



Universidad Michoacana
de
San Nicolás de Hidalgo.

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos".

Tesis.

De la philía a la eudaimonía.

Que presenta.

Paulo García Álvarez.

Asesor.

Dra. Luz María del Rosario Herrera Guido.

Morelia, Michoacán.

Febrero del 2006.

Para: mis padres y hermanos.

Un profundo agradecimiento:

María del Socorro Álvarez Orozco.

Dra. Luz María del Rosario Herrera Guido.

A todo aquel que me considere su amigo.

ÍNDICE.

Introducción.	1.
I.-Hacia una construcción del concepto de amistad.	
1.1. La constitución del mundo social griego y las relaciones filiales.	9.
1.2. Formas de filiación. Ética y política de la amistad.	19.
1.3. Figuras filiales: <i>Eros, Phília y Ágape</i> .	29.
1.4. La intersubjetividad: la amistad como modo de subjetivación.	38.
II.- La amistad: “el amor como philia”.	
2.1. La teoría del amor.	49.
2.2. La teoría de lo semejante y de los contrarios.	59.
2.3. La teoría del “Término medio”.	69.
2.4. La teoría de la felicidad: “El bien supremo”.	78.
III.-Sentido y significado del concepto de amistad.	
3.1. La amistad, un medio para encontrar la felicidad.	89.
3.2. La amistad, un complemento para nuestra vida.	100.
3.3. La amistad, un estado emocional.	111.
3.4. La amistad, una virtud altamente apreciada.	122.
Conclusiones.	135.
Bibliografía.	149.

INTRODUCCIÓN.

El tema de esta tesis se sitúa en el marco de nuestra cultura actual, donde no hay lugar para la reflexión filosófica en torno a la amistad, como una relación interpersonal valiosa pero difícil en las prácticas humanas, porque se da cada vez con menor frecuencia, sobre todo en sociedades que atraviesan por momentos de disolución social, en un ambiente determinado por intereses causados por la innovación científica y tecnológica, que trastoca nuestra realidad e impacta en el ámbito de la vida en comunidad. En este sentido, cabe señalar que el avance científico y tecnológico ha tenido en nuestros días aciertos y fatalidades para la humanidad con una gran influencia en los cambios sociales, esto es, en nuestra forma de vivir que favorece la creación de formas de sociedad automatizadas. Es en este tenor que debemos considerar las implicaciones éticas que emanan de dicho desarrollo, sobre todo, cuando hay en el sujeto intereses ajenos a los posibles beneficios que ello ofrece.

Es por todos conocido que se ha perdido el interés por el cultivo de la amistad como valor humano, porque el hombre enajenado por tal “progreso”, además del proyecto de globalización, cree bastarse así mismo: ¿para que quiere amigos? si la felicidad, que la relaciona con la comodidad, le es dada por la ciencia y la técnica, pues todo le llega a casa y basta sólo un dedo de la mano para indicar lo que desea, presionando botones de una máquina “milagrosa”, que le facilita sin mayor esfuerzo lo que necesita. ¿Para que quiere relacionarse con otro?, si estas relaciones le ocasionan conflictos e implican tolerancia en el trato cotidiano. Renuncia a tal relación para evitarse problemas, ya que esta convivencia, que es mutua con el otro lo cuestiona.

Ante este panorama ha surgido un interés de mi parte por mejorar las relaciones entre los hombres y con ello buscar llenar un hueco espiritual, apoyándose en la caridad o bondad del amado. Hoy en día son necesidades que muy pocos buscan satisfacer, pues ha perdido

importancia el hecho de tener amigos. Situación que lleva al hombre al límite de su egoísmo y lo sitúa en una condición de pérdida de sentimientos, emociones, experiencias y vivencias; no debemos hacer de nosotros un busto de carne y hueso, sin humanidad y comprensión del otro, impulsando el desarrollo de las relaciones intersubjetivas que nos permitan fomentar en nuestro ser, tanto material como espiritual, el goce de tener amigos, en los cuales tengamos la suficiente confianza de un apoyo moral que enriquezca nuestra alma. Somos de cuerpo y alma, y no es conveniente quedarnos sólo con las necesidades del cuerpo, sino también ejercer las del alma.

Nos ha ido tan mal en este mundo materializado, que hemos perdido la esperanza de confiar en alguien, de poner en sus manos parte de nuestra vida, y con ella, el quehacer diario. Estamos siempre a la defensiva, nos tememos unos a otros, nos angustiamos porque no hay quien nos escuche, sin que ello se convierta en un secreto a voces, evitamos el acercamiento y el trato con el otro, hemos abandonado la práctica social, aquella que establece la ayuda mutua entre los seres humanos, ya que queremos todo para nosotros, puesto que somos egoístas y no queremos compartir ni el más mínimo de los detalles con los demás.

Este problema exige necesariamente analizar la idea de amistad desde la filosofía griega, principalmente Platón y Aristóteles, que en términos de virtud representa una posibilidad para alcanzar la felicidad. Del mismo modo filósofos latinos, básicamente Cicerón y Séneca, que terminan por acuñar los caracteres que dan sentido a las relaciones de amistad con el otro. Además de pensadores del S. XIX. y S. XX. que nos aproximan a la concepción actual de las condiciones en las que se da la amistad. Pues el hombre, en tiempos actuales, tiene que considerar la posibilidad de darse oportunidades para sembrar la semilla que le permita relacionarse con su prójimo a través del trato mutuo y del placer de tener un amigo, para hacer de la amistad una relación afable que hace amable nuestra

instancia en la tierra, condición que hace de nuestra existencia una vida feliz. De aquí se desprende la hipótesis principal de esta investigación: mostrar que “la amistad, en tanto sea una virtud, es un medio necesario para alcanzar la felicidad, humanamente posible.” La cual se mostrará a través de principios básicos y generales sobre la posibilidad de considerar a la amistad como una alternativa válida, en determinados momentos de nuestra vida, para emprender el camino hacia la felicidad. Aunque los planteamientos no sean muy acordes a nuestro entorno, hay que mantener vigente lo que dichos autores plantean para que podamos congraciarnos con nuestros congéneres y hacernos partícipes de esa felicidad tan anhelada por el hombre. Tal afirmación responde a la preocupación manifiesta de las relaciones humanas. Esto al menos nos acercará a ese ideal posible de lograr. Por tanto, podemos hacer algo para menguar o suspender por momentos el sufrimiento; para tal efecto es también un medio la amistad.

En el presente trabajo trataré de abordar una concepción de la amistad que nos permita trabajar para cultivarla y conservarla, porque es por medio de ella que nos damos cuenta de valores tanto personales como sociales que invitan al hombre a ser prudente, justo y bondadoso en el trato con los demás.

Es en la medida en que se ama que se es feliz, además de bueno y justo, porque lo que se ama se aprecia y se considera bueno, puesto que es una acción bella que nos conduce a ese bien supremo y desde la perspectiva de la amistad como medio para conseguir la felicidad (definida en términos de bienestar común), que reafirma al hombre como ser social, porque no somos seres aislados sino que vivimos en comunidad, siempre en contacto con los demás, con los que nos apoyamos para seguir avanzando en nuestro propósito en la vida. Esto implica desarrollar teorías que nos aclaren, de alguna manera, el fenómeno de la amistad, a través de una relación (*Eros, philía y ágape*), tan frágil que a veces confundimos el amor de pareja con el amor hacia un amigo.

Por tanto, en el primer capítulo intento definir ¿qué es un amigo?, que lleva a tratar con mesura teorías que respondan a su vez como se dan las relaciones intersubjetivas con el otro. Así, en un primer apartado del desarrollo de esta tesis, se ventilan los elementos que nos permitirán:

1. Construir un concepto de amistad a partir del contexto social griego y de las relaciones filiales que en él se gestaban, bajo la estructura ética y política del Estado (*la polis*) en el que se ejercían las virtudes, entre ellas la amistad, sustentada por actos de justicia bajo los cuales el griego concebía el bien en sí de los ciudadanos y del Estado. Platón y Aristóteles teorizan en torno a la idea de justicia como una acción bella que refleja y estructura al alma, una virtud política por excelencia que hace a los hombres bondadosos y justos en las relaciones con el otro. Elemento fundamental que hace al hombre dichoso, porque ser justo y bondadoso es parte de la felicidad. Fue también notoria la participación de la religión y la importante función de la educación en la constitución de la ciudad-estado y, por ende, del ciudadano como hombre de bien de esa época. Hoy en día son otros los factores que mueven al sujeto a constituirse a partir de las relaciones filiales, sin que ello implique la anulación de éstos.
2. Caracterizar las formas de filiación partiendo del aspecto ético-político como base de la amistad en las relaciones filiales, bajo el principio de justicia en el que aparece la figura “amigo-enemigo”, según sean los hombres justos o injustos, respectivamente. En el ámbito de la filosofía griega las acciones justas son afines a la amistad y por sí mismas son bellas, buenas y conformes a la verdad, porque las acciones injustas en la enemistad son propias de la maldad y, por ende, del vicio. Así la amistad nos conduce hacia la felicidad y la enemistad hacia la soledad. En nuestro contexto la concepción “amigo-enemigo” ya no es la figura clásica (en donde la ética y la política van de la mano) porque ha sido trastocada por el vínculo entre las virtudes y la ley en donde el ser justo

consiste en dar a cada uno lo que merece, aquí aparece otra categoría: “el juego de la guerra”, dándose una separación entre el derecho (la política) y la moral (la ética), por lo que lo previsto éticamente en hechos concretos no será considerado en lo político y a la inversa.

3. Diferenciar el amor sublimado (*phília*) del amor carnal (*Eros*) y del amor por caridad (*ágape*), para determinar en cierto grado quien es el poseedor de la amistad y, por ende, de tal virtud; diferenciar al que ama o del que es amado, para no caer en la confusión e ignorancia en el trato con el otro. Además de poder desglosar el amor filial (la amistad) del amor en general que se da entre los hombres, y con ello, encontrar el camino hacia la felicidad.
4. Aclarar la situación que guardan las relaciones intersubjetivas respecto al amor, por lo que en este punto se tratarán los aspectos concernientes a las relaciones interpersonales con el otro, sin caer en un subjetivismo radical, a fin de ser objetivo y evitar malos entendidos (en cuanto a la interpretación hecha a los autores), dada la delicadeza del tema, sobre todo cuando de amor se trata.

En el segundo capítulo de este trabajo pretendo hacer un recorrido por las teorías planteadas por los griegos, que fundamentan la idea de amistad clásica (el amor como *phília*), como posibilidad, en nuestros días, de actualidad en la formación de amistades virtuosas que nos encaminen en el sendero hacia la felicidad. Así tenemos:

1. Una teoría del amor que responda a la interrogante ¿quién ama a quien?, porque no hay amistad sin amor, esto es, la amistad coexiste con el amor, en el que se da una caracterización del amado y del amante.
2. Una teoría de lo semejante (los iguales se atraen) y de los contrarios (los desiguales se

atraen) que dan respuesta al problema ¿quién es amigo de quien?, el hecho de sí sólo los hombres justos, buenos y virtuosos, con sus acciones bellas, tienen la oportunidad de sembrar una amistad y ser dignos de tener amigos y ser amigos de otros. Porque tal parece, según Platón y Aristóteles, que en los hombres malos la amistad no se da, pero ¿qué pasa con ellos? ¿sólo son amigos los iguales o semejantes [teoría aristotélica]?, o ¿sólo son amigos los desiguales o contrarios [teoría platónica]?, o será que ¿existe un equilibrio entre los semejantes y desemejantes, iguales o desiguales en gustos y trabajos entre los que se aman?

3. Una teoría del justo medio planteada por Aristóteles que define a la amistad en términos de virtud, porque una amistad sincera y válida es, según este autor, el justo medio (*phronesis*) entre el bien y el mal, el defecto y el exceso (el vicio). Pero ¿cómo distinguir una amistad virtuosa de la que no lo es? ¿podría ser identificándola como el justo medio entre la adulación y la aversión?
4. Una teoría de la felicidad (*eudaimonía*) en la que podemos justificar a la amistad como uno de los bienes primordiales que va de la mano con el amor y nos lleva hacia el bien supremo (la felicidad), que significa ir más allá de una mera relación interpersonal.

En el tercer capítulo de esta investigación, se establecen las premisas y planteamientos del problema (lograr una amistad virtuosa, salvando todos los obstáculos, para alcanzar la felicidad), con argumentos basados en la complejidad y abstracción del concepto de amistad, que le da sentido y significado a esta relación interpersonal maravillosa que nos permite seguir en el camino hacia la felicidad. Esto implica ver a la amistad como:

1. Medio en donde el placer de tener amigos nos lleva a ese bien tan anhelado por el hombre: la felicidad. Porque el placer coexiste con la amistad, siempre y cuando éste

corresponda a un acto virtuoso, en donde el placer se obtiene de cosas agradables. En la amistad los hombres buenos son recíprocamente agradables porque en ellos hay una complacencia y con ello el deseo de convivencia. En este sentido, el placer está identificado con la virtud y por ende con la felicidad. Pero y ¿tendrá un papel el erotismo en las relaciones de amistad? Trataré en este apartado de despejar esta duda.

2. Complemento, cuyo planteamiento va con la utilidad que se da entre amigos, pero no de manera aislada sino recíprocamente entre los que se aman, y además representa un apoyo mutuo entre los amigos, un complemento en los quehaceres de la vida, lográndose un acompañamiento por los senderos de nuestra existencia, una convivencia recíproca que proporciona mutuamente bienes entre los que se aprecian en lazos de una amistad. Cuya base será siempre la benevolencia para evitar el egoísmo entre amigos. En este momento de la investigación también cobra importancia la libertad como categoría en la relación amistosa, porque nuestra humanidad nos hace solidarios con nuestros congéneres.
3. Un estado emocional en el que se juegan sentimientos y en donde puede haber encuentro o ruptura a través del amor (amistad) y el odio (discordia), respectivamente, tal y como lo señala Empédocles: el amor nos une y nos lleva hacia la armonía y el odio nos separa. De ahí que la amistad sea el principio del bien y el odio del mal, visto así por Aristóteles en su *Metafísica*. Cobrando así importancia la distinción entre el amor y el odio, porque de la diferencia surge el egoísmo, el mayor mal y obstáculo para llegar a tener una vida feliz.
4. Una virtud en la que la amistad encuentra su máxima expresión, ya que ella misma es una virtud considerada, entre los bienes, el mejor que nos asegura una vida feliz anhelada por el hombre y cuya acción lo conduce a formarse un carácter moral que le permite ser virtuoso. Lo cual se logra mediante el aprendizaje y el hábito de la virtud, pasando por varias etapas: génesis, desarrollo y perfección de la virtud. Una amistad que se considera

“perfecta” porque nos garantiza la felicidad, humanamente posible. Una amistad selectiva porque el número de nuestros amigos debe ser una consecuencia del sentido y significado que individualmente le damos a la amistad.

La investigación de esta temática, es pues de suma importancia para nuestros días, en donde reina el egoísmo y el desprecio del otro, obstáculo importante por vencer porque impide la gestación de una amistad virtuosa y, por ende, el camino hacia la felicidad. Porque si no atendemos el problema, el mundo será aún más caótico y agresivo.

Finalmente, lo que pretendo es presentar elementos básicos que fundamentan una ética en las relaciones interpersonales, así como abrir un espacio a la comprensión e interpretación filosófica en torno a la amistad y desplegar ciertos linderos que la diferencian de una falsa relación amistosa. Además de aportar nuevas líneas de investigación que servirán de apoyo a nuevas generaciones para profundizar en las actuales reflexiones filosóficas sobre el tema.

1.- HACIA UNA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE AMISTAD.

1.1. La constitución del mundo social griego y las relaciones filiales.

El ambiente social griego estaba dado por la vida de la *Polis*, de la cual formaba parte la dirección del espíritu como factor determinante para el ciudadano. Su estructura social era para los griegos muy significativa porque ella circunscribía una forma firme y completa de vida social, de donde surge, lo que conocemos actualmente como *Estado*, sólo que en ésta época fue un término que definía a la ciudad (como extensión territorial), la totalidad y los límites del *Estado*. El *Estado-ciudad* representaba confederaciones independientes en el sistema social (político y económico espartano), lo que es semejante a la *Polis*. Sólo en ésta se encontraban relacionadas la vida ciudadana en lo público con los menesteres de la vida espiritual y humana en lo privado y / o particular, determinándose así la construcción del mundo social griego, la raíz unitaria de la vida en comunidad. Sin embargo, la creación de nuevas instituciones contemplaban, al igual que la *Polis*, una organización guerrera como predominio de la vida pública sobre la privada en el ámbito estatal, esto es, una estructura social que implicaba una separación entre la población, dada por los deberes ciudadanos: prácticas guerreras, la caza, etc., en aras a la construcción de un ideal de *Estado* análogo al que Platón proponía en su República.

El *Estado* espartano, representó para los griegos, una solución práctica a la problemática social del individualismo, característico del *Estado* primitivo de la formación del pueblo griego. La superación del individualismo y la formación del hombre de acuerdo con normas obligatorias de la comunidad fueron el resultado de la aplicación de ideales espartanos impregnados por el pensamiento platónico. Plutarco, influenciado por éste ideal, nos dice al respecto: “La educación se extendía hasta los adultos. Ninguno era libre ni podía

vivir como quería. En la ciudad como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades y todos eran conscientes de que no se pertenecía así mismo, sino a la patria”¹, y agrega: “Licurgo habituaba a los ciudadanos a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida particular. Los llevaba, por el contrario, a consagrarse a la comunidad y a congregarse en torno a su señor, liberándolos del culto al propio yo para que pertenecieran enteramente a la patria”.² La idea espartana, contagiada de las ideas de Platón, halló entre los griegos reconocimiento y aprobación, rechazando el *Estado* de Licurgo constituido por un ideal absoluto. Platón es un gran educador de lo espiritual de la nación, en su sistema, nos dice Jaeger, “se objetivan y se sitúan, en sus justas relaciones, las fuerzas de la vida espiritual griega”.³

La *Polis* hacía partícipe a todos los ciudadanos de las actividades sociales y culturales de *Estado* al que pertenecían; a competir en los juegos olímpicos y otros eventos, premiando con altos honores a los vencedores, aspecto que favoreció al crecimiento del sentimiento de solidaridad entre toda la población, convirtiendo altos bienes de la vida en patrimonio común de los ciudadanos. Así, nos dice Jaeger que “La *Polis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *Polis*. El *Estado* se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y los reparte como dones propios”.⁴ Los ciudadanos griegos siendo miembros de su *Polis*, con un verdadero espíritu de comunidad se sentían orgullosos de pertenecer a ella. La cual se impone ante el individuo y le imprime su sello, ya que era la fuente que normaba su vida. Y así, según la relación con el bien y el mal, que la misma *Polis* proporcionaba al individuo que normaba o determinaba el valor del hombre y de su conducta, trazando límites

1. *Cfr.*, Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 2000, p. 89.

2. *Ibíd.*, p.89.

3. *Ibíd.*, p. 93.

4. *Ibíd.*, p. 111.

hasta en los asuntos más íntimos de la vida privada y de la moralidad de sus ciudadanos con el desarrollo del *Estado*, a través de la lucha por la ley, favoreció a la formación de nuevas formas de vida. Es precisamente la ley un estadio importante en la educación del *Estado* griego desde el punto de vista del ideal aristocrático, y es desde las legislaciones más antiguas el punto de enlace entre la ética y la educación político-filosófico; es en la ley en donde el pueblo griego estructura su forma general y permanente las normas jurídicas y morales que lo habrían de dirigir, tanto en lo público como en lo privado, en su vida de comunidad. La ley es el antecedente característico del pensamiento griego, ya que ella representaba el alma de la *Polis*.

La vida social de la *Polis* es concebida como un cosmos (el reino de la naturaleza y su conexión con el devenir de las cosas como una contienda jurídica) el cual orientaba hacia el recto orden del *Estado* y de toda comunidad. En éste cosmos político, el hombre era incluyente en el *Estado* que le daba una segunda existencia (su vida en lo público), al lado de su vida privada. Esto es, lo que le es propio y común (lo que Aristóteles designa como hombre o ser político).⁵ Es el espacio vital de la *Polis*, en donde la exigencia de su participación activa en el *Estado* y en la vida pública, fue decisivo en la formación de deberes ciudadanos diferentes a los de su vida privada. El *Estado-ciudad* antiguo “es el primer estadio, después de la educación noble, en el desarrollo del ideal ‘humanista’ hacia una educación ético-política, general y humana”.⁶ Ya que la política es concebida como salvación:

“El conocimiento socrático del bien en sí se concibe como un arte político, del que hay que esperar toda salvación”.⁷ Por ello, la justicia tendría que ser ese bien en sí, que está internamente en el alma del hombre, por que es en las partes del alma en donde Platón

⁵. *Ibíd.*, p. 116.

⁶. *Ibidem*.

⁷. *Ibíd.*, p. 589.

ubica y teoriza entorno al problema de lo que es justo. Porque es en la expresión de actitudes, respecto a las formas del alma, en donde acontece la problemática de la justicia. El *Estado* de Platón versa precisamente en “la imagen refleja y estructura del alma”.⁸ Podemos también señalar que la justicia era la virtud política por excelencia, ya que estaba por encima de toda norma humana y radicaba en el alma misma, donde está el fundamento de lo justo. Es este concepto platónico de lo justo, en el que el estado de derecho es parte de la expresión de la voluntad, en un poder que por sí mismo no responde a ningún principio moral; aunque no toda actitud política deberá ser interpretada de éste modo, cada cual que ejerza un poder interpretará este principio a su modo.

“La justicia tiene que ser algo inherente al alma, una especie de salud espiritual del hombre de cuya esencia no puede dudarse, pues de otro modo será sólo el reflejo de las variables influencias externas del poder y de los partidos, como lo es la ley escrita del estado”.⁹ Esta es una idea de justicia que tiene que ver con la personalidad, con su interior (el alma), que mueve a la virtud a dirigirse hacia los demás, bondadosa y justamente en la interacción con el otro. Por lo que las personas que asumen actitudes injustas, como el mal, a juicio de Platón, hace necesaria la presencia de una institución normativa y legislativa (el *Estado* en el ámbito público) y de acciones bondadosas, bellas y justas ante nuestros semejantes (la cordialidad en el trato en el ámbito privado.) Así, en la idea del bien queda implicado lo provechoso y saludable que es actuar prudente, justa y bellamente, y, además favorece un ambiente de amistad (*Phíliá*). El hombre justo es dichoso y el injusto desgraciado, ya que el valor interior, según Aristóteles, impulsa al hombre hacia los actos justos o injustos, es este valor el que hace dichoso o desgraciado al hombre, por lo que vale la pena manejarse conforme a la virtud y ser justos en la participación de fines comunitarios, tanto en lo público como en lo privado. El ser justo es parte de la felicidad del hombre y el

⁸. *Ibíd.*, p. 591.

⁹. *Ibíd.*, p. 598.

camino para andar hacia ella. Es la salud y la armonía del alma las que nos definirán como hombres justos y felices.

La iniciativa del hombre por lograr el supremo bien (fundamento de la ética de Platón), tiene por fin posesionarse de la “felicidad verdadera”; este bien anhelado por el ser humano “es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida”.¹⁰ Cuando el individuo logra este estado, es feliz, éste es el modelo de la felicidad humana, nos dice Platón, el cual deberá alcanzarse mediante la práctica de la virtud para llegar a ser justos, ya que el bien del hombre es, ante todo, una condición del alma, pues conducirse virtuosamente es el mejor medio para lograr la dicha. La virtud es parte de la felicidad y “sólo el hombre verdaderamente virtuoso es verdaderamente bueno y verdaderamente feliz”.¹¹

Es pues en el seno de la *ciudad-estado*, relación comunal esencial de la vida griega, en la que Platón desarrolla este pensamiento, en íntima conexión sus teorías tanto ética como política, porque es precisamente en la sociedad en donde el hombre hace posible su vivencia y convivencia (su vida privada y pública), aspecto que representa un elemento a reunir para conseguir su felicidad. Es la sociedad para los griegos, la *ciudad-estado* una institución organizada natural, un *Estado* formado por seres humanos que no son otra cosa que animales sociales por naturaleza; es aquí en donde coincide Platón con Aristóteles. Es en este sentido, que el *Estado*, debe cubrir las necesidades del hombre (tanto económicas, morales y educativas, para un buen desarrollo social ético y político de la *polis*). Debe proporcionar lo necesario a sus ciudadanos para que estos sean felices, favorecer un ambiente en donde el hombre pueda desenvolverse llevando una vida recta, de acuerdo con los principios de la justicia. De aquí la necesidad de la educación, ya que los miembros del *Estado* son seres racionales y se les debe educar para la verdad y el bien. Así el *Estado* podrá justificar el hecho de que las autoridades públicas tienen el deber de impedir la ruina de la moral entre los individuos que componen el *Estado*, valiéndose de medios que no acarreen mayores males, aún si se admite, según Platón, la existencia del alma y de un código moral absoluto. Por tanto, la vida humana, el bien y el recto vivir del hombre, tal como lo plantea Platón, no se pueden pasar por alto. El hombre nace dentro de una sociedad, no sólo en la de la familia, sino también en el seno de una asociación más amplia, y es en ésta

¹⁰. Cfr., Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, Ariel, México, 1987, vol. 1., p. 222.

¹¹. *Ibíd.*, p. 224.

sociedad donde debe vivir rectamente y alcanzar su fin, puesto que no es un ser aislado que vive por sí sólo. Los griegos tenían en alto grado esta conciencia política; no concebían el recto vivir como no fuese en la *polis*.

Existe una relación íntima en los pensamientos platónicos y aristotélicos respecto a la búsqueda de la felicidad y sus funciones que participan del *Estado*. La ética aristotélica está sustentada en la acción, en tanto que conduce al bien del hombre; todo lo que lleve al logro de su bien o de su fin será una acción buena, una acción que nos lleva a fines inmediatos, y de ellos, uno es al que deseamos por él mismo y por medio del cual logramos otros fines subordinados a él, es el fin último, el mejor de todos, EL BIEN, al que Aristóteles implementa en la ciencia política o social. Para el hombre, el *Estado* y el individuo poseen un mínimo de bien para sí. Así, el filósofo ve la ética como una rama de la ciencia política o social, esto es, “ética individual y ética política”.¹² En la ética individual Aristóteles maneja una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre, generalmente considerado como bueno y virtuoso, y, como el fin de la vida, la felicidad. Ésta generalmente es identificada con el placer, la riqueza, los honores y la salud: Al respecto Aristóteles plantea que la felicidad es “aquello a lo que todos tienden, una actividad que ha de excluir la miseria. La felicidad consiste en la actividad conforme a la virtud (...) La felicidad como actividad sin tener que excluir por ello ni placer ni la prosperidad externa”.¹³ Es pues LA BONDAD parte de la obra virtuosa porque representa “el término medio”¹⁴ con respecto al vicio.

El bien supremo del hombre es un fin para el cual existe el *Estado*, la vida moral e intelectual del individuo en razón del buen vivir. Sólo en el *Estado* puede el ser humano vivir feliz en un sentido pleno, y como el vivir venturoso es el fin natural del hombre, al *Estado* ha de llamársele, como ya se dejó ver en líneas anteriores, sociedad natural: “Es evidente que el *Estado* es una creación de la naturaleza y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de un modo accidental esté fuera del *Estado* se halla o por encima o por debajo de lo humano”.¹⁵ El don del habla muestra con claridad que la naturaleza destinó al hombre a la vida social, y la vida social, en su forma específicamente completa, esto es, la vida del *Estado*, según el sentir de Aristóteles. Este es primero que la familia y que el individuo, en el sentido en que, mientras el *Estado* es un todo autosuficiente, ni el individuo ni la familia se encuentran en tal caso. Es claro que en la política de

¹² *Ibíd.*, p. 332.

¹³ *Ibíd.*, pp. 334-335.

¹⁴ La teoría aristotélica del término medio será tratada en el capítulo II de este trabajo.

¹⁵ Copleston, *op. cit.*, p. 350.

Aristóteles se expresa tácitamente el hecho de la pertenencia y relación íntima del hombre con el *Estado*, ya que fuera de él no se es humano. Tal y como lo maneja el filósofo: “El que es incapaz de vivir en sociedad o el que ninguna necesidad tiene de ello por bastarse sí mismo, ese ha de ser o una bestia o un dios”.¹⁶

Así, se destaca que la opinión platónico-aristotélica de que el *Estado* ejerce la función positiva de servir al fin del hombre, es lo que lo conduce al vivir que más le conviene para lograr la felicidad, por lo que el filósofo sugiere la indispensable participación ciudadana en el gobierno, en el ser gobernados y en la administración de la justicia. Porque la única garantía auténtica de la estabilidad y prosperidad del *Estado* es la bondad moral y la integridad de sus ciudadanos, y, a la inversa, solamente sí el *Estado* es bueno y si el sistema educativo es racional, moral y sano, llegarían a ser buenos los ciudadanos “el *Estado* (...) está sujeto al mismo código de moralidad que el individuo”.¹⁷

Sin embargo, pese a la buena relación *Estado-individuo*, Montanelli manifiesta: “el rasgo fundamental y permanente de los griegos fue el particularismo, que halló su expresión en las polis, es decir, en las *Ciudades-estado*, que no lograron jamás fusionarse en una nación”.¹⁸ Lo que impidió esta fusión, fue sobre todo, más que la diversidad racial de los varios pueblos que se sobrepusieron unos a otros, su escasa permeabilidad, esto es, no se logró una nacionalidad compuesta. Es a la mezcolanza, nos dice este autor, a la que se debe un pueblo, que es precisamente de una fusión de sus distintos ingredientes étnicos como se conforma una nación y esto no fue sólo característico del pueblo griego.

La historia política de Grecia es, pues, la de muchos pequeños estados, compuestos con mucha frecuencia de una sola ciudad con pocas hectáreas de tierra a su alrededor. Pese a que jamás constituyeron una nación (en el sentido moderno) se dieron dos factores que hicieron de ellos lo que suele llamarse una civilización:

1. Una lengua en común a todos, por encima de los dialectos particulares.
2. Y una religión nacional, por encima de ciertas creencias y cultos locales.

En cada una de estas pequeñas *ciudades-estado*, el centro estaba, en efecto constituido por el templo que se alzaba en honor del dios o la diosa protectora. Fue la religión la que hizo el nacimiento, matrimonio y muerte los más trascendentes acontecimientos de su vida, que

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 356.

¹⁸ Indro Montanelli, *Historia de los griegos*, Plaza Janés, Madrid, 1998, pp. 43 y sig.

habían de ser consagrados en los templos. Como en todas las sociedades, cualquier autoridad había de ser ejercida en nombre de un dios. Y dioses los había para personificar todas las virtudes y todos los vicios, todo fenómeno de la tierra y del cielo, cada éxito y cada desventura cada oficio y cada profesión.

Fueron las ceremonias las que propiciaron la creación y manutención de los vínculos de unión entre los griegos. Con todo, fue pues la religión la que impuso aquellos fundamentales deberes sin los cuales ninguna sociedad puede existir. También ella convirtió en sagrado, y por ende, indisoluble el matrimonio, moralmente obligatoria la procreación de hijos, y apremiante la fidelidad a la familia, a la tribu y al *Estado*.

El patriotismo de los griegos está también estrechamente ligado con la religión y morir por el propio país equivalía a morir por los suyos y viceversa. Esto es así, establece Montanelli, que cuando estos dioses fueron destruidos por la filosofía, los griegos, no sabiendo ya por quien morir, cesaron de combatir y se dejaron subyugar por los romanos, que todavía creían en los dioses.

Bertrán Russell, en la "*Historia de la filosofía occidental*" hace una breve descripción en cuanto a la constitución social del *Estado*, y nos dice que es la más elevada clase de comunidad la cual aspira al supremo bien y que el *Estado* está construido, primero por la familia fundada en la relación hombre-mujer y basada en la relación amo-esclavo, siendo de carácter natural estas relaciones en cada familia, que combinadas dan origen a un pueblo, y, varios de estos un *Estado*, que desembocará en un desarrollo social humano; el *Estado* es, pues, el todo anterior a la parte, porque, aunque éste sea posterior en tiempo a la familia, es anterior a ella y aún al individuo por naturaleza; porque "dado a lo que es cada cosa cuando se desarrolla por completo, lo llamamos su naturaleza".¹⁹

Estando compuesto un *Estado* por hogares, cada uno de los cuales consiste en una familia y como parte de ella, desde el punto de vista político, la esclavitud, se hace conveniente mencionar algo sobre esta relación social: familia-esclavo. En la antigüedad los esclavos eran considerados como parte de la familia, aunque estos habían de ser, nos dice Aristóteles, "naturalmente inferiores al amo".²⁰ Por esta razón la esclavitud era considerada como conveniente y justa, esto es, que desde el nacimiento algunos son designados para

¹⁹ Cfr., Bertrán Russell, *Historia de la Filosofía occidental*, Espasa-calpe, Madrid, 1978, vol. 1., p. 207.

²⁰ *Ibíd.*, p. 208.

doblegarse y otros para mandar; el hombre que no es por naturaleza dueño de sí, sino de otro hombre, es por naturaleza un esclavo. Los esclavos no debían ser griegos sino de una raza inferior o de menor talento.

Al igual que la esclavitud, la guerra era también, con todo, justa, porque se contiene contra hombres que, aunque determinados por naturaleza a ser gobernados, no quieren someterse. ¿Porqué habrían de someterse? Para resguardar el orden y la paz en el sistema social del *Estado*, indispensable para garantizar, de algún modo, la felicidad del hombre, ya que éste tiene como fin primordial la búsqueda de ella. Sin embargo, aunque la guerra debía ser a veces un medio necesario para tal fin, no sería la guerra, sino la actividad de la paz la que aseguraría tal bien.

Es menester resaltar también que la educación no era dirigida a toda la población en general, sino que sólo era destinada para los niños que en un futuro serían los ciudadanos; los esclavos eran adiestrados en las artes útiles; al ciudadano habría que amoldarle a la forma de gobierno bajo la cual viviría. Y era obligación del *Estado*, según la concepción aristotélica, producir caballeros cultivados, hombres que convinieran a la mentalidad aristocrática con el amor a la cultura y a las artes. Este sistema existió en su más alta perfección, comenta Russell, en la Atenas de Pericles, no en la población en general, sino entre los hacendados.

En tanto que las virtudes, entre ellas la amistad (*Phília*), son la base para la búsqueda del bienestar tanto público como privado en el contexto griego, y asumen un papel importante en el desarrollo social del individuo y, por ende, del *Estado*. La felicidad, el supremo bien, se va edificando en la *ciudad-estado* bajo el principio del bienestar común. Al respecto Aristóteles sostiene que: “la *ciudad-estado* es la única forma política en que las virtudes de la vida humana pueden ser auténticas y plenamente mostradas”.²¹ Él describe el bien y lo define según las características de la *polis*, identificándolo no con el dinero, honor y placer sino con la bienaventuranza, felicidad (*eudáimonia*) y propiedad. Las virtudes son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la felicidad y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese *telos*. Es pues el ejercicio de las virtudes el medio para alcanzar el bien del hombre.

²¹ Cfr., Alasdair Macintyre, *Tras la virtud*, Crítica/grijalbo, Barcelona, 2001, p. 187.

Esta descripción aristotélica, le parece ambigua a Macintyre; claro está que hace una crítica desde la perspectiva moderna; este autor plantea que el ejercicio de las virtudes no es un medio en el sentido en que los medios y el fin se puedan caracterizar por separado y numerosos medios completamente diferentes pueden emplearse para lograr uno y el mínimo fin, para el fin del hombre, su bien.

Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa, y “el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida”.²² El resultado inmediato del ejercicio de la virtud es una elección cuya conveniencia es la acción buena, es la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa. Y el ejercicio de ella exige la capacidad de juzgar y hacer lo correcto. Aristóteles mantiene la opinión de que la parte de la moral, que es obediencia a normas, es obediencia a leyes proclamadas por la *ciudad-estado*, siempre y cuando ésta las sancione como debe. Tales leyes prescriben y prohíben absolutamente ciertos tipos de acción, y tales acciones están entre las que un hombre virtuoso podría realizar o no, de acuerdo a su libre elección, buscando siempre la acción buena.

Sin embargo, aún cuando el fin del hombre es siempre la acción buena, sobre todo con el objetivo de lograr su felicidad, no escapa al mal. Es decir, nadie opta por el mal, sólo que en el quehacer del bien se desea algo bueno, aunque de hecho sin saberlo se hace el mal poniéndose en duda las cuestiones de la justicia. Sócrates es de la opinión que “cometer una injusticia es peor que padecer la injusticia”²³, porque cometer una injusticia enferma al alma, es el mal más grave que puede padecer un hombre; y si a esto agregamos que la injusticia ha sido cometida impunemente a sabiendas y en conciencia del hombre, es aún la peor de las conductas humanas, confirmándose así el mal del alma.

²² *Ibíd.*, p. 188.

²³ Copleston, *op. cit.*, p. 226.

1.2. Formas de filiación. Ética y política de la amistad.

“¿Justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos?”²⁴

No basta con decir la verdad y devolver a cada cual aquello que le pertenece o se le debe para considerar que se está actuando de manera justa, porque es propio de la justicia tanto hacer el bien como el ser virtuoso, y, ser justo implica de forma natural “querer a quienes tenemos por hombres de bien y detestar a quienes consideramos malvados”.²⁵ Esto trae por consecuencia una paradoja, porque el hecho de que la justicia sea una virtud, hace propio del hombre la bondad; el hombre bueno no perjudica a su amigo ni a nadie, es propio del hombre injusto dañar, nunca es justo hacer daño a nadie por que “la justicia es habilidad y virtud, y la injusticia vicio e ignorancia”.²⁶ Así, la justicia y la injusticia son respectivamente virtud y vicio del alma. La justicia está entre los bienes que deben estimarse por sí mismos y como un elemento fundamental para quienes desean honestamente ser felices, porque nos podemos entusiasmar de los frutos de la justicia cuando le damos el rango de un bien útil, en los que sólo deseamos la gloria y recompensas, de las cuales debemos huir por sí mismas. Como afirma Platón: “se dice que es un bien en sí cometer injusticia y que es un mal sufrirla. Pero más mal hay en sufrirla que bien en cometerla”.²⁷ Es de este común sentir, que se pretende conocer la naturaleza y origen de la justicia, porque se estimó de interés para todos impedir que ni se hiciese ni recibiese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y convenciones. Se calificó de justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia.

Platón define la justicia haciendo una comparación entre las funciones y partes del Estado asemejándolas con las partes del alma; el hecho de que la justicia consista en limitar a cada cual a su empleo, es un factor importante que contribuye, de alguna manera, al bien del Estado, esto es, que la justicia asegura a cada ciudadano la posesión de aquello que le pertenece y el libre ejercicio del empleo que le conviene, impidiendo (el Estado) que nadie se apoderara del bien ajeno ni fuera despojado del suyo, siendo para el Estado un verdadero crimen la injusticia. De donde se sigue que cada orden del Estado (mercenarios, guerreros y magistrados) permaneciera dentro de los límites de su empleo, sin exceder sus funciones; eso debe ser la justicia y lo que hace que una república sea justa. Todo lo que ha sido considerado respecto de la justicia en el Estado puede aplicarse a cada hombre en

²⁴ Platón, “La República” en *Diálogos*, Porrúa, México, 1984, libro I., p. 439.

²⁵ *Ibid.*, p. 440.

²⁶ *Ibid.*, p. 451.

²⁷ *Ibid.*, libro II, p. 455.

particular. Así, el hombre justo en nada diferirá de un Estado justo, sino que será semejante a él, esto es, habrá semejanza en cuanto a las funciones de los órdenes que componen el Estado con las partes del alma, entre las cuales existe una idéntica subordinación. En el libro IV de la República, Platón hace mención de las partes del alma: llamamos razón a aquella parte del alma que es el principio del razonamiento y apetito sensitivo, privado de razón, de donde posiblemente se produzcan la cólera y el valor, amigos del goce y de los placeres, aquella otra parte del alma que es el principio del amor, del hambre, de la sed y de los demás deseos. Como advierte Platón: “Las acciones justas producen la justicia y las acciones injustas, la injusticia”.²⁸

Producir la justicia es establecer entre las partes del alma la subordinación que en ella ha querido poner la naturaleza. Producir la injusticia es dar a una parte del alma sobre las demás un imperio que va contra la propia naturaleza. La virtud es la salud, la belleza, la buena disposición del alma; el vicio es su enfermedad, su deformidad y flaqueza. Y la máxima que establece: “La injusticia es provechosa para el perfecto malvado, con tal que éste pasase plaza de hombre honesto”.²⁹ Es directamente proporcional a los efectos que en el alma producen las acciones justas y las injustas.

Decir que es útil ser justo implica que el hombre debe, con sus palabras y actos, tratar de dar la mayor autoridad sobre sí mismo, para hacer uso de ella contra el enemigo, emplear su fuerza para impedir que crezcan las injusticias, y, alimentar y cuidar las acciones justas, repartiendo sus cuidados entre todos con el fin de mantenerlos en perfecta inteligencia entre sí y consigo mismo. Es precisamente, la parte animal de nuestra naturaleza (del alma) a la que corresponde la parte humana del hombre.

²⁸ *Ibíd.*, libro IV, p. 511.

²⁹ *Ibíd.*, libro IX, p. 599.

La ley se propone establecer entre los individuos la conformidad de costumbres, que son fuente de la amistad, sometiéndoles a todos al mismo régimen, al prestar por igual su auxilio a todos los miembros del Estado. Evitar que la impunidad haga aún más malo al malvado; sí el crimen llega a ser descubierto y castigado, la parte animal se aquieta y logra endulzar esta parte del alma, y la razón recobra todos sus derechos, y el alma entera, devuelta al régimen del mejor principio, se eleva, con la adquisición de la templanza, justicia y prudencia, a un estado superior al del cuerpo que adquiere fuerza, belleza y salud en cuanto el alma se hallé por encima del cuerpo. A ese fin dirigirá todo hombre sensato sus actos. Porque estimará y cultivará por encima de todo los actos que sean propios para perfeccionar su alma, desdeñando todos los que no produzcan en el alma tal efecto y en su régimen corporal; en modo alguno no buscará la complacencia de los placeres brutales e irracionales sino la salud, fuerza y belleza que le permitirá mantener una perfecta armonía entre las partes de su cuerpo, en tanto que esa armonía pueda servir para mantener el acorde que debe reinar en su alma. En consecuencia no buscará la misma armonía en lo que atañe a las riquezas, y no se dejará cegar por la idea que la multitud se forja de la felicidad o aumentará sus riquezas hasta el infinito para acrecentar sus males en la misma proporción; si no que, teniendo puesto sus ojos en el gobierno de su alma, atento a impedir que la opulencia y la indigencia lo trastornen, mantendrá el mismo plan de conducta, rigiéndose por los mismos principios que facultan la armonía del alma y huirá, tanto en su vida privada como en su vida pública, de todo aquello que pudiera turbar el orden que reina en su alma. Así, es definida (por Platón) la justicia por sí misma como “el mayor bien del alma; que ésta debe llevar acabo lo que es justo”.³⁰

En la tesis socrática de que ningún hombre obra contra su propio parecer, Aristóteles muestra que el hombre que realiza una acción mala ignora, en el momento de cometerla,

³⁰ *Ibíd.*, libro X, p. 614.

que sea mala. Realizar una acción que redunde en daño para otro, cuando este daño no había sido previsto o querido, y, menos aún si ordinariamente no suele resultar tal daño de esa acción, es muy distinto cometer una acción de la que se siga de suyo un daño para otro, sobretodo si este daño había sido previsto y querido. Tales distinciones dejan espacio abierto a la equidad como tipo de justicia superior a la justicia legal (las leyes), siendo esta última demasiado general, ya que no puede aplicarse a todos los casos concretos. De esto se desprende, de algún modo, el problema de la impartición de justicia. El término justicia es entendido por Aristóteles como “lo que es legal, y, lo que es justo y equitativo”.³¹ La justicia “universal” es la obediencia a la ley, porque ésta, en el Estado, se extiende sobre la vida entera e impone las acciones virtuosas en el sentido de acciones materialmente virtuosas; es así como coincide la justicia “universal” con la virtud. Esta es una tesis que comparten tanto Aristóteles como Platón, porque ambos le conceden al Estado una función positiva y educadora. Esto se opone radicalmente a las teorías sobre el Estado de Spencer y Schopenhauer, quienes rechazan las funciones positivas del Estado y limitan las leyes a la defensa de los derechos personales, en especial a la defensa de la propiedad privada. Al manejar el filósofo la justicia como una virtud, además la considera “como un medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado”.³²

De todo esto, se desprende la necesidad de tener amigos, porque en la amistad el hombre se ama sí mismo, lo cual, de buenas a primeras, parece un punto de vista bastante egoísta. Pero intenta conciliar el egoísmo con el altruismo advirtiendo que es preciso distinguir entre los diversos usos de la expresión “amor a si mismo”, que aplicado a los hombres justos, significa desear la virtud y sobresalir en las nobles acciones. Las relaciones de un hombre con su amigo (el otro) son idénticas a las relaciones propias, consigo mismo,

³¹ Coplestón, *op. cit.*, vol. 2, pp. 341 y sig.

³² *Ibíd.*, p. 341.

ya que el amigo es “un segundo yo”³³, esto es, que la noción del “yo” es susceptible de extensión y puede ampliarse hasta incluirse a los amigos, cuya felicidad o desgracia, éxitos y fracasos vienen a ser como nuestros. Y lo confirma Aristóteles; “llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política (...) ordenando unas cosas, prohibiendo otras”.³⁴

La justicia así entendida es la virtud perfecta, la mejor de las virtudes y la única de ellas que es un bien ajeno, porque es para otro. La ley ordena vivir según cada una de las virtudes, así como prohíbe vivir según cada vicio en particular y los actos que producen la virtud total son también de la competencia de las leyes, o sea, todas las prescripciones legales relativas a la educación para el bien común.

Lo justo supone necesariamente la igualdad entre los hombres; si las personas no son iguales no tendrán cosas iguales. De aquí los pleitos y las reclamaciones cuando los iguales tienen y reciben porciones no iguales, o los no iguales porciones iguales. La acción justa es, como ya se dijo, un medio entre cometer injusticia y sufrir injusticia, pues cometer injusticia es tener más y sufrirla es tener menos. La justicia es también una posición intermedia, pero no del mismo modo que las otras virtudes, sino porque es propio del medio, así como la injusticia lo es de los extremos. La justicia es la cualidad por la cual se llama justo al que obra lo justo por elección, y que sabe distribuir entre él y otro, lo mismo que entre dos extraños, dando a cada uno lo proporcionalmente igual. Lo justo en efecto, existe sólo entre hombres cuyas relaciones mutuas están gobernadas por la ley; y la ley existe para hombres entre quienes hay injusticia. “Son tenidos por injustos el trasgresor de la ley, el codicioso y el inicuo o desigual (...) El justo será el observante de la ley y de la igualdad...”³⁵

³³ *Ibíd.*, p. 346.

³⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Porrúa, México, 1994, p. 59.

³⁵ *Ibíd.*, p. 58.

Lo que produce la dificultad en la aplicación de la justicia, nos plantea Aristóteles³⁶, es que lo equitativo es en verdad justo, pero no según la ley, sino que es un enderezamiento de lo justo legal. La causa de esto, como ya se ventiló en líneas anteriores, está en que toda ley es general, pero tocante a ciertos casos no es posible promulgar correctamente una disposición en general. Y no por ello es menos recta, porque el error no está en la ley ni en el legislador, sino en la naturaleza del hecho concreto. Es la naturaleza de lo equitativo lo que parece ser una rectificación de la ley en la parte en que ésta es deficiente por su carácter general.

En suma, “El justo es quien no viola la ley ni los legítimos intereses de los demás, ni el derecho (en general) ni los derechos (de los individuos)”³⁷; esto es, tal y como lo explica Aristóteles, aquel que sólo toma parte de sus bienes y de los males; la justicia se juega en ese doble respecto; de la legalidad en la Polis, y de la igualdad entre los individuos, es decir, que lo justo se conforma a la ley y respeta la igualdad, y la injusticia contraría la ley y carece de igualdad. Así, la justicia no nos torna justos, son los justos quienes construyen la justicia por respeto a la legalidad y a la igualdad, lo que contribuye, además, a que la justicia sea vista como la virtud del orden, pero equitativo, y del intercambio, pero honesto (justicia distributiva y justicia correctiva). Sin embargo, la justicia beneficia sólo a quien la recibe, pero sólo es virtud en quien la práctica o la aplica ¿deberíamos entonces renunciar a nuestros intereses? No, pero hay que someterse a la justicia, y no a la inversa, porque la riqueza no otorga ningún derecho particular (otorga un poder particular, pero poder no es justicia). La justicia es, pues, igualdad, pero igualdad de derechos establecidos tanto en lo jurídico como en lo moralmente exigido. La justicia, entonces, “no es egoísmo ni altruismo; es la pura equivalencia de derechos, atestada o manifestada por el intercambio entre los

³⁶ *Ibíd.*, p. 71.

³⁷ Compte-Spouville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Andrés Bello, Buenos Aires, 1996, p. 69.

individuos”.³⁸ Se trata de que el individuo valga por uno, pero ello sólo es posible a condición de que cada uno se ponga en el lugar de todo “ otro”, dado que todo individuo real es distinto y se apega a sus intereses particulares. Y es, precisamente, en el ponerse en el lugar de otro en donde desemboca el velo de ignorancia que debe caracterizar, según Rawls, la posición original; el sujeto al ignorar quien llegará a ser, sólo será capaz de buscar su interés en el interés común y ese interés indiferenciado (y, gracias al velo de ignorancia, mutua e individualmente desinteresado) puede ser llamado justicia o permite, en todo caso, aproximarse a ella, ya que en el pensamiento político, de lo que se trata es retornar a la justicia (la moral) no como exigencia social sino como virtud. Así, pues, ser justo (en el sentido moral del término) es rehusar ponerse por encima de las leyes (por lo que la justicia, aún como virtud, permanece ligada a la legalidad) y por encima de los demás (por lo que permanece ligada a la igualdad).

Frente a la desmesura de la caridad, para la que el otro es todo, frente a la desmesura del egoísmo, para el que el yo es todo, la justicia es la medida, simbolizada por la balanza, es decir, por el equilibrio y la proporción; a cada uno su parte, ni mucho ni poco, como lo plantea Aristóteles. “Entre amigos la justicia está de más; entre justos la amistad sigue siendo necesaria”.³⁹ Esto no significa que seamos injustos con los amigos, puesto que quien puede amar puede ser justo, sino que la justicia en tal caso va de suyo, incluso que existe y es sobrepasada por la dulce exigencia de la amistad. A tal punto es la precisión de la justicia que: “No hay guerra justa, si por ello se entiende una guerra que respete los derechos y las leyes ordinarias de la humanidad”.⁴⁰ Es evidente que la justicia es útil e incluso indispensable en la sociedad; pero esta utilidad o necesidad sociales no pueden limitar su

³⁸ *Ibíd.*, p. 78.

³⁹ *Ibíd.*, p. 82.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 85.

alcance, en donde la esencia de la justicia como virtud, radica en el respeto por la igualdad de derechos, no de fuerza; y de individuos, no de potencias.

Macintyre⁴¹, al igual que Aristóteles, hace referencia a la existencia de un vínculo entre las virtudes y la ley, porque saber cómo aplicar la ley sólo es posible para quien posee la virtud de la justicia. Ser justo, en el sentido moderno, es dar a cada uno lo que merece; y los supuestos sociales para que florezca la virtud de la justicia en la comunidad son, por tanto, dobles: primero, que haya criterios racionales de mérito y, segundo, que exista acuerdo socialmente establecido sobre cuáles son esos criterios. Gran parte de la asignación de bienes y castigos de acuerdo a los méritos está por su puesto gobernada por leyes. Ambas, la distribución de cargos públicos y la sanción acordada a los actos criminales, se especificarán en las leyes de la ciudad. Es importante aclarar que para Aristóteles derecho y moral van de la mano, pero en la modernidad se da una separación, es decir son dominios separados; así, lo previsto éticamente en hechos concretos, no será considerado en lo político y a la inversa, esto es, que habrá cuestiones morales que no impiden la aplicación del derecho, la aplicación de la ley es general y hay casos en los que se podría tomar en consideración lo moralmente establecido. Este filósofo hace una distinción respecto al bien⁴², y señala que existen dos tipos: los bienes externos y contingentes (prácticas cuyas causas son las circunstancias sociales), como el prestigio, el rango y el dinero, que no se obtienen sólo por comprometerse en algún tipo particular de práctica; por otra parte los bienes internos (prácticas cuyas causas son las cuestiones personales que nos mueven a actuar ante circunstancias sociales), como la virtud que nos obliga a la práctica según sea la cuestión y, sólo pueden identificarse y reconocerse participando en dicha práctica.

⁴¹ Macintyre, *op. cit.*, pp. 192-193.

⁴² *Ibíd.*, pp. 234 y sig.

Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Entrar en una práctica es aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de mi propia actuación, juzgada bajo esos criterios. La sujeción de mis propias actitudes, elecciones, preferencias y gustos a los modelos es lo que define la práctica parcial y ordinariamente. Si ante una práctica, no admito mi propia incapacidad para juzgar correctamente, no podré aceptar que los demás sepan igual o actúen mejor que yo; nunca aprenderé a juzgar y apreciar, respectivamente, de forma correcta esas actitudes en la práctica, aunque “en el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos operan de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista”.⁴³ Esto nos permite señalar una diferencia importante entre lo que Macintyre llama bienes internos y bienes externos: a) Es característico de los bienes externos que, si se logran, siempre son propiedad y posesión de un individuo, además, típicamente son tales que cuanto más tenga alguien menos hay para los demás. A veces esto es así necesariamente, como sucede con el poder y la fama, y depende de circunstancias contingentes, como sucede con el dinero. Estos bienes son objeto de una competencia en la que debe haber perdedores y ganadores. b) Los bienes internos son resultado del competir en excelencia, pero es típico de ellos que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. Este estudio le permite a Macintyre formular una definición de virtud: “una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente lograr cualquiera de tales bienes”.⁴⁴ Así, el concepto de práctica implica que sus bienes sólo pueden lograrse subordinándonos nosotros mismos dentro de ella; en nuestra relación con los demás practicantes tenemos que aprender a distinguir los méritos de cada quién, estar dispuestos a asumir cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino, escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y corresponder con el mismo cuidado, es

⁴³ *Ibíd.*, p. 237.

⁴⁴ *Ibidem.*

decir, aceptar como componentes necesarios de cualquier práctica que contenga bienes internos y modelos de excelencia, las virtudes de la justicia, el valor y la honestidad; si no las aceptamos, estaremos haciendo trampa, con lo cual no alcanzaríamos tales bienes y modelos internos a la práctica, sin los cuales ésta es inútil, excepto como artificio para lograr bienes externos, esto es, cada práctica exige cierto tipo de relación entre quienes participan en ella.

Las virtudes son los bienes por referencia a los cuales, querámoslo o no, definimos nuestra relación con las demás personas que comparten los propósitos y modelos que informan las prácticas de relación humana. Es decir, que cuando compartimos los modelos y propósitos típicos de las prácticas, definimos nuestra mutua relación, nos demos cuenta o no, con referencia a modelos de veracidad y confianza y, por tanto, los definamos también con referencia a modelos de justicia y de valor. La veracidad, la justicia y el valor, y quizás algunas otras, son excelencias auténticas, son virtudes a cuya luz debe caracterizarnos a nosotros mismos y a los demás, cualquiera que sea nuestro punto de vista moral privado o cualesquiera que puedan ser los códigos particulares de nuestra sociedad. Sentado esto, no podemos eludir la definición de nuestras relaciones en términos de tales bienes, y ello no impide admitir que diferentes sociedades han tenido y tienen códigos diferentes de veracidad, justicia y valor. “¿Es en la guerra, atacando a los unos y defendiendo a los otros, en donde el hombre justo puede hacer más bien a sus amigos, y más mal a sus enemigos?”⁴⁵ Esta interrogante hace referencia a aquel planteamiento señalado en la República de Platón, en la que se dice en un primer momento que la justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, en donde se concluye que el hombre justo no perjudica a su amigo ni a nadie, porque la justicia es habilidad y virtud y la injusticia vicio e ignorancia. Dada esta situación en el diálogo platónico desde un punto de vista ético-político y de las

⁴⁵ Platón, “La República”, *op. cit.*, libro I, p. 439.

consecuencias que esto conlleva a los ideales ético-políticos modernos y contemporáneos, se hace necesario en este ámbito, hacer una separación de lo que deviene ético y político en la práctica de la justicia, y para tal efecto me voy a auxiliar de la específica distinción política de amigo-enemigo que hace Schmitt en su obra "*El concepto de lo político*", a la cual es posible referir las acciones y motivos políticos.

La distinción amigo-enemigo corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de la contraposición; bueno y malo desde el punto de vista moral. Su significado es el de indicar el extremo grado de intensidad de una unión (asociación) o separación (disociación). No necesariamente el enemigo político es moralmente malo, el enemigo es simplemente el otro, el extranjero, y basta a su esencia para que sea existencialmente, de modo que, en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero, Ya que sólo él puede decidir si la alteridad del extranjero en el conflicto significa la negación del modo propio de existir, y si es por ello necesario defender y combatir para preservar su modo de vida. Por tanto: "lo que es moralmente malo, estéticamente feo y económicamente dañino, no tiene necesidad de ser por ello mismo también enemigo; lo que es bueno, bello y útil no deviene necesariamente amigo, en el sentido político del término".⁴⁶ En el campo económico del liberalismo no hay enemigos sólo competidores; en un mundo completamente moralizado y ético el enemigo "es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, sobre una posibilidad real, y que se contraponen a otro agrupamiento humano del mismo género".⁴⁷ No es necesario odiar personalmente al enemigo en sentido político, y sólo en la esfera privada tiene sentido amar al "enemigo". El concepto de enemigo implica una eventualidad en términos reales de una lucha; ambos conceptos (amigo-enemigo y lucha) adquieren su significado real por el hecho de que se

⁴⁶ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Folios ediciones, Buenos Aires, 1984, p. 24.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 25.

refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física. La guerra deriva de la hostilidad puesto que ésta es negación absoluta de todo otro ser: “la guerra es sólo la realización extrema de la hostilidad”⁴⁸, y debe existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado. La guerra, en cuanto medio político extremo, es la que hace posible la existencia de la distinción amigo-enemigo; ella no tiene porque ser ni religiosa, moralmente buena, ni rentable.

La sociedad que funciona según cánones económicos tiene medios suficientes para excluir de sí a quienes no logran tener éxito en la competencia económica y hacer morir de hambre a quienes no se resignen a tal sistema social, sistema al que no le faltan disposiciones sociales para liberarse de amenazas y desarrollo no deseable. Pero ningún programa, ideal y norma atribuye un derecho de disposición sobre la vida física de otros hombres, pretender seriamente que los hombres maten a otros y que estén dispuestos a morir ellos mismos para que florezca el comercio y las industrias de los sobrevivientes o para que prospere la capacidad de consumo de sus descendientes, es algo insensato.

El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que él es también hombre, y en esto no existe ninguna diferencia con otros hombres. Sin embargo, ha sido utilizado por las expansiones imperialistas como un instrumento idóneo para lograr sus propósitos y en su forma ético-humanitaria, como vehículo específico del desarrollo económico imperialista. Es terrible la pretensión de quererle negar la calidad de humano al enemigo, la humanidad no es un concepto político ni corresponde a ninguna unidad política y status. La humanidad de las doctrinas del derecho natural e individualista-liberales es una construcción social ideal y universal, un sistema de relaciones entre los hombres individuales que sólo pueden existir realmente si se excluye la posibilidad real de la lucha y si se hace imposible todo

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 30.

reagrupamiento fundado en la distinción amigo-enemigo. Bajo los términos de dicho régimen social y económico (imperialismo), la maldad aparece como corrupción, debilidad, vileza, estupidez, tosquedad, instintividad, vitalidad e irracionalidad, entre otras formas, y la bondad puede a su vez presentarse, en variaciones correlativas, como racionalidad, perfectibilidad, docilidad y simpatía entre otras formas.

Hegel⁴⁹ define al enemigo “como la diferencia ética, un extraño a negar en su totalidad existencial...” Este enemigo puede ser, en la esfera ética, enemigo de él mismo y del pueblo; aquí entra efectivamente en escena la individualidad, y es por el pueblo que el individuo afronta el peligro de muerte, ya que la guerra no es de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos, y por ello el odio es indiferenciado por sí mismo, libre de todo personalismo.

Todo lo antes expresado por Schmitt es, en tanto que el concepto de Estado presupone el de “político”, para el lenguaje actual, el Estado es el status político de un pueblo organizado sobre un territorio delimitado. En general “político” es referido al Estado; entonces el Estado aparece como algo político y lo político se presenta como algo estatal.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 59.

1.3. Figuras filiales: *Eros*, *Phília* y *Ágape*.

Spouville⁵⁰ da como respuesta a la pregunta ¿qué es el amor?, la distinción entre *Eros*, *Phília* y *Ágape*, estimando a estas figuras filiales como tipos o clases de amor. Sin embargo, aunque estos términos son base y parte de una teoría del amor, sólo presentaré en éste momento, las ideas que me permitan ventilar tal caracterización. Las cuestiones generales que determinan a una teoría del amor serán planteadas, en sentido estricto, en otro apartado de este trabajo.

Es eminente que el amor nos interesa a todos y no hay ninguna otra cosa que el ser humano desee con todas sus fuerzas, ya que, sin él, sería imposible conseguir la “Felicidad”. Sería incongruente pensar en reducir, este gran anhelo, sólo al amor-pasión (*Eros*) sino que, tendría que extenderse al amor-benevolente (*Phília*) y al amor-caritativo (*Ágape*).

El *Eros*, en opinión de Aristofanes, tipifica al amor como “El nombre para el deseo y persecución de la integridad”⁵¹; tal alcance hace referencia al logro de la unidad, tras la separación de los sexos, que relata Platón en el banquete⁵²; con ella terminó la plenitud y la felicidad, y desde entonces cada uno está reducido a buscar su mitad; sí antes formábamos un todo completo, ahora estamos separados de nosotros mismos, buscando sin pausa el todo que éramos: “esta búsqueda y deseo son lo que llamamos amor y su satisfacción condición de nuestra felicidad”.⁵³ Sólo el amor puede recomponer la condición antigua, fundiendo a dos seres en uno y curando de esta manera la naturaleza humana. Así, cuando

⁵⁰ Comte-Spouville, *op. cit.*, pp. 225-289.

⁵¹ Platón, “El banquete” en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1986. pp. 228 (192e).

⁵² *Ibid.*, pp. 222-227 (189e-192c).

⁵³ Comte-Spouville, *op. cit.*, p. 231.

se encuentran las dos mitades se juntan en un prodigio de ternura, confianza y amor; no quieren separarse más; temen al abandono. Sin embargo, el intento por abolir la soledad a través de *Eros* fracasa y en lugar de que ésta desaparezca permanece; los amantes lo saben muy bien; las almas podrían fundirse, tal vez, pero sus cuerpos, los que se tocan, aman, gozan y permanecen, jamás.

Eros es todo aquello en lo que queremos creer: “el amor soñado, que colma y es colmado; la pasión feliz”.⁵⁴ Sócrates diría, que el amor tal cual, es condenado a la carencia, a lo incompleto y a la miseria: “*Eros* es deseo de algo, desea algo que no tiene y no es ni bello ni bueno (...) ni feo ni malo, sino algo intermedio (...) actúa de intermediario entre lo mortal y lo inmortal...”.⁵⁵ En efecto, todo amor es amor de algo que anhela y que le falta, no es plenitud sino ausencia de ella, es búsqueda no fusión, pobreza devorante y no perfección colmada, es deseo y éste es privación. Hay deseo si ésta (la falta) se percibe y se vive como tal, y, sólo hay amor si el deseo en sí mismo está indeterminado y se polariza en tal o cual objeto.

Estar enamorado es más que estar en estado de frustración o excitación sexual; si bien no todo deseo es amor, todo amor (*Eros*) es deseo, que está determinado por cierto objeto, en tanto que no está presente porque nos falta particularmente. Entonces toda carencia es amor, pues según el pensamiento platónico, el amor no es otra cosa que esa carencia consciente y vivida de un objeto determinado. Esto es: “lo que no se posee, lo que no se es, aquello de lo que se carece, esos son los objetos del deseo y del amor”.⁵⁶

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 232.

⁵⁵ Platón “El banquete”, *op. cit.*, pp. 240-250 (199c-204c).

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 242-243 (200e).

El amor ama la belleza y la bondad porque no las tiene; el amor es un demonio, nos dice Diótima⁵⁷; un mediador entre los dioses y los hombres; este demonio aunque sea el más grande de todos, está condenado a la carencia. *Eros* no reposa jamás; la falta de plenitud es su destino, pues la carencia es su definición. Nunca satisfecho, como diría Plotino, colmado ni contento: “el amor es como un deseo que por su misma Naturaleza está privado de lo que desea y sigue privado aun cuando logra su objetivo”.⁵⁸ Ya no es, pues, el amor que soñamos colmado y abundante ¡el amor rosa! Es el amor tal cual en su dolencia fecunda y en su “extraña mezcla de dolor y gozo”⁵⁹; el amor insaciable y solitario, siempre penando por lo que ama; es la verdadera pasión la que enloquece y desgarrar, tortura y angustia, la que exalta y aprisiona. “No hay amor feliz y esa falta de felicidad es el amor mismo”⁶⁰; el más fuerte y violento, rico en sufrimientos, fracasos, ilusiones y desilusiones.

Eros es su nombre, cuya esencia es la carencia y la pasión amorosa su cima. Quién dice carencia hace referencia al sufrimiento y a la posesión, y quien exclama ¡te amo! ¡te deseo! ¡te quiero!, expresa amor de concupiscencia, llamado “mal de amor”.⁶¹

Eros es un Dios celoso; quien ama quiere poseer y conservar para sí sólo; ¡si el amado es feliz con otro, desearías verlo muerto; o si es dichoso con otro, lo preferirías desventurado, pero a tu lado! *Eros* te tiene y desgarrar, amas lo que no posees y esto es lo que se llama “una pena de amor”⁶²; si se apacigua y se aburre, tienes lo que ya no te falta, lo que se llama una pareja. En efecto; “el amor es un deseo”.⁶³ Señala Denis de Rougemont:

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 244-253 (201d-206a).

⁵⁸ Comte-Spouville, *Op. cit.*, p. 237.

⁵⁹ Platón, “El Fedro” en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1986. pp. 355-357 (251a –252b).

⁶⁰ Comte-Spouville, *Op. cit.*, p. 237.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 240.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ Platón, “El Fedro”, *op. cit.*, p. 329 (237d).

“Se necesita uno al otro para arder, pero no al otro tal cual es; y no la presencia del otro sino más bien su ausencia”⁶⁴, de ahí esa voluntaria castidad como un suicidio simbólico; se desea lo que aún no se tiene; la muerte; y se pierde lo que se poseía; el gozo de vivir.

Phília no es carencia como el *Eros* imaginario, fantasioso y causal de angustia, sino oposición a ello, la alegría que sigue siendo amor. Amamos a nuestros amigos aún cuando están ausentes, cosa que no pasa en la pasión; se ama al amigo tal cual es. “Amar [es] la virtud de los amigos”.⁶⁵ Sin la amistad la vida sería un error, ya que es condición, en lo posible, de la felicidad, refugio contra la desdicha y a la vez útil, agradable y buena, deseable por sí misma, y que consiste, nos dice Aristóteles en su *Ética* (libros VIII y IX), más en amar que en ser amado, que no funciona sin una forma de igualdad que le precede o instaure en la relación con Otro, que vale más que la justicia, a la que incluye y a su vez es su máxima expresión. No es, pues, carencia ni fusión sino comunidad, reparto y fidelidad, en donde los amigos se deleitan el uno en el otro y en su amistad; esta es la amistad más elevada, que es virtud y no pasión. “Amar es poder gozar o regocijarse de algo”⁶⁶, y el factor común es, sin duda, la alegría en mí, una potencia de gozar o deleitarse de algo que puede faltar a veces, circunstancia que no es su ausencia ni contenido, ya que todo ello no es erótico, pues no es *Eros* sino *Phília*.

Amar es deleitarse, según las enseñanzas de Spinoza: “El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa externa”⁶⁷; el amor supone la idea de una causa, es un deleitarse de gozar, pero el placer es sólo un amor, en el sentido más intenso del término, si deleita al alma y este es el caso, precisamente, en las relaciones interpersonales

⁶⁴ Comte-Spouville, *op. cit.*, pp. 242-243

⁶⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁶⁷ Spinoza, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 1980, p. 157.

amistosas. Deleitarse es celebrar una presencia, existencia y gracia ¡Qué soltura para ti y el otro! ¡Qué libertad! ¡Qué dicha! No es pedir, poseer, ni carencia sino agradecer, deleitarse, gozar y gratitud (la dicha de amar), el amor mismo en cuanto dicha. Toda alegría tiene una causa, es por tanto amante, al menos de manera virtual, porque una alegría sin amor es incomprensible, ignorante y oscura; así, el amor parece la transparencia de la dicha, su luz y su verdad conocida y reconocida. Spinoza manifiesta al respecto que sólo hay amor de alegría y no hay más alegría que la de amar.

Amar a un ser es desear que este ser sea, cuando se goza de su existencia y presencia, del placer y la alegría que ofrece. Para designar con mayor eficacia a este tipo de amor se utiliza el verbo *Phílein* (amar, cualquiera sea el objeto de este amor) y especialmente en las relaciones interpersonales el sustantivo *Phília* (amistad). En este sentido, Luigi Pizzolato⁶⁸ señala que la doctrina platónica de la amistad parece ser la misma que la del amor, siempre y cuando *Phília* no sea simplemente otro nombre del amor, tal como sugiere la doble función que posee el verbo *Phílein* (*Eros-Phília*) para el amor y la amistad respectivamente.

“Todo es común entre amigos”⁶⁹, porque en la comunidad consiste la amistad, y en primer término, su modelo es el de “la alegría que el amor por los hijos procura a las madres.

El amor [*Phília*] entre marido y mujer, especialmente cuando ambos cifran su alegría en la virtud del otro, es a sí mismo el amor paterno, fraterno o filial, pero también el amor de los amantes, que *Eros* no podrá contener ni agotar”.⁷⁰ La buena amistad es la que se da entre

⁶⁸ Luigi Pizzolato, *La idea de la amistad*, Muchnik, Barcelona, 1996, p. 77.

⁶⁹ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., libro VIII, cap. IX, p. 110.

⁷⁰ Comte-Spouville, op. cit., p. 255.

hombres virtuosos, aquellos que desean el bien de sus amigos por amor, lo que los convierte en amigos por excelencia. En este sentido “*Phília* es el amor que en diferentes modalidades se genera entre humanos, cuando no se reduce a la carencia o a la pasión (*Eros*)”.⁷¹ El amor alegría, en la medida en que sea recíproca, asume Spouville, no es más que la dicha de amar y ser amado, la benevolencia mutua, la vida compartida, el placer y la confianza recíprocos, esto es, el amor-acción opuesto al amor-pasión. Así, podemos caracterizar, tal y como Aristóteles lo expresa en su ética, las formas en que puede presentarse la amistad:

- 1) Entre marido y mujer, que además incluye la dimensión sexual (*Eros-Phília*), uno puede regocijarse (*Phília*) de eso mismo que falta (*Eros*), desear poseer (*Eros*) aquello cuya existencia es ya una dicha (*Phília*), esto es, amar apasionadamente y alegremente, “la pasión feliz” es pues para Aristóteles el amor filial entre marido y mujer, una de las formas más importantes de la amistad, porque el hombre es un ser naturalmente inclinado a formar una pareja.
- 2) Entre padre e hijo: ¿se puede afirmar que la relación padre e hijo no es recíproca, en tanto que los padres no son obra de los hijos? Al respecto, nos dice Aristóteles, en la medida en que los hijos son creación de los padres y en esta actividad existe una relación cuyo fin único es en sí mismo el amor y la amistad como afecto familiar, y que el padre experimenta una disposición favorable hacia su hijo, al que ama; en este sentido “ama más él a su hijo, que su hijo a él”⁷²; quizá sea esta la razón, pero los sentimientos de benevolencia y la concordia que están estrechamente relacionados con la amistad, hacen de la relación padre e hijo una forma filial en la que existen cosas comunes.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Cfr.* Aristóteles, *Gran ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, pp. 197-198.

3) Entre hermanos y camaradas: La amistad entre hermanos tiene los mismos caracteres que la de camaradería “y mayormente si son hombres de bien y semejantes en todo lo demás”⁷³, y tanto más cuanto que los hermanos son más familiares y se quieren desde su nacimiento y más cuanto que son semejantes de carácter los que son hijos de los mismos padres y han sido creados y educados juntos; es en lo único que difiere la amistad entre hermanos de la de los camaradas.

No olvidemos, nos dice Jacques Derrida, que “la fraternidad es otro nombre de la amistad, porque ella está atrapada siempre como la amistad misma, hay algo más fraternal que el hermano y más amigable que el amigo, más justo que la justicia y la medida está dada por la inmensidad de este plus”⁷⁴, esto es, la armonía (*Phílein*).

Es importante destacar, que la benevolencia es un sentimiento que “parece, a veces, ser el origen o la fuente de la amistad; y nosotros nos volvemos a la amistad por el deseo de hacer un beneficio (...) La benevolencia no está lejos del amor o la amistad, sino que existe en las mismas condiciones”.⁷⁵ La benevolencia es necesaria y característica de la amistad porque ella garantiza un bien común y en el quehacer humano la acción se proyecta en el hacer y en este campo práctico estamos en concordia, que a su vez va acompañada por el deseo de un mismo fin, esto es, tener una decisión en aquellas cosas que apuntan a una misma dirección (común acuerdo). Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*⁷⁶, siguiendo a Aristóteles, llama al amor de benevolencia, Amistad.

Ágape no es carencia, pero sí algo más que benevolencia, es caridad, un amor que va más allá de *Eros* y *Phília*, una amistad de caridad que se extiende hasta nuestros

⁷³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., libro VIII, cap. XII, p. 113.

⁷⁴ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad seguido de el oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p.265.

⁷⁵ Aristóteles, “Gran ética”, op. cit., pp. 198-199.

⁷⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Católica, Madrid, 1969, Tomo VII., pp. 707-709.

enemigos, al extranjero y al desconocido (amor espontáneo y sin condición), un amor sublime con carácter universal, desinteresado y gratuito, dulzura, la delicadeza de existir, afirmarse y, de autolimitación del propio poder y del ser, el olvido de sí mismo, sacrificio del placer propio, del bienestar y de los intereses. El amor que no carece de nada, pues, renuncia a todo y que, sin embargo, no está hendido de sí mismo, ni de fuerza, el amor que aumenta la potencia pero la limita o la niega, no redobla al amor de si mismo, más lo compensa o lo disuelve, el amor que no consuela al Ego. Pero lo libera porque, nos dice Anders Nygren⁷⁷, es una amor activo y libre, que no está determinado por el valor lo que ama y le faltaría (*Eros*) o deleitaría (*Phília*), porque al contrario establece el valor del objeto al amarlo: “La *Ágape* es un amor creador. El amor divino no se dirige a aquello que ya es en sí digno de amor; por el contrario, adopta por objeto algo sin valor en sí, y le da uno (...) El hombre amado por Dios no tiene ningún valor en sí; le otorga valor el amor de Dios, la *Ágape* es un principio creador de valor”.⁷⁸

Ágape (caridad) es el amor divino, el que nos emparenta con Dios. Jesucristo dijo: “Amaras a tu prójimo como a ti mismo”⁷⁹; la posibilidad de amor a nuestro prójimo como a uno mismo, comenta Spouville, está en la caridad porque ella es una dirección del y hacia el amor, esto es, la aceptación gozosa del Otro y de cualquier Otro, tal cual es y

sea como él sea, por ser de carácter universal, también alcanza al Yo pero sin privilegio alguno. Así, “el amor permanente y crónico, extendido a la universalidad de los hombres y a la totalidad de la persona (...) Se dirige a todos los humanos, buenos o malos, amigos o enemigos”⁸⁰; una idea de humanidad, en la que son incluyentes todos los hombres: “una

⁷⁷ Comte-Spouville, *op. cit.*, p. 278.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁹ *Cfr.*, “Epístola a los Gálatas 5, 14” en *La sagrada biblia*, Editors, Madrid, 1984.

⁸⁰ Comte-Spouville, *op. cit.*, p. 284

inclinación natural a amar a los hombres, una manera de ser, que conduce a ser benefactor y benevolente para con ellos”⁸¹, una hermandad ante la vida y la muerte, que se traduce en una fraternidad de los mortales.

La caridad (*Ágape*) no es otra cosa que justicia y sólo se distingue de ella por el amor (no se puede amar universalmente sin ser justo) liberando de la injusticia del deseo (*Eros*) y de la amistad (*Phília*).

Este es el tercer nombre del amor que Spouville diferencia de *Eros* y *Phília*, lo que finalmente, este autor, ha venido planteando es, precisamente, un esquema tripartita que da cuenta, en lo mejor posible, de nuestros sentimientos reales, de su evolución y continuo pasaje de un tipo de amor a otros.⁸² Esto es, pasar de *Eros* (carencia) a *Phília* (alegría) y de ésta a la *Ágape* (caridad), un complemento importante para alcanzar la “felicidad” humanamente posible.

En los siguientes capítulos, sólo daré continuidad y consideraré lo concerniente a la *Phília* (amistad), objeto de estudio de esta tesis.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 280

⁸² Spouville, en su obra: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, caracteriza a las figuras filiales como maneras, tipos o grados (del amor), entre los cuales hay un tránsito conforme al valor moral o ético otorgado.

1.4. La intersubjetividad: la amistad como modo de subjetivación.

Hablar de la amistad como modalidad de “sujeción”, es decir, “la forma en que el individuo establece su relación con una regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra”⁸³, nos induce, dentro de las relaciones humanas, a una moral (conjunto de valores y reglas de acción que se proponen a los individuos) que determina la manera y márgenes de variación del comportamiento individual en relación con un sistema prescriptivo que está explícito o implícitamente dado en su cultura. Un código moral que se aplica a la experiencia en correlación con la cultura. El saber las normatividades y las formas de subjetividad, definen al sujeto como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos de prescripción que constituyen el código, y el modo en que el individuo da forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral determinará, a su vez, al sujeto moral como sustancia ética. Así, el hombre busca las formas y modalidades de la relación consigo mismo, por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto.

Dado que existen diferentes formas de la elaboración del trabajo ético (conjunto de acciones), hay muchas maneras de conducirse moralmente; actuar como sujeto moral de tal acción. En la actualidad, dichas acciones, ya no son tan abordadas a través de las prácticas de sí; en la antigüedad si se le dio su importancia y autonomía. Dentro de las prácticas de sí, el hombre buscó transformarse así mismo y no solamente se fijó normas de conducta. Así, una forma en que la amistad puede practicarse es a través de un largo trabajo de aprendizaje y asimilación de un conjunto de preceptos, como también de un control regular de la conducta. Esto nos lleva a analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, reconocerse y declararse como

⁸³ Michael Foucault, *Historia de la sexualidad*, S. XXI, México, 1984, tomo II., p. 27.

sujetos de deseo, “haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído”.⁸⁴

La constitución de sí como sujeto moral, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo y que constituye el objeto de una práctica de sí, define su posición y en relación con los preceptos se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo; busca conocerse, controlarse, se pone a prueba, se perfecciona y se transforma.

¿Será posible aplicar estos principios en la amistad?

Habrá que aplicar dichos principios en el sentido de una relación tanto conmigo mismo, el “yo”, como, en la misma medida, para con el “otro” (el otro “yo”), quedando abierta la posibilidad de originar y establecer una relación de amistad como modelo de relación intersubjetiva.

Debido a que el sujeto moral se relaciona con un conjunto de normas a las que debe someterse, es esencialmente, una modalidad casi jurídica, y, en ello radica la subjetivación en la relación con el “otro”, en donde regularmente el elemento dinámico se busca, y se encuentra, precisamente, en las formas de subjetivación y en las prácticas de sí. Las reflexiones morales de la antigua Grecia se orientaron mucho más hacia estas prácticas, cuyos ejes de la experiencia fueron la relación con el cuerpo, la esposa, los muchachos y la verdad. El acento se coloca sobre la relación consigo mismo y con el “otro”, que permite, en primer termino, no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 9.

pueda definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo. Esto aplica también, al “otro” que no es otra cosa que otro “yo”.

Las características definitorias del sujeto moral, Juliana González⁸⁵ nos las resume de manera esquemática, de acuerdo con lo que se desprende de lo dicho en particular por Heráclito, Sócrates, Platón y Aristóteles, en: la autoconciencia, autocreación, autodominio, la comunicación y la autarquía.

Respecto a la autoconciencia⁸⁶, nos dice esta autora, que este “sí mismo” que se busca y se descubre en su profundidad, coincide con el sujeto moral. Éste, por definición, es consciente de sí mismo. Incluso cabe decir que tal “sujeto” es la interioridad como tal, la dimensión interior de la vida; es la vida reflexiva y consciente de su profundidad “sin límites”. El sujeto ético es el sujeto “despierto” ante sí mismo. La autoconciencia es una especie de catarsis, de purificación interior consistente en la liberación de “las falsas opiniones” de los prejuicios y los conocimientos falsos y externos, de la pretensión de creer saber lo que no se sabe. La verdadera sabiduría parte de un estado de vacío como condición de posibilidad de la búsqueda, como su motor mismo.

De la autocreación⁸⁷ se dice que el sujeto moral se halla ciertamente en proceso, en movimiento, en gestación; no es algo acabado y concluso, sino al contrario; su propio *logos* es susceptible de crecer, y muy significativamente, de crecer por sí mismo. Todo lo que es “movido” por otra cosa o por otro, tiene su origen y fundamento, fuera de sí mismo. Pero el alma no, ella se auto-origina, se auto-funda, se auto-mueve o se impulsa por sí misma. Este es el sujeto ético, que en términos de Platón, es el sujeto “autokinético”. En Aristóteles es él

⁸⁵ Cfr., Juliana González, “El sujeto moral en la ética griega” en *Crítica del sujeto*, Aguilar, Mariflor (comp.), UNAM, México, 1990. p. 13.

⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 14-15.

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 17-20.

sujeto de la praxis, es decir, un sujeto moral capaz, justamente, de acción interior. La praxis es la acción “intransitiva” que recae sobre el sujeto mismo, que transforma al propio productor, que crea al creador. Y ésta es precisamente la acción ética o acción moral. El sujeto ético es aquel que, por definición, se hace a sí mismo. Desde el punto de vista aristotélico, todas las acciones humanas tienden a un fin último o fin final que es la felicidad; pero no todos los hombres se ponen de acuerdo en cual sea la verdadera felicidad (el bien supremo), la felicidad propiamente humana; para saberlo es necesario saber cual es “la tarea”, la actividad o la función propia del hombre y ésta es el *logos*, la razón. De modo que la felicidad coincide con la vida en la virtud y que se alcanzará en el pleno ejercicio de la vida racional, tanto en sus funciones “contemplativas” como en las prácticas o éticas: en la realización de las virtudes “dianoéticas” y las “éticas”. Todo está marcado por el signo de la actividad, de lo dinámico, del movimiento, de la acción. Primeramente, el hombre es el ser que en el contexto ético se concibe en su “se” mismo como poseedor de una función, tarea o actividad propia. Se requiere, pues, el *logos* y con él, el justo medio, clave esencial o definitoria de la virtud.

En lo que concierne al autodomínio⁸⁸, el sujeto ético se halla en lucha interior, en conflicto, pues lleva en sí mismo la demasía (*hybris*), a romper los límites, a desbordarse a los extremos. Es el sujeto del deseo, de la ira, de la pasión en general. Y la pasión se caracteriza (a manera de los estoicos) por ser la emoción desbordada, exagerada, salida de su cause natural y racional. El sujeto moral es el sujeto liberado de sí mismo, de la esclavitud interna a sus propias fuerzas desmesuradas e “insaciables”. La libertad moral, entonces, se centra ante todo en ese poner límites, medida, orden, *logos* en unos impulsos que por sí no lo tienen. El sujeto moral pone “diques” al desbordamiento pasional, a la tendencia o injusticia: la libertad es justicia. La acción libre implica asimismo opción y por

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 21-22.

ende renuncia, y, la libertad moral la liberación de un destino meramente natural y pasional, pero que a la vez engendra otro orden de destino o de “fatalidad” o necesidad: la necesidad inherente al valor moral.

En cuanto a la comunicación⁸⁹, el “sujeto” ético es por definición “transubjetivo” o “intrasubjetivo”; es sujeto dialógico, comunicado. La eticidad misma es forma eminente de comunicación y comunidad. El poder o dominio fundamental que busca el hombre ético es justamente el autodomínio, el poderío de sí mismo. Que Eros sea la esencia del hombre, implica que el hombre en su ser mismo se concibe como el “ser simbólico”, como aquel que requiere del otro para ser. Y es en verdad significativo que el hombre sea concebido en su propia esencia no como algo absoluto, sino al contrario, como algo relativo, como el ser que existe en relación al otro. El sujeto ético es en este sentido el sujeto “erótico”. Hay ética, en realidad, porque hay comunidad intersubjetiva, porque la subjetividad moral es intrínsecamente modo de relación. El “sujeto” moral es en realidad la “transubjetividad” fundada en la condición erótica. En tanto que sujeto erótico, el sujeto ético es el sujeto cortado del otro y movido hacia el otro por el mismo corte, que se reconoce y reencuentra a sí mismo en el otro. Ese no-ser inherente al ser mismo del hombre, implantado en cada ser; es el vacío del otro ser humano y por tanto, principio de deseo y movimiento.

La autarquía⁹⁰ es la suficiencia ética, el bastarse o abastecerse a sí mismo. Pero es una suficiencia que paradójicamente está puesta en la búsqueda misma, no en el logro; que implica la relatividad de ese proceso interminable... La autarquía es equivalente al bien y éste a la sabiduría y la sabiduría, a su vez, a la conciencia de la propia ignorancia. La vida ética se busca por sí misma, se funda en sí misma y se satisface a sí misma. El sujeto ético es, en efecto, el sujeto autárquico, el sujeto que encuentra en sí mismo, en el bien que él

⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 24-27.

⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 27-29.

puede imprimir a su vida, el alfa y el omega de su existencia. Es literalmente el sujeto que logra abastecerse y bastarse a sí mismo; el sujeto in-dependiente que encuentra en sí mismo, en su propia interioridad, en la autenticidad y bondad de sus actos, esa fuerza y seguridad existencial que implica el *ethos* (morada, refugio, lugar que protege).

Lizbeth Sagols⁹¹ cita a Pico de la Mirándola, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, y dice que “la característica propia de lo humano, aquello que distingue al sujeto de las cosas y de los animales, es su capacidad de hacerse otro, esto es: no permanecer él mismo, sino cambiar constantemente de forma”. El ser del sujeto está en su no ser, el individuo es negatividad y en la individualidad que actúa, ésta se disuelve, así, en tanto no idéntico, el individuo humano es siempre lo otro de sí mismo: es el objeto que tiene frente a él; no es sólo un yo, sino también un tú; no es sólo singularidad, sino también totalidad; no es sólo presente, sino que su ser está también en lo que fue y en lo que puede ser. Lo cual significa que el sujeto es heterónimo y que sólo existe en relación con el exterior. El individuo es siempre lo posible: lo abierto, lo nunca cumplido del todo.

El sujeto ya no puede interpretar su propia fragilidad o su propia muerte como dice Baudrillard (citado por Alberto Constante⁹²), por la simple razón de que ha sido inventado para defenderse de ellas. Hoy fracasados todos los intentos de sustituir el yo por un nombre propio o común, por entidades más o menos materiales, por cosas individuales o por conjuntos de cosas, vemos que la única sustitución lícita es la que lo intercambia por el vacío, la supresión pura y simple. Ningún nombre y ente equivalente al yo: la primera persona sólo es susceptible por la impersonalidad. El sujeto o el yo no es otra cosa que una estrategia, un punto de

⁹¹ Cfr., Lizbeth Sagols, “Unidad y pluralidad del sujeto ético” en *Crítica del sujeto*, op. cit., p. 63.

⁹² Cfr., Alberto Constante, “El yo bajo la máscara del yo” en *Crítica del sujeto*, op. cit., p. 199.

referencia, de circunscripción, un punto de vista que circunscribe mi realidad, sin formar parte de ella, constituyéndola. Ahora enfrentado a sí mismo, incapaz de administrar una representación coherente del mundo se ve hoy anulado en la transparencia y la indiferencia. El cuestionamiento del sujeto no ha alterado gran cosa el postulado metafísico de su preeminencia: obligado a poner en juego, en tanto que sujeto, su debilidad, su fragilidad, fugacidad y su muerte; obligado a admitir en tanto que tal, el sujeto se ha visto atrapado en el melodrama de su propia desaparición. Ser sujeto consiste en la posibilidad de indicar fundamentos racionales en la comunicación intersubjetiva, de avenirse a tales razones o a la refutación de las propias. En suma, “es la reacción social provocada por aquellas estructuras de poder lo que provee al sujeto de su identidad”.⁹³

Puedo más o menos, abstractamente, reconocerme en el otro, respetarle por principio, sentir compasión por él. Así, mi alma busca confirmarse en la comunidad de lo humano por medio de una comunicación racional: “El amor es la afirmación entusiasta e incondicional de la existencia del otro”⁹⁴; no pone condiciones a la existencia del otro, no la subordina a ningún valor o proyecto, desconoce la tibieza, la indiferencia, la simple tolerancia; el otro me entusiasma, me subyuga, el otro puede ser cualquiera, pero singular e irrepetible. El amor descubre la verdad y el valor del otro, el nivel de su virtud, las posibilidades de su energía. Este reconocimiento que se ofrece no tiene sentido más que devuelto, es decir, la obligación que el otro nos impone es la misma que nosotros devenimos de él; así, el cuidado ético consiste en asumir, con todas sus implicaciones, la esencial igualdad de los hombres. Lo que el yo quiere es una relación de mutuo apoyo y estímulo con otro yo, para ello es preciso conseguir una comunidad social en la que la voluntad de reconocimiento y la autodeterminación humanas hallan encontrado una adecuada

⁹³ *Ibíd.*, p. 202.

⁹⁴ Fernando Savater, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 120.

institucionalización, en la que el reconocimiento dependa de mi identificación con un determinado esquema, a cuya limitación debo someterme; soy reconocido en tanto hijo, paisano, amante, amigo, pero no en cuanto a totalidad autodeterminante que puede soportar cualquiera de esas caracterizaciones; se me fijan condiciones de humanidad, sin las cuales no sería admitido como objeto infinito. La relación ética como posible en el otro, tiene el privilegio de ser la que más críticamente busca su arraigo coherente y consciente en lo que el hombre quiere, es o lo que quiere ser. Los diversos tipos de relación con el otro pueden graduarse según una creciente reciprocidad y una mayor igualdad de los sujetos relacionados. La relación con el otro establece ya el reconocimiento mutuo de las autoconciencias humanas, pero necesariamente enfrentadas. El reconocimiento del otro se da en dos sentidos: en el reconocimiento de la sumisión del otro y el del valor del otro, de su fuerza y de su dominio. Sólo dentro de cada uno de los rangos jerárquicos los hombres se reconocen con cierta igualdad y reciprocidad, de ahí nace la relación ética en la cual se reconoce al otro, mediante el cual cada yo constante, fuera de él y frente a sí, logra su propia autodeterminación. Se reconoce al otro como disponibilidad sin límites y como capacidad creadora. En suma: “Mantener una relación ética con los otros, en estar siempre dispuesto a concederle la palabra y a poner en palabra lo que exigimos de ellos, lo que les ofrecemos o lo que les reprochamos”.⁹⁵

“Del yo se pasa al nosotros, porque el yo es el nosotros y el nosotros, el yo”.⁹⁶ La conciencia se da cuenta que conocer es conocerse y en consecuencia, se vuelve sobre sí misma, esto es, la autoconciencia se percata que transformar es transformarse y viceversa. Si antes había salido al mundo y luego se había vuelto sobre sí misma, ahora debe volver a salir al mundo, pero sin dejar de penetrar en sí misma. Esto es, ser consciente de sí mismo y

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 36.

⁹⁶ Rubén Dri, *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Biblos, Buenos Aires, 1996. p. 18.

al mismo tiempo ser consciente del mundo. Así, el objeto de la conciencia y el sujeto de la autoconciencia se identifican dialécticamente en el espíritu.

“La verdadera realidad no hay que buscarla por el lado del objeto, sino del sujeto; no por el lado de las cosas, sino por el de los seres humanos. La verdad o la realidad se encuentran en el elemento de la intersubjetividad”.⁹⁷ La realidad es subjetual, o mejor, intersubjetual, el terreno de la verdad es el de la intersubjetividad, el sujeto tiene la forma de un círculo, pero que en realidad debe ser representado como una espiral. En efecto, el ser humano como tal, todo él ya está en el embrión. Pero allí sólo está en-sí, o sea, virtualmente o en potencia. El sujeto es un todo que se aclara si se tiene en cuenta que la realidad es subjetual. El sujeto está todo él siempre en cada momento de su devenir sujeto.

Es preciso e importante explorar el deseo y sus vaivenes para avanzar en el conocimiento del yo, porque el deseo es “el ansia del ser propio del yo”.⁹⁸ El deseo y la certeza de la autoconciencia, que es la negación de lo otro, han podido lograrse mediante la superación del otro, lo cual quiere decir que para que el “deseo y certeza de sí mismo” se den, se debe dar también en el otro. Ello significa que la conciencia no puede anularlo. Si lo anula, simplemente lo reproduce y reproduce el deseo. En otras palabras, la autoconciencia no puede superar el objeto negándolo. Si lo hace así, no hace más que producirlo. Apoderándose del otro, obtengo la satisfacción y la certeza de mi mismo, de lo contrario, no hago más que reproducir el objeto y el deseo de él.

El yo es el deseo, éste nos constituye, pertenece a nuestro ser, es una categoría ontológica. Somos deseo, deseo de ser, una negatividad que quiere ser, un vacío que quiere ser llenado. Por ello correspondemos a una mediación, la absoluta negación que sólo puede

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 41.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 157.

ser mediante la superación del objeto independiente. Esa superación me debe dar no solo la certeza de mi mismidad y autoconciencia, sino también la verdad de ella. Esta superación es ser una autoconciencia duplicada; es ser ella misma y su otro, es ser infinita, “es un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente (...) Cada uno de los sujetos es plena negatividad, pero por ello mismo plena independencia. Cada uno exigirá el sometimiento del otro y surgirá una lucha”.⁹⁹ Al respecto, nos señala Jacques Derrida¹⁰⁰, que este enemigo, era como yo mismo, la figura de mi propia proyección pero una ejemplaridad más real y resistente que la sombra de mi mismo; mi verdad en pintura. Por lo que podrá considerar que el alma más que el cuerpo del amigo, su alma-cuerpo propio podría ser siempre el alma-cuerpo del otro, se alojaría en él como un invitado, visitante, viajero u ocupante de paso. Este vínculo llegaría a igualarse a un modelo de amistad, porque “aquel que me acompaña, sí es un amigo para el amigo que yo soy...”¹⁰¹ No es indispensable, ni sería posible una amistad perfecta, porque ésta, en caso de serlo, sería inapropiada para la amistad misma, al igual que la fraternidad natural, ya que ésta no puede ser más que uno de los atributos que aprecio en el otro.

La fraternidad de convivencia espiritual es la esencia indivisible de la “amistad perfecta”, la indivisibilidad misma del alma en el acoplamiento de la amistad. Considero que esto sería factible de darse y, sin embargo, nunca perfecta y acabada. Un amigo verdadero jamás puede exigirse acciones opuestas, ningún designio político puede preverla, prescribirla y programarla, nadie puede legislar a este respecto, pues, es una decisión pasiva, inconsciente, decisión de lo otro en mí. Dado que la razón y la virtud no son privadas, y, como todo ello, desde un punto de vista político, trae riesgos y es peligroso “no puede haber amistad sino entre hombres de bien”.¹⁰²

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁰⁰ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 196.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p.205.

¹⁰² Cicerón, *Los oficios o los deberes-De la vejez-De la amistad*, Porrúa, México, 1993, p. 127.

“El ser es exterioridad y la exterioridad se produce en su verdad, en un campo subjetivo, para el ser separado”.¹⁰³ La separación se cumple positivamente como interioridad de un ser que se ofrece a sí y se sostiene en sí, la existencia subjetiva recibe de dicha separación sus lineamientos; identificación interior de un ser cuya identidad agota la esencia, identificación de él mismo, la individuación no viene a afectar los términos de una relación cualquiera, llamada separación: esta es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él, no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí. El hecho de partir de sí equivale ya a la separación, pero ambas no pueden producirse en el ser, más que abriendo la dimensión de la interioridad. “En el *Eros* se conservan las exigencias fundamentales de la subjetividad, pero en esta alteridad, la ipseidad es graciosa, aligerada de pesos egoístas”¹⁰⁴, la relación con el otro se cumple como servicio y hospitalidad, en la medida, en que el rostro del otro nos relaciona con un tercero, la relación metafísica del yo con el otro se desliza hacia la forma del nosotros. Así, la subjetividad se encuentra rehabilitada en la obra de la verdad, no como un egoísmo que se niega al sistema que lo hiere, sino contra una protesta egoísta de la subjetividad, porque ésta, presente al juicio de la verdad, no se reduce, pues, simplemente a su entrada en el ser, no se realiza como una integración en una totalidad que la separación había roto.

¹⁰³ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 303.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 305.

2.- LA AMISTAD: “EL AMOR COMO PHILIA”.

2.1. La teoría del amor.

La amistad tiene un estrecho vínculo con el amor, la belleza, la virtud, el alma y la erótica, porque estas categorías están relacionadas entre sí. Son ligaduras que fortalecen y enriquecen el sentimiento de la amistad (*phília*) en la cual también están implicados la sabiduría, el bien común y la felicidad (*eudáimonía*), entendida como el bien supremo. Estas concepciones, que de alguna manera complementan y caracterizan a la amistad, deben ser moderadas, es decir, que todo interés de bien de sí y común deben ajustarse a un término medio que regule dicha relación amistosa para no caer en situaciones dramáticas o totalitarias en su máxima expresión: la relación amo-esclavo.

En los griegos la amistad coexiste con el amor, una erótica que nos puede llevar al cultivo, o en su defecto, a la destrucción del alma. Pero si partimos del hecho, en particular, que el hombre tiene como fin, la obtención de un bien espiritual, que se cultiva, precisamente en el alma, como es el bien supremo. Entonces, tendríamos que aceptar al amor filial como un medio para la búsqueda de la felicidad y no un bien físico o económico: “los hombres no tienen sus riquezas ni la pobreza en sus casas sino en sus almas”.¹⁰⁵ Es importante considerar que tal riqueza es la que nos hace libres, más aún, hace hincapié Sócrates, es el amor y la afección del alma y, al respecto, hace una distinción entre dos *venus*¹⁰⁶: la plebeya, cuyos sacrificios ofrecidos son más libres e inspira los amores corporales, y la celestial, cuya vocación son los amores del alma, de la amistad y de las obras bellas. El amor del alma aventaja inmensamente al amor del cuerpo, porque todos sabemos que ninguna clase de amor es digna de mención si no interviene la afección.

Ahora bien, ésta se funda en el carácter del amado (en mí), porque en su alma está el objeto propio del amor, que ha de devolver al amante (al otro). Por lo que es menester pensar, tal y

¹⁰⁵ Jenofonte, *El banquete*, Porrúa, México, 1994, p. 220.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 227-230.

como se cuestiona Jenofonte, que dos personas que se aman les ha de ser agradable contemplarse a placer, dialogar amigablemente, confiar y confiarse, prevenirse mutuamente, compartir gozosamente la prosperidad, padecer en común los reveces, vivir felices mientras dura la buena salud, y estrechar la amistad cuando uno de los dos enferme, preocuparse más de amigo ausente que de amigo presente; estas son las obras con que los amantes perfeccionan su afección. El amor es “todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz (...) y de poseer siempre el bien”.¹⁰⁷ El aprecio de la amistad, que es algo bueno y deseable por siempre, se convierte en un orden o grado entre los hombres para alcanzar el bien supremo: la felicidad. Fedro¹⁰⁸ establece que no es cualquier *Eros* el más eficaz en la adquisición de virtud y felicidad, esto es, según el discurso de Pausanias¹⁰⁹, que existen, necesariamente, dos Eros: el de Afrodita Pandemo, que es vulgar y actúa ante todo lo que se le presente; este es el amor con el que aman los hombres ordinarios, que aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y al menos inteligente; con fines de lograr sus propósitos, no le preocupa hacer el bien o algo bueno, pues, tal amor proviene de la diosa vulgar. En cambio, el de Afrodita urania esta libre de violencia, es en ella, considero, en la que se inspira el amor filial.

Toda acción realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, sino que es en la acción, según como se haga, que resulta una cosa u otra; si se hace bien y rectamente será hermosa y si no es fea. Del mismo modo no todo amor, ni todo Eros es hermoso, ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente, es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido y bello cuando es a un ser bueno. Y es alevoso aquel amante vulgar, porque tan pronto se marchita la flor del cuerpo, este amor desaparece, y aquel que se enamora de una persona buena, este permanece firme y estable. Si el amado tiene la intención de complacer de forma bella al amante, queda sólo un camino, el de la esclavitud

¹⁰⁷ Platón, “el banquete”, *op. cit.*, pp. 252 (205d) y 254 (206b).

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 204 (180b).

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 205-207 (180d-181e).

voluntaria, no virtuable, la que se refiere a la virtud, pues, si se quiere servir, pensando en que por medio de él va a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud, su voluntaria esclavitud no se puede considerar, a su vez, vergonzosa ni adulable. Es preciso, por tanto, que cuando estos principios (el de la pederastia, el amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud) coincidan en uno solo, amante y amado, colaboren igualmente en todo lo que sea justo cooperar, puesto que el uno puede contribuir, en cuanto a inteligencia y virtud en general, y el otro haciendo adquisiciones en educación y haberes. Sólo en este caso, es hermoso que el amado conceda favores al amante. Pues, si uno, tras haber complacido a un amante por dinero en la idea de que era rico, fuera engañado y no lo recibiera, al descubrirse que el amante era pobre, la acción sería vergonzosa, puesto que el que se comporta así, pone de manifiesto su propia naturaleza, o sea, que por dinero haría cualquier servicio a cualquiera, lo cual no es bello. Y por la misma razón, si alguien, pensando que ha favorecido a un hombre bueno y mejor que él, por la amistad, fuera engañado, al saberse que aquel no era virtuoso, tal engaño, es bello, pues, también éste ha mostrado, por su parte, que estaría dispuesto a todo con cualquiera por la virtud y poder llegar a ser mejor. Así, complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto, absolutamente hermoso. Este es el amor de la diosa celeste porque obliga por igual, al amante y al amado a dedicarse a sí mismos con respecto a la virtud. Esto es el amor platónico, como ya se dijo, el deseo de poseer por siempre el bien. Todos los demás amores pertenecen a la diosa vulgar.

“El amor es sin duda algo divino, no puede ser nada malo, aunque pareciera que lo fuera”.¹¹⁰ Sin embargo, Lisias¹¹¹ dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama, tal pareciera que no se trata de *Eros* sino más bien de *phília*; pero, si la amistad es el amor en el que el hombre se interrelaciona con el otro, un sentimiento

¹¹⁰ Platón, “el fedro”, *op. cit.*, p. 338 (242e).

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 310 (227c).

duradero, entonces, no se estaría hablando de aquel que no amamos ni nos ama, no sería nuestro amado o amante y mucho menos nuestro amigo. Hacer favores al que no amamos es catalogada como acción comunitaria, como lo es también el de la amistad, pero no necesariamente se trata de ésta, por tanto, necesitamos de algo más bello, que nos llene en el espíritu de amor que habita en el alma y no en el cuerpo; no perdamos de vista que la relación interpersonal que se da entre amigos, es conveniente hacerle favores al amado y si este nos corresponde será, entonces, más que un estado de locura, al cual llama Sócrates, enamoramiento, más duradero que éste estado. Por ende, es importante establecer las diferencias entre el que ama y el que no ama, esto es, entre el amigo y el otro (que no ama, pero que, podría amar), respectivamente. Se ama a uno en su momento; cuando de la amistad se trata, se quiere a muchos y entre ellos se elige al más digno de nuestra predilección. Sí entre los enamorados escogieras al mejor, tendrías que hacer la elección entre muy pocos; pero si, al contrario, quieres escoger entre los otros, el que mejor te va, lo podrás hacer entre muchos. Y en consecuencia, es mayor la esperanza de encontrar, entre muchos, a aquel que será tu amigo.

Amar no siempre implica un estado de enamoramiento (*Eros* como deseo), sino que también significa, entender al amor como *phíliá*, amor sí, pero aquel que permita en la relación amistosa un enriquecimiento espiritual profundo en el alma. En definitiva “hay que compadecer a los amados más que envidiarlos”.¹¹² En este sentido, cuidémonos de ser dominados por el amor, si no por mi mismo, ni nos dejemos llevar por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes, dejaré traslucir mi desagrado, perdonemos los errores involuntarios e intentemos evitar los voluntarios, estas son las señales que indican la larga duración de una amistad. El deseo es el vínculo entre los enamorados, lo es también de la amistad, pero no es el único, existen otros, que favorecen el nacimiento de una vigorosa amistad, como los lazos sociales y familiares

¹¹² *Ibíd.*, p. 321 (233b-c).

necesarios en la comunidad para su fortalecimiento y riqueza a nivel personal de los ciudadanos en pro de la paz y la felicidad tanto individual como colectiva.

Gómez Robledo¹¹³ señala que en la semántica contemporánea suele contraponerse el amor a la amistad, en cuanto que por “amor” entendemos hoy de ordinario el amor-pasión, y por “amistad”, en cambio, el sentimiento de benevolencia, del todo puro y desinteresado por otra persona. En lengua griega, y desde luego en la de los diálogos platónicos, no es exactamente así, sino que los términos correspondientes de *Eros* y *phíliá* pueden aplicarse indistintamente a sentimientos de amor y de amistad, o con mayor precisión a las dos especies de amor; al de concupiscencia y benevolencia como lo llamaron los clásicos. La diferencia real y verdadera que entre el amor y la amistad se ha sentido siempre en la experiencia moral de la humanidad, no es tanto, en razón del interés o desinterés sexual en una u otra relación, sino en razón, precisamente, de la reciprocidad dada o no entre los sujetos de la relación. El amor, en suma, no necesita ser bilateral, sino que se basta así mismo incluso cuando es por completo unilateral. De la amistad, en cambio, no podremos decir otro tanto, sino que forzosamente puede llamarse tal, como lo dirán Aristóteles y Santo Tomás, la amistad es también amor, pero amor correspondido, manifiesto por ambas partes, “el amor no es sólo un fenómeno vital, sino un fenómeno ético, y como tal, esta gobernado por las categorías supremas del valor y del bien”.¹¹⁴ La cuestión que se plantea Michael Foucault¹¹⁵ es la de la conversión posible, moralmente necesaria y socialmente útil, del lazo de amor (destinado a desaparecer), en una relación de amistad; de *phíliá*, que se distingue de la relación amorosa, de la que proviene y es deseable que nazca; es pues, duradera, no tiene más término que la vida misma y borra las disimetrías implícitas en la relación erótica entre el hombre y el adolescente, en la cual deben liberarse de su precariedad, esta sólo

¹¹³ Antonio Gómez Robledo, *Platón: Los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México, 1986, pp. 376-378.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 400.

¹¹⁵ Foucault, *op. cit.*, pp. 185-186.

podría evitarse sí, en el ardor del amor, empieza ya a desarrollarse la amistad, es decir, la semejanza del carácter y de la forma de vida, el compartir pensamientos y existencias, el bienestar mutuo. En ese nacimiento y trabajo de la amistad indefectible en el amor que describe Jenofonte¹¹⁶, cuando hace el retrato de dos amigos que se contemplan el uno al otro, el muchacho ha de dar por complacencia y por algo más que por su propio placer algo que su compañero busca por el placer que va a proporcionarle; pero éste no puede pedírselo legítimamente sin la contrapartida de regalos, beneficios, promesas y compromisos que son de distinto orden que el “don” que se le hace. De ahí esta tendencia tan manifiestamente marcada en la reflexión griega sobre el amor: ¿cómo integrar esta relación en un conjunto más amplio y permitirle transformarse en un tipo muy distinto de relación? o ¿una relación estable, en la que la relación física no tendrá mayor importancia y donde las dos partes podrán compartir los mismos sentimientos y bienes? El amor de los muchachos no puede ser moralmente honroso más que si implica (gracias a los beneficios razonables del amante y la complacencia reservada del amado), como ya se dijo, los elementos que constituyen los fundamentos de una transformación de este amor en un vínculo definitivo y socialmente apreciado, el de la *phília*, y para conservar el objeto del placer, de tener relaciones amistosas.

Así, el verdadero amor en toda relación “debe edificarse sobre los elementos constitutivos de la amistad”¹¹⁷, estos elementos son los beneficios y servicios prestados, esfuerzos para el mejoramiento del amado, afecto recíproco, lazo permanente y establecido. En este sentido, no podría haber entre dos hombres, ningún *Eros*, sino solamente una relación de *phília*. En aras de la conversión del amor a la amistad, Michael Foucault¹¹⁸ lo plantea en cuatro etapas o pasajes:

1. De la conducta amorosa a la interrogante sobre el ser del amor.

¹¹⁶ Cfr., En la página 49 y 50 de este ensayo.

¹¹⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 214.

¹¹⁸ *Ibíd.*, pp. 216-225.

No es más que lo que Diotima y Sócrates se interrogan respecto al ser mismo de este amor, su naturaleza y su origen, aquello que constituye su fuerza y lo que lo lleva hacia su objeto; es un volver del elemento amado al que ama e interrogarlo en sí mismo.

2. De la cuestión del honor del muchacho a la del amor de la verdad.

Es un volver los ojos del elemento amado para que caiga la mirada sobre el principio amante; esto no quiere decir, que ya no se plantee la cuestión del objeto, al contrario, todo el desarrollo que se sigue a esta formulación esencial se consagra a la determinación de lo que, en el amor, es amado.

Tradicionalmente, el punto de partida estaba del lado del objeto mismo del amor; siendo dado lo que es y lo que debe ser aquel al que se ama, la belleza no sólo de su cuerpo sino también de su alma, la formación que le es necesaria, el carácter noble, valeroso que debe adquirir, etc. Entonces ¿cuál es la forma de amor honrosa, para él y el amante, que se le debe sostener? Es el respeto del amado, en lo que es en realidad, el que debe dar su forma propia y su estilo, contenido a aquello que puede exigirse de él. Lo propio de Platón es la forma en que se establece la inferioridad del amor por el cuerpo. En efecto, no la funda en la dignidad del amado y el respeto que se le debe, sino en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor (su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza y la reminiscencia). Además, no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma.

3. De la cuestión de la disimetría de los compañeros a la de convergencia del amor.

Según las convenciones admitidas, se sobrentendía que el *Eros* provenía del amante; en cuanto al amado, no podía ser al mismo tiempo que el sujeto activo del amor. Sin duda se le pedía en reciprocidad un apego, sin embargo, no podía

ser exactamente simétrica de aquello que la provocaba; más que al deseo y al placer del amante, era a su benevolencia, beneficios, solicitud y a su ejemplo que el amado debía hacer eco, y era necesario esperar el momento en que el arrebató del amor hubiera cesado y que al excluir los ardores hubiera descartado los peligros, para que los dos amigos pudieran estar vinculados entre sí para una relación de exacta reciprocidad; pero si “el *Eros* es, en relación con la verdad”¹¹⁹, los dos amantes no podrán reunirse más que con la de que el amado, igualmente, haya sido conducido a la verdad por la fuerza misma del *Eros*. En la erótica platónica, el amado no podría mantenerse en su posición de objeto por conexión con el amor del otro, esperando tan sólo recoger, a título del intercambio al que tiene derecho (puesto que es amado), los consejos que necesita y los conocimientos a los que aspira. Por lo que conviene que se vuelva efectivamente sujeto en ésta relación de amor.

4. De la virtud del amado al amor del maestro y a su sabiduría.

Desde el momento en que Eros se dirige a la verdad, es el amante el que está más avanzado en el camino del amor, aquel que realmente es el más enamorado de la verdad, es quien podría guiar mejor al otro y ayudarlo a no envilecerse en todos los placeres bajos. Aquel que es más sabio en amor será también el maestro de verdad, y su función será enseñar al amado como triunfar de sus deseos y volverse “más fuerte que el mismo”. La sabiduría del maestro marca a la vez el objeto del verdadero amor y el principio que impide “ceder”. En el juego amoroso en el que se enfrentan dominios diferentes (el del amante que busca apoderarse del amado, el del amado que quiere escapar de él y, gracias a esta resistencia, reducir al amante a esclavo). Sócrates introduce otro tipo de dominio; el que ejerce el maestro de verdad y para el cual está calificado por la

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 219.

soberanía que ejerce sobre sí.

Platón resuelve la dificultad del objeto del placer remitiendo la cuestión del individuo amado a la naturaleza del amor mismo; estructurando la relación de amor como una relación con la verdad, desdoblando esta relación y colocándola tanto en quien es amado como en quien está enamorado, e invirtiendo el papel del joven amado para convertirlo en un enamorado del maestro de verdad; la tarea del enamorado es la de reconocer que es verdaderamente el amor lo que lo embarga, no es la otra mitad de sí mismo lo que el individuo busca en el otro; es la verdad con la que su alma tiene parentesco. Por consiguiente, el trabajo ético que necesitará hacer, será descubrir y considerar, sin descansar jamás, esa relación con la verdad, que era el apoyo oculto de su amor.

Así, vemos formarse, en la cultura griega, algunos de los elementos principales de una ética sexual; la exigencia de una simetría y de una reciprocidad en la relación amorosa, la necesidad de un combate difícil y de largo aliento consigo mismo, la purificación progresiva de un amor que no se dirige más que al ser mismo como sujeto de deseo. “No se ama lo que uno quiere; se ama lo que uno desea, pero lo que se ama y que no se elige (...) El amor no se ordena y no puede ser, por consiguiente, un deber”.¹²⁰ Virtud y deber son dos cosas diferentes; el deber es una obligación y la virtud una libertad, el amor es el bien mismo, pero está más allá del deber. Por ende, lo que hacemos por amor, no lo hacemos obligados, abarca mucho más que nuestros pequeños y grandes placeres eróticos. Así, el amor no se ordena, porque es el amor quien manda; sólo necesitamos moral cuando carecemos de él, por eso tenemos tanta necesidad de moral, ésta no prescribe amar sino cumplir por deber. Por consecuencia, el amor no es un mandamiento; es un ideal que nos guía e ilumina.

¹²⁰ Spouville, *Compte, op. cit.*, pp. 225-227.

El amor es ambiguo, nos dice Levinas¹²¹, no tiene más término que la persona que goza con la intención amorosa que va hacia el otro (el amigo, hijo, hermano, la amada, los padres); pero una cosa, abstracción, un libro pueden igualmente ser objeto de amor, y, es que por un aspecto esencial, el amor como trascendencia, va hacia el otro, nos arroja hacia la inmanencia misma, designando un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda; pese a la exterioridad en la que se encuentra, el amor sigue siendo una relación con el otro, que se transforma en necesidad y esta presupone aun la exterioridad total, la trascendencia del otro, del amado. Por eso, a través del rostro, filtra la oscura luz que viene de más allá del rostro mismo, de lo que aún no es, de un futuro gozo de lo trascendente casi contradictorio en sus términos. El amor no se anuncia verdaderamente ni en el hablar erótico en el que se interpreta como sensación, ni en el lenguaje espiritual que lo eleva al deseo de lo trascendente. La posibilidad para el otro de aparecer como objeto de una necesidad al mismo tiempo que conserva su alteridad o aun la posibilidad de gozar del otro.

¹²¹ Levinas, *op. cit.*, pp. 265-266.

2.2. La teoría de lo semejante y de los contrarios.

Una de las interrogantes que Platón se plantea en el *Lisis*, es la de ¿quién es amigo de quien, el amante del amado o el amado del amante?¹²² Ante esta cuestión se da un principio explicativo de la amistad; la atracción de lo semejante por lo semejante, cierta afinidad que podría encontrarse en la bondad, la finalidad, el deseo, el *Eros* y la connaturalidad. Por tanto, no hay amigo para el amante si no es correspondido, o sea, el amado es amigo del amante, no es el amado el que es amigo, sino el amante, esto es, el amante es el que es amigo del amado, y, lo que los hace amigos y coincidir entre sí es la presencia de algo superior: “Siempre hay un Dios que lleva al semejante junto al semejante”¹²³, y les hace conocerse; lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante, los buenos son semejantes entre sí y amigos, y, los malos nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos (en cuanto a virtud), sino imprevisibles e inestables y lo que es desemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo.

Es menester considerar que la amistad se da entre semejantes (en la desigualdad, en los contrarios, bondadosos o entre malos), por lo que, es también válido pensar, que una relación amistosa pudiera darse entre malos, aunque no de forma bella, deseable y virtuosa, porque entre ellos puede surgir cierta correspondencia, la que hace de la amistad un complemento mutuo, es decir, que entre amigos deben aportarse las cosas que cada uno de ellos carecen, sin que por ello se piense en un provecho ventajoso. Por ende, la amistad debe ser un término medio entre el bien y el mal (ni bueno ni malo), para así buscar el bien alejándose del mal y no caer en el mal buscando el bien. Por lo que considero, que en la amistad se da tanto bien como mal, semejanza y desemejanza, porque también entre malos hay cosas semejantes, y si los buenos son semejantes y amigos entre sí, ¿por qué no entre malos? Estos en su ámbito perciben un bien común, aunque éste afecte a otras

¹²² Platón, “El *Lisis*” en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1992, tomo I, p. 293 (212b).

¹²³ *Ibíd.*, p. 297 (214b).

esferas de la *polis*, sin embargo, existen convencionalismos (como normas y leyes morales y jurídicas, respectivamente) que determinan, de alguna manera, lo que es bueno o malo (desde el punto de vista de la cultura); pero en sí, no hay cosas ni buenas ni malas, sólo podemos hablar de acciones (éticamente hablando) que pueden beneficiar o afectar la paz y felicidad de los individuos en una sociedad.

Sí las cosas tienen una utilidad y según su finalidad pueden ser buenas o malas, podrían contravenir la norma y la ley, entonces se estaría precisando en la conducta justa o injusta, que está condicionada por la cultura. En este sentido, una sociedad establece un comportamiento moral y de esta manera se adjudica la bondad de sus miembros. Por tanto, la maldad tipificada y dada por el hombre en su práctica de sí, no imposibilita, en la relación con el otro, cierta amistad, un sentimiento que existe aun en las personas malvadas y perversas aunque no de forma bella ni la más deseable. En sí, la amistad es algo bello, refleja un bien común entre el amado y el amante, pero esto por muy bueno y deseable que sea, en la relación con el otro, que trae consecuencias en las acciones humanas, con repercusiones negativas en los demás, en donde cada sujeto es libre de elegir con quien compartir parte o todo de sí. Es en este sentido, que entre el malvado y el perverso existe una simpatía en vías de desarrollo hacia una relación amistosa, ya que ésta es conveniente para agradar al otro, y, pese a que estén en juego bienes o males materiales, la amistad debe ser desinteresada.

¿La amistad es la diferencia entre lo connatural y semejante? Respecto a esta pregunta Platón¹²⁴ señala, que si uno desea al otro o lo ama, no lo desearía, amaría o querría, sino hubiese una cierta connaturalidad hacia el amado, ya sea en relación con el alma, con su manera de ser, con sus sentimientos o su aspecto, entonces aquellos que se pertenecen por naturaleza tienen, según se ve, que amarse necesariamente, pues, el

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 314 (222ab).

genuino y no fingido amante será querido por su amado; dándose esto, se establece dicha diferencia, la amistad entre ellos. Por tanto, son amigos; “los que son buenos (...) dado que lo semejante es amigo de lo semejante en cuanto semejante...”¹²⁵ La atracción de lo semejante por lo semejante parece que sólo puede darse entre los buenos y virtuosos. Pero insisto, aunque no de manera deseable, también es factible que se de entre los “malos”, porque entre ellos hay semejanza (de acuerdo con la teoría en cuestión), y son útiles el uno al otro, o mejor dicho cualquier cosa semejante a otra cualquiera puede traer beneficios o causar daño.

Ahora bien, sí lo semejante no lo es a cualquier otra cosa sino entre buenos o malos, entonces, no podrá darse semejanza entre uno bueno y otro malo porque no convendrían entre sí; en este caso, no habría amistad sino inemistad; la amistad se da entre semejantes, ya sean estos buenos o malos. Por lo que, lo semejante a cualquier otra cosa no puede engendrar amistad, es decir, que “el semejante no es amigo, aunque pudiera serlo el bueno del bueno, no por ser semejante sino por ser bueno”.¹²⁶ El bueno, en cuanto que bueno, no se bastaría así mismo, porque en su suficiencia no necesita de otro, ni se vincularía con nadie; porque no ama y como resultado no tiene amigos, en este sentido, lo semejante es lo más enemigo de lo semejante y lo mismo pasa con los buenos (los que más se asemejan entre sí), ya que están llenos de envidia, rivalidad, odio y los que menos se parecen en amistad. Efectivamente, la semejanza puede, en el hombre, provocar alejamiento y diversidad, los que menos se parecen son, pues, los que más se necesitan y se atraen. La amistad y el amor mezclan semejanzas y diversidades y, de esta aparente desarmonía surge la fundamental atracción; porque el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil del fuerte, por la ayuda que ello pueda prestarles, el enfermo del médico y todo el que no sabe tiene que relacionarse al que sabe y amarle.

¹²⁵ *Ibíd.*, pp. 298-299 (214e).

¹²⁶ *Ibíd.*, pp. 299-301 (215abcde).

Aquí nos encontramos con una aparente contradicción, porque tal parece que carece de todo fundamento el que lo semejante fuese amigo de lo semejante y de que, más bien, lo que ocurre es lo contrario, esto es, lo opuesto es más amigo de lo opuesto, lo que equivale a decir que lo semejante es amigo de lo semejante; ser amigo lo opuesto de lo opuesto significa que existe una semejanza en lo opuesto mismo, hablar de lo semejante no hace referencia a lo mismo, es decir, que las cosas unidas unas con otras no son las mismas sino cosas distintas con semejantes características; lo mismo pasa con el amante y el amado dentro de una relación amistosa. En consecuencia, no es lo semejante lo que cada uno desea sino la diferencia en la semejanza misma: lo seco a lo húmedo, lo frío a lo caliente, lo amargo a lo dulce, lo vacío a lo lleno y este a lo vacío, así, todo lo demás, según el mismo sistema. Se trata, pues, de un complemento, de ahí el carácter de necesidad y utilidad de la amistad, no conveniencia en los bienes materiales sino un compenetrarse tanto en la necesidad como en la felicidad. Así, lo contrario es el alimento de su contrario, pero lo semejante no saca provecho de lo semejante, porque lo semejante, en este contexto, no expresa igualdad, dos cosas son distintas entre sí, pero son connaturales por el hecho de compartir caracteres semejantes. No es posible que en la enfermedad misma esté la medicina, ambas son cosas distintas, pero semejantes, porque la medicina es compatible a tal o cual enfermedad, sacando provecho de esta relación la sanidad del cuerpo, que no es ni bueno ni malo, sino la relación y diferencia entre dos cosas distintas; la enfermedad y la medicina, son ejemplo y testigo de “que lo opuesto es lo más amigo de aquello que se le opone”.¹²⁷

Sí lo bueno no es ni bueno ni malo al igual que lo bello y esto es lo amado, entonces, se da otra aparente contradicción: “Ni lo semejante es amigo de lo semejante, ni lo opuesto a lo opuesto”.¹²⁸ Para aclarar esta idea, Platón nos comenta la existencia de tres géneros: lo

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 301 (216a).

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 302 (216b).

bueno, lo malo y lo que no es ni bueno ni malo, algo así como el término medio que desarrolla Aristóteles. Ni lo bueno es amigo de lo bueno, ni lo malo de lo malo, ni lo bueno de lo malo, algo es amigo de algo lo que no es ni bueno ni malo, por tanto, sólo “lo que no es ni bueno ni malo puede ser amigo de lo bueno, por la presencia de lo malo”.¹²⁹ Lo malo opuesto a lo bueno no puede ser amado, ni lo bueno que es autosuficiente puede amar lo que ya tiene; pero lo que no es ni bueno ni malo puede amar lo bueno porque le falta. Por consiguiente, es por la presencia (*parousía*) de algo malo que le impide ser bueno, sin malearlo plenamente, por lo que éste intermedio, mezclado y neutral busca el bien. Cuando todavía no es malo, a pesar del mal que le sobreviene; esta misma presencia le hace desear el bien, pero si lo hace malo, le quita al mismo tiempo el deseo de la amistad y del bien; en este caso, ya no es algo que no es ni bueno ni malo sino malo y esto no es amigo de lo bueno. Así, sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos, pues todos los que son malos no buscan el saber ni tampoco los buenos. Es por estas razones que acabo de exponer que ni lo opuesto es amigo de lo opuesto, ni lo semejante de lo semejante.

Platón¹³⁰ considera en *Las leyes* a propósito de la teoría de lo semejante y contrarios, que es necesario conocer bien la naturaleza de la amistad, la pasión y el amor, con el fin de establecer el objeto del amor en la relación de amistad, y, de lo hasta aquí dicho, Platón deduce que existen tres tipos de amistad:

1. Entre semejantes:

Es la que resulta de la semejanza, que es dulce y propia para unir a los hombres durante toda la vida.

2. Entre desemejantes o contrarios:

Es la que resulta de dos cosas contrarias; es una pasión cruel y feroz, y es raro que sea recíproca.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 304 (217be).

¹³⁰ Platón, *Las leyes*, Porrúa, México, 1991, libro VIII pp. 170-171.

3. Mixta:

Es la que resulta de la mezcla de las dos anteriores; es incierta en el deseo porque el hombre se siente atraído hacia los dos lados opuestos por sentimientos contrarios.

Será la forma de atracción que se dé, la que determinará a qué clase de amistad corresponde; el que se siente atraído sólo por el cuerpo y lo ama, está hambriento de su belleza, como si fuera un fruto, se excita para conseguir su goce y no tiene en cuenta ni el alma, ni las costumbres del objeto que ambiciona. Mientras que el que no es atraído solo por el cuerpo y se cuida de amarlo, mira la belleza del mismo con los ojos del alma; lejos de desearla, se siente henchido de un amor legítimo por el alma de su amigo.

Cabe plantearse nuevamente lo que Gómez Robledo¹³¹, siguiendo a Platón, considera respecto al fundamento de la amistad: ¿Será la semejanza o al contrario la desemejanza? No podemos desconocer que en toda amistad, inclusive en la más elevada, cada amigo espera recibir del otro cierta utilidad o beneficio, no necesariamente de carácter económico, sino intelectual o moral, lo cual supone entre ellos cierto desequilibrio o desemejanza, lo que nos inclina a pensar que sea ésta (la desemejanza) el verdadero fundamento de la amistad. Hesíodo¹³², apoyando la idea de la atracción entre contrarios, acaba postulando la ley general de que la amistad nace entre los contrarios, y que su intensidad está justamente en razón directa de la mayor contrariedad entre los amigos. Citemos en este momento, con el fin de aclarar dicha problemática, las consideraciones que hace Aristóteles¹³³ en *La Metafísica*, en materia de lo semejante y los contrarios. El filósofo hace referencia a las cosas semejantes y nos dice que ellas son las que están sujetas a las mismas modificaciones, entre las que hay más relación que diferencia, y las que tienen la misma cualidad. Y por contrarias que puedan aparecer las cosas, si el mayor número de los

¹³¹ Gómez Robledo, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México, 1986, pp. 378-382.

¹³² *Ibíd.*, p. 379.

¹³³ Aristóteles, *La metafísica*, Porrúa, México, 1996, libro V, cap. IX., p. 85.

caracteres o los principales se parecen, sólo por esto hay semejanza.

Lo opuesto se dice de la contradicción, de los contrarios y de la relación, de la privación y de la posesión, de los principios, de los seres y de los elementos en que se resuelven, es decir, de la producción y de la destrucción. En una palabra, en todos los casos en que un sujeto no puede admitir la coexistencia de dos cosas, decimos que estas son opuestas y lo son en sí mismas o bien en cuanto a sus principios, por ejemplo, lo pardo y lo blanco no coexisten en el mismo sujeto y así sus principios son opuestos.

Se llaman contrarias las cosas de géneros diferentes que tampoco pueden coexistir en el mismo sujeto. Los contrarios son diferentes entre sí, y la contrariedad es una especie de diferencia, por tanto, en todos los contrarios hay, en efecto, diferencia y no sólo heterogeneidad.

Entonces, según lo estipulado por Aristóteles, será lo semejante y no lo desemejante o contrario el fundamento de la amistad. Sin embargo, sí hay una coincidencia con Platón: ambos autores conciben el hecho de que en toda amistad, aspiran ambos amigos, a la conquista o posesión de algún bien, sea cual fuere la forma como lo conciban, “este bien es el objeto del amor”¹³⁴, en donde hay cierta afinidad o conveniencia entre nuestra naturaleza y las cosas que pueden ser objetos permanentes de la tendencia afectiva, ya la llamemos amor, amistad o simplemente deseo. En esta forma parece quedar resuelta la dificultad de la opción entre la semejanza o la desemejanza, una y otra concurren en la tendencia amorosa. El planteamiento filosófico aristotélico que sustenta la teoría en cuestión, consiste en dos puntos básicos, que Aristóteles señala cuando considera la naturaleza de la amistad, postulando que: “un hombre bueno no puede ser amigo de un malvado, puesto que el lazo de la amistad auténtica es la lealtad compartida al bien”¹³⁵, y añade: “la amistad perfecta es

¹³⁴ *Op. cit.*, Gómez Robledo, Antonio, p. 380.

¹³⁵ *Cfr.*, Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica/Grijalbo, Barcelona. pp. 217-218.

la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque estos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos”.¹³⁶ Así, Aristóteles plantea, al contrario de Platón, como el fundamento de la amistad, la semejanza; es en ella donde se funda toda relación de amistad. La semejanza entre los que son amigos radica en el hecho de la reciprocidad o correspondencia en el bien, la justicia, el amor, la utilidad y en el agrado, una convivencia que proporciona mutuamente bienes, la igualdad que con razón se estima ser lo propio de la amistad. Con todo, no parece ser la misma en las relaciones entre la justicia y la amistad; en la esfera de la justicia, lo igual en sentido primario es lo proporcionado al mérito, y sólo secundariamente viene lo igual cuantitativo, mientras que en la amistad lo igual cuantitativo está en primer término, y lo igual según el mérito es secundario. De tal manera que si consideramos que la amistad consiste sobre todo en amar, y siendo objeto de alabanza los que aman a sus amigos, entonces, la virtud de los amigos consiste al parecer, en el amar, de modo que aquellos en quien este sentimiento se produce proporcionando al mérito, son amigos duraderos y su amistad también. Por este medio, más que por otro alguno, pueden ser amigos aún los desiguales entre sí, porque así pueden igualarse. Pero la igualdad y semejanza son amistad y sobre todo la semejanza en la virtud.

“Entre la gente de bien hay confianza, así como la seguridad de que jamás se harán injusticias...”¹³⁷ Sí la amistad y la justicia radican en los mismos sujetos, esto no quiere decir que ambas hagan referencia a la misma cosa, sólo en apariencia, por ello se puede afirmar que “lo semejante es amigo de lo semejante”.¹³⁸ El ser iguales y justos consiste en el mando alternativo y por términos iguales, ya que son muchas las cosas comunes entre quienes son iguales en la amistad. Así pues, los amigos iguales deben observar la igualdad igualándose en los sentimientos de amistad, como en todo lo demás. Los amigos desiguales por su parte deben igualarse prestando al inferior algo proporcional a la superioridad del otro. El que

¹³⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Porrúa, México, 1994, libro VIII, cap. III, p. 104 y ss.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 105 (Libro VIII, Cap. IV).

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 120 (Libro IX, Cap. III.).

recibe un provecho debe corresponder dando en reciprocidad lo que en su mano esté, porque la amistad no exige exactamente lo proporcionado al mérito sino lo posible; nadie sería capaz de devolver lo equivalente a lo que de ellos se ha recibido; pero el que le sirve según su posibilidad, pasa por ser hombre justo. Esta es, pues, la manera como se ha de entrar en relación con los desiguales.

“La amistad existe solamente donde el amor es recíproco”.¹³⁹ Estamos, pues, ligados con la vida, de tal manera, que pueda devolvernos el afecto, cosas naturalmente amables y que son buenas; cada uno desea lo que para él es bueno y se mueve a amar lo que para sí es bueno. Ahora bien, la amistad entre hombres virtuosos consiste en amarse uno al otro, y se aman en la medida en que ellos son amables y lo son porque son buenos: “es en la medida en que una misma cosa es provechosa para ambos, que se da la posibilidad de la amistad”¹⁴⁰, ya que es objeto de la experiencia que, cuando los intereses de los hombres idénticos, vienen a ser amigos a causa del provecho, porque nada impide que los hombres malos tengan un interés en común. Es la amistad entre hombres buenos la más firme, cuyo fundamento es la virtud y la bondad.

En la dificultad de saber si la amistad se fundaba en unas condiciones de igualdad o desigualdad, encontramos que la amistad se da, de hecho, en unas y otras condiciones; la amistad de la igualdad, es pues, la de los hombres buenos, mientras que la amistad fundada en la desigualdad, es aquella cuyo fundamento es el provecho. En todos los aspectos y clases de amistad (sea entre iguales o desiguales) habrá diferencias entre los amigos, sobre todo cuando el amor, el provecho o lo equivalente no es igual por ambas partes; porque cuando uno de los dos se muestra ardiente y activo en ello y, el otro defectuoso o deficiente en ello, se da una insuficiencia, causa de quejas y censuras.

¹³⁹ Aristóteles, *Gran ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, cap. XI pp. 184-187.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 188.

Existen experimentos, observaciones, datos de investigación y análisis estadísticos, que han realizado sociólogos sociales para sustentar el axioma aristotélico: “Los iguales se atraen”¹⁴¹, enunciado en su *Ética a nicómaco*. De ello nos da cuenta Jan Yager. Y de manera precisa, esta antigua idea, fue confirmada por el psicólogo Theodore Newcomb en 1950 con estudiantes de la Universidad de Michigan.

Wenda Dickens y Daniel Perlman en un estudio acerca de la amistad a lo largo del ciclo de la vida, establecieron seis conceptos claves. Todos ellos confirman el hecho de que los iguales se buscan. Por lo tanto, las amistades suelen darse entre aquellos que: se atraen mutuamente, comparten valores similares, tienen personalidades similares, viven o trabajan cerca, tienen la misma edad y son del mismo sexo. La teoría de que los iguales se atraen se complementa con la idea del intercambio, expuesta por George Homans y Meter Blau, entre otros, en la cual se sostiene que las amistades habitualmente se establecen entre aquellos que: sienten que el intercambio es igualitario.

En suma, la teoría platónica establece como fundamento y base de la amistad la semejanza y Aristóteles la semejanza, aunque este último reconoce que se puede dar entre iguales y desiguales, esto es en lo semejante, desemejante o contrarios, tal y como lo señala Platón. Hay semejanza y diferencia entre ambos pensamientos, sin embargo, coinciden, en una teoría de lo semejante y de los contrarios, en que la semejanza entre los hombres se da en que todos buscamos el bien, y de éste, el bien supremo, la felicidad, y que esta búsqueda deberá ser de manera virtuosa y bella. Somos iguales en el deseo por cosas buenas.

¹⁴¹ Yager, Jan, *La amistad hoy*, Javier Vergara editor, Buenos Aires, 1998. pp. 52-55.

2.3. La teoría del “Termino medio”.

Aristóteles¹⁴² hace una distinción en toda cantidad continua y divisible, cuando habla de la virtud, estipulando que puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, en la cosa misma, o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso y el defecto: “llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos”.¹⁴³ Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos. Por ejemplo si diez es mucho y dos poco, tomamos seis como término medio en la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio, ya no puede tomarse así: sí para alguien es mucho comer por valor de diez minas y poco por valor de dos, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla. Así todo conocedor rehuye al exceso y al defecto, buscando y prefiriendo el término medio, no para la cosa sino para nosotros.

La virtud moral que tiene por materia pasiones y acciones, tiene también exceso, defecto y término medio. Por ejemplo en el tener miedo, audacia, deseo, compasión, y en general placer y dolor, hay su más y su menos, y ninguno de ambos está bien. Pero experimentar esas pasiones cuando es menester, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud, en las acciones; así mismo, hay exceso y defecto y término medio. La virtud, por tanto, tiene por materia pasiones y acciones en las cuales se peca por exceso y se incurre en censura por defecto, mientras que el término medio obtiene la alabanza y el éxito, doble resultado propio

¹⁴² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., libro II, cap. del 6 al 9, pp. 22-27.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 22.

de la virtud. En consecuencia “la virtud es una posición intermedia, entre dos vicios: uno por exceso y el otro por defecto, puesto que apunta al término medio”.¹⁴⁴ Es propio del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud la posición intermedia; así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio; por lo cual, según su sustancia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.

No toda acción, empero, ni toda pasión admiten una posición intermedia, algunas se nombran precisamente implicadas con su perversión, como la alegría del mal ajeno, la imprudencia y envidia, y, entre las acciones el adulterio, robo y homicidio. Todas estas cosas son objeto de censura por ser ruines en sí mismas, y no por sus excesos ni por sus defectos. Con respecto a ellas no hay manera de conducirse rectamente jamás, sino que siempre se yerra. Sería igualmente absurdo pretender que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno pudiese haber un medio, un exceso y un defecto porque entonces habría un medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Así como en la templanza y en la valentía no hay exceso ni defecto, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco en aquellas cosas hay medio, exceso ni defecto, sino que como quiera que se obre, se cae en el equívoco. En suma, “no hay término medio del exceso ni del defecto, como tampoco exceso ni defecto del término medio”.¹⁴⁵

Con relación a los miedos y osadías, la valentía es la posición intermedia. De los que se exceden, y el que lo hace por falta de temor no tiene nombre (muchos de estos estados no lo tienen), y el que se excede en la osadía es temerario, el que se excede en el temor o es deficiente en la osadía o es cobarde.

En los placeres y pesares (no en todos y menos aún en los pesares) el medio es la templanza, el exceso es el desenfreno, y los deficientes en los placeres (que no hay

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p.23.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p.24.

precisamente muchos) son insensibles.

En el dar y tomar bienes, y dinero, el medio es la liberalidad, el exceso la prodigalidad y el defecto la avaricia. El pródigo se excede en la emisión y es deficiente en la percepción, en tanto que el avaro exagera en la percepción y peca por defecto en la emisión. Con relación a los bienes económicos hay también otras disposiciones. El término medio es la Magnificencia, el magnánimo difiere del liberal en que éste lo es en las cosas pequeñas y aquél en las grandes. El exceso en la magnificencia es la falta de gusto y la vulgaridad y el defecto la mezquindad.

En lo tocante a la verdad, llamemos veraz al que ocupa el término medio y veracidad a dicho término. El prurito de exagerar es la fanfarronería y el que lo tiene, fanfarrón, y el de atenuar será la disimulación y quien tal hace, disimulador.

En lo placentero en las distracciones, el que guarda el término medio es hombre de ingenio vivo, y agudeza de ingenio la disposición correspondiente. El exceso la bufonería, y el que lo comete bufón, así como el que peca por defecto es un rústico, y su manera de ser, rusticidad.

La vergüenza no es una virtud, y sin embargo, se alaba al vergonzoso. En estos estados se dice también del uno que guarda el término medio y del otro que se excede, llamándose cohibido al que en todo es vergonzoso. El que peca por defecto o que sencillamente no es en nada modesto, es un descarado, y el que ocupa el término medio, vergonzoso.

El celo por la justicia es el término medio entre la envidia y la alegría del mal ajeno. Estas disposiciones no tienen por materia el gusto o pesar motivados por las fortunas de nuestros prójimos.

“La amistad es un término medio entre la adulación o lisonja y el odio o aversión”.¹⁴⁶

Su campo son las acciones y las palabras. Es adulator el que atribuye a otro más cosas de las justas y de las que en realidad hay en él, y no hace énfasis de sus defectos y errores. Mientras que el que odia es el enemigo cercano, que hecha por tierra hasta los méritos reales y enfatiza puntualmente en los defectos y errores del otro. Ni uno ni otro puede, en justicia, ser alabado, pero en medio de los dos está el verdadero amigo. Este no atribuye al hombre de quien es amigo ni más de lo debido, ni elogia lo que no merece ser elogiado y alabado. Y, por otra parte, tampoco disminuye sus valores, reconoce sus méritos reales y desea que el otro (su amigo) sane sus defectos y errores (la posibilidad de cambio y enmienda de lo que no es correcto), ni se coloca en oposición a él en cuanto a lo que cree justo. Este es, pues, el amigo genuino.

De estas tres disposiciones, señala Aristóteles,¹⁴⁷ de las cuales dos son vicios, uno por exceso, otro por defecto, y una, la que está en medio, es la virtud, se oponen todas a todas de cierta manera. Los extremos son opuestos al medio y entre sí, y el medio a los extremos. Así, como lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor, así también, en las pasiones y en las acciones los hábitos medios exceden a los defectos y son defectuosos a su vez en relación con los excesos. De este modo, el valiente parece temerario junto al cobarde y junto al temerario, cobarde, igualmente el temperante, comparado con el insensible, aparece como desenfrenado, y comparado con éste, insensible. Y el liberal al lado del avaro, es pródigo, y al lado de éste, avaro. Por eso los que están en los extremos empujan al que está en el término medio, cada uno hacia el otro. Y, así, el valiente es llamado temerario por el cobarde y cobarde por el temerario, y análogamente en los demás casos.

Oponiéndose de este modo todos estos estados unos a otros. La mayor oposición se

¹⁴⁶ Aristóteles, *Gran ética, op.cit.*, libro I, cap. XXXI, p. 103.

¹⁴⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea, op.cit.*, libro II, cap. VIII y IX, pp. 25-26.

da entre los extremos entre sí, más bien, que con el término medio, puesto que más distan uno de otro que del medio. Por lo cual, “es preciso que quien apunta al término medio empiece por apartarse de lo que más se le opone”.¹⁴⁸

Así, el hombre que busca una verdadera amistad, entre las mejoras cosas (buenas, justas y virtuosas) como medio para llegar a la felicidad, tendrá que apartarse del adulador y del aversivo, ya que, es lo que más se le opone al término medio. Para encontrar el justo medio, que es bueno y deseable, tendrá que llevar una vida lo más virtuosamente posible para encubar el sentimiento amistoso y hacer de éste un complemento para nuestra vida, darle a nuestra existencia placer y alegría, tener como postulado la benevolencia y gozar de un sentimiento maravilloso fundado en el amor como lo es la amistad.

La amistad entendida como el justo medio y por ende como una virtud altamente apreciada, es también un estado afectivo o emocional que da placer y gozo a la humanidad, por lo que es un complemento “perfecto” (humanamente hablando, en lo posible.) para encontrar la felicidad, el supremo bien tan deseado por el ser humano. Por ello, sigue siendo una aspiración humana tender hacia la medida: “la recta disposición del alma tiende a la moderación en los sentimientos. Aunque algunos sentimientos son, en sí mismos viciosos”.¹⁴⁹

La disposición de nuestra alma es la que determina si nuestra manera de ser, respecto de ellos (los sentimientos), es buena o mala. Y, una buena disposición del alma es la que equidista entre el exceso y el defecto. El punto medio de ambos es el lugar que ocupa el hábito, por el cual somos considerados dignos de encomio, mientras que se nos recrimina por el exceso y el defecto. Ahora bien, puesto que la virtud es el término medio entre sentimientos de tristezas y placeres, se puede deducir que la tristeza y el placer son también

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p.26.

¹⁴⁹ Aristóteles, *Gran ética, op. cit.*, libro I, cap. VIII, p. 53.

campo propio de la virtud. Así, existen sentimientos, en los que el vicio no está en un exceso o en un defecto; por ejemplo, el adulterio y el adúltero no es, en efecto, más adúltero el que vicia mujeres libres, sino que aquello, y todo lo que sea semejante a ello, que cae bajo el campo de un placer intemperante, tanto en lo que es demasiado como en lo que es poco, incurre en sí mismo en la censura y recriminación. Entonces:

¿Qué es lo que se opone al término medio?

“El exceso y el defecto, son opuestos a los términos medios”.¹⁵⁰ Porque que el término medio es inferior al exceso y superior al defecto. Es por esta razón que los pródigos dicen que los liberales son tacaños y al contrario, son los tacaños los que tachan de pródigos a los generosos y liberales. Por su parte, los audaces y los petulantes llaman tímidos a los fuertes, igual que los tímidos creen que los fuertes deben ser llamados petulantes e iracundos.

Hay cosas a las que nuestra naturaleza se muestra más inclinada y que son más contrarias al justo medio. Por ejemplo, por naturaleza somos inclinados a la intemperancia y deshonestidad y no a la modestia y al decoro. Por consiguiente, aquellas cosas a las que estamos más propensos toman un volumen mayor, y las cosas que más fácilmente tomaran aún mayor volumen son más contrarias al término medio. Es así que estamos más inclinados a la deshonestidad y no a la modestia y a la templanza; luego el exceso es más contrario a la moderación y al término medio. De esta forma, la naturaleza de la virtud, es la moderación o término medio de los afectos o sentimientos espontáneos. De manera que, quien quiera ser estimado por su carácter moral, debe guardar una moderación y templanza con cada uno de sus afectos.

En todos nuestros sentimientos es fácil desviarse a lo recto o a lo torcido; mientras que alcanzar el justo medio, del cual nos viene la alabanza y el encomio, es difícil. Por esta

¹⁵⁰ *Ibíd.*, cap. IX, p. 55.

razón, es raro lo que es bueno y es también evidente que “es algo voluntario el que uno siga el camino de la virtud o del vicio”.¹⁵¹ Cada ser humano decide libremente hacia dónde guiar su conducta y actuar voluntariamente consigo mismo y con el otro, en una relación interpersonal amistosa o apática según sea su proceder, que le haga amena o desgraciada la vida de acuerdo al fruto de lo sembrado, respectivamente. En efecto, es muy difícil y trabajoso encontrar los términos medios (entre ellos la amistad) porque con frecuencia caemos en el exceso o en el defecto, ya que esto nos parece, en ocasiones y no siempre, lo más fácil y cómodo.

De la moderación cabe decir que es la sobriedad (el amor a ella), la justa medida, como dice Séneca,¹⁵² por lo que es conveniente que nos acostumbremos a valorar las cosas por su utilidad y no por su ornamento; que nuestra comida satisfaga el hambre, la bebida nuestra sed; que los deseos no vayan más allá de nuestras necesidades; que aprendamos a sostenernos sobre nuestros miembros, adaptar nuestra comida y compostura no a las nuevas modas sino a las costumbres de nuestros abuelos, a tener más continencia, refrenar el lujo, moderar el deseo de gloria, calmar la ira, mirar la pobreza con ánimo igual, a cultivar la frugalidad, aunque avergüence a muchos, que aspiremos a satisfacer los naturales deseos con medios no muy costosos, a obrar de modo que más bien esperemos la riqueza de nosotros mismos que de la fortuna, mantener encadenadas las esperanzas sin freno y el ánimo abierto hacia el porvenir y en los caminos de la vida es necesario saberse replegar interiormente, porque es bien sabido que “doquiera es vicioso lo que es excesivo”.¹⁵³

Es pues, clave esencial o definitoria de la virtud el justo medio y con él se requiere el lógos, como plantea Juliana González,¹⁵⁴ ya que la virtud sólo se alcanza guardando el término medio entre dos extremos o excesos, ambos fuente del vicio. Y hay muchos indicios

¹⁵¹ *Ibíd.*, p.58.

¹⁵² Séneca, *De la brevedad de la vida*, Sarpe, Madrid, 1984. pp. 158-160.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 160.

¹⁵⁴ Juliana González, *op. cit.*, pp. 19-20.

que el famoso “justo medio” aristotélico no haya de entenderse como mediocridad, sino como algo más profundo y significativo. Nada en demasía sino lo contrario la desmesura, violencia y soberbia. El justo medio es más bien el punto en el que se encuentran los opuestos y se equilibran o restringen recíprocamente para dar lugar al encendido vital y no a lo anodino. El ideal sería lograr en el ethos o carácter el equilibrio viviente al que aspira el humanismo de la belleza clásica. A esto, más bien parece, tender el justo medio, porque expresamente para Aristóteles, coincide con la forma o esencia de algo y, en este sentido, es un extremo en el orden ético y en la intensidad vital. Y ésta es seguramente la lectura del “mésotes” aristotélico que hoy puede tener sentido para nosotros y no la que nos lleva a la idea de mediocridad, neutralización y apatía.

Con cierta certeza y quizá tratado con pinzas, podemos plantearnos en Platón una idea del “justo medio” porque “hay algo intermedio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, la verdad y la ignorancia (...) Entre lo mortal e inmortal, y a los entes de esta especie los denominamos demonios”.¹⁵⁵ Un gran demonio, argumenta Gómez Robledo siguiendo a Platón. Es precisamente el amor, medianero, como todo lo demoníaco, entre los dioses y los mortales, y, en esta condición, el amor desempeña tal función para las relaciones humanas. Una amistad entre lo mortal e inmortal y entre mortales, un posible término medio que regula dichas relaciones y que, por supuesto, tiene su exceso y su defecto. El exceso sería la pasión desenfrenada y el defecto el egoísmo; el término medio, en todo caso, tendría que ser algo que no es ni bello ni feo, bueno ni malo, verdadero ni falso, sino un equilibrio que nos lleve a la simpatía. Pero:

¿Cómo se opone la virtud al vicio?

Algo se ha dicho ya al respecto, pero es importante volver a puntualizar que la virtud es un término medio (y entre las virtudes, la amistad verdadera), que naturalmente se opone al

¹⁵⁵ Antonio Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 401.

vicio. Coplestón¹⁵⁶ lo presenta de la siguiente manera; es característica común de todas las acciones buenas la de poseer cierto orden o proporción, y la virtud, a los ojos de Aristóteles, es un medio entre dos extremos o vicios, de los cuales, como ya se ha referido, el uno lo es por exceso y el otro por defecto con respecto a un sentimiento o acción. Por ejemplo, en el sentimiento de la confianza, el exceso constituye la temeridad, mientras que su defecto es la cobardía; el medio se hallará situado, por tanto, entre la temeridad por una parte y la cobardía por otra. Este medio es el valor, que es la virtud en el sentimiento de la confianza.

Para Aristóteles el hombre prudente será aquel que vea cuál es verdaderamente el bien del hombre en todas las circunstancias, que atine lo que en verdad convenga a la naturaleza humana, esencial para el hombre virtuoso, como una aptitud para ver cuál es la cosa justa que ha de hacerse según tales circunstancias.

Cuando Aristóteles habla de la virtud como un “medio”, no piensa en un medio que se tenga que calcular matemáticamente; por eso dice en su definición “con respecto a nosotros”. Porque no podemos determinar lo que es exceso, medio y defecto, por reglas rigurosas y matemáticas, puesto que depende tanto del tipo de sentimiento o de acción de que se trate. A veces puede ser preferible equivocarse por exceso y no por defecto, mientras que en otros casos puede suceder al revés.

¹⁵⁶ Coplestón , *op. cit.*, vol. 1, pp. 335-337.

2.4. La teoría de la felicidad: “el bien supremo”.

Platón¹⁵⁷ desarrolla la idea de la felicidad caracterizando al Estado, y es a partir de ahí que podemos desprender la concepción platónica del bien en los individuos (gobernados y gobernantes), la cual consiste en el deseo de conseguirla, no en determinados ciudadanos sino en toda la sociedad, que contribuye a tal fin, con el cumplimiento (lo mejor posible) en las tareas encomendadas, en donde cada uno de ellos participa no sólo de la felicidad pública sino también de la privada. Tarea difícil, porque la opulencia y la pobreza son obstáculos importantes para lograr dicha meta; una engendra la pobreza, haraganería y el gusto excesivo por lo novedoso y, la otra, además de ésta última, la bajeza y el gusto por hacer daño. Ante esta situación lo deseable es guardar un “justo medio”, el que será posible alcanzar a través de la educación: “Si nuestros ciudadanos son debidamente educados y llegan a ser perfectos hombres de bien, fácilmente verán por sí mismos la importancia de todo ello (...) Todas esas cosas deben ser comunes entre amigos”.¹⁵⁸ Y con todo esto descubrir que la justicia es a la que debemos seguir para ser solidamente felices. En este sentido, además de la justicia,¹⁵⁹ también es condición para alcanzar tal objetivo, la prudencia, en la que impera el buen consejo, el valor, las leyes aprendidas tocantes a las cosas que son de temer, y, la templanza consistente en cierto orden o armonía, esto es, “ser uno dueño de sí”.¹⁶⁰ Estas son, pues, las virtudes que deban acompañarnos en el camino hacía la felicidad, y de ellas, como fundamento, la amistad.

De la expresión “dueño de sí”, podemos señalar, siguiendo a Platón que hay en el alma del hombre dos partes, una superior y otra inferior, y, cuando la parte superior manda en la inferior se dice que el individuo es dueño de sí, y eso es un elogio. Más cuando por defecto de educación o por cualquier mala costumbre, la parte inferior cobra imperio sobre la

¹⁵⁷ Platón, “La República” *op. cit.*, libros IV y VI, pp. 494-502 y 548-549.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 497.

¹⁵⁹ Tema desarrollado en el primer capítulo de éste trabajo.

¹⁶⁰ Platón, “La República” *op. cit.*, libro IV, p. 501.

superior, se dice del ciudadano que es desordenado y esclavo de sí mismo, lo cual es motivo de censura. Por tanto, es justo llamar temperante y dueño de sí a todo hombre, en el que predomina la parte superior de su alma. La templanza, está pues, extendida en todos los miembros del Estado, desde la condición más baja hasta la más elevada, estableciendo entre ellos un perfecto acorde en la prudencia o en el valor, ya se trate del número o de las riquezas de los ciudadanos o de cualquier otra cosa. De este modo, se puede decir, que la templanza consiste en esa concordia, que es una armonía establecida por la naturaleza entre la parte superior e inferior de una sociedad (gobierno-ciudadano) o de un particular (las partes del alma), para decidir que parte deba ser la que mande sobre la otra.

El bien está implícito en la parte superior de la naturaleza de éste bien. Lo bueno en sí es objeto del espíritu, de la idea de lo bueno que se da cuando nuestra alma fija su mirada en objetos alumbrados por la verdad y el ser. Entonces, los ve claramente, conoce y muestra estar dotada de inteligencia. Mas cuando vuelve su mirada a lo que está mezclado con tinieblas, a lo que nace y perece, se turba su vista, se oscurece (la llamada ignorancia) y sólo tiene opiniones que cambian a cada paso, en una palabra desprovista de inteligencia. Por tanto, lo que esparce sobre los objetos de las ciencias de la luz de la verdad, lo que confiere al alma la facultad de conocer, es la idea del bien, que es principio de la ciencia y de la verdad, en cuanto permanecen en el dominio de la inteligencia.

“El alma ve la fuente de la vida y de la inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma”.¹⁶¹ Todo ello fluye o emana de lo uno, nos dice Plotino cuyo principio es él mismo, no se divide para darles nacimiento sino que permanece íntegro. Y es en él en quien subsistimos porque nos volvemos hacía él; ahí encontramos la dicha, el descanso de nuestra alma liberada de todos los males, es donde piensa, está impassible y vive verdaderamente. Esto es, “el ser posee ya el bien, y tiene por lo mismo el bienestar”.¹⁶²

¹⁶¹ Plotino, *Selección de las eneadas*, Eneada Sexta, SEP/UNAM, México, libro IX, cap. IX, p. 443.

¹⁶² *Ibíd.*, Eneada Primera, libro IV, cap. II, p. 89.

Como un estado del alma y del conocimiento de éste, una facultad superior a los sentidos, así, para vivir bien, ya no bastaría poseer el bien, causa de la felicidad, sino la capacidad de entender lo que es el bien y lo que juzga es superior a la afección. Y el hombre logra la felicidad cuando llega a tener una vida perfecta, la cual será, según Plotino, “cuando el hombre posee, además de la vida sensitiva, la razón y la verdadera inteligencia”.¹⁶³ No hay ser humano que no posea en acto o en potencia lo que llamamos felicidad, por tanto, ésta es parte de él. Por lo que considero, en este sentido, todos tenemos la posibilidad de lograrla, y un medio para ello, es la amistad. Luego entonces, la amistad es un bien en sí, causa del bien en el sujeto humano. Porque, según el pensamiento plotiniano,¹⁶⁴ el ser virtuoso gusta de los placeres unidos a la presencia del bien, placeres que no deben consistir en el movimiento y no deben ser accidentales. Ahora bien, el que goza de la presencia de esos bienes, puesto que ésta presente a sí mismo, desde ese momento se encuentra en un estado de dulce serenidad, tranquilo, satisfecho e imperturbable ante los males. En suma: “Vivir bien es un acto que sólo pertenece al alma, y ni siquiera a toda el alma, porque la felicidad no se extiende a la parte vegetativa...”¹⁶⁵

La ética de Platón, es eudemonista, en el sentido de que está enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera. Al hablar, respecto al tema, Coplestón¹⁶⁶ añade que el bien supremo es el desarrollo auténtico de la personalidad del hombre como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida, y cuando el alma se encuentra en el estado que debe hallarse, entonces ese hombre es feliz. Por tanto, la vida buena no deberá ser solo exclusivamente espiritual ni tampoco de placeres sensibles; estos se disfrutan siempre y cuando sean inocentes y se goce de ellos con medida (de la satisfacción del deseo), porque hay placeres que no están precedidos por el dolor, por ejemplo, los placeres intelectuales.

¹⁶³ *Ibid.*, cap. IV. p. 92.

¹⁶⁴ *Ibid.*, cap. XII. p. 102.

¹⁶⁵ *Ibid.*, cap. XIV. P. 103.

¹⁶⁶ Coplestón, *op. cit.*, vol. 1, p. 222.

Así, el sentimiento agradable y la actividad intelectual deben mezclarse en justa proporción para hacer buena la vida del hombre; el bien es, por tanto, “una forma de lo bello, que se constituye mediante medida y proporción”.¹⁶⁷ Tal es, por ende, el verdadero bien del individuo, tal su vida buena, la *eudáimonia*, y el motivo que impulsa a procurarla es *Eros*, el deseo o la aspiración de alcanzar el bien o la felicidad. Ahora bien, “la felicidad debe alcanzarse mediante la práctica de la virtud”.¹⁶⁸ La prosecución de la virtud y la práctica de una vida virtuosa serán los medios para lograr la dicha; para lo cual no se ha de pensar que la virtud misma sea exterior a la felicidad sino que es parte de ella. El bien del hombre es, ante todo, una condición del alma y solamente el actuar virtuosamente es verdaderamente bueno y feliz. En suma, Sócrates en voz de Platón, manifiesta que; “la felicidad sólo puede conseguirse con la virtud. El sentido o finalidad de la vida y la felicidad no pueden marchar por caminos distintos”.¹⁶⁹ Y si la finalidad de la vida es hacer al alma tan buena como fuera posible, el medio para llegar a ello, es la disciplina dedicada a los asuntos del alma.

Para Platón es de suma importancia la educación, que tiene, eminentemente, un sentido moral, por lo que, educar es “la formación que desde la infancia ejercita al hombre en la virtud y le inspira el vivo deseo de llegar a ser un ciudadano perfecto que sepa gobernar y ser gobernado de acuerdo con la recta justicia”.¹⁷⁰ Sólo, pues, quien es bueno es feliz, ya que la felicidad no se consigue por el placer desordenado, la riqueza desmedida, la ambición sin límite, que ha condicionado al mundo a tanto desvarío y daño. No es casual llegar a la felicidad porque se tendrá que transitar por un arduo camino. Dado que hay que cuidarse de la vida desordenada, violenta e intensa, y cultivar una vida que requiere templanza o dominio de uno mismo; dulce, con dolores ligeros, deseos serenos y amores sin frenesí. Más aún: “La vida que se atiene a la virtud en cuanto al cuerpo y al alma, es más

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 223.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 224.

¹⁶⁹ Cfr. Enrique Suárez-Iñiguez, *La felicidad*, Patria, México, 1999. p. 25.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 34.

agradable que la vida que se atiene al mal y al vicio, y aquélla supera a ésta con mucho en todos los demás aspectos; belleza, rectitud, reputación, de manera que asegura a quien la posee, una vida en todo mucho más feliz que la vida contraria”.¹⁷¹ Esto es lo que se ha llamado la buena vida, ese es el fin, y sólo quien vive así puede conseguir la felicidad.

Es fundamental recordar las enseñanzas de Séneca¹⁷², con el fin de esclarecer este panorama. Este filósofo implementa cuestiones prácticas para llevar una buena vida y nos invita a que busquemos algo que no sólo en apariencia sea un bien, sino que sea sólido, constante y más bello por dentro que por fuera. Esto es lo que debemos extraer, pues es feliz, estipula este gran filósofo, aquella vida que se aviene a la naturaleza, lo cual sólo se alcanza si primero el alma está sana y en perpetua posesión de su salud, si es, luego, valerosa y vehemente, bellamente sufrida, ajustada a todas las coyunturas, curiosa pero sin inquietud de su cuerpo y de cuanto contribuye a la vida, pero sin admirarse de nada, dispuesta a usar los dones de la fortuna, pero no ser su esclava. A lo que le seguirá una libertad y tranquilidad, desechando todo cuanto nos altera o atemoriza. Pues en lugar de los placeres y de los deleites mezquinos, frágiles y perjudiciales a los mismos que se les entregan, tendrán un goce inmenso, imperturbable y constante, y, luego la paz y la concordia del espíritu y una grandeza hermanada con la mansedumbre, ya que el origen de toda soberbia es la debilidad. Y en base a todo ello, este pensador define al bien supremo como “una invencible fuerza del alma, concedora de las cosas, pacífica en su acción, muy compasiva y atenta para quienes conviven con ella”.¹⁷³ En efecto, el alma es libre y pura de todo mal, y evita no sólo las heridas sino los pellizcos para permanecer constantemente donde se fijó y reclamar su puesto aun contra las iras y los reveses de la fortuna.

Aristóteles¹⁷⁴ hace precisiones respecto al bien humano en general, al cual identifica

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷² Séneca, *op. cit.*, pp. 92-96.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁷⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea, op. cit.*, libro I, pp. 3-17.

como fin último (el bien soberano), el más excelso de todos los bienes en el orden de la acción humana, la *eudáimonia*, la felicidad como sinónimo del vivir y obrar bien, condición para ser feliz, y, es un fin en sí misma y autosuficiente porque estamos movidos por ella, de cuanto hacemos. Y confirma aquella idea platónica de la perfección del alma: “el bien humano resulta ser una actividad del alma, según su perfección”.¹⁷⁵ Con todo esto, de las perfecciones la mejor es la felicidad, y un medio por excelencia para acceder a ella, la amistad.

Una máxima aristotélica es la de señalar a pie juntillas que la felicidad consiste en la virtud y emanada de ella la prudencia y la sabiduría; por lo que, las acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas. Más aún, serán bellas y buenas en el más alto grado, pues, el hombre virtuoso juzga bien de ambos atributos. Por consiguiente, la felicidad es la mejor, bella y deliciosa, y no hay razón para separar entre sí estos atributos. Es pues la virtud la que nos hace capaces de practicar las bellas acciones, por tanto, es la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta.

La felicidad como fin de los actos humanos no es una disposición habitual que se pudiera lograr en las mayores desventuras, porque la búsqueda de ella está adscrita a cierta actividad, esto es, al *telos* mismo, la felicidad, el cumplimiento en la virtud concebido por Aristóteles como actividad. Se trata, en efecto, nos comenta Juliana González,¹⁷⁶ del ser en acto y éste es ciertamente actividad (*energeia*), por tanto, en ella están implicadas la felicidad, la virtud y el placer; éste último es para Aristóteles, no sólo algo que se vive con el alma, ya sea placer sensorial o espiritual, sino ante todo, un estado positivo que se sobreañade a la virtud, que es consecuencia suya como un plus de energía. De ahí que el placer por excelencia coincida con la felicidad suprema, y ésta, en el orden de lo divino, la

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p.9.

¹⁷⁶ Juliana González, *op. cit.*, pp. 20-21.

contemplación como desprendida del cumplimiento ante la virtud. Sea como fuere, lo decisivo es que “en todos los ordenes el sujeto moral queda radicalmente conformado por éste [el ser en acto o potencia], como el ser de la praxis o de la acción interior”.¹⁷⁷

Aristóteles¹⁷⁸ continúa con el examen de los actos humanos, estableciendo que unos actos son necesarios y deseables en razón de otras cosas, y otros en cambio deseables por sí mismos; es manifiesto que la felicidad debemos colocarla entre estos últimos, puesto que ésta no necesita de alguna otra cosa, sino que se basta así misma. Ahora bien, los actos apetecibles en sí mismos son aquéllos en cuales nada hay que buscar fuera del acto mismo, tales, según lo dicho hasta este momento, son las acciones virtuosas, porque hacer cosas buenas y bellas pertenece a lo que en sí mismo es deseable. Asimismo, hay quienes piensan que pasa algo semejante con las diversiones, porque, aparentemente, no las buscamos como medio para otros fines; sin embargo, sólo recibimos de ellas más daño que provecho, cuando por su causa, somos negligentes con nuestro cuerpo o nuestros intereses. Se cree que estas diversiones atañen a la felicidad, pero no es tal, porque en estos menesteres sólo se emplean los ocios, el “no tener en que ocupar el tiempo”. La felicidad, por tanto, no puede estar en las diversiones; absurdo sería por cierto hacer de estas nuestro fin y afanarse sufriendo en la vida entera por divertirse, porque todas las cosas las escogemos en vista de otras. Así, al tomarse en serio trabajos y penas para divertirse, es evidentemente que es cosa insensata y en extremo pueril. La diversión, en efecto, es una especie de reposo, causado por la incapacidad que tenemos de trabajo continuo y tomamos como necesidad el descanso, pero este no es un fin, porque se toma en gracia al acto posterior. Por otra parte, la vida feliz es, a lo que se cree, la que es conforme a la virtud y tal vida es tomada en serio (con responsabilidad) y no en broma. Todo ello tiene, considero, un tinte de utopía, en el sentido de que no podemos acceder a la felicidad perfecta; sin

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁷⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, libro X, cap. VI-IX, pp. 138-144.

embargo, con el constante esfuerzo por alcanzarla, si podemos, de acuerdo a nuestra condición humana, lograr una vida buena y en lo posible feliz, y, para ello es útil una ética, que en sus términos básicos nos han planteado los filósofos griegos, fundamentalmente Sócrates, Platón y Aristóteles.

Cualquier hombre puede gozar de los placeres del cuerpo, pero nadie haría participar en la felicidad a un ser de esta naturaleza sino en la medida de que lo hiciese en la vida recta; no está, pues, en tales pasatiempos la felicidad sino en los actos. En efecto, la acción contemplativa constitutiva del alma, así como la esfera del intelecto son elementos que contribuyen a la felicidad. De igual modo que el placer debe ir mezclado con ella y, en este sentido, el más deleitoso de los actos conforme a la virtud es el ejercicio de la sabiduría. Así, la autosuficiencia o independencia de la actividad intelectual están constituidas en la vida contemplativa, porque fuera de ella no resulta nada. Esta actividad de la inteligencia contiene además como principio un placer que aumenta la energía y por ende, la independencia, el reposo y la ausencia de fatiga y todas las demás cosas que atribuimos al hombre dichoso. Una vida según la inteligencia es naturalmente lo propio de cada ser; lo mejor y lo más agradable, representa para el hombre la vida más feliz. Qué la felicidad consista en cierta actividad contemplativa, significa, también, que es coextensiva a ella, y los seres en quienes en mayor grado se encuentra el ejercicio de la contemplación son también los más felices. Por consiguiente: “la felicidad es una forma de contemplación”.¹⁷⁹

Posible es al hombre llevar a término bellas empresas y con recursos mediocres puede cualquiera obrar según la virtud. Por ello no es suficiente el saber teórico de la virtud sino que tendremos que esforzarnos por tenerla y servirse de ella o de algún otro modo hacernos hombres de bien. Porque aquellos que con recursos mediocres obran, viviendo como viven por la pasión, persiguen los placeres acomodados a su naturaleza y los medios

¹⁷⁹ *Ibíd.*, cap. VIII, p. 142.

de procurárselos, huyendo de las molestias contrarias, pues no tienen noción de lo bello ni de lo verdaderamente deleitable, incapaces como son de gustarlo. Por tanto, es importante haber previamente cultivado con hábitos del alma a nuestros discípulos para que procedan rectamente en sus goces y en sus odios, como se hace en la tierra que ha de nutrir la semilla. De otro modo, el que vive según sus pasiones no prestará oídos a los argumentos que traten de apartarlo de ellas, ni los comprenderá siquiera.

Tal parece, en general, que la pasión no puede ceder a la razón, sino a la fuerza, por este motivo, se hace necesario prepararnos, de algún modo, en el carácter, haciéndolo familiar con la virtud y enseñándole a amar lo bello y aborrecer lo vergonzoso. Pero es difícil recibir desde la adolescencia una recta dirección enderezada a la virtud, sin haberse creado bajo leyes adecuadas, porque no es agradable a la multitud, y menos a los jóvenes, vivir en templanza y dureza. Por ende, el hombre honesto y que vive para el bien se sujeta a la razón. Pero al malo que va tras el placer, habría que castigarlo con las penas que más se opongan a sus placeres favoritos.

La felicidad como fin en sí misma y objeto último del hombre en la acción y sin obstáculo alguno en los pasos que damos en nuestra existencia y que va conforme a la virtud, está definida como “El ser feliz, que significa vivir y obrar bien, dichosa y rectamente”.¹⁸⁰ Este ser requiere de los tres tipos de bienes que Aristóteles¹⁸¹ tipifica o clasifica como:

- 1) Bienes externos, de los que tendría que buscarse un término medio, por ejemplo, en la libertad y la riqueza, entre otras cosas. Hay quienes creen, respecto a estos bienes, poseer suficiente virtud por poca que tengan, pero en lo que concierne a dinero, riqueza, poder, fama y todos los bienes de este tipo, procuran un exceso sin

¹⁸⁰ Enrique Suárez-Iñiguez, *op. cit.*, p. 43.

¹⁸¹ Aristóteles, *Política*, Porrúa, México, 1994. libro VIII, cap. I, pp. 278-279.

límite. Ya que no se adquieren ni se conservan las virtudes por la exclusividad que el hombre le da a estos bienes, los cuales tienen un límite como todo instrumento (ya que todo lo útil lo es para algo), de suerte que el exceso de ellos, necesariamente daña a su poseedor o no le sirve de nada. He ahí, por tanto, la importancia de la permanencia en el término medio.

- 2) Bienes del cuerpo, de los que se predica lo mismo de los bienes externos.
- 3) Bienes del alma, de los que todos serán y en mucho apreciados y que implican una vida virtuosa, que siempre será activa, logrando bienestar y prosperidad. Cualquiera de estos bienes mientras más abundan más útiles son, y es que de ellos hay que predicar no sólo la belleza sino la utilidad. Siendo el alma más valiosa que la propiedad y el cuerpo, respecto a nosotros, necesariamente la mejor disposición de cada una de estas cosas guardarían una relación proporcional con las otras. Pero además, estos son naturalmente apetecibles, y por ellos deben elegir quienes están en su juicio. Por tanto, hay una correspondencia; habrá tanta felicidad cuanto sea según la virtud y prudencia, así como de los actos de acuerdo con ellas.

Todos deben poseerlos, con mesura, quienes pretenden alcanzar la verdadera felicidad; nadie, en efecto, llamaría cumplidamente feliz a quien en nada participa de las virtudes, temeroso de su ambiente, que da rienda suelta a las pasiones, cae en excesos, el que es capaz de arruinar a sus más queridos amigos y que igualmente en las cosas de la inteligencia es insensato y fácil de engañar.

La felicidad es necesariamente diferente a la fortuna, porque de los bienes exteriores al alma son causa el azar y la suerte, pero nadie, en cambio, es justo y sobrio por azar ni mediante la suerte. En consecuencia, es imposible que tengan prosperidad quienes no obran conforme al bien y no hay obra buena (ni del individuo ni de la ciudad) sin virtud y

prudencia.

3.- SENTIDO Y SIGNIFICADO DEL CONCEPTO DE AMISTAD.

3.1. La amistad, un medio para encontrar la felicidad.

Aristóteles hace hincapié en su ética¹⁸² sobre tres formas de amistad, iguales en número a los objetos amables, en donde puede haber mutua y reconocida afección, ya que los que se aman recíprocamente se desean mutuamente los bienes que corresponden al fundamento de su amistad. Distinguiéndose:

- 1) Los que se aman por utilidad, que no se aman por sí mismos, sino en cuanto derivan algún bien uno del otro. Los que son amigos por interés manifiestan sus afectos por alcanzar un bien por sí mismos.
- 2) Los que se aman por placer, que no se quieren por ingenio y gracia, sino por su trato que resulta agradable y placentero para ellos.
- 3) Los que se aman por la virtud, puesto que se aman por sí mismos, se desean igualmente el bien por su propio respeto.

Las dos primeras son amistades por accidente, porque no se quiere a la persona amada por lo que ella es, sino en cuanto proporciona beneficio o placer, según sea el caso. Sin embargo, es menester considerar que ambas pueden participar de la verdadera amistad, en el sentido, en que tanto una como la otra son complemento, ya que en proporción justa pueden fortalecer a la misma. Es obvio, que si las consideramos de manera aislada e independientes, perderían tal función y solo estaríamos pensando en una “amistad” que se disolvería en cuanto desaparezca el motivo de su atracción (el interés o el placer), pues sería algo pasajero, y que yo me atrevería a llamar amiguillo.¹⁸³

¹⁸² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., libro VIII, cap. III, p. 103.

¹⁸³ Amiguillo es un término que utilizo para diferenciar entre una amistad virtuosa (la verdadera amistad) de una amistad deshonesta, ventajosa y vulgar. Amiguillo es aquel, cuya amistad es vulgar, carente de virtud, y Amigo es aquel que se relaciona con el otro de manera honesta y virtuosa. Otra categoría que establezco es la de compañerismo, el cual es sólo una relación de caridad (*Agape*), en la que se da un apoyo al otro sin que estén en juego sentimientos profundos; es también un bien, el cual puede ser mutuo.

La amistad por utilidad, la desarrollaré, en el segundo apartado de éste capítulo, y de la amistad por la virtud en el cuarto. En este momento plantearé la amistad como placer.

“El placer es el Bien, porque todos los seres tanto racionales como irracionales lo apetecen”¹⁸⁴; esto veía Eudoxio, que pretendió demostrar que el placer es uno de los bienes, pero no un bien mayor, porque no hay bien que no sea más deseable combinado con otro. El hecho de que el placer no sea una cualidad, no deja de ser uno de los bienes, porque los actos virtuosos tampoco son cualidades, como la felicidad. Si bien, el placer no es el Bien, si lo es apetecible por sí mismo, ya que los placeres difieren tanto por su especie como por su fuente.

La concepción aristotélica de que “todos tendemos al placer porque todos deseamos vivir”¹⁸⁵ está fundamentada en la idea de que la vida es una actividad y cada cual actúa sobre las cosas y con las facultades que más ama; en éste sentido, el placer perfecciona los actos y aumenta la actividad. Por tanto, la vida, de todos con razón deseada, tiende al placer, puesto que para cada cual perfeccionar su vida es cosa apetecible. Así, los que ejercen una actividad con placer alcanzan mayor discernimiento y exactitud en cada uno de sus pormenores y se complacen en ella. Ahora bien, siendo los actos humanos específicamente diferentes, los placeres que les son respectivamente propios habrán de ser también diversos. El que corresponde a un acto virtuoso, logra un placer (coexistente con la amistad); y lo propio de un acto malo, perverso (digno del amiguillo), no es laudable, sino vergonzoso y reprochable. Por consiguiente, en la especie humana hay diversidad en los placeres, en tanto que las mismas cosas para algunos serán halagadoras, placenteras y amables (dignos de llamarse placeres) y para otros constrictivos, mortificantes y odiosos (para los corrompidos). En todo caso, será el sujeto (bien dispuesto en la virtud) un hombre bueno en cuanto tal, y sus placeres reales serán hacia las cosas agradables y complacientes

¹⁸⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., libro X, cap. II, pp. 131-132.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, cap. IV. p. 136.

para él.

Seguendo a Aristóteles, el placer está en íntima relación con la naturaleza humana y tiene un carácter importante en la virtud moral, porque es una disposición que se prolonga por toda la vida y es de gran momento y fuerza en lo que hace a la vida feliz, pues, los hombres prefieren las cosas placenteras y huyen de las penosas.

En la amistad por placer, los hombres buenos son recíprocamente agradables y esta mutualidad parece ser una buena señal de amistad porque hay una complacencia en el uno y en el otro de las mismas cosas, y con ello el deseo de convivencia. Lo agradable es una característica de lo virtuoso que concurre en la relación amistosa: “la virtud, pues, está relacionada con el campo del placer...”¹⁸⁶ Todos tendemos hacia la felicidad y la identificamos con el placer (como vida agradable) o en todo caso, como algo imposible sin placer, esto es, “la felicidad es la actividad de la virtud en una vida perfecta (...) Y en la virtud está el placer”¹⁸⁷; sin él, la felicidad no puede ser; se habla de un placer que nace de la contemplación intelectual que no es consecuencia de alguna necesidad o deficiencia sino dentro de los bienes del alma (la parte superior que está en movimiento y actividad por el mismo placer). Por lo que el placer, lejos de ser un impedimento a la acción, es un estímulo de la misma. Y la virtud no puede existir fuera del placer que ella misma produce, que, a través, del pensamiento racional, rectamente condicionado, está en armonía con las pasiones, cada una de las cuales, está en posición de su propia virtud o excelencia y, éstas a su vez están en armonía con él.

Una de las máximas capitales, respecto al placer, que Epicuro manifiesta, es la que afirma que “no es posible vivir con placer sin vivir sensata, honesta y justamente; ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir placenteramente. Quien no tenga esto a mano, no puede vivir con placer”.¹⁸⁸ Este filósofo establece que tenemos necesidad del placer en el

¹⁸⁶ Aristóteles, *Gran ética*, *op. cit.*, libro I, cap. VI, p. 49.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, libro II, cap. VII, p.160.

momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor; por esta razón se dice que el placer es principio y fin del vivir feliz, pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural, del que tomamos el punto de partida en cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, por eso actuamos en todo para no sufrir dolor ni pesar. Pero no elegimos cualquier placer, rehuimos aquellos placeres de los que se sigue para nosotros molestias mayores. Muchos dolores consideramos preferibles a placeres, siempre que los acompañe un placer mayor para nosotros tras haber soportado tales dolores. Desde luego, todo placer es un bien, aunque no sea aceptable cualquiera, de igual modo cualquier dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Así, en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien. Por tanto, “ningún placer es por sí mismo un mal, pero las causas de algunos placeres acarrearán muchas más molestias que placeres”.¹⁸⁹

No es necesario excederse en los placeres, porque un alimento sencillo procura igual placer que una comida costosa, el pan y el agua dan el más elevado placer a quien lo procura por necesidad. Por tanto, cuando decimos que el placer es el objeto final, no nos referimos a los placeres de los vicios sino aquellos que menguan el dolor en el cuerpo y no perturban el alma; porque ni banquetes, juergas constantes, los goces con mujeres y adolescentes y las demás cosas suntuosas, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo de toda elección y rechazo, además de la extirpación de falsas opiniones porque de ellas proceden la más grande perturbación que se apodera del alma. De todo esto, el principio y mayor bien es la prudencia, ya que de ella nacen las demás virtudes, que enseña que no es posible vivir felizmente sin tener una vida placentera; las virtudes están naturalmente unidas al placer, porque el principio del placer constituye la meta de nuestro actuar. Así, el “límite de la grandeza de los placeres es la eliminación de todo dolor, donde existe placer, por el

¹⁸⁸ Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1984. p. 139.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 140.

tiempo que dure, no hay ni dolor y pena ni la mezcla de ambos”.¹⁹⁰ Por ello, “No sólo no se impide la amistad poniendo el soberano bien en el placer; sino que sin esto, no se podría de ningún modo establecer la amistad entre los hombres”.¹⁹¹ En efecto, sabemos que el placer y el dolor son los únicos motores del hombre, que lo ponen en una situación de valoración de los bienes que dependen o no de nosotros mismos.

La figura del sabio es un elemento importante para llegar a ser feliz, porque él desprecia los placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por los dolores que los acompañan; con frecuencia, la adquisición de la riqueza, implica solo un cambio de miserias, nos dice Epicuro. El desapego de la riqueza y los honores no es más que un medio para alcanzar la *Ataraxia*, definida como “la ausencia de inquietud, fundamento mismo de la felicidad”.¹⁹²

Además, son medios para el mismo fin “una firme confianza en los dioses, el sufrimiento y la muerte”¹⁹³, condición para alcanzar la felicidad; en este sentido, se puede decir que la felicidad consiste en la ataraxia. Ella es un equilibrio en términos positivos de lo negativo, esto es, torna en alegría física o espiritual los temores y fatigas, impide la perturbación del alma. Porque es imposible ser feliz si se sufre en la carne o en el espíritu. Estos placeres tendrán que ser los que el sabio pueda procurarse siempre (autosuficiencia); serán, pues, ante todo, placeres espirituales.

¡Qué la muerte no perturbe nuestro camino hacia la felicidad! Porque “la muerte nada es para nosotros, todo bien y mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos”.¹⁹⁴ Por lo cual, el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque se añada una temporalidad infinita sino porque

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 139.

¹⁹¹ Guyau, J.M., *La moral de Epicuro*, Americalee, Buenos Aires, 1943, p. 152.

¹⁹² *Ibid.*, p. 140.

¹⁹³ Festugière, A.J., *Epicuro y sus dioses*, EUDEBA, Buenos Aires, 1979, pp. 26-28.

¹⁹⁴ Carlos García Gual, *Epicuro; sobre la felicidad*, Debate, Madrid, 2000, pp. 60-61.

elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay tanto en el vivir como en el no vivir para quien realmente ha comprendido esta situación. La presencia de la muerte no hace sufrir sino su demora y es a ésta a la que se le teme. En efecto, aquello que con su presencia no perturba, en vano aflige con su espera. Así, el más terrible de los males (la muerte) nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando ella está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos. Algunos huyen de ella, como del mayor mal y, otras veces la prefieren como descanso de las miserias de la vida (el suicidio). La vida se torna agradable cuando se tiene el cuidado del vivir y morir bien.

La sabiduría es, pues, vida espiritual, y su ejercicio la práctica de esta vida. Por ello es importante, señala Epicuro, para la curación del alma: “hace falta un médico, y este es la amistad”¹⁹⁵, una sociedad ideal de un maestro con su discípulo. De ahí que la amistad forme parte integrante de la sabiduría, pues, el intercambio de pensamientos, el sostén de las afecciones mutuas no sólo conducen a fortificar juntos en la persecución del conocimiento sino que constituyen por sí mismos el fin: en ese contacto de corazones reside la paz del alma que es la perfecta *eudaimonía*, porque:

- 1) El hombre bien nacido se dedica principalmente a la sabiduría y a la amistad: de estas, una es un bien mortal y la otra un bien inmortal.
- 2) De todos los bienes que se procura la sabiduría para que la vida sea enteramente feliz, el mayor es, con mucho, la posesión de la amistad.
- 3) La amistad debe ser siempre buscada por ella misma, aunque se origine en la necesidad de una ayuda.
- 4) Lo que nos ayuda, en la amistad, no es tanto la ayuda que nos dan los amigos como en nuestra confianza en esta ayuda.

¹⁹⁵ Festugière, *op. cit.*, pp. 28-31.

- 5) La solidez inquebrantable de la amistad reside en la limitación de los males de la vida.

Estos son algunos señalamientos que hace Epicuro, respecto al significado y el sentido de la amistad, una mutua afección en donde la confianza que se deposita en el otro contribuye, ante todo, a ser felices. Por tanto, la amistad es condición o medio para alcanzar la felicidad.

No existimos a menos que alguien sepa de nuestra existencia, afirma Botton¹⁹⁶ al considerar que cuando estamos rodeados de amigos equivale a la constante confirmación de nuestra identidad; su conocimiento y preocupación por nosotros posee la facultad de arrancarnos de nuestra parálisis. Con sutiles comentarios, muchas veces jocosos, demuestran estar al tanto de nuestras manías y aceptarlas, con lo que se nos reconoce un lugar en el mundo y nos sentimos comprendidos. Sin embargo, los amigos de verdad no se evalúan atendiendo a criterios mundanos; lo que les interesa es lo más íntimo de nosotros, a su amor por nosotros, no le afecta nuestro aspecto o posición social. Epicuro advertía que un grupo auténtico de amigos es capaz de dispensarnos el amor y el respeto que ni siquiera una fortuna puede reportarnos: “sin la amistad no podemos, de ningún modo, poseer una felicidad sólida y permanente; pero no podemos conservar la amistad si no amamos a nuestros amigos como a nosotros mismos ...”¹⁹⁷ Este amor produce la amistad que se liga estrechamente con el placer, y de esto, nos da cuenta, el disfrute que nosotros sentimos de la alegría tanto de la vida de nuestros amigos como de la nuestra e igualmente sufrimos con sus dolores. Por eso el sabio tendrá siempre los mismos sentimientos para sus amigos como para sí mismo; y todos los trabajos que se tome para procurarse el placer, los tomará también para procurárselo a su amigo. Más aún, en la amistad “es más agradable hacer el bien que el recibirlo”.¹⁹⁸ Se ve a la amistad, en principio, enteramente interesada, pero al modificarse poco a poco bajo la acción del mismo interés, tiende hacia el desinterés.

¹⁹⁶ Allain Botton, *Las consolaciones de la filosofía*, Santillana, Madrid, 2002, pp. 89-90.

¹⁹⁷ Guyau, *op. cit* p. 144.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 145.

Amistad, virtud y felicidad no son en el fondo más que tres aspectos distintos de una misma realidad; porque amistad y virtud son un medio eficaz para la felicidad, la amistad también está ligada a los placeres; ser amante es ser dichoso y ser dichoso es ser amante. Desde este punto de vista, la amistad es un bien elevado; todas nuestras alegrías vienen a supeditarse, en cierto modo, de la vida de nuestro amigo, que se nos hace más bella que nuestra propia vida. La ausencia, que enfría las amistades vulgares, no puede hacer nada con la del sabio: “únicamente el sabio conservará hacia sus amigos, presentes o ausentes, igual benevolencia”.¹⁹⁹ Finalmente, la muerte de un amigo, esa ausencia eterna, viene a parecernos más terrible que nuestra propia muerte; en la amistad, el sabio dará, si fuese necesario, su propia vida por la de su amigo.

Es de manifiesto por parte de Cicerón²⁰⁰ que la amistad tenga su génesis en la naturaleza y no en la necesidad, sino en la aplicación del ánimo con cierto sentido de amar; verdad es que se confirma el amor recibiendo beneficios, experimentando la voluntad y añadiendo el trato; de tales circunstancias unidas al ánimo y al amor resulta una admirable grandeza de cariño. La amistad no es deseada por la esperanza de un interés, sino porque en el amor consiste su mayor provecho, y la fidelidad es el fundamento de la constancia y solidez que buscamos en la amistad, para que el amor del amigo nos resulte placentero, ya que proviene del afecto y la estimación. Así, será propio del amigo: “esforzarse para levantar el ánimo yaciente del amigo e infundirle esperanzas y pensamientos mejores”.²⁰¹

Se ha dicho ya bastante de la naturaleza del placer y éste es importante porque es parte de la amistad para obtener la felicidad. Pero no nos hemos preguntado ¿qué es el placer? Como concepto moral, al respecto hay quien señala que: “el placer es una sensación no corporal, una vivencia específica y susceptible de introspección, esta sensación o

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 147.

²⁰⁰ Cicerón, *op. cit.*, pp. 130-138.

²⁰¹ Cfr. José Luis Trueba Lara, *La amistad*, Alama, México, 2002, p.86.

vivencia puede ser agradable, desagradable o neutral”.²⁰² Todo dependerá del disfrute o disgusto de quienes procuran un bienestar y, ya es de todos sabido, que la amistad es un placer agradable, que puede tender a lo neutral, cuando entre amigos se practique la justicia, que no predomine cierto poder de uno sobre el otro y que no se cometan injusticias entre ellos.

De los placeres se ha mencionado, que los hay en variedad y, los mejores son los del alma (placeres intelectuales y espirituales), y entre ellos, el superior es la amistad, en el sentido en que funge como medio para llegar a la felicidad, una vida feliz que necesariamente tendrá que ser placentera, un bien supremo (*eudáimonia*) que está condicionado por la amistad. Ahora bien, la relación amistosa produce placer y ya sabemos qué tipo de placeres y queda claro que en ella no hay necesidad alguna de seducir. Sin embargo, hay un planteamiento que Francesco Alberoni²⁰³ hace en su obra, que me ha inquietado y considero prudente dar espacio en este momento, para plantear lo dicho por este autor. La cuestión es el papel que el erotismo podría tener en la amistad; sé que es un tema difícil de abordar, pero es necesario tocarlo, dada la mala interpretación que se le pudiera dar al amor filial, porque en él entran en juego el amor propiamente dicho, el deseo, el placer y, probablemente, el impulso sexual, y como mediador de todo ello las virtudes que nos conducen hacia la felicidad. Esto nos puede llevar a cuestiones delicadas y peligrosas, dada la confusión existente, en el vulgo, entre el amor de pareja (*Eros*) y el amor entre amigos (*Philia*). Sobre esto ya se hizo un análisis en el primer capítulo de este ensayo. Pero para efecto de clarificar aún más este tema, comento a continuación lo que éste pensador establece respecto a la erótica en la amistad:

El erotismo que se abre camino en una relación de amistad es, por definición,

²⁰² Gilbert Ryle, “El placer” en *Conceptos morales*, Joel Feinberg (comp.), FCE, México, 1985, pp. 37-52.

²⁰³ Francesco Alberoni, *El erotismo*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 174-178.

bilateral, cada uno, respetuoso de la libertad del otro, se esfuerza espontáneamente por darle lo que a su Juicio le puede causar placer. En la amistad este erotismo se desarrolla con el tiempo y es, simultáneamente revelación e inteligencia. El erotismo no es, en este caso, un simple impulso, sexualidad o fantasía, sino que es atención, preparación y aprendizaje. Los valores de la amistad limpian nuestra alma de todo aquello que es exclusivo, egoísta y mezquino. Este tipo de erotismo necesita de sentimientos, atención, conocimiento y respeto adecuados; necesita del deseo de obtener y dar placer al otro (en sabiduría). De esta manera, en la relación amistosa, ambos crecen y se conocen cada vez más a sí mismos, mientras conocen cada vez mejor al otro: “La amistad erótica es difícil, porque la amistad tiene una estructura amalgamada”.²⁰⁴ Esta idea de Alberoni, me da la impresión de que está hablando de una amistad fantasiosa, ideada en el pensamiento, en donde tal amigo no existe, esto es, cuando deseamos una amistad, pero no la tenemos, vaya obstáculo para llegar a la felicidad.

Ser amigo significa “admitir la adversidad, tolerar la eliminación de uno de los deseos recíprocos [cuando estos son dañinos para la amistad], no plantear disyuntivas, dilemas y apremios”.²⁰⁵ Cicerón compartiría, de alguna manera, esta expresión, porque él recomienda que “lo que pidamos a los amigos y lo que hagamos por ellos sea honesto (...) Que nos alegremos de dar buenos consejos con libertad (...) Que el peso de la autoridad en la amistad se emplee en amonestar abiertamente y con rigor, si el asunto lo pidiere...”²⁰⁶ Siguiendo a Alberoni, es de todos sabido que conocemos de nuestro amigo sus limitaciones y sus virtudes. Y sobre todo, tenemos confianza en él, en su lealtad, si no fuera así no hubiera llegado a ser nuestro amigo, por ende, la amistad tiene una sustancia moral. Es con estos conocimientos, con estas silenciosas certezas morales que el amor naciente puede

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 175.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁰⁶ Cicerón, *op. cit.*, pp. 134.

contar. El amor philiial es fe, confianza mutua y respeto de la libertad, más aún, limpio y sereno.

De existir la amistad erótica, tendría que regirse por las normas de la amistad, para que dure, ya que la amistad es también pensada para. Hasta aquí mi análisis del pensamiento de Alberoni.

3.2. La amistad, un complemento para nuestra vida.

Puesto que son tres las formas de amistad, como he señalado ya en el apartado anterior, la que es por utilidad, es benévola, en cuanto sea recíproca y complementaria en la relación amistosa para alcanzar la amistad virtuosa, porque, es un hecho que “el hombre virtuoso es a la vez agradable y útil”.²⁰⁷

El hombre es un ser social constitutivo de una comunidad, y la base de ésta es la familia, en la que compartimos un lazo de consanguinidad, que nos hace ser amigos predeterminados dentro de este núcleo. Sin embargo, tenemos amistades elegidas por nuestra propia voluntad, a quienes amamos y nos unimos a través de lazos emocionales y espirituales, en ocasiones, más fuertes que el de la sangre. Los amigos que son externos a nuestro ambiente familiar, representan una ayuda adecuada para escapar de la soledad y es por este motivo, que a todo al que conocemos, tratamos de hacerlo nuestro amigo y nos esforzamos para lograrlo, pero no todos están llamados a ser nuestros amigos, lo que puede causar frustración y cansancio, cuando fracasamos en el intento. Pero cuando lo logramos, hemos encontrado un complemento maravilloso de nuestra vida. En la que se hace necesario un acompañamiento que trae consigo intereses y benevolencia, un compañerismo elevado a un grado superior: la amistad.

En la amistad por utilidad, también los buenos son útiles los unos a los otros, comenta Aristóteles.²⁰⁸ Porque en la amistad unos gozan de la convivencia recíproca y se proporcionan mutuamente bienes. Si la amistad es de aquellas que se funda en la utilidad, el riesgo existente (cuando se trata de una amistad vulgar), es ciertamente el provecho del que recibe el servicio, efectivamente, éste es el que pide el servicio, y el otro, por su parte, le subviene con la esperanza de que habrá de recibir a su vez lo equivalente. Así, pues, la

²⁰⁷ José Luis Trueba Lara, *op. cit.*, p. 51.

²⁰⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, libro VIII, caps. IV-VIII y XIII, pp. 105-109 y 115.

asistencia prestada ha resultado ser tan grande como el provecho recibido, y en consecuencia hay que devolver al otro cuanto se ha obtenido, o aún más, lo que es más noble. En las amistades por virtud, al contrario (aunque en ellas no hay reclamaciones), la intención del que presta el servicio parece ser la medida, porque lo esencial de la virtud y del carácter moral está en la intención.

La benevolencia,²⁰⁹ en voz de Aristóteles, ofrece semejanzas con el sentimiento amistoso, pero no es, con todo, la amistad. Puede, en efecto, tenerse buena voluntad a los que no nos son conocidos y sin que ellos lo sepan, cosa que no pasa con la amistad. Mas ni siquiera es la benevolencia una afección porque no implica intensidad ni deseo, cosas ambas concomitantes a la afección. Además, la afección implica intimidad, mientras que la benevolencia puede surgir súbitamente. Por consiguiente, “la benevolencia es el principio de la amistad, como del amor lo es el placer de la vista”.²¹⁰ Nadie ama sin haber recibido previamente placer del aspecto del amado, lo cual no quiere decir que ame ya por la sola complacencia en la figura del otro, sino sólo cuando añora al ausente y suspira por su presencia. Así, pues, no es posible que sean amigos quienes no han llegado a tener benevolencia mutua, pero no por esto los que se tienen buena voluntad se quieren ya entre sí. A lo que se limitan es a desear bienes a aquellos que son objeto de su benevolencia, pero no estarían dispuestos a ayudarles, ni se tomarían por ellos ninguna molestia. Y así, por una extensión del término, podría decirse que la benevolencia es una amistad inoperante; pero cuando persevera y llega al punto de intimidad, conviértase en amistad, aunque no en amistad por utilidad ni por placer, pues por estos motivos no hay ni siquiera benevolencia. Ciertamente, el que ha recibido un beneficio corresponde con benevolencia al bien que se le ha hecho, pero procediendo así, apenas hace lo que es justo. Y en cuanto al que desea que alguien prospere por la esperanza que tiene de enriquecerse por su

²⁰⁹ *Ibíd.*, libro IX., cap. V, p. 122.

²¹⁰ *Ibídem.*

mediación, no parece que sea benévolo con él, sino más bien consigo mismo, como tampoco es uno amigo del otro si se le prodigan atenciones con la mira de algún provecho. En general la benevolencia nace por alguna perfección o bondad, cuando alguno se muestra a otro bello, valiente o algo semejante.

Parece ser, señala Trueba Lara²¹¹, no todo puede amarse, sino sólo lo amable y esto es Bueno, agradable o útil. Podría pensarse también que útil es aquello a través de lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería lo bueno y lo agradable como fines. Ahora bien, cada uno ama lo que es bueno para él, y que, si bien lo amable es lo bueno en absoluto, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que parece que es bueno. Sin embargo, debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo. Pero llamamos benévolos a los que desean así el bien de otros, si por parte de estos no existe el mismo sentimiento, hay pues amistad cuando la simpatía es recíproca.

Esta clase de amistad (por utilidad) parece darse, sobre todo, en los viejos (pues los hombres a esta edad tienden a perseguir no lo agradable, sino lo beneficioso) y los que están en el vigor de la edad y en los jóvenes que buscan su conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho tiempo, pues a veces, ni siquiera son agradables los unos con los otros; tampoco tienen necesidad de tales relaciones si no obtienen un beneficio recíproco, pues sólo son agradables en tanto cuanto tienen esperanza de algún bien, bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros.

Los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente, así mismo agradables los unos para los otros, esto hace a la amistad estable, que reúne en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: “toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya sea en absoluto o para el que ama y existe en virtud de

²¹¹ José Luis Trueba Lara, *op. cit.*, pp. 38-73.

una semejanza”.²¹²

Los que son amigos, exclusivamente por interés, deshacen la amistad cuando termina la convivencia, porque no eran amigos el uno del otro, sino de su propio provecho. Así, pues, por el placer y el interés, los hombres malos pueden ser amigos por sí mismos, pues los malos no se complacen así mismos, a menos que surja algún provecho. Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, “los malos serán amigos por causa del placer o de la utilidad, siendo en esto semejantes”.²¹³ Por utilidad o por placer es posible agradar a muchos, porque muchos son los que están en esas condiciones, y tales servicios requieren poco tiempo, como los que buscan sólo la utilidad, que es propio de comerciantes, y los dichosos no tienen necesidad de nada útil, pero sí de cosas agradables. Y los poderosos parecen servirse de los amigos de diferente manera: unos les son útiles y otros agradables, pero los mismos hombres no son, por lo general, ambas cosas, porque no los buscan agradables con virtud, ni útiles para las nobles cosas, sino que los que aspiran al placer buscan a unos graciosos y a otros hábiles, para ejecutar sus órdenes, y estas condiciones no se encuentran con frecuencia en la misma persona.

La amistad por interés, suele darse, también, entre contrarios, por ejemplo entre pobres y ricos, el ignorante y el sabio, pues uno aspira a lo que casualmente necesita y ofrece otra cosa a cambio y hay buenas razones por las que las acusaciones, reproches y reclamos tienen lugar, pues sirviéndose por utilidad exigen cada vez más, creen recibir menos de lo que les corresponde, se quejan de no obtener lo que necesitan y merecen, y a los que favorecen no pueden suministrar todo cuanto los favorecidos reclaman. La mayoría de los hombres quieren lo que es hermoso, pero deliberadamente escogen lo provechoso, y es hermoso hacer bien sin buscar una compensación, pero recibir los servicios de otro es provechoso. Ahora bien, si la amistad es por causa de la utilidad ¿no es cierto que debe

²¹² *Ibíd.*, p. 45.

²¹³ *Ibíd.*, p. 47.

medirse el favor por el provecho del que lo recibe? Pues éste es el que lo necesita y el otro le ayuda por la esperanza de una equivalente compensación. Por tanto, la ayuda es tan grande como el beneficio del que lo recibe y éste debe devolver tanto como obtuvo o incluso más, porque esto es más noble.

“La amistad es una cosa demasiado útil para que se la desdeñe. La amistad es como un campo que se siembra y del cual se recogerá la cosecha”.²¹⁴ Un amigo es un sostén, es alguien que combate con nosotros en la lucha contra la fortuna y con el que podemos contar siempre. Hasta aquí, el interés y la amistad se conforman bastante bien, a lo que a la virtud se refiere. Sin embargo, se presentan numerosas dificultades; en la amistad, en efecto, no se limita uno a recibir, es necesario dar, la amistad vive de dolores y de esfuerzos, de mutuos sacrificios, de abnegación a veces, es un cambio en el cual, por una ley bastante singular, se esfuerza cada cual en dar más de lo que ha recibido, y, en cierto modo, se desea perder en vez de ganar. Este disfrute es el placer de amar.

El amigo no es otro yo mismo, al que nos ligaríamos de un modo desinteresado por completo, él es siempre el humilde servidor de nuestro yo, es un instrumento para nosotros. El hombre necesita la amistad y la amistad misma tiene necesidad del desinterés para subsistir. El desinterés será para él un simple medio, pero puede servirse de él, como de cualquier otro medio, para su felicidad. ¿Pero como conciliar con el principio del interés la amistad concebida como verdaderamente desinteresada? La idea de un pacto mutuo, de un contrato más o menos tácito que regulara las relaciones de los hombres entre sí, es un concepto que los epicúreos aplicaron a la amistad, viéndola como una especie de pacto establecido, precisamente, contra el egoísmo. Así, los hombres están considerados siempre como movidos por el interés personal, sólo que los más ilustrados de ellos, “los sabios”, comprenden la hermosura superior de la amistad, se obligan a realizarla en su conducta

²¹⁴ Guyau, *op. cit.*, pp. 142-156.

entre sí, se prohíben de antemano todo retorno sobre sí, y, en medio de la naturaleza egoísta, se juran afección y sacrificio. Lo que hace a los seres queridos unos a otros, es el hábito de vivir y de obrar en común; por este mismo hecho se produce entre ellos un mismo interés, y a la larga, sean los que fueren esos seres y con tal de que entre ellos no exista repugnancia instintiva, el mismo acercamiento acabará por producir la unión (la amistad). Porque su yo vivirá en cuanto le sea posible en simpatía y en armonía con los demás, excepto la abnegación profunda, completa, el sacrificio de sí mismo sin pensamiento oculto, “el interés explica y puede reproducir la mayor parte de los actos externos en lo que se podría llamar la vida afectiva”.²¹⁵ Es que en el fondo existe entre los hombres una comunidad de fines e intereses, que les hace confundir sus esfuerzos hacia un mismo objetivo y les obliga a prestarse mutua ayuda. Pero cuando, por excepción, los intereses, en vez de unirse, se combaten, ¿quién juzgará entre ellos? ¿Quién impedirá o terminará el conflicto? ¿La justicia? Entonces habría allí, un principio de acción superior al interés.

No es otra cosa la amistad que “un sumo consentimiento en las cosas divinas y humanas con amor y benevolencia”.²¹⁶ Don tan grande (excepto la sabiduría) dado a los mortales. Y lo que engendra y mantiene a las amistades es la constitución, en el hombre, del sumo bien de la virtud, pues sin ella no puede haberlas de manera alguna. De ello se sigue una vida que descansa en la mutua benevolencia de un amigo; qué cosa tan dulce, como tener uno con quién hablar de todo tan libremente como consigo mismo, lo que es por ventura el fruto de las prosperidades al igual que se podría sufrir de las adversidades, la amistad abraza muchas cosas y en todas tiene lugar, nunca es impertinente, jamás molesta. Esta hace, pues, más abundantes las prosperidades y las adversidades partiéndolas y comunicándolas, más llevaderas. Más siguiéndose tantos y tan grandes provechos de la amistad, el mayor de todos es hacer concebir buenas esperanzas para todo lo que puede

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 155.

²¹⁶ Cicerón, *op. cit.*, p. 128.

sobrevivir, y no deja que desfallezcan o se acobarden los ánimos. Porque el verdadero amigo mira al otro como a una imagen de sí mismo, y así, se hacen presentes los ausentes, los necesitados abundantes, los flacos poderosos, y, lo que es más difícil de creer, se hacen los muertos vivos, tal es la honra, el deseo, la memoria que les sigue siempre de sus amigos, en este sentido “no nace la amistad del interés, sino que de ella resultan las utilidades”.²¹⁷

Luigi Pizzolato²¹⁸ señala que la humanización plena de la amistad está vinculada con una búsqueda de la utilidad en respuesta al dolor o con miras al placer. Resulta así, un medio útil tanto para conocer antes y mejor como para anticipar en la vida el fin del dolor. También la amistad verdadera nace de la utilidad, porque el hombre tiene necesidad de encontrar lo que es un antídoto del dolor, toda amistad es deseable por sí misma, pero arrancó de lo útil. La máxima declara que la amistad es un instrumento útil para la salvación pero su ser <deseable por sí misma> nos dice que ella no es únicamente un medio de liberación, sino también, una realización de esa liberación, de la cuál la búsqueda de la utilidad no es más que su comienzo e instrumento. En la amistad, desde el punto de vista de Epicuro, interés instrumental y gratuidad final se unen, porque la amistad representa para la vida del hombre, la vía y el fin de la felicidad. Entiéndase, pues, que la utilidad de la amistad no se ejerce en un continuo cálculo bruto de intereses. Ésta es, pues, para Epicuro, sólo el momento inicial y seminal de la amistad, que luego se conserva como plenitud de la vida feliz y representa para el sabio la garantía de su persistencia en la felicidad. No se trata de una utilidad ligada a disponibilidades de bienes materiales o físicos, sino de un interés por la presencia personal y la serenidad del espíritu, que siente sobre todo la necesidad de ponerse al resguardo del trauma de los cambios inevitables y de los temores, lo que consigue no en virtud de los bienes externos, que son siempre cambiantes y están

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 135.

²¹⁸ Luigi Pizzolato, *op. cit.*, pp. 117-125.

expuestos al temor de la pérdida o simplemente inexistentes, sino gracias a la confianza hacia una intencional solidaridad humana. Pensar que los demás hombres pueden ser solidarios tranquiliza al espíritu frente a las angustias y lo conduce a la alegría. Libre de toda contingencia fáctica, la amistad se convierte en un hábito interior y, en cuanto tal, puede ser llamada (por Epicuro) la defensa más segura. Por tanto, la amistad personal se convierte, en Epicuro, en método y principio organizativo de una convivencia humana, el amor de la Amistad, no está aún, en última instancia, fundando metafísicamente esta visión de las realidades humanas, sino que sigue siendo una realidad intencional, funcional para una serenidad hecha a medida del hombre y del tiempo, establecida siempre por el hombre: “he de fundirme con el alma amada y formar un solo ser para que mi humanidad obre sobre la humanidad de la manera más bella, para saber cómo se forma en mi la excelsa vida transfigurada tras la resurrección de la *libertad...*”²¹⁹ La libertad es una categoría fundamental en la relación amistosa. Schleiermacher, a través de sus monólogos, nos da cuenta de ella: “Amo al amigo como a mi mismo; en cuanto reconozco algo como mío, se lo entrego. También es cierto que no tomo parte en lo que él hace o en lo que le ocurre como la mayoría de los que se llaman sus amigos. Sus obras externas me dejan despreocupado y tranquilo cuando comprendo el interior del que brotan, y se que son así porque él es como es (...) Y lo que entonces acontezca al amigo, ya sabré tratarlo con libertad digna de él (...) El fundamento sobre el cual descansa el respeto a mi mismo...”²²⁰ De lo que tenemos que glorificarnos es de que el amor y la amistad tengan en nosotros un origen noble, y sin mezclarse jamás con ningún sentimiento bajo, el hábito e inteligencia débiles, sino con la acción más pura de la libertad dirigida al ser propio del hombre.

“La amistad nunca me ha sonsacado favores (...) Nunca me ha atrapado la compasión de manera que haya concedido méritos a la desgracia y me haya representado al

²¹⁹ Friedrich Schleiermacher, *Monólogos*, Anthropos, Barcelona, 1991, p.121.

²²⁰ *Ibíd.*, pp. 61-62.

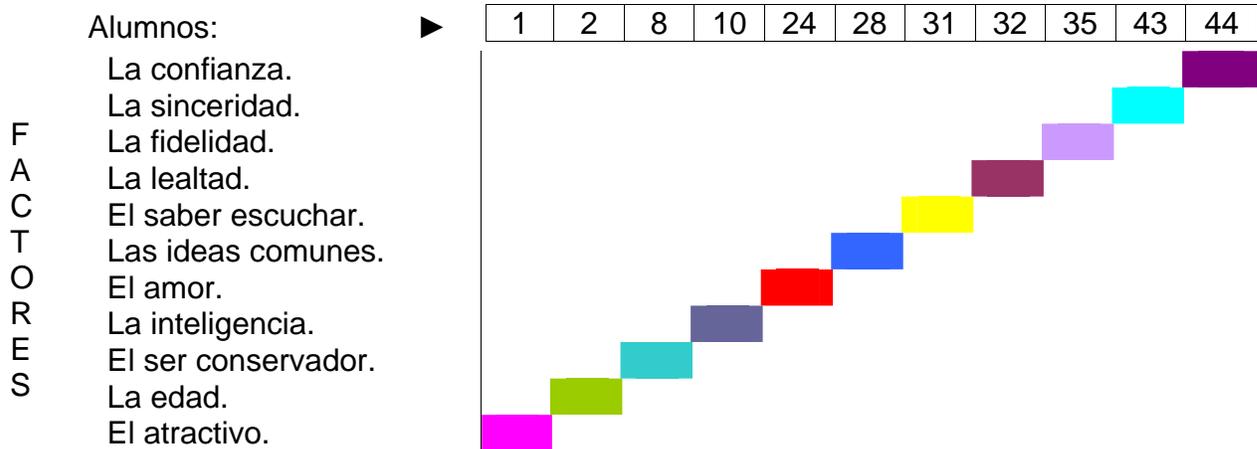
que sufre distinto y mejor de lo que es. Así ha quedado a mi ánimo un espacio libre para el amor y la amistad verdadera, y nunca se debilita mi anhelo de satisfacerlo de manera cada vez más perfecta y variada”.²²¹ En ello se observa una disposición peculiar, ya que el amor y la inteligencia existen como una alta garantía, un objeto de amor para nosotros y garante de una germinación de la libertad hasta la perfección más madura de la humanidad. Que no deberá estar condicionada en dar amistad a base del aspecto exterior, según un patrón mundano, sino en la grandeza interna del hombre. La peculiaridad de su ser y las relaciones del mismo con la humanidad son los que debemos buscar. Porque, “sólo donde en igual medida la inteligencia y el amor de los dos ha crecido en sumo grado”²²², es aquí en donde se encuentra el bello ideal de la unión verdadera, en donde la amistad será igualmente perfecta por ambas partes. Así, se ha perfeccionado en ellos, también el amor.

Una vez hecho el recorrido, respecto al sentido de la utilidad en la amistad, como complemento para fortificar la ligadura dada en la amistad verdadera y, que a su vez, es un medio para llegar a la felicidad. Es conveniente, dar una respuesta, de manera tentativa, de la necesidad que todos tenemos de obtener el tesoro de la amistad. Y una respuesta plausible nos la da, la Dra. en Sociología Jan Yager.²²³ Aunque tengamos la dicha de crecer en una familia afectuosa y unida, inevitablemente llegará el día de dejar el hogar; los amigos, en cambio, estarán siempre disponibles para darnos seguridad y compañía, ya que estos pueden ser una fuente de autoestima, afecto y buenos momentos: en tiempos de desesperación, los amigos ofrecen esperanza. De todo ello, nos da cuenta esta investigadora, resaltando, a través de una entrevista realizada a estudiantes de la universidad de Saint John (con un muestreo de cuarenta y seis universitarios), los factores que debían estar en una amistad, cuyos resultados obtenidos son los siguientes:

²²¹ *Ibíd.*, p.63.

²²² *Ibíd.*, p. 67.

²²³ Jan Yager, *op. cit.*, pp. 27-28.



Todo esto muestra que la amistad es una relación maravillosa, por lo que necesitamos cultivar amistades basadas en sus preferencias y no tan sólo en la proximidad o en la conveniencia.

La amistad es algo que muchas personas dan por descartada, no son conscientes de lo poderosa y positiva que puede ser, sí lo fuesen, la tomarían con mayor seriedad. Los amigos adecuados pueden ayudarnos a sentirnos útiles.

Así, una manera de definir <amigo> es a través de las cualidades que se buscan en la amistad, tales como: “el compromiso, la apertura, la sinceridad y la coincidencia de valores”²²⁴ que recogen en su seno aquellos factores, presentados en el esquema anterior, de manera peculiar.

Compromiso significa lealtad y devoción del uno hacia el otro y hacia la amistad. Apertura es tener deseos de sinceridad y de transmisión de sentimientos íntimos. La confianza representa una profunda convicción de que un amigo nunca traicionará a otro, que es su amigo. La sinceridad implica que usted y su amigo se darán el uno al otro la verdad con relación a sus experiencias, sentimientos y puntos de vista. Finalmente, la coincidencia de valores, hace referencia, al sentimiento de compartir esquemas mentales y de sentirse

²²⁴ *Ibíd.*, pp. 37-38.

cómodos con los puntos de vista del otro, inclusive con las diferencias que se puedan tener. En todo ello, es fundamental “mantener el contacto”²²⁵, esto es, tener encuentros regulares para avivar y fortalecer las cualidades que debe tener una buena y verdadera amistad, complemento básico y fundamental en nuestra vida, con miras hacia la felicidad.

²²⁵ *Ibíd.*, pp. 145-151.

3.3. La amistad, un estado emocional.

La amistad es un sentimiento²²⁶ concomitante al placer o al dolor, que Aristóteles lo clasifica dentro de las pasiones. Una emoción²²⁷ que afecta al alma y según sea la respuesta al placer o al dolor, el hombre se sitúa en circunstancias favorables (placentera) o desfavorables (dolorosa). En esta relación interpersonal de afecto²²⁸ (como emoción positiva que excluye el carácter exclusivo y dominante de la pasión), cobra importancia la regulación cíclica de este estado emocional, en donde puede haber ruptura y encuentro; este movimiento se da a través del *amor* y el *odio*.

Al respecto, Empédocles establece: “...Por amistad con-vergen en Uno todas las cosas; mientras que, otras veces, por odio de discordia cada una di-verge de todas (...) Muchos surgen de Uno; fuego, tierra, agua y la mansa altura del Éter. Y aparte de estas cosas, en contrabalanza de todas, Discordia, la destructora; más, entre ellas, Amistad (...) Por ella conciben lo amable, obras amables a término llevan por ella (...) Por Discordia, todas se truecan en deformes y divididas; más que, por Amistad, se desean unas a otras y van unidas (...) Cuando todas ellas convienen retirarse al extremo, la Discordia; más después, inmediatamente que, a la menor profundidad del remolino Discordia llega, y que en su vez complementaria, en mitad del girante globo Amistad se ha colocado, van entonces estas cosas las unas hacia las otras hasta ser una sola (...) De circular soledad la esfera goza mientras Amistad domina (...) Más la Discordia pone a parte (...) Todo estaba enemistado de amor falto y de mezcla (...) De tales mezclas primigenias especies de cosas mortales se esparcen por miles; pero muchas de éstas quedan inmezcladas porque a las mezcladas están contrapuestas. Tales son las que Discordia aún en su altura máxima inmezcladas retiene; que Discordia, en tiempo alguno, entera se retrajo a las fronteras

²²⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, op. cit., libro II, cap. V, 21.

²²⁷ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1996, pp. 397 y 1041.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 26.

últimas del círculo; hace más bien, Discordia que algunas de sus partes se queden dentro y que otras se marchen del centro y cuando Discordia va de retirada otro tanto avanza el ímpetu manso e imperecedero de Amistad sin tacha (...) Pero cuando se invierten los caminos, al punto se hallan naciendo mortales cosas que a ser inmortales primero aprendieron, y se hallan mezcladas las que antes puras se estaban...”²²⁹ Todo ello deja entrever que la amistad, bajo todas sus formas (la del amor, de Afrodita, gozo...) es “hélice o barrera que por todo se mete y adentra, que todo impulsa y hace vibrar”.²³⁰

Matilde del Pino²³¹ en su estudio sobre la doctrina de Empédocles, señala de manera muy puntual que no hay nacimiento ni muerte, sino sólo mezcla y disolución de los elementos, porque no es posible que nazca algo de la nada ni tampoco que algo muera por entero. Así, volvemos al Uno por el amor (La Amistad que reúne los elementos) y nos separamos de él por la fuerza de repulsión del odio (La Discordia que provoca la disgregación de los elementos), esta alternancia (en etapas cíclicas que alternan en el predominio del odio o del amor) supone que no hay un momento total de amor u odio, sino que ambos deben conservarse en la forma de semilla, para que en un momento dado el odio despertara e hiciera sacudirse de nuevo a los elementos de la esfera para comenzar a separarse entre sí y a su vez el amor recomenzar el camino de vuelta.

De forma similar, pienso que este proceso puede darse en la relación amistosa, en tanto que tenemos amistades, las cuales pueden disolverse por el odio y gestarse nuevas por el amor. Por ende, habremos de permanecer en el amor para mantener vigente la amistad que nos pondrá en una situación estable para nuestro espíritu, lo que, reflejará en nosotros un bienestar tanto para nuestro cuerpo como para nuestra alma, circunstancia favorecida por la simpatía²³² (acción recíproca de las cosas entre sí) que influye en la

²²⁹ Juan David García Baca, *Los presocráticos*, FCE, México, 1944, pp. 67-80.

²³⁰ *Ibid.*, p. 195.

²³¹ Matilde del Pino (trad.), “Empédocles” en *La realidad en la sabiduría presocrática*, Visión editores, Madrid, 1981, pp. 105-113.

²³² Nicola Abbagnano, *op. cit.*, p. 1073.

comunidad espiritual entre amigos.

Platón y Aristóteles hacen algunos señalamientos con respecto al planteamiento de Empédocles: “El universo como un solo ser y a la vez muchos se mantienen por el odio y la amistad”.²³³ Es en este sentido que Platón da crédito a lo que el dicho presocrático señala, y mantiene que tan pronto el universo es Uno y está en perfecta armonía, éste entra en constantes guerras consigo mismo bajo el imperio de la discordia, perdiendo la unidad y haciéndose múltiple, ya sea que se descomponga en un número limitado de elementos, que enseguida se combinan y vuelven a la unidad. Entonces, el dolor se produce cuando la armonía de los elementos está amenazada por el odio, y el placer cuando tal armonía es restablecida por la amistad (señalamiento que Platón hace en el Filebo).²³⁴ Por ello también podemos entender, según Platón,²³⁵ que hay ciertas emanaciones de las cosas correspondientes a ciertos poros hacia y a través de los cuales pasan éstas. De ellas, algunas se adaptan a los poros mientras que otras son menores o mayores a ellos. Por tanto, el ser es tanto muchas cosas como una sola, cohesionándose por el odio y la amistad. Aristóteles,²³⁶ siguiendo a Empédocles, hace de la amistad el principio del bien y de la discordia el del mal, porque el bien en sí (la amistad) es la causa de todos los bienes y el mal (la discordia) la de todos los males, por tanto, la esencia misma del mal es la discordia y del bien es la amistad. Además, la amistad es al mismo tiempo “principio como causa motriz, porque reúne los elementos, y como materia, porque es una parte de la mezcla de los elementos”.²³⁷ Es pues, “la causa de la unidad de todas las cosas”.²³⁸

Se han establecido ya las bases para poder hacer una distinción concreta entre el amor y el odio, como sentimientos opuestos que devienen en la amistad o en la discordia, respectivamente, y como de esta relación (en cuanto a unión y separación que de ello

²³³ Platón, “Sofista o del ser” en *Diálogos*, Porrúa, México, 1984. pp. 759 y 769.

²³⁴ Nicola Abbagnano, *op. cit.*, p. 379.

²³⁵ Platón, “El menón” en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1992, pp. 292-293 (76 c y d).

²³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, libro I, cap. IV, p. 12.

²³⁷ *Ibid.*, libro XII. cap. X. p.215.

²³⁸ *Ibid.*, libro III. cap. IV. p. 48.

resulta) se desprende el egoísmo como un sentimiento apático (no simpático) que representa un importante obstáculo para la conquista de la amistad y por ende de la felicidad. Y un recorrido, tal que, nos da una visión respecto a la destrucción y reconstrucción del ser, según sea el predominio del amor u odio, y, de la formación y descomposición de la materia (mezcla de elementos) que nos lleva a estados emocionales adecuados e inadecuados para nuestra persona, conveniente o no para la relación de amistad entre los humanos. Una relación intersubjetiva basada en la empatía²³⁹ (unión o fusión emotiva con otros seres),²⁴⁰ que representa por sí misma la constitución de la intersubjetividad del sujeto propio y del otro. Esta unión emotiva posee la función de completar la posibilidad de la percepción interna del sujeto como extensión del otro (externa al propio yo constituido).

La distinción entre el amor y el odio es fundamental, porque representa la visión de un mayor obstáculo para nuestros fines (que tienden hacia la felicidad). Sin más preámbulos, pasemos a tal distinción.

Otro de los sentidos, que a mi juicio, tiene el amor, es la relación que existe con el odio. Se dice, comúnmente, que del amor al odio sólo hay un paso ¿será esto, desde un punto de vista intersubjetivo, verdaderamente algo que tenga que ver con la amistad? Max Scheler,²⁴¹ señala al respecto que el dolor o el pesar que nos depara una persona amada, jamás altera nuestro amor por ella, ni la alegría o el placer hacia una persona odiada cambia nuestro odio. Y en medio de los múltiples cambios de alegría y pesar que ocurren día tras día entre los seres humanos, permanecen absolutamente intactas las relaciones de amor y de odio entre ellos. Lo único que en este punto cabe decir es que el objeto amado es una fuente más rica tanto de posibles alegrías como de pesares,

²³⁹ Eduardo González Di Piero, "El problema de la constitución de la persona" en *De la persona a la historia*, Devenires/Driada, México, 2005, pp. 31-47.

²⁴⁰ Nicola Abbagnano, *op. cit.*, p. 396.

²⁴¹ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1957, pp. 201-207.

pero exactamente lo mismo debe decirse del objeto odiado. Cuanto más odiado, tanto más apenan su dicha o sus buenas prendas, tanto más regocija su desdicha, su nulidad, y tanto más ricas son las fuentes de posibles pesares y alegrías que representa. Toda una serie de hechos de muy distinta índole es la que entra en juego cuando se trata del funcionamiento del amor y el odio como causas (no como efectos) de estados afectivos. Lo que en este caso pasa es, ciertamente, que la ejecución de estos actos constituye la más profunda de todas las “fuentes” de alegría y pesar, más aún, de “bienaventuranza” y “desesperación”. Así, el amor, incluso cuando es “desgraciado” en el sentido de la falta de correspondencia, en cuanto acto, va acompañado, sin embargo, de un alto sentimiento de felicidad; y lo mismo sucede cuando el objeto del amor causa pesar y dolor. A la inversa, cuando, por ejemplo, el pesar de la persona odiada causa alegría (envidia, alegría del mal ajeno, la maldad, etc.). La comisión misma del acto de odio tiene, empero, el carácter de “tenebrosa” y “desventurada”. “El amor y odio son ya, en cuanto actos, diferentes de todos los demás actos y entre sí”²⁴²; el amor y odio son dos cosas distintas sólo que una puede causar a la otra y viceversa, amor y odio no son, en absoluto, actos esencialmente altruistas. El amor se orienta primordialmente hacia valores (en cuanto a virtud) y hacia objetos (transparentes a través de los valores que aportan) siendo en principio indiferente si soy “yo” o es “otro” quien ostenta los valores de que se trate.

Pero, nos dice Beck,²⁴³ que la autoprotección y la autopromoción son cruciales para nuestra supervivencia; ambos actos nos ayudan a detectar trasgresiones y adoptar las acciones defensivas apropiadas. Si no nos ocupáramos de nosotros mismos, en este sentido, no buscaríamos el placer que proporcionan las relaciones íntimas, la amistad y la afiliación a grupos. El egocentrismo, sin embargo, se vuelve un problema cuando es

²⁴² *Ibíd.*, p. 205.

²⁴³ Aaron Beck, *Prisioneros del odio*, Paídos, Barcelona, 2003. pp. 28-32.

exagerado y no está compensado por rasgos sociales tales como el amor, la empatía y el altruismo, cuya capacidad parece ser desarrollado. La imagen refleja del enemigo crea un odio destructivo entre individuos y grupos. Aunque estos puedan sentirse libres de restricciones contra el ataque a su supuesto adversario, lo que en realidad están haciendo es renunciar a su libertad para elegir, abdicar de su racionalidad y convertirse en los prisioneros de un mecanismo de pensamiento primitivo. La reacción exagerada de amigos, socios y compañeros sentimentales frente a supuestos engaños y ofensas son comparables a las respuestas hostiles de aquellas personas implicadas en enfrentamientos entre individuos o grupos. La clave de su incapacidad para ajustarse a los principios prescritos cuando se sentían heridos o amenazados se hallaban en la interpretación errónea que hacían de la conducta del otro. La deformación catastrófica de los motivos y actitudes del otro llevaban a ambos miembros a sentirse atrapados, ofendidos y despreciados. Estas falsas percepciones los llenaban de ira e incluso de odio y los impulsaba a vengarse o a encerrarse en un aislamiento hostil. Resultó evidente que en donde los individuos o grupos estaban constantemente reñidos habían creado una imagen negativa del otro. En los casos típicos cada miembro se veía a sí mismo como la víctima y a su compañero como el malo, ambos borraban las cualidades positivas del otro así como los recuerdos felices de días más tranquilos o los reinterpretaba como falsos. El hecho de crear esta imagen los llevaba a sospechar de los motivos del otro y a generalizar sus defectos o su maldad. Crean, pues, una imagen negativa de los grupos sociales y de los amigos, y con ello prejuicios e intolerancia. Por tanto, las imágenes negativas son peligrosas, rencorosas y malvadas que nos encierra en la prisión del odio. Esta es una condición para pasar del dolor al odio: "Alguien en quien confiabas te engañó; una persona con la cual contabas te defraudó; un amigo propagó rumores sobre ti".²⁴⁴

El sufrimiento parece ser una característica universal de la condición humana.

²⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 79-80.

Cuando algo nos hace daño, raramente se nos ocurre pensar que el dolor psicológico pueda servir para algo útil. Por el contrario no resulta fácil aceptar la idea de que el dolor físico nos alerta de la presencia de alguna lesión corporal y nos incita a actuar para eliminar o aliviar el daño. Sin embargo, lo más habitual, en este sentido, es que experimentemos dolor psicológico, como por ejemplo tristeza, preocupación, ansiedad o sentir que nos han herido, en el contexto de nuestras interacciones con los demás. Esto favorece a la creación de <enemigos íntimos>, esto es, “la transformación del amor y del odio”.²⁴⁵ Como el amor, que nos hace sentir tan bien, es tan grato, incluso estimulante, se puede evaporar y dejar detrás una estela de resentimiento y de hostilidad e incluso de odio. Una de las claves de esta transformación se puede hallar examinando la consolidación de la ambivalencia en una relación. A medida que van apareciendo diferentes desavenencias, empieza a cristalizar una estructura de actitudes negativas, que, con el tiempo se van forzando y pueden llegar a adquirir la forma de una imagen dolorosa, lo que cambia gradualmente el modo de percibir al otro. Es obvio que la mayor responsabilidad para la felicidad del otro y la dependencia mutua para realizar todas las tareas de mantenimiento de un hogar o una amistad dan pie a la aparición de miedo a sufrir decepciones. Hay más oportunidades para que uno hiera, frustré o decepcione a otro; la intimidad en sí misma intensifica la necesidad de ambos de afecto y apoyo y, al mismo tiempo, crea el potencial para temer la pérdida del apoyo. Para autoprotgerse, por tanto, ambos sienten la necesidad de implantar normas y protecciones (las cuales tendrán que ser afines a la virtud y al bien recíproco, para evitar que el odio predomine sobre la amistad).

Algo que está íntimamente ligado más al odio que al amor, es el egoísmo, lo detecta Max Scheler.²⁴⁶ no es el “amor a sí mismo”, en él no se me da mi “yo” individual como objeto de amor, desprendido de toda relación social, ya que el egoísta necesita mirar al otro, sus

²⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 175-197.

²⁴⁶ Max Scheler, *op. cit.*, p. 207.

valores y bienes y, consiste precisamente, en el no tomar en consideración las exigencias de estos valores; el egoísmo supone una posesión por completo de su “yo” social que le encubre su íntimo “yo” individual, ni tampoco tiene ese “yo” social por objeto de un acto de amor, sino que está siempre poseído de él, es decir, vive en él.

Benthan,²⁴⁷ tomando, como Epicuro, su punto de partida en el egoísmo, llega a reconocer que los disfrutes de la simpatía y del afecto son inseparables de la felicidad; deben, por tanto, ser buscados sacrificando al egoísmo, porque no se puede conseguir el afecto de otro sino testimoniándole afecto y éste no se puede testimoniar sino por los actos y no por palabras.

Antich²⁴⁸ considera que el afecto se personaliza en los seres que consideramos nuestros amigos y les tenemos por tal, por efecto de un proceso inconsciente de nuestro yo íntimo, en el cual nuestra voluntad no ejerce en absoluto ninguna acción; nos fijamos en la acción pura y simple de la simpatía, que no son las cualidades de nuestro prójimo las que nos inducen a desear su compañía sino la visión de los atributos que nos faltan, que en él vimos brillar; esto es, el afán de adquirir lo que no poseemos, el deseo inconsciente de completar nuestra personalidad. ¡Cuidado! Con el manejo de este deseo egoísta, porque en efecto, es eso “un deseo egoísta” que no debe trascender hacia los dominios del odio. Si queremos corresponder a la amistad tendremos que seguir con los lineamientos de una buena amistad y no cumplir solamente por el deber de la gratitud, por el hecho de haber recibido beneficios del otro a quien quiere: una ley de atracción será la que nos impulse a sentir la idea de amistad, que se funda tan solo en el deseo de procurar nuestra progresiva evolución moral por medio de un complemento externo, es decir, el proceso del amor no es más que la función instintiva del deseo que induce a los seres a completarse.

²⁴⁷ Guyau, *op. cit.*, pp. 145-146.

²⁴⁸ José Antich, *Egoísmo y altruismo*, Henrich y comp^a. editores, Barcelona, 1906, pp. 55-71.

Pero veamos en que sentido Antich afirma que “el sentimiento de amor es la encarnación del egoísmo”.²⁴⁹ Al establecer que el deseo egoísta del hombre consiste, primordialmente, en proclamar el derecho al goce de la vida (aspirar a conquistarlo) con la misma energía con que la organización de nuestro cuerpo busca gozar del aire, la luz, el sol y la naturaleza. El hombre al penetrar en el interior de su conciencia, se introduce también en el secreto de la realidad, al amarse a sí mismo, extiende su sentimiento hasta los límites del medio que le rodea; ama al otro (padres, hermanos, amigos) porque en todo ello vive algo de su propia personalidad, todo esto dicho, en el contexto de la existencia positiva, lo que no aplica al aspecto negativo de todo cuanto pudiere haber en ello. Cuando nosotros no extendemos hacia el otro “yo” nuestro sentimiento de amor (el amor a sí mismo reflejado en el otro) entonces el egoísmo se torna doloroso, condición que nos lleva del amor hacia el odio. En este sentido, hay quien define al egoísta como “la persona, cuyos intereses, sean los que sean, no tienen ninguna conexión necesaria con los intereses de los demás, de modo que puede evaluar los estados de cosas sobre la base de sus propios valores con independencia de valores de otros”.²⁵⁰ Esto deja ver que nunca se logrará satisfacer todas las demandas del egoísmo, por lo que éste es contraproducente²⁵¹, y lo es porque si el principio egoísta impone demandas que no pueden ser satisfechas simultáneamente, éste pierde sentido dada la incompatibilidad de sus objetivos; el egoísta sólo responde a las acciones de los demás cuando le es individualmente ventajoso y trata también de coordinar sus acciones cuando es beneficioso, por lo que la actitud egoísta en nada beneficia a la interacción amistosa. En definitiva, el egoísmo es contraproducente.

La visión que tiene Emmanuel Levinas,²⁵² respecto al egoísmo, es en relación al gozo y habla de una afectividad como ipseidad del yo. La separación por excelencia es soledad, así traducida por la unidad del yo y el gozo (felicidad o infelicidad), que son el aislamiento

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 71 y 109.

²⁵⁰ David Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paídos, Barcelona, 1998, p. 73.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 77-78, 90 y 105.

²⁵² Emmanuel Levinas, *op. cit.*, pp. 137-140.

mismo. La ipseidad del yo consiste en quedar fuera de la distinción entre lo individual y lo general, el yo es así, el modo según el cual se lleva a cabo concretamente la ruptura de la totalidad, que determina la presencia de lo absolutamente otro, es pues, soledad por excelencia. Esta estructura de la unicidad, la no participación del género es el egoísmo mismo de la felicidad, la cual, en su relación con lo "otro" se basta, aún a causa de esta relación, que consiste en satisfacer sus necesidades y no en suprimirlas, pues la felicidad se basta por el "no bastarse" de la necesidad. La falta de gozo que denunciaba Platón, no compromete al instante de la suficiencia; la oposición de lo efímero y lo eterno no revela el verdadero sentido de la suficiencia, esta es la contracción misma del ego; es una existencia para sí, pero no, inicialmente, en vista de su existencia ni como representación de sí por sí mismo. Por tanto, la suficiencia del gozar acentúa el egoísmo ya que el gozo es una retirada a sí, una involución. El yo, en efecto, no es el soporte del gozo, la estructura intencional es aquí completamente diferente; el yo es "la contracción misma el sentimiento, el polo de una espiral del cual el gozo perfila el enroscamiento y la involución"²⁵³, en tanto movimiento hacia sí, que realiza el gozo, el yo es para la felicidad constitutivo de su egoísmo.

La ruptura de la totalidad que se lleva a cabo por el gozo o por la soledad de él, es radical. Porque cuando la presencia crítica del otro cuestione este egoísmo, no destruirá su soledad, puesto que se trata precisamente de un sí, de un ser absolutamente aislado. Ser yo es existir de tal modo que ya se esté más allá del ser en la felicidad. Para el yo, ser no significa oponerse, representarse, servirse o aspirar a algo, sino gozarlo.

Para que se realice un pluralismo en sí, es necesario que se produzca en profundidad el movimiento de mí al otro, una actitud de un yo frente al otro (actitud ya calificada como amor u odio, obediencia o mandato, aprendizaje o enseñanza, etc.). El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no concibo simplemente en relación a mí, sino que

²⁵³ *Ibíd.*, p. 138.

afronto a partir de mi egoísmo. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se revela, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el otro, como accedo a ella. Permito la alteridad del otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación.

3.4. La amistad, una virtud altamente apreciada.

Desde el punto de vista socrático la virtud está definida con relación al conocimiento, concepción que es compartida y aceptada por Platón, que en el *Menón*²⁵⁴ muestra que la virtud es algo que está en el alma, necesariamente útil y por tanto discernimiento, puesto que, todo lo concerniente al alma no es en sí mismo ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no resultará útil o dañino. Así, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento; entonces si la virtud es discernimiento será también conocimiento y por tanto enseñable; porque “la recta opinión no es peor que el conocimiento, ni será menos útil para el obrar, ni tampoco con el hombre que tiene opinión verdadera que el que tiene conocimiento”²⁵⁵; por consiguiente, no sólo por medio del conocimiento puede haber hombres buenos y útiles sino también por medio de la recta opinión. Cabe señalar que en la filosofía platónica se acepta la vía de la opinión verdadera como conocimiento y que éste se aprende a través de la educación, entonces habría que considerar a la virtud como algo enseñable, ya que no nos es dada por la naturaleza²⁵⁶, sino que la obtenemos a través de las prácticas, esto es, del hábito tal y como lo sostiene Aristóteles.

“Sócrates pensaba que las virtudes son razones o conceptos, teniéndolas a todas por formas del pensamiento científico, mientras que nosotros pensamos que toda virtud es un hábito acompañado de razón”.²⁵⁷ La razón es la que indica lo que debe hacerse respecto al gobierno de las partes del alma, ella nos dice qué y cómo la voluntad lo consigue, puesto que la voluntad es acción y cuando el acto se repite se convierte en hábito y formamos entonces el carácter moral. Por eso la acción es la que nos hace virtuosos, porque si la virtud no fuera acción, nos dice Aristóteles, el más virtuoso sería el dormido. Entonces, “la

²⁵⁴ Platón, “el *Menón*”, *op. cit.*, p. 317 (88c y d, y 89c).

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 333. (98cyd).

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 336. (99e).

²⁵⁷ Enrique Suárez-Iñiguez, *op. cit.*, pp. 43-44.

virtud del hombre será aquel hábito por el cual se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia”.²⁵⁸

“Las virtudes no nacen en nosotros por naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre”.²⁵⁹ Efectivamente, la virtud no germina en nosotros naturalmente sino que la construimos; porque todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos, las adquirimos, nos dice Aristóteles, ejercitándonos en ellas tal y como pasa en las Artes y los Oficios, lo aprendemos haciéndolo, así, nos hacemos justos, temperantes y valientes practicando actos de justicia, templanza y valentía, respectivamente. De actos semejantes nacen los hábitos, definidos como “las disposiciones que nos hacen conducirnos bien o mal en lo que respecta a las pasiones”²⁶⁰; de lo que se infiere que la virtud no es pasión ni potencia sino hábito, por tanto, “la virtud es un hábito selectivo, consistente en una posesión intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como lo determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto”.²⁶¹ Así, la *areté* es un término medio, cuyo fin es “lo moralmente bello o noble”²⁶², por lo que, el deber de la virtud es el de proponerse lo más noble como su fin. Por tanto, los amigos debiendo serlo en virtud, la amistad es algo noble y bello y por ende una virtud.

“La amistad no es un deber, ya que el amor no se ordena; pero es una virtud, pues el amor es una excelencia”²⁶³, una virtud que nos lleva hacia nuestros amigos. Quien no es generoso con sus amigos carece tanto de amor como de generosidad; análogamente, quien es cobarde cuando se trata de defenderlos o implacable cuando se trata de juzgarlos, lo es

²⁵⁸ Aristóteles, *ética nicomaquea*, *op. cit.*, libro II, cap. IV, p. 22.

²⁵⁹ *Ibíd.*, Cap. I. pp. 18-19.

²⁶⁰ *Ibíd.*, Cap. V. p. 22.

²⁶¹ *Ibíd.*, Cap. VI. p. 23.

²⁶² Aristóteles, *Gran ética*, *op. cit.*, libro I, cap. XIX, p. 80.

²⁶³ Compte-Spouville, *op. cit.*, p. 267.

por falta de amor, tanto o más que de coraje o de misericordia, porque estas virtudes son seguidas unas de otras de manera espontánea cuando hay amor; de ahí deriva lo que Spouville ha llamado la máxima de la moral: “actúa como si amaras”²⁶⁴ porque sólo somos capaces de moral y sentimos su necesidad a causa de la escasa ración de amor, aun para nosotros mismos, que recibimos y buscamos conservar, así “el amor es el alfa y el omega de toda virtud”²⁶⁵; nadie nace virtuoso, uno se hace virtuoso por la educación.

Tanto en Platón como en Aristóteles se le ha dado un lugar importante a la educación; el aprendizaje de la virtud, la cual, desde una perspectiva del proceso educativo en el tiempo, atraviesa por etapas, esto es, una evolución que implica una génesis, desarrollo y perfección de la virtud. Sison²⁶⁶ desarrolla en este sentido dichos períodos, estableciendo:

a). La génesis de la virtud.

Siguiendo a Platón²⁶⁷, la virtud es discernimiento entre el bien y el mal, esto es, acertar con la decisión justa en nuestros actos. Y para ello es imprescindible *el diálogo*, inclusive, tanto para transmitir como para adquirir la virtud: es medio para que allí donde antes no había virtud comience a haberla; en sí mismo es cierta especie de virtud; es la razón (*logos*) que se extiende en el tiempo. El diálogo nos encamina hacia la virtud, pero como todo camino, se hace paso a paso, o sea, con tiempo. El tiempo es un ingrediente necesario, aunque no suficiente, para el diálogo como para la génesis de la virtud. *La dialéctica* será la que considera la actividad de ambas partes, del que habla y del que escucha, del que pregunta y del que responde, en su intercambio verbal. *La mayéutica* se concentrará en el auxilio que una parte presta a la otra, que es la que da a luz o alumbr a la virtud. Y *la anamnesis o reminiscencia* indica la tarea propia del que recuerda, transformando así a sus sensaciones y opiniones en conocimientos verdaderos. De forma

²⁶⁴ *Ibidem.*

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 227-229.

²⁶⁶ Cfr., Alejo Sison, *La virtud; síntesis de tiempo y eternidad, la ética en la escuela de Atenas*, EUNSA, Navarra, 1992, pp. 189-233.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 189-199.

que, a diferencia del diálogo, la mayéutica y la anamnesis por sí solas son Incompletas, se exigen mutuamente en una relación de complementariedad para la génesis de la virtud. Porque tanto la virtud como la verdad se hallan en estado latente en nosotros y requiere el recuerdo (la asociación de sensaciones e ideas) para actualizarse y volverse operativa. La anamnesis está muy vinculada a la doctrina de la inmortalidad del alma.

En cambio el olvido representa el proceso inverso de la anamnesis, porque nos conduce a un estado antitético al de la virtud; la ignorancia o el vicio, que también se efectúa distendidamente en el tiempo.

Con Aristóteles²⁶⁸ vemos que la virtud es un principio, mudable o modificable que crece; es “vital”. Ejerce su influjo principalmente sobre sí mismo, sobre el sujeto, capacitándole para llevar acabo acciones mayores en cantidad y en cualidad, en dimensión o magnitud y en trascendencia. Es el “valor sobreañadido” que aporta al que la posee, no sólo una peculiar habilidad, destreza o facilidad, sino también cierta complacencia que encuentra a su práctica placentera y un insaciable deseo de más. La virtud perfecciona la misma naturaleza original y originaria. Hablar de la génesis de la virtud significa discurrir sobre la virtud presente, ya desde el comienzo, como principio vital o capacidad natural. Se distingue claramente la disposición inicial o virtud natural (*areté physíke*) y su perfección o la virtud por excelencia (*areté kyría*). La primera representa una disposición del alma, próxima y favorable para el obrar. Tanto en la una como en la otra especie se halla un estado “natural” de virtud; es decir, no adquirido sino presente ya desde el inicio como una predisposición conveniente y propicia. Son cualidades, justamente por ser “naturales” a la par necesarias (afectan universalmente a los hombres) e infalibles (en absoluto pueden conducir al error): se sitúan en el momento óntico, todavía no operativo estrictamente de la virtud. Tomemos pues como límite

²⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 205-217.

anterior a las virtudes naturales (inmersas en las facultades o potencias), y como límite posterior a la virtud perfecta (al estado de beatitud, felicidad o contemplación), en cierto sentido idéntica a ésta en cuanto *energeia teleia* ya alcanzada. “Existen pues dos clases de virtud, la dianoética y la ética; la primera se origina y crece principalmente por la enseñanza (*didaskalia*), y por ello requiere experiencia (*empeiria*) y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre (*ethos*)...”²⁶⁹ La costumbre o hábito es un “esfuerzo”, que ya no acontece natural o espontáneamente; sólo entonces “nace” la virtud en una naturaleza ya apta para recibirla y perfeccionarse a través de ella; o sea que la virtud en cuanto modo de ser “es fruto de” un obrar reiterativo. Porque es la virtud (*hexis*) lo que “aprendemos” o conseguimos mientras realizamos dicha actividad (*energeia*).

Toda virtud descansa sobre una disposición propicia ya plasmada, innata a la naturaleza. Pero este arreglo favorable original y originario del asentamiento material-orgánico de la virtud no es suficiente, sino que exige la práctica o el ejercicio. Con y a través del tiempo a actividad deviene en costumbre o hábito, y si ésta demuestra excelencia, la cualidad de ser buena, sólo hasta entonces puede llamarse virtud.

b). El desarrollo de la virtud.

Desde el punto de vista platónico²⁷⁰, el progreso en la virtud consiste en conducir la naturaleza (con paciencia a través del tiempo) hacia un estado de perfección; cuando el ser humano, por su “belleza”, más se asemeja a lo divino.

El andar en el camino de la virtud no significa para los hombres un paso simple, recto e interrumpido; a veces precisa de frenos y de reorientación. Esta es la función que cumple la disciplina la cual, en la obra platónica, jamás se emplea por motivos terapéuticos. El castigo justo también se ajusta en el tiempo, conforme a la “cantidad” y “calidad” del yerro o equívoco.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 210.

²⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 200-202.

“Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza (*phýsei*), otros por el hábito (*ethei*) y otros por la enseñanza (*dídache*)...”²⁷¹ Tras enumerar, Aristóteles, las tres causas o principios “tradicionales” por las cuales adviene al hombre y se desarrolla la virtud, distingue la que “no está en nuestras manos” (la naturaleza) de las que si están dentro de nuestro poder o dominio (la enseñanza y el hábito), estos últimos se colocan a nuestro alcance como instrumentos de y para la educación. Ambos son necesarios debido a la complementariedad que uno ejerce sobre el otro y el otro sobre el uno. Sin embargo, no basta con conocer la virtud, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, de lo que podemos deducir, que cobra mayor importancia el hábito que la enseñanza.

Desarrollamos pues la virtud a merced de una costumbre, un complacerse como conviene según a la recta razón. La educación, en cuanto hábito, exige la repetición de actos (cosa posible sólo en el tiempo); porque su fin, que es la virtud, “crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen”.²⁷² Las frecuentes alusiones a la necesidad de ejercitarse y adquirir el hábito bueno desde la juventud no es sino para recalcar aún más la influencia primordial del tiempo en su formación. En la práctica del buen hábito consiste el “cultivo” de la “semilla”, suministrado por la enseñanza de la virtud en el alma. La etapa educativa en la virtud no es “hermética”; del mismo modo que el hábito tampoco debe regular únicamente los placeres y dolores físicos. Todo ello apunta a un estado final de perfección: la felicidad, que coincide con la cumbre de una vida verdaderamente placentera: “también parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz”.²⁷³

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 218.

²⁷² *Ibíd.*, p. 222.

²⁷³ *Ibíd.*, p. 223.

c). La perfección de la virtud.

Al respecto Platón²⁷⁴ señala que la última fase en la “vida” de la virtud es la perfección. Una vez alcanzada, ya no hay posible pérdida ni desviación, a semejanza de los momentos anteriores. Es cuando la virtud se muestra como potencia reforzada, reduplicada: un poder ya imposible de perderse o agotarse, cuya eficacia se invierte o “revierte” en mayor poder. Así también, el aspecto concreto de la virtud “perfecta” que en mayor grado tiene que ver con el tiempo es su firmeza, permanencia o estabilidad. Visto desde la perspectiva del amor, la virtud es *Eros* (*Eros* celestial), deseo de inmortalidad, que se traduce puntual y temporalmente, en cada acto humano como un esfuerzo por poseer siempre el bien.

Las enseñanzas aristótelicas²⁷⁵ sobre el estado perfecto de la virtud, se hallan en aquellos pasajes donde habla de la felicidad (*eudaimonía*) y de la amistad perfecta (*teleía philía*); la amistad será en este contexto un sucedáneo o antecesor de la felicidad obtenida en la contemplación teórica.

Ya desde antaño se ha asociado la felicidad con la posesión de bienes y de estos los internos al alma, intrínsecos que pertenecen al dominio humano, fruto de su esfuerzo deliberado (ante todo, la virtud). La felicidad se nos presenta entonces bajo la guisa de una armonía establecida, con completud y sin exclusión, valorando cada elemento con el justo criterio, entre los bienes. “La felicidad consiste en el desempeño de una determinada actividad u operación, pues en ello estriba, en grado eminente, la esencia de lo vital”.²⁷⁶ La “vida entera” significa una vida consumada en su madurez y florecimiento, en definitiva, en virtud. Se desea la felicidad, estrictamente, sólo en la medida en que comprenda la vida entera. La felicidad nos atrae con gran fuerza, y una vez alcanzada,

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 203-205.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 223-233.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 225.

también nos da la garantía de que ya no se puede perder. La mera posibilidad de que la felicidad se pierda es causa y razón suficiente para que ella deje de ser lo que ella es. El deseo de la felicidad como vida conforme a la más excelsa virtud, es también el anhelo de la inmortalidad. La misma perfección de la virtud sostiene en principio, al que la posee y ejerce a lo largo de todas las vicisitudes circunstanciales, sean favorables o adversas, que trae el azar a la vida. No significa que semejantes cambios dejen de afectarle; únicamente que tiene perseverancia en la virtud y por eso se sobrepone a los juegos tornadizos o camaleónicos de la fortuna. La estabilidad queda así consagrada como el elemento decisivo y esencial de la felicidad.

El calificativo de “perfecta” que aquí acompaña a la “amistad” no es, bajo ningún concepto, superflua, ya que el mismo Aristóteles reconoce y admite otras especies inferiores de amistad. Tras haber establecido lo definitorio de la amistad en “un afecto recíproco y no desconocido, y que los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren”.²⁷⁷ Lo difícil y costoso de la perfección en la virtud redundaba en el beneficio de la propia virtud, bajo la forma de estabilidad. Este hecho explica por qué la amistad sostenida por la virtud, además de ser rara, en el sentido de extraordinaria, requiere, para fraguarse, mucho tiempo y trato, pues “es imposible conocerse unos a otros antes de haber consumido juntos mucha sal, ni aceptarse mutuamente y ser amigos, hasta que cada uno se haya mostrado al otro amable y digno de confianza”.²⁷⁸ Una vez alcanzado, semejante grado de amistad, podríamos decir que permanece o dura para siempre; esta amistad, por consiguiente, es perfecta (*teleía*) en cuanto al tiempo y en otros aspectos. La persistencia en el tiempo del bien en que radica la amistad se transmite como medida de duración de la propia amistad. El que ama a una persona por su virtud, ama a la misma persona; ama a una

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 230.

²⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 231-232.

persona mientras sigue siendo ella misma. Y tal amistad es duradera, en el grado en que lo es la persona humana: nunca eterna, sino coextensiva en el tiempo con la verdadera vida humana. La virtud perfecta, en toda su pureza, parece estar por encima de la naturaleza humana, temporal y caduca. Sin embargo, no hemos de desalentarnos, sino prestar un atento y dócil oído a la admiración del filósofo: “No hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”.²⁷⁹

Así se desarrolla la virtud en nosotros, un proceso que se va gestando cuando nos iniciamos en las prácticas de las virtudes y por ende de la amistad con miras hacia la excelencia, es decir, hacer de la amistad una virtud. Ya lo decía Epicuro: “de cuantas cosas adquiere la sabiduría para la felicidad de toda la vida, la mayor es la posesión de la amistad. Aun en medio de la cortedad de bienes, se ha de tener por cierto que la amistad da seguridad”.²⁸⁰ Una máxima que confirma que la amistad por sí misma es una excelencia, es decir, una virtud que constituye una de las manifestaciones de la vida del sabio. Cicerón decía algo parecido: “la virtud es la que concilia y conserva las amistades”²⁸¹, pues en ella se halla la conveniencia de las cosas, la firmeza y constancia; la cual, cuando se descubre y da a conocer su resplandor, y ve y conoce lo mismo en otro, se aplica a ello, y mutuamente recibe lo que en él encuentra; de donde se enciende el amor de los dos o la amistad, que de amor tomaron ambos el nombre. Porque el amor no es otra cosa que tener afecto al que se ama sin interés alguno, pues éste de la misma amistad se saca, aunque menos se busque; queda pues claro que “el amor a la virtud es el principio natural de la amistad”²⁸², porque

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 233.

²⁸⁰ Laercio Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México, 1991, libro X, parágrafo 29, p. 280.

²⁸¹ Cicerón, *op. cit.*, cap. XXVII, p. 145.

²⁸² *Ibíd.*, cap. I, p. 123.

quitando de la vida el amor y la benevolencia, se quita todo el gusto por ella: “deis tal lugar a la virtud (sin la cual no puede haber amistad), que fuera de ella no creáis que hay otro bien mayor ni más excelente que la amistad”.²⁸³

Es pues feliz, señala Séneca²⁸⁴ el hombre de recto juicio que se contenta con lo que tiene y le pone afecto a aquel a quien su razón hace conformar con el estado de sus actos, porque la virtud no admite una vida mala, es algo elevado, excelso, soberano, invicto e infatigable; el supremo bien es la armonía del alma, puesto que las virtudes deberán forzosamente encontrarse donde hay acuerdo y unidad, el desacuerdo es propio de los vicios, así “el bien supremo es la fortaleza de un alma inquebrantable (...) Nadie puede vivir una vida agradable, si al mismo tiempo no la vive virtuosa”.²⁸⁵ Vaya pues, la virtud por delante y todos nuestros pasos serán seguros. El placer excesivo perjudica, pero en la virtud no hay que temer demasía, porque en ella misma reside la medida. Y si insistimos en aparear la virtud con el placer, si queremos ir con semejante compañía hacia la felicidad, pase delante la virtud y acompañe el placer girando en torno a ella como la sombra en torno al cuerpo. Sea la virtud la primera y enarbole el estandarte; no por ello perderemos el placer, sino que seremos sus dueños y moderadores; se nos podrá pedir pero no obligar. Todo cuanto hay que sufrir en virtud de la ley universal acéptese con magnanimidad; tenemos adquirido el compromiso de soportar los males propios de nuestra condición de mortales y de no desconcertarnos ante aquello que no está en nuestra mano evitar. La verdadera felicidad se encuentra pues, en la virtud.

Séneca²⁸⁶ considera necesario la elección de nuestros amigos, elegir entre los hombres y ver si son dignos de que les confiemos una parte de nuestra vida y si ha de sacar provecho del tiempo que nos hacen perder. Debes considerar también si su carácter es más

²⁸³ *Ibid.*, p. 146.

²⁸⁴ Séneca, *op. cit.*, pp. 97-98.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 101-102.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 153-155.

apto para la vida activa o para el ocio estudioso y la contemplación. “¡Qué gran bien cuando se dispone de un corazón en que poder verter con seguridad cualquier secreto, contando más con su discreción que con la de uno mismo, cuando su palabra calma tu angustia, su consejo facilita tu decisión, su alegría disipa tu tristeza y sólo su vista ya te deleita!”.²⁸⁷ Estos amigos, en la medida de lo posible, hay que elegirlos libres de concupiscencias, pues los vicios se infiltran aun en el prójimo, se le contagian y sólo con su contacto le perjudican. Al elegir a los amigos, hay que esmerarse en escogerlos sin mácula alguna, en la actual penuria de hombres virtuosos, hay que hacer la elección menos enojosa posible.

Y ¿qué hay del número de nuestros amigos? Aristóteles²⁸⁸ indica que si tenemos muchos será tarea difícil dar a cada uno la parte que le corresponde de nuestro amor. Como en todas las demás cosas, nuestra naturaleza débil halla imposible extender su acción. Si a causa de esta debilidad se falla en el amor uno se topará con censuras justas y no será un verdadero amigo, pues amaríamos solamente de nombre. Y no es este el sentido y significado de la amistad. Además, si los amigos de uno son muchos, uno no podría tener pausas en la tristeza. Entre un gran número de ellos, es probable y normal que uno al menos esté sufriendo alguna desgracia y por ese debemos sentir pena necesariamente. Por otra parte, necesitamos más amigos que sólo uno o dos; el número debe ser una consecuencia de nuestras circunstancias y de nuestro impulso individual hacia la amistad.

Fernando Savater²⁸⁹ admite en un contexto moderno y contemporáneo, varios sentidos que se le han dado al significado de la virtud, que no es el mismo entre los clásicos: 1). La virtud es el triunfo o la eficacia; no toda forma de triunfo vale, ni tampoco todo lo que se considera victoria y eficacia lo es realmente. Habrá que discernir bien lo que uno se propone y la victoria ha de obtenerse por medios compatibles con lo que uno es.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 154.

²⁸⁸ Aristóteles, *Gran ética*, *op. cit.*, libro II, cap. XVI, p. 206.

²⁸⁹ Fernando Savater, *op. cit.*, cap. VII, pp. 70-78.

- 2). La virtud es la manera de vencer compatible conmigo mismo; la acción más eficaz y justamente la que mejor responde a lo que yo intrínsecamente quiero y soy, vencer es a fin de cuentas confirmar mi fuerza y subrayar mi inmortalidad, buscando así, la exaltación gloriosa y el dominio de la adversidad y para tal efecto, las virtudes son las formas de comportamiento más eficaz.
- 3). La virtud es la mediación activa, socialmente exaltada del valor o coraje; en ella se ve a la voluntad humana empeñándose con pureza y vigor para conseguir finalmente lo que más quiere. Porque las virtudes son el desarrollo de la fuerza propia de cada cual y están ligadas a su propio estilo vital.
- 4). La virtud es el Arte de realizar con eficacia lo que quiere la voluntad de valor o coraje; debe haber una coincidencia con la totalidad moral para que pueda admitirse la generalidad en la diversidad que la voluntad de valor reclama.

Las dos virtudes básicas, cimientos de la totalidad moral, sin las cuales no hay posibilidad Imaginable de vida ética, son el valor o coraje y la generosidad: el valor realiza el esfuerzo que la voluntad moral pide y asume enérgicamente la decisión de la libertad, y la generosidad abre a la virtud a la colaboración y al reconocimiento en los otros. Esencialmente es en el valor y la generosidad que la virtud encuentra su mejor definición; a ellos le siguen la dignidad y la humanidad que se funden en la solidaridad. Será pues en la amistad en la que encontremos el valor y la generosidad, la dignidad y la humanidad, y por ende, solidaridad en los seres humanos.

Pese a que en la actualidad, en el ejercicio de las virtudes, hay pérdida del valor; las prácticas en la virtud aún tienen vigencia, porque será a través de ellas, que lograremos ser virtuosos y con ello felices.

Macyntire²⁹⁰, le da otro sentido a la virtud y establece que el ejercicio de las virtudes,

²⁹⁰ Alasdair, Macyntire., *op. cit.*, p. 237.

por si mismo es susceptible de exigir una actitud muy determinada para con las cuestiones sociales y políticas; y aprendemos o no de ellas siempre dentro de una comunidad concreta con sus propias formas institucionales específicas. Es menester ejercitarlas para mantener familias y comunidades políticas tales que hombres y mujeres puedan buscar juntos el bien y las virtudes necesarias para mejorar dichas relaciones, porque la falta de justicia, veracidad, valor y de virtudes intelectuales, corrompen las tradiciones del mismo modo que las instituciones y prácticas que derivan su vida de ellas.

En los siglos XVII y XVIII la moral llega a ser entendida, por lo general, como “una oferta de solución a los problemas planteados por el egoísmo humano”²⁹¹, por lo que el altruismo se hace a la vez socialmente necesario y aparentemente imposible, y cuando se da, inexplicable.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 281.

CONCLUSIONES.

Tratar la idea de amistad (*phíliá*) desde la antigua Grecia hasta nuestros días nos da un panorama de lo que debemos entender por ella, una concepción que constituye un fundamento ético en las relaciones interpersonales, basado en el sentido y significado que le demos a este sentimiento.

Defino la amistad como una relación intersubjetiva, en la que el amor entre los hombres adquiere una dimensión moral, esto es, una virtud ética constituida en un valor humano fundamental en la interacción con el otro, con el que comparte su vida; un complemento importante que contribuye al cultivo de esta virtud altamente apreciada y con ello un medio para alcanzar la felicidad (*eudáimonia*).

Será en este orden de ideas que presentaré las deducciones a las que he llegado en el análisis de este tema:

1. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR AMISTAD?

La superación del individualismo y la formación del hombre en términos de bienestar común para constituirnos como solidarios con nuestros congéneres en pro de la constitución de sociedades dignas que le garanticen al ser humano la paz y la felicidad entre ellos.

La amistad permite el desarrollo de un ideal “humanista” que implica una educación tanto ética como política en la obtención de bienes — en sí —, ya que estos permiten por encima de todo actitudes justas en las acciones humanas, condición necesaria para ser virtuoso.

Tratar al otro con cordialidad impulsa a repetidos encuentros que favorecen un ambiente agradable, con la posibilidad de culminar en una amistad, en donde el hombre

justo y dichoso es feliz, y se desarrolla como auténtica persona tanto racional como moralmente que lo hace conducirse virtuosamente. La amistad será el cimiento en la búsqueda, por medio de la práctica de la virtud, de este bienestar; creando modelos de relación con el otro que, de alguna manera, facilitan la reciprocidad en la adquisición de bienes y el enriquecimiento de nuestra alma, lo que satisface a nuestras necesidades espirituales. En este sentido, la amistad es un sentimiento de confianza, sincero y altruista, en donde existe el agrado del amigo por hacer el bien y ser correspondido de la misma manera, pues es en el querer hacer feliz al otro en lo que consiste amar, sabia enseñanza de Santo Tomás de Aquino.

En el lenguaje cotidiano el concepto de amistad tiene numerosas acepciones, se utiliza para señalar al socio, colega, vecino, conocido, simpático y a todo aquel que nos rodea, pero éste no es su verdadero significado sino aquella relación personal en la que queremos y nos quieren bien, éste si es el sentido de la amistad, en donde el ingrediente del amor hace la diferencia. Si nos atenemos a los principios de la amistad virtuosa será fácil distinguirla de las relaciones sociales superficiales — porque la amistad también es una relación con carácter social — de nexos utilitarios implicados en las actividades.

Una relación amistosa requiere de amor (como *phíliá*), de un amar a los amigos, en el sentido que lo dice Epicuro, pero desgraciadamente no escapa al mal entendido; no se tiene el hábito de caracterizar a un concepto dentro de un contexto histórico, social y cultural, ya que nos dejamos llevar por el momento y caemos en erróneas interpretaciones al emitir juicios respecto a la amistad. Es también claro que no es un amor-pasión (de pareja) entendida en términos sexuales sino un amor sublimado, un modo de subjetivación que da forma a la relación interpersonal, a la cual le damos un sentido y significado dentro de una cultura adoptada por las sociedades que le imprimen un sello importante a la relación entre los seres humanos dándoles la posibilidad de tener una vida feliz.

2. ¿CÓMO SURGE LA AMISTAD?

La amistad comienza cuando experimentamos un fuerte impulso de simpatía, un interés y sentimiento de afinidad con otra persona, esto es el encuentro con ella. Podemos tener buenas relaciones con todo aquel que nos rodea durante toda una vida, sin que los consideremos, en realidad, nuestros amigos; esto es debido a que no siempre se confirma en el encuentro tal impulso, aquel que nos hace sentir atraídos hacia otro y desear otros encuentros para llevar la relación más allá de un simple contacto, darle continuidad a algo que habíamos comenzado. Es pues a través de estos continuos encuentros como se va constituyendo la amistad, porque cada encuentro es en sí un momento de felicidad, de gran intensidad vital en el que comprendemos parte de nosotros y del mundo, además de que sentimos a la otra persona como parte de un todo que se expresa en la mutua ayuda en la toma de decisiones importantes en nuestra vida. Durante los encuentros se va dando un complemento en la forma de ver la realidad, la construcción de la propia identidad y el descubrimiento de la intimidad; en este sentido el otro está con nosotros no por cálculo sino por la naturaleza misma de la amistad (el bien en sí alojado en nuestra alma).

3. Sí la amistad es una forma de amor ¿CÓMO SE DIFERENCIA DE LAS OTRAS FORMAS DE AMOR?

La amistad es un amor benevolente, tal y como lo define Santo Tomás de Aquino, causal de alegría, porque se ama al amigo tal cual es, además de ser un refugio contra la desdicha y, al mismo tiempo útil, agradable, buena y deseable por sí misma; la amistad es comunidad, reparto y fidelidad, donde los amigos se deleitan el uno en el otro en su amistad; la amistad es gratitud, una vida compartida de placer y confianza recíprocos, con miras al bien común en el quehacer humano. La amistad verdadera es duradera.

La amistad es la forma ética del *Eros*, porque elige sus objetos con criterio moral y, por

ende, entre los amigos se da un comportamiento moral. La amistad desea ante todo la libertad del otro pero con respeto, no impone nada y no intenta imponerse, pues es un estado aceptado y querido, un amigo dominado por nuestra voluntad, es un contrasentido porque la amistad no admite poder alguno sobre nuestra voluntad, cuyo objeto es precisamente el amigo. Y respecto a la actitud, la amistad es más exigente en el sentido moral; por ejemplo, cuando no esperamos daño alguno de un amigo exclamamos ¡un amigo nunca me hubiera hecho esto! Y lo censura como un sentimiento malévolo que no se justifica ni se perdona. Es en este sentido que la amistad llega a puntos de extrema delicadeza, lo que la hace más estable y coherente.

En cambio el amor-pasión (*Eros* de la Venus Popular en el Banquete) que se manifiesta a través del enamoramiento, es deseo de la falta, no es plenitud sino carencia, ausencia y miseria, por eso estar enamorado representa un estado de frustración y deseo sexual, una búsqueda constante, ya que *Eros* no reposa jamás porque es un amor insaciable, una extraña mezcla de dolor y gozo, pasión que enloquece y desgarrar, tortura y angustia, exalta y aprisiona, amor de concupiscencia que posee e intenta consumir por sí solo lo que desea.

En el enamoramiento la libertad del otro está sometida porque se quisiera tener la certeza de ser correspondido en su amor, pero tal certeza no le procura más que incertidumbre; quiere enamorarse porque siente lo que es la felicidad y a la vez tiende a huir porque teme perderla. En él existe un interés desesperado por pedir explicaciones, en el intento por interpretar el comportamiento del otro, por lo que se pregunta ansiosamente por qué se actúa de tal forma; y esto es a consecuencia de que la persona amada ejerce sobre nosotros un poder terrible, es decir, hay un sometimiento o esclavitud condicionada por el hecho de amar con profunda pasión, por lo que sentimos que nuestras necesidades, deseos e inclusive nuestra felicidad depende del amado. El odio coexiste con este tipo de amor

porque con la misma rapidez con que odiamos perdonamos, más aún, olvidamos el odio y nos sentimos invadidos por el éxtasis amoroso. En cambio, en la amistad el odio la daña y este mal no es reparable.

Así se da una marcada diferencia entre el amor filial (la amistad) y el amor carnal (de pareja). Sin embargo, esto no implica que ambas dejen de ser figuras filiales, formas de relacionarse con el otro, es decir, que siempre habrá una relación con los demás, pues a los que no consideramos nuestros amigos podrían representar para nosotros, por un lado, una pareja, y por el otro, un compañero que por caridad (*Ágape*) tenemos una relación de solidaridad y servicio, que se extiende aún al enemigo, extranjero y desconocido. Este tipo de amor es el que nos comunica con la divinidad, pues no carece de nada y renuncia a todo.

4. ¿QUIÉN ES AMIGO DE QUIEN?

Partiendo del principio platónico, que establece al *Eros* de Afrodita Urania, como la que nos induce a amar bellamente y fuente inspiradora de la amistad, se dice de la relación entre el amado y el amante, que esta interacción está determinada por el amante y consiste en hacerle favores o complacer de forma bella al amado; de ser así, tendrá que hacerlo por la vía de la virtud para, ser digno de ser llamado amigo, y si esto coincide en uno solo (amado y amante) entonces serán amigos, en donde la relación amado y amante se dará de manera indistinta entre el “yo” y el otro “yo”, porque cada uno de ellos se desempeña en la relación como amante y amado, es decir, “yo” que soy amado seré amigo del otro “yo” que es el amante, y si este otro es amado por mí entonces yo me convierto en el amante del otro (siendo éste ahora el amado), entonces él será mi amigo. En consecuencia el que es realmente amigo es el amante y no el amado. Y Cuando esta situación de reciprocidad se da, se ha cosechado una amistad, en donde el amor y la obtención de bienes es mutuo, lo que le permite al hombre vivir placenteramente, con un gozo que lo lleva hacia la felicidad.

Es pues el respeto del amado hacia el amante lo que dará forma a la amistad y al estilo propio de los amigos; ambos aspectos determinarán tanto en uno como en el otro el ser y la forma de amar. De ahí la necesidad de una ética que norme y dé sustento a los valores de la amistad para que estos perduren en la relación amistosa y no se violenten los derechos o se coarte la libertad de uno y otro en el trato, para evitar el abuso y poner límites al desenfreno que pudiera darse en la intimidad de la relación. La amistad nos orienta en pro de la felicidad, cuya condición necesaria es conducirse virtuosa o éticamente.

Si bien, en términos generales, el amor no es una obligación, pues no es un deber ni tampoco se ordena, podría ser ambiguo porque dependerá de la relación gozosa entre las personas y de sí éstas son semejantes o contrarias en hábitos y deberes. De aquí se desprende el planteamiento platónico y aristotélico: sólo son amigos los desiguales o los semejantes:

- a) Sí en términos de virtud sólo tienen la posibilidad de una verdadera amistad los hombres buenos, justos y bondadosos, estos tendrán que ser semejantes en la virtud; entonces se dará una amistad bella y la más deseable. En esto coinciden tanto Platón como Aristóteles.
- b) Pero los hombres malos no tienen acceso a una amistad virtuosa. Sin embargo, entre ellos existe una semejanza, y ésta se da en los deseos mezquinos; entonces se da una relación de amistad, aunque no la más deseable ni la más bella. La semejanza se da entre hombres buenos y malos.
- c) Si fueran sólo amigos los semejantes, entonces ¿por qué se da cierta correspondencia entre desiguales? Porque aún en lo opuesto mismo hay semejanza, la cual no expresa igualdad sino caracteres semejantes que comparten los desiguales, pues hay en ellos una aparente disarmonía de la cual surge el apoyo

y con ello la posibilidad de irse complementando para perfeccionarse en sus hábitos y deberes. Por tanto también son amigos los desiguales. Dicha semejanza radica en la reciprocidad o correspondencia que se da entre los amigos.

Por tanto, la amistad se da tanto en condiciones de igualdad (semejanza) como de desigualdad (desemejanza), en donde la semejanza está dada por el deseo de cosas buenas como la felicidad y la desemejanza, por la búsqueda de la perfección de los bienes obtenidos o por adquirir, condición que también garantiza la felicidad. En este sentido la amistad debe ser un “justo medio” (*phronésis*), algo ni bueno ni malo. Aristóteles introdujo este término para definir la posición intermedia entre dos vicios (uno por exceso y el otro por defecto), así la amistad virtuosa es la posición intermedia entre la adulación o lisonja, y el odio o aversión; la primera consiste en atribuir a otros cualidades que no tiene sin considerar defectos y errores, la segunda se da cuando no se reconocen en el otro sus meritos y se enfatiza en sus defectos y errores. El amigo no atribuye a otro más de lo debido ni elogia lo que no merece de serlo, además de que reconoce tanto meritos como defectos y errores. Por tanto, para tender hacia la felicidad hay que alejarse del adulator y del avercibo.

5. Sí aspiro a una amistad virtuosa ¿PUEDO SER AMIGO DE UNA PERSONA MALA?

Nada impide que los hombres malos tengan un interés en común, pero es entre los hombres buenos entre los cuales se fundamenta la verdadera amistad, la más firme y duradera. Si un “amigo” es deshonesto sentimos una profunda turbación, igual que si por medio de la calumnia se debilita la amistad, porque ello oscurece la imagen moral del amigo.

Aristóteles y Cicerón confirman esta idea porque en la amistad virtuosa está implicado conocerse cada vez con mayor profundidad, lo que en una amistad deshonesta representa un obstáculo insuperable, porque una amistad que entra en conflicto con la ética se torna

frágil y desesperada. Un verdadero amigo será aquel que intuye y apela a la mejor parte de nosotros: la más buena, humana, espontánea, sincera, libre de la envidia y gentil. Entonces el componente ético de la amistad será más fuerte, tanto que da veracidad a la afirmación: “dime con quien andas y te diré quien eres”. Pues los amigos son el reflejo moral de la persona, que nos muestra su vigor e intransigencia, pero también su amor por la inteligencia, la creatividad y hasta su tolerancia.

Los hombres malvados sólo tienen cómplices; los sensuales, compañeros de juerga; los codiciosos, asociados; los políticos, partidarios; y los príncipes, cortesanos; pero sólo los hombres virtuosos tienen amigos. Efectivamente, en términos de virtud, el hombre malo queda exento de una buena relación amistosa.

6. ¿PUEDO TENER O SER AMIGO DE UNA O MÁS PERSONAS?

Del número de amigos se dice que éste dependerá de las circunstancias en las que se den los encuentros; no en todos ellos se da ese impulso de simpatía profunda ya que existen factores que pueden o no contribuir al surgimiento de una amistad. Esto es, condicionamos la elección de nuestras amistades cuando buscamos ser prudentes en el acecho amistoso. Para ello es de extraordinaria importancia un comportamiento ético, de acción en el andar (en el sentido de la virtud), porque será este precepto el que nos dará acceso al amor filial, fenómeno intersubjetivo que nos “emparenta” con el otro y nos invita a ser acciones buenas, bondadosas y justas. ¿Acaso no es el actuar correctamente el que nos permite el acceso al bien de la humanidad? Esto si es posible porque la templanza y la prudencia son las que nos guían en nuestra vida, además de que abren la brecha para seguir teniendo la esperanza de llegar a la felicidad.

Ya Aristóteles planteaba al respecto que no necesitamos más amigos, que sólo uno o dos, ya que ello depende de la consecuencia de nuestras circunstancias y de nuestro impulso individual hacia la amistad, porque ella es selectiva, pues tener muchos amigos o

ser amigo de muchos implica estar constantemente preocupados por ellos, porque al menos uno tendría problemas y no habría sosiego por largos períodos de tiempo. La amistad sigue siendo un vínculo estrictamente interpersonal, una preferencia y no se la puede confundir con la solidaridad de grupo. Aunque el ideal de Epicuro era el de constituir comunidades de amigos, en donde habría de llevarse una vida de cordura y perfección, no implica que debamos tener cierto número de amigos ni tampoco que tengamos que ser amigo de todos, porque aún en las comunidades fundadas en la amistad, en todo caso tendría que establecerse como fraternidad entre los hombres y no como amistad, estrictamente hablando. De hecho en el estado nascente de las relaciones interpersonales, el efecto generado en ellas es un fuerte vínculo de solidaridad y fraternidad, pero de ningún modo hay que confundir este tipo de amor con la amistad personal. Porque quien pertenece a un grupo se siente compañero, hermano y camarada de todos los demás, quienes se consagran al servicio del grupo.

7. ¿EL EROTISMO Y LA AMISTAD PUEDEN COEXISTIR?

Antes de dar una respuesta precisa, es importante escribir algunas líneas respecto al placer; a éste lo identificamos con la felicidad en el sentido de que hace a la vida agradable, no un placer como deficiencia sino como estímulo de la acción humana que tiende hacia la armonía de nuestras pasiones; el ser virtuoso produce placer, el actuar prudentemente nos asegura una vida placentera y, por ende, feliz; tener amigos produce placer porque nos torna alegres; si no fuera así ¿qué interés tendría el cultivo de la amistad? El hombre se procura los placeres espirituales huyendo del temor, la fatiga y el dolor, ya que estos perturban al alma. Ser amante es ser dichoso, condición que está estrechamente vinculada con el placer y, por ende, con la amistad; por tanto, la amistad es un placer agradable en la que no hay necesidad de seducir, ya que no se trata de placeres mezquinos.

Otra fuente de placer es el erotismo el cual tiene un nexo con la amistad, tesis sostenida por

Francesco Alberoni, en su obra *La amistad*. De acuerdo con éste, en una relación Interpersonal el encuentro puede evolucionar hacia el erotismo o hacia la amistad con iguales posibilidades. Sin embargo, amistad y erotismo pueden convivir; pese a que el erotismo por sí solo no se prolonga en la amistad, porque se puede alimentar de cosas incompatibles con la amistad (como la vulgaridad, el capricho y la mentira), pero cuando la amistad preexiste a través de los encuentros sobre cimientos éticos sólidos, el erotismo no la destruye. Así pues, el erotismo no genera amistad, pero ésta es compatible con él. En la amistad erótica lo que importa es la confianza, la fe y la lealtad espiritual, pues dándose estas condiciones, el erotismo sólo es un componente del encuentro. En consecuencia, puede coexistir con la amistad. El erotismo en este caso no es algo esencial ni interfiere en los fundamentos de la amistad.

En la amistad erótica, la amistad comienza ahí donde la seducción termina, donde cesa la manipulación y el poder; sin cálculos mezquinos en pro o en contra. En este sentido, amigo es aquel que recibe bien al amigo y hace aquello que agrada al otro; da sin exigir y recibe sin pedir. Si el erotismo logra ser todo esto, entonces es compatible con la amistad, de lo contrario, la destruye.

8. ¿CUÁLES SON LOS OBSTÁCULOS QUE IMPOSIBILITAN EL DESARROLLO DE LA AMISTAD?

Son varios los aspectos, que de alguna manera, impiden la gestación de una amistad, principalmente:

- a) Cuando sólo hay un interés propio y no mutuo, se pierde el carácter recíproco de benevolencia y complementariedad de la amistad y torna a la persona desagradable. Entonces esperamos de la “amistad” cierta utilidad mediante el engaño o el fraude, en donde tenemos la seguridad de que todo irá bien en la relación, mientras le seamos útiles y en el preciso instante en que dejemos de serlo, se nos hace a un lado, dado

que no fuimos elegidos por lo que somos sino sólo por lo que servimos, entonces viene la frustración y el cansancio porque hemos fracasado en el intento por tener un amigo.

Ciertamente el provecho del que recibe el servicio se ve obligado a devolverlo, cosa que no se da en la verdadera amistad, porque en ella el carácter moral está en la intención y no en la ventaja.

- b) Cuando buscamos obtener placeres deshonestos (deleites mezquinos, frágiles y perjudiciales), se crean necesidades impulsando pasiones bajas perturbando al alma de aquel que consideramos nuestro “amigo”, la amistad se desvanece y el hombre abandona el camino hacia la felicidad (un valor superior que radica en el alma).
- c) La discordia que provoca el odio, y éste la ruptura entre los que se aman en la relación amistosa; hay una destrucción de las bases que sustentan a la amistad, deformándose la relación hasta disolverse, formándose un estado de enemistad en el que se hace daño a través de la intriga, la calumnia, la envidia, el egoísmo y el gusto por el mal ajeno.
- d) El egoísmo, un amor propio exagerado (el amor así mismo exacerbado), representa el mayor de los obstáculos, es la apatía total, un individualismo muy marcado en donde el amor, la solidaridad, la amistad y el carácter humanitario no existe, se crean falsas expectativas para lograr la felicidad. Aparece el odio como el principal protagonista entre los hombres que los lleva al aislamiento, donde no hay aceptación de las cualidades y triunfos del otro, generalmente se siembra un ambiente de intolerancia y aparece la figura del enemigo íntimo, cuyo fundamento es la hipocresía, que no desea compartir con otro ni el más mínimo de los detalles, ya que ocupa su tiempo en atender desmedidamente a sus propios intereses.

9. ¿LA AMISTAD ES UN MEDIO EFICAZ PARA ALCANZAR LA FELICIDAD?

Es básico y complementario el implemento de la amistad para una convivencia entre los seres humanos, ya que ella nos permite constantemente retomar el camino hacia la felicidad. Una felicidad que de antemano sabemos que es imposible, o al menos difícil de acceder, porque siempre habrá circunstancias que perturben nuestra tranquilidad. Sin embargo, ello representa el más grande de los anhelos; por eso todo hombre emprende ese camino, porque también sabe que en el intento por llegar a ella, a través de una actitud ética (mediante la práctica de las virtudes), se logran muchas cosas, entre ellas, mejorar nuestras relaciones con los demás, contribuyendo a una paz interior que permite un ambiente de confianza en ese andar por la vida. Y es que, efectivamente, la amistad es un medio para llegar a la felicidad; por ello, la amistad es un ingrediente importante en nuestra vida; además el hombre se ha propuesto como meta ser feliz, busca ser amado y comprendido, y, porque no, ver en el otro cierta utilidad, tener en él un apoyo moral. A gran tarea se enfrenta el hombre, porque el aprecio de la amistad es un sentimiento que nos orienta por el sendero de la felicidad.

Aristóteles señala que es mediante acciones virtuosas y bellas que encontramos la felicidad, la cual en términos de bienestar común está dada por lazos de amistad que implican una relación interpersonal que va más allá de un principio político. La finalidad de la vida es la felicidad (vivir bien y obrar bien), que se asegura con una vida virtuosa que es siempre activa y logra bienestar y prosperidad.

Tanto la amistad verdadera (que es una virtud) como la felicidad (que se encuentra en la virtud) son bienes, en sí deseables por sí mismos que se adquieren cuando con mesura obtenemos tanto bienes externos (los del cuerpo) como interiores (los del alma). Ciertamente es que la amistad no es toda la felicidad, pero sí una pieza importante en el rompecabezas y nos garantiza una vida feliz.

10. ¿EXISTE AÚN LA AMISTAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO?

Actualmente es muy frecuente divagar en torno al concepto de amistad sin que se le de un valor moral, porque se le ha dado otro sentido: la palabra amistad ha adquirido un significado negativo que involucra privilegios y recomendaciones (se necesita de ello para encontrar un trabajo, ingresar a una escuela o a un hospital), pues nada se obtiene por vías normales y burocráticas; la amistad en este sentido es el medio para pasar por alto a los demás y eludir la norma, termina pues por representar criterios individualistas dentro de un sistema que no se rige en términos de justicia; cuantas veces en nombre de la amistad se cometen injusticias, por ello muchos piensan que la amistad es un fantasma del pasado, porque pierde importancia y está destinada a desaparecer para dar lugar a las relaciones impersonales y objetivas, resultado de los intereses económicos que gobiernan al mundo, por la lucha del poder que domina la política, dejando poco espacio para las relaciones personales sinceras.

La idea de amistad que encontramos en los griegos, lamentablemente, en la actualidad es catalogada como una utopía, porque no se aplica en la racionalidad instrumental y no permite la explotación del otro (carácter imperialista y base del capitalismo), que son más importantes para el hombre de hoy; predominan los intereses materiales y económicos, que alimentar al espíritu y encontrar la felicidad, de la cual se cree que la obtiene mediante la conquista de bienes exteriores al alma, logrando solamente viciar las relaciones interpersonales.

Desgraciadamente hoy en día el valor de la amistad ha sido muy distorsionado, porque a cualquier cosa le llamamos amistad. Sin embargo, existe la esperanza de que la amistad logre sobrevivir sin contaminación alguna, porque frente a la destrucción mundial la amistad sigue siendo un componente esencial de nuestra vida. Por tanto, la amistad aún existe aunque es muy difícil de cultivar porque estamos atestados por las relaciones

utilitarias.

Sembrar la semilla de la amistad dependerá del sentido que cada ser humano le de a su vida, para desembarazarse de la codicia y el egoísmo tan arraigados en la naturaleza humana; estos son sentimientos negativos que ponen en jaque el concepto de “humanidad” que de hecho está en crisis.

En consecuencia, quiero señalar que la amistad y, por ende, la felicidad, es compartida, ya que no se da de manera aislada. Aristóteles reafirma esto diciendo que somos animales políticos y sociales, y por ello seres con un fin común. Si no fortalecemos la amistad entre nosotros nos quedaremos solos, truncando su desarrollo entre los seres humanos, y por tanto, su felicidad.

Finalmente, considero que la temática no se agota aquí, ni tampoco fue mi intención, porque quedan líneas de investigación abiertas y temas que se quedan en el tintero, tales como resolver en nuestros días los problemas que dañan las relaciones humanas como:

- Determinar principios que permitan una concepción de la amistad libre de prejuicios.
- Una forma concreta en el discernimiento entre los tipos de amistad para identificar la amistad verdadera.
- Definir y redefinir, en términos actuales, tanto la amistad como la felicidad.
- Evitar, en las relaciones de amistad, los malos entendidos.
- Qué hacemos con la codicia y el egoísmo tan arraigados en la naturaleza humana.
- Que no consideremos como amigo al otro nos asiste el derecho de dañarlo.
- Bajo que condiciones se dan las practicas de la virtud.

- Profundizar más en las reflexiones filosóficas sobre la amistad.
- Desde el punto de vista histórico y social, cuál es la concepción actual de la amistad.
- Pueden realmente aplicarse los fundamentos básicos de la amistad clásica a lo que hoy en día entendemos como amistad y como se daría esto.
- Tendrá un lugar la reflexión psicoanalítica en torno a la amistad y, de ser así, qué sentido tendría.

En suma, muchas preguntas se abren a partir de esta investigación, que esperan ser abordadas por las generaciones futuras preocupadas por la convivencia humana, olvidada y despreciada en estos tiempos tan pragmáticos e individualistas en las que priva más el ensimismamiento y el solipsismo egoísta, que le apuesta a la soledad, la indolencia y la pura autoafirmación, sin referencia al otro y los otros, en términos de solidaridad, compañerismo y sentido de comunidad.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1996.
- Aguilar, Mariflor (comp.), *Crítica del sujeto*, México, UNAM, 1990.
- Alberoní, Francesco, *El erotismo*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Alberoní, Francesco, *La amistad*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Antich, José, *Egoísmo y altruismo*, Henrich y comp^a. editores, Barcelona, 1906.
- Aquino, Tomás, *Suma teológica*, Católica, Madrid, 1969, tomo VII.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Porrúa, México, 1994.
- Aristóteles, *Gran ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1975.
- Aristóteles, *Metafísica*, Porrúa, México, 1996.
- Aristóteles, *Política*, Porrúa, México, 1994.
- Beck, Aarón T., *Prisioneros del odio*, Paídos, Barcelona, 2003.
- Botton, Allain, *Consolaciones de la filosofía*, Santillana, Madrid, 2002.
- Cicerón, *De la amistad*, Porrúa, México, 993.
- Compte-Spouville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Andres Bello, Buenos Aires, 1996.
- Coplestón, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel/Planeta, México, 1981, vol. 1.
- Del Pino, Matilde (trad.), "Empédocles" en *La realidad en la sabiduría presocrática*, Visión editores, Madrid, 1981.
- Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad seguido de el oído de heidegger*, Trotta, Madrid, 1998.
- Diógenes, Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México, 1991.
- Drí, Rubén, *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Biblos, Buenos Aires, 1996.
- Feinberg, Joel, *Conceptos morales*, FCE, México, 1985.
- Festugiere A.J., *Epicuro y sus dioses*, E.U de Buenos aires, 1979.
- Foucault Michell, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1984, t-II.
- García Baca, Juan David., *Los presocrático*, FCE, México, 1944.
- García Gual, *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1984.
- García Gual, *Epicuro: sobre la felicidad*, Debate, Madrid, 2000.

Gauthier, David, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paídos, barcelona, 1998.

Gómez Robledo, Antonio, *Platón "los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México, 1986.

González Dí Pierro, Eduardo, *De la persona a la historia*, Devenires/Dríada, México, 2005.

Guyau J.M., *La moral de Epicuro*, Americanales, Buenos Aires, 1943.

Jenofonte, *El banquete*, Porrúa, México, 1994.

La sagrada biblia, Editors, Madrid, 1984.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sigueme, Salamanca, 1997.

Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica/Grijalbo, Barcelona, 2001.

Montanelli, Indro, *Historia de los griegos*, Plaza Janés, Madrid, 1998.

Pizzolato, Luigi, *La idea de la amistad*, Muchnik, Barcelona, 1996.

Platón, "Lisis, Banquete, Fedro, Fedón, Menón" en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1982.

Platón, "La República y Sofista" en *Diálogos*, Porrúa, México, 1984.

Platón, *Las leyes*, Porrúa, México, 1991.

Russell, Bertrán, *Historia de la filosofía occidental*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, vol. 1.

Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1957.

Schleliermacher, Friedrich, *Monólogos*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios ediciones, Buenos Aires, 1984.

Séneca, *De la brevedad de la vida*, Sarpe, Madrid, 1984.

Sison, Alejo G., *La virtud; Síntesis de tiempo y eternidad, la ética en la escuela de Atenas*. EUNSA, Madrid, 1992.

Spinoza, *Ética, demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 1980.

Suárez Iñiguez Enrique, *La felicidad*, Patria, México, 1999.

Trueba Lara, José Luis, *La amistad*, ALAMAH, México, 2002.

Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 2000.

Yager, Jan, *La amistad hoy*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1998.

Zavater, Fernando, *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, 1982.