (4) toma las mismas decisiones que él y (5) encuentra las mismas cosas placenteras y dolorosas. *Ética nicomaquea*, IX, 4 1166 a 3-9.

²² *Ética nicomaquea*, IX, 4 1166 a 33.

²³ *The Morality of Happiness*, pp. 253-54.

apelando a una relación conceptualmente más clara, como es la de cada uno consigo mismo. Por otra parte, la pertinencia de la versión reside en que, de esa manera, se haría justicia a la vez, a dos puntos encontrados planteados por Aristóteles, como son, el de “que cada uno desea sobre todo el bien para sí mismo”²⁴, y el de que la amistad encierra un interés en el bien del otro por sí mismo.

Empero, lo que nos parece vuelve a tal hipótesis interpretativa más verosímil, es su consistencia con el particular enfoque de la filosofía política de Aristóteles, en contraste con el adoptado por Hobbes, quien precisamente siguiendo el procedimiento de la ciencia natural moderna y aspirando a un modelo mecanicista de teorización, pretende poder no sólo dar cuenta de la conducta social altruista, en términos del *factum* del egoísmo, considerado psicológicamente más básico, y constitutivo de la naturaleza humana descriptivamente accesible, sino incluso tratarla como una forma encubierta del mismo.²⁵

Una vez esbozada la lectura que se considera más convincente de afirmaciones de Aristóteles particularmente difíciles, toca su turno ahora al anunciado propósito de dar respuesta al arriba mencionado análisis de Cooper en lo que refiere al aspecto altruista de la amistad.

Y resulta interesante examinar, brevemente, la propuesta de Cooper, puesto que, como paradójicamente se intentará mostrar, es en su propio análisis donde –creemos– es posible hallar una observación que permitiría dar cuenta de la especificidad que pretendemos para la amistad fundamental; lo que obviamente no concuerda con el propósito por el cual dicho autor la introduce.

²⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 7 1159 a 11-12.

²⁵ Es tal tipo de construcción explicativa, que prefigura el enfoque del llamado “individualismo metodológico”, consiste en tratar los factores determinantes del comportamiento –en este caso, el deseo egoísta– como una variable dada y exógena a la vida social, la que ha sido objeto de la categórica crítica general por parte de Marx, por su pretensión de apelar a las hipotéticas necesidades de un supuesto hombre natural, como forma de explicar la existencia de los rasgos comunes de las instituciones sociales.

Como primer paso en la elaboración de su respuesta, Cooper rechaza la traducción abreviada de “*eunoia*” como “cada uno desea el bien del otro” – *Ética nicomaquea* 1156 a 4-, dado que –entiende- ella responde a la necesidad de interpretar “la afirmación de que un amigo según el placer o según la utilidad desea a su amigo el bien **debido** a que su amigo es agradable o beneficioso a él (...), como significando **para asegurar** su propio placer o beneficio”.²⁶

A continuación, una vez que asume que “*eunoia*” equivale a “desear a alguien el bien a causa del mismo bien”, el autor señala que para poder interpretar coherentemente a Aristóteles, hay que hacer lugar a un sentido retrospectivo de la expresión “a causa de” (o “debido a”), además del prospectivo normalmente notado, para evitar que aquélla sea leída como la atribución de (a quien desea el bien del amigo), la expectativa de hacer que prospere tal bien –incluso la virtud-, motivado por el deseo de asegurar su propio bien.

No obstante, mientras que es precisamente tal sesgo retrospectivo recogido por el giro “en reconocimiento de” una cierta condición del amigo²⁷, el que para Cooper expresaría adecuadamente el contenido de la relación de amistad de cualquier tipo, a nuestro entender el mismo aparece como particularmente apropiado para dar cuenta de la particular forma de *philia*, que es la debida únicamente a la excelencia del carácter.

En primera instancia, y a efectos de argumentar a favor de esta propuesta, no deja de llamar la atención que Cooper hable del reconocimiento como si fuera una relación de tipo causal, lo que resulta especialmente adecuado para entender el proceso por el cual alguien conoce que otro posee una cualidad que le produce placer o beneficio, pero que aparece por lo menos como insuficiente, para caracterizar el reconocimiento de la virtud, en la medida en que pasaría por

²⁶ *Aristotle on Friendship.*, p. 310. Los términos en negritas son nuestras.

²⁷ Dice que en este caso, “(...) el desear el bien y hacerlo son respuestas a lo que es y ha realizado la persona[,] en vez de expresar simplemente la esperanza a lo que ella será y puede hacer en el futuro”, op. cit., p. 311.

alto su aspecto de valoración sustentada en razones –aunque también se cumpla en éste, el proceso de naturaleza causal.

Pero, sobre todo es posible sostener, dado el papel relevante que parece desempeñar en la ética de Aristóteles la diferencia entre por un lado, lo bueno como tal, y por otro, lo que es bueno para alguien –o lo que parece que es bueno-²⁸, que solamente la amistad que se basa en el reconocimiento de la excelencia del carácter del otro, se funda en el reconocimiento de lo que es absolutamente bueno; mientras que se considera a las demás especies de amistad como formas que proceden de atribuir al amigo algo que parece bueno.

Y es que sólo en el primer caso –a nuestro juicio- la amistad pondría en juego el compromiso con el bien del otro en sentido genuino, y justificaría hablar con pleno sentido de reconocimiento de algo valioso, como razón del mantenimiento de la amistad.

Además, a la luz de tal diferencia adquieren mayor sentido algunos de los rasgos que Aristóteles atribuye a esta forma de amistad, frente a las otras dos, y entre los cuales se destaca su carácter de mayor permanencia en el tiempo, que sería explicable por el hecho de que sólo a ella subyace un contexto necesario para la continua realización de actividades verdaderamente compartidas.

Y, más relevante aún, es que únicamente tales actividades emprendidas en común serían capaces de permitir el acceso a bienes auténticamente sociales, no reducibles a las ventajas mutuas logradas para sí en los intercambios por cada miembro de la relación.

Aunque resuenen en este modo de hablar los ecos del comunitarismo, que muchas veces prejuzga la lectura de la filosofía práctica de Aristóteles a partir de supuestos de interpretación poco plausibles, se considera que sólo en términos de una enfática idea de bien común es posible hacer cabalmente inteligible los lazos que articulan el tipo de convivencia política concebida por Aristóteles, y de la cual la amistad es parte esencial.

²⁸ Aunque también es cierto que para Aristóteles lo que es bueno absolutamente hablando, debe aparecer como bueno para uno mismo.

Al respecto, resulta de interés apelar al conceptualmente productivo criterio planteado por Taylor –un comunitarista “moderado”- como fundamento de lo que constituye los bienes comunes genuinos, en el sentido de que no es suficiente que sólo puedan ser colectivamente provistos, como es el caso de los bienes que llama “convergentes”, sino que únicamente puedan volverse accesibles y disfrutados a través de una auténtica actividad social, no distributivamente considerada²⁹. Es decir, se trataría –para expresarlo en palabras de MacIntyre, un comunitarista “poco moderado”- de “(...) bienes que sólo pueden ser míos en la medida en que sean también de otros (...)”³⁰.

Y es así que, el argumento conduce necesariamente al punto donde no es posible dejar de preguntarse por el “lugar” exacto que la reflexión aristotélica acerca de la amistad tiene en su teoría ético-política, tanto en lo que refiere al tópico de la virtud como al de la vida buena para el hombre.

Es precisamente con relación a la virtud, que se muestra en todos sus términos el papel privilegiado que cumple la amistad basada en la bondad del carácter. Pues sólo el hombre virtuoso, que ha logrado el tipo de unidad anímica éticamente deseable, al menos parcialmente, es capaz de establecer un vínculo afectivo asimismo de unidad con el amigo, igualmente virtuoso, dado que “[l]as relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres con relación a sí mismos”³¹.

Aquello en que consiste –de acuerdo con Aristóteles- la excelencia de la persona es que su alma está unificada, en el sentido de que la parte no racional “(...) habla, (...) con la misma voz que la parte racional”³², y no se encuentra desgarrada por conflictos como es el caso de los que son viciosos o deficientes en virtud, que hace que estén peleados consigo mismos y no se amen a sí

²⁹ “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario”, en Rosenblum, Nancy, *El liberalismo y la vida moral*, p. 185 y sigs.

³⁰ *Animales racionales y dependientes*, p. 141.

³¹ *Ética nicomaquea*, IX, 4 1166 a 1-4.

³² *Ética nicomaquea*, I, 13 1102 b 28. Traducción de la versión inglesa de Ross: “(...) it speaks, (...), with the same voice as the rational principle”.

mismos, y que, dado que “(...) el amigo es otro yo (...)”³³, no puedan realizar en su relación con los demás la unidad social, que aquél considera como el más sólido cemento de la ciudad que la propia justicia.

Por otra parte, la segunda cuestión fundamental que nuestra interpretación requiere tiene que ver con la suposición de que hay en la ética de Aristóteles una conexión conceptual fuerte entre virtud y *eudaimonía*, en el sentido que no sería posible especificar lo que significa ser un hombre virtuoso en general, si no es en términos de la perspectiva perfeccionista de la vida humana floreciente, respecto de la cual, precisamente, la posesión y ejercicio de las virtudes aparecen como un medio necesario, o más aún, una parte constitutiva. Y dada la relación de la virtud con la amistad superior, se sigue que ésta adquiere un valor central para la vida buena, lo que es objeto de la explícita consideración por parte de Aristóteles.

Precisamente, varios párrafos de la *Ética nicomaquea* que versan sobre la amistad, están dedicados a evaluar en su justo término el papel de la misma para el logro de lo que considera una vida digna, y a la luz de tales textos se hace patente que ella constituye para Aristóteles una condición necesaria que contribuye a la consecución de una vida tal, en la determinación de cuyo contenido además, la relación de amistad aparece como un elemento definitorio.

Pero, sobre todo, de esas mismas –y otras- líneas se desprende que la amistad se vuelve por sí misma un bien esencial humano, como cuando afirma al comienzo del libro IX que “sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; (...) porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, (...) hacia los amigos?”³⁴

En definitiva, se asume que aquello que carga con la prueba –y la cumple- de hacer especial a la amistad debida a la virtud, es el tipo de conexión

³³ *Ética nicomaquea*, IX, 4 1166 a 30.

³⁴ *Ética nicomaquea*, IX, 1 1155 a 1. Resulta de interés la aclaración de Cooper de que sería erróneo considerar que el hecho de que alguien necesite amigos implica una deficiencia (*Aristotle on Friendship*, p. 317), lo que no es incompatible con admitir que sí supone un cierto índice del grado de vulnerabilidad de la vida humana a la influencia de la suerte (Nussbaum, *La fragilidad del bien*).

privilegiada con la particular idea del florecimiento humano de Aristóteles, y que todos los rasgos valiosos de esa forma de amistad derivarían del debido involucramiento de los compañeros amigos en el fin común.

En este sentido, el atractivo filosófico que la idea de amistad así concebida tendría, es el de situar el cemento del orden social, no en un sentimiento general de benevolencia hacia otro cualquiera, como una especie de interés general del hombre hacia la socialidad, sino en un vínculo afectivo específico y recíproco, lo que descentra el eje de la discusión ético-política tal como ha sido planteada desde la modernidad, respecto a la contraposición abstracta acerca de la fuerza de los deseos egoístas o altruistas presentes en la naturaleza humana.

A modo de conclusión, se debe reconocer como verdadero problema el hecho de que, si es cierto –como parece– que el vínculo político, que la amistad en sentido aristotélico hace teóricamente posible, requiere volver a hacer razonable la máxima exigencia de una perspectiva de la vida buena que sea a la vez, densa y universalista, (para no ceder a su viabilidad sólo para contextos sociales particulares), se tiene que asumir el desafío de adelantar argumentos capaces de renovar algunos de las pretensiones éticas y políticas de Aristóteles, lo que de otro modo parece también necesario, dado el diagnóstico –sea mínimamente compartido– sobre la alternativa social del presente.

Bibliografía.

Annas, Julia, “Self-Concern and the Sources and Limits of Other-Concern” (cap. 12), en *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993, pp. 249-290.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, Planeta DeAgostini, 1997.

Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. II, The University of Chicago, 1952.

- Cooper, John, "Aristotle on Friendship", Rorty, Amélie O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 301-340.
- Domènech, Toni, --- *y fraternidad*, Isegoría /7 (1993), pp. 49-78.
- Domènech, Toni, *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Barcelona, Altaya, 1994.
- Hobbes, Thomas, *El ciudadano*, Madrid, C.S.I.C y Debate, 1993.
- Homiak, Marcia, "Moral Character", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/moral-character/>>
- Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Summer 2001), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/aristotle-ethics/>>.
- MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.
- Oakeshott, Michael, "The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes", en *Rationalism in Politics and other essays*, London, Methuen & Co., 1962.
- Petit, Philip, *The virtual reality of Homo economicus*, Monist, July 1995, vol. 78, issue 3 [HTML].
- Rabossi Eduardo, *Naturaleza humana y moralidad*, Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VI, Nº 2, Julio 1980.
- Ricoeur, Paul, "El sí y la intencionalidad ética", en *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 173-212.
- Sen, Amartya, "Los tontos racionales", en F. Hans y M. Hollis, *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986.
- Smith, Thomas W., "Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good, American Political Science Review, vol. 93, Nº 3, September 1999, pp. 625-636.
- Taylor, Charles, "La irreductibilidad de los bienes sociales", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Taylor, Charles, "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario", en Rosenblum, Nancy (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pp. 177-201.