



3001
225

UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA U.N.A.M.

**" LA AMISTAD EN LA ETICA A NICOMACO
DE ARISTOTELES "**

TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A N :
FAUSTO DE JESUS MORFIN HERRERA
MARIA DEL PERPETUO SOCORRO SANDRA RAMOS DURAN.

DIRECTOR DE TESIS: MTR. JORGE MUÑOZ BATISTA

México D. F. a 20 de Marzo de 1990.

FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

| | |
|--|----|
| 2.1.4 Características de las tres clases de amistad | 43 |
| 2.1.5 Disposiciones y condiciones para la amistad | 44 |
| 2.1.6 Sujetos y extensión de la amistad | 45 |
| | |
| 2.2 RASGOS ESPECIFICOS | 46 |
| 2.2.1 Igualdad y superioridad en la amistad | 47 |
| 2.2.2 Amor desinteresado y amistad | 48 |
| 2.2.3 Relación de la amistad con otros conceptos | 49 |
| 1 Justicia, comunidad y amistad | 49 |
| 2 Amor desinteresado y amistad | 50 |
| 2.2.4 Las amistades familiares y problemas entre parientes, camaradas y ciudadanos | 52 |
| 2.2.5 Las querellas diversas | 54 |
| 1 Querellas de amigos entre iguales | 54 |
| 2 De amigos entre desiguales | 56 |
| 3 Las querellas en las amistades heterogéneas | 57 |
| 4 Distinciones y límites de los deberes según las personas | 58 |
| 2.2.6 Ruptura o disolución de la amistad | 59 |
| | |
| 2.3 LA AMISTAD EN SI MISMA | 60 |
| 2.3.1 Amor a sí mismo y amistad | 60 |
| 2.3.2 Benevolencia y amistad | 62 |

| | | |
|--|---|---------|
| 2.3.3 | Concordia y amistad | 64 |
| 2.3.4 | Benefactores y beneficios | 65 |
| 2.3.5 | Naturaleza del verdadero amor de sí mismo | 66 |
| 2.3.6 | Felicidad y amistad | 68 |
| 2.3.7 | El número de amigos | 70 |
| 2.3.8 | La amistad en la prosperidad y en las desgracias | 71 |
| 2.3.9 | La convivencia, elemento esencial de la amistad | 73 |
| 2.4 | CONCLUSIONES | 74 |
| | CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO II | 89 |
| CAPITULO III INFLUENCIA DE LA DOCTRINA ARISTOTELICA SOBRE LA AMISTAD EN EL PENSAMIENTO DE MARCO TULIO CICERON | | 98 |
| 3.1 | Origen y definición de la amistad | 101 |
| 3.2 | Fundamentos de la amistad | 103 |
| 3.3 | Características y preceptos de la amistad | 107 |
| 3.4 | Límites de la amistad | 110 |
| 3.5 | Frutos de la amistad | 113 |
| | Citas bibliograficas del capítulo III | 115 |
| CAPITULO IV CONCLUSIONES GENERALES | | 118 |
| 4.1 | Lo positivo | 118 |

| | |
|---|------------|
| 4.2 Conclusiones sobre Cicerón | 120 |
| 4.3 Conclusiones sobre Aristóteles | 122 |
| 4.4 Su analogía. | 131 |
| 4.5 Pensamiento Final | 136 |
| Bibliografía | 138 |

INTRODUCCION

En el presente trabajo se pretende analizar la doctrina de Aristóteles sobre la amistad expuesta principalmente en los libros VIII y IX de su "Ética a Nicómaco", buscando concluir el concepto de amistad aristotélico que pudiera ser posteriormente confrontado con alguna visión actual del mismo. En estos escritos y en general en su obra ética se descubre el panorama del hombre que va constituyendo el marco total de la antropología y la psicología del gran filósofo de Estagira.

Aristóteles finca su doctrina filosófica de la amistad sobre la naturaleza misma del hombre y la define como "la espontánea inclinación del alma iluminada por la recta razón y no por mezquinos egoísmos" (1). Señala con esto que el amor entre los amigos debe ser un amor de benevolencia, es decir sin intereses que pudieran arriesgar la autenticidad de la verdadera amistad.

Desde sus primeras definiciones deja ver que tanto su ética como su concepto de amistad están reservados al hombre ideal aristotélico: teleológico, perfectible y que reúna las demás características y cualidades expuestas en su doctrina.

En su obra "De Anima", escrito de importancia y gran influencia a lo largo de la Edad Media, presenta el concepto del hombre que rompe la tradición platónica, explicando el

alma como la "forma substancial del cuerpo", no "encarcelada" sino unida substancialmente a él, constituyendo el ser total del hombre. Y es a partir de esta nueva concepción que Aristóteles va conformando a lo largo de sus escritos al hombre ideal que a través de la amistad verdadera alcanza la excelencia de la razón que es su finalidad y su misma felicidad.

A manera de antecedentes se enuncian las relaciones del pensamiento antropológico existentes en la línea Sócrates - Platón y Aristóteles, que culmina con la ruptura del dualismo platónico y la concepción de la unión substancial alma-cuerpo antes mencionada.

Para los sofistas el hombre es un accidente de la naturaleza y su alma, un conjunto de sensaciones que busca satisfacer sus deseos mientras vive (2).

Para Sócrates en cambio, el hombre no es un accidente cósmico, sino el resultado de un orden natural con una función que realizar. El alma humana es una realidad superior que constituye la verdadera esencia de la persona. El hombre sociable por naturaleza, satisface sus necesidades más elevadas a través del arte, el saber, la amistad y la religión.

Para Platón el hombre está ordenado por el espíritu (único y verdadero ser), a un mundo inteligible que constituye la verdadera realidad. Entiende al espíritu como conocimiento intelectual (razón), al que deben subordinarse los apetitos materiales para poder retornar a su existencia específi-

ca, la puramente espiritual.

Aristóteles hace un análisis más detallado del conocimiento humano, incluyendo sus limitaciones, lo que le hace adquirir una actitud más autoconsciente y crítica. El mundo de la naturaleza no es un reflejo del mundo de las ideas, si no más bien las formas abstractas universales que se representa nuestra mente son un reflejo parcial del mundo de la naturaleza (3). El hombre es un compuesto de materia y forma que ha surgido de un largo proceso de evolución cósmica. Su naturaleza tiene una tendencia natural hacia la realización de sus capacidades lo que constituye su propio bien.

El alma aristotélica está de tal manera ligada al cuerpo, que ni siquiera la razón, última forma añadida a la persona humana (4), puede funcionar sin el auxilio de los órganos corporales de los sentidos, y para desarrollar un juicio práctico requiere además de una larga experiencia y disciplina.

La amistad es para Aristóteles una virtud o algo estrechamente ligado a ella. Es un hábito o disposición activa y comprometida hacia la persona que se vuelve necesaria para la vida, pues constituye uno de los bienes más grandes, es un refugio y consuelo y la promueve a actuar benéficamente. La amistad aleja a la persona de coeter faltas y errores y la mantiene en el camino de la virtud que le lleva a la realización y felicidad humanas.

Fin del presente estudio

Pretendemos contribuir modestamente al aprecio de uno de los valores tenidos en tan alta estima por nuestro contemporáneos, como es la amistad, y que tanto se ha descuidado a lo largo de la tradición, a pesar de estar presente en todos los hombres. Ofrecemos así un ejemplo de "lectura alternativa" de la obra de Aristóteles, que debe enriquecer, no negar, la otra lectura tan frecuentemente hecha, de tipo más racional. pues cualquier parte de la doctrina que consideremos, puede correr el riesgo de pasar por alto la otra mitad de la verdad. Pero jamás es tal peligro tan grande como cuando su brayamos, y con razón, lo que con frecuencia se ha llamado su intelectualismo.

En cuanto al método, podríamos elegir entre dos vías: o bien proponernos un punto concreto para un hondo análisis, o bien ofrecer una visión sintética de alguno de los grandes temas, que nos pueda servir como guía para releer de alguna manera algunos puntos de la filosofía aristotélica. Creemos que para la finalidad que nos hemos propuesto, este segundo camino puede ser más apto, sin perder de vista el aspecto con creto en estudio, pues en Aristóteles el aparato didáctico o culta más que en otros autores la presencia del espíritu. Se rá necesario recorrer, a costa de una lenta y tenaz maduración, las grandes vías intelectuales que guían sus construcciones, y no detenerse en las anatomías, por exactas que parezcan.

Este método nos parece corresponder más a la sencillez de nuestro propósito. Incluso dentro de este camino aún que daría por elegir entre dos tipos de trabajo: como en una mina primero se busca la veta para extraer el material, y en segundo lugar éste, extraído, se purifica, limpia; así en la filosofía. Y hemos elegido la búsqueda de la veta para extraer el mineral, en un análisis, y hacerlo disponible; y después purificarlo, viendo su influencia, repercusión, así como su validez y realización en nuestra época.

Contenidos

Tratándose de un estudio de carácter, primero analítico y después sintético, nos ha parecido que era necesario adoptar un tema que sirviese como guía. Hemos elegido la amistad. ¿Por qué?

En primer lugar debemos aclarar, que del concepto de hombre, nace una ética, la cuál encuentra su perfección en la amistad y en la felicidad. Así, el término amistad puede considerarse desde dos puntos de vista: uno amplio, que indica toda su comprensión en la obra de perfeccionamiento realizada por todo hombre. En sentido estrecho, se trataría de una analogía particular de su extensión en el hombre de todas las épocas. En el presente estudio, buscamos la comprensión del hombre que busca su perfeccionamiento, ético, como lo hace notar Aristóteles, para ver después, ya depurada la amis-

tad, su analogía en nuestro pensar y forma de vida.

Ello explica ya el por qué hemos elegido este tema como guía: se amplía a todos los hombres y a su obra, y a Dios mismo y a su obra en favor del hombre. La amistad es algo que nunca definimos explícitamente, y que sin embargo desde la creación del hombre ha sido universalmente recibida, y permanece como el presupuesto de toda vida y de toda perfección. Se advierte y se interpreta, se ilumina en algún aspecto y se dejan otros en la oscuridad, pero no representan, sin embargo, todos los aspectos de la realidad. Dentro del pluralismo existente, queremos insertar la amistad y su analogía como una posible interpretación de algo común humano, pero que guarda su misterio en su aplicación, y trascendencia; y lo hacemos a partir de los elementos que se encuentran en las obras (éticas) de Aristóteles, guiando este conocimiento la luz que nos aporta concretamente la amistad en la *Ética a Nicómaco*.

Tal es la dimensión de la amistad, que Aristóteles le dedica gran parte de su reflexión en sus éticas, de la cual trasciende a Cicerón, expresada en su obra "sobre la Amistad". Trasciende igualmente Aristóteles en las reflexiones de Santo Tomás, quien interpreta la amistad salvadora de Cristo como la más alta expresión de caridad. En efecto, "la amistad es lo más perfecto entre todo aquello que se refiere al amor, y todo lo incluye" (5).

Redescubriendo este valor para explicar algunos aspectos del hombre, pensamos que la amistad es uno de los ejes de la antropología filosófica y también de la antropología teológica. De ahí su importancia y trascendencia.

En qué sentido analogía

La inteligencia de los misterios del hombre, puede lograrse de un modo limitado, pero muy fructuoso, mediante la analogía de aquello que se conoce naturalmente, y el nexo de los misterios del hombre, con el último fin del hombre. Así la analogía usada puede interpretarse, por consiguiente en dos sentidos:

- 1) La semejanza del misterio de la amistad entre sí, y su unión profunda. Porque la amistad se presenta como un problema, misterio del hombre único, y sólo por nuestra limitación humana necesitamos expresarla por diversos enunciados, que no son sino aspectos, entre sí trabados íntimamente (como lo es el hombre), de un modo orgánico. Por ello Aristóteles argumenta o pasa lógicamente de uno al otro, utilizando un "término medio".
- 2) La Semejanza de los misterios de la amistad con la experiencia humana. Y su legitimidad está basada en dos motivos: la analogía del ser y la continuidad entre la naturaleza del hombre y la amistad.

En consecuencia, conocemos la amistad de un modo real .

pero sólo en parte. Y como nos acercamos a ella a partir de nuestra propia pluralidad y composición, habrá siempre analogías que iluminarán ora éste, ora aquel aspecto de la realidad de la amistad y del hombre. Porque ninguna semejanza, por objetiva y real que sea, agotará toda la realidad del problema. Este proceso es el que Aristóteles ha seguido en su filosofía de la amistad, cuando nos la ha expresado como: una virtud, o placer, o de utilidad; o cuando habla del Padre, del esposo, del amigo, de los hermanos, etc.

En Aristóteles la amistad es explicada en parte, pero nos deja abierta la posibilidad de explicarlo desde otro punto de vista. Esto gracias a su analogía. Si hemos elegido la amistad, como tal valor humano, es porque se trata de una experiencia del hombre a lo largo del tiempo, y por lo mismo podrá ayudar a revalorar la doctrina aristotélica.

En ambos sentidos nos hemos servido de la amistad y de su analogía, como elemento que nos ayude a entrelazar los aspectos de la amistad, primero entre sí, para que mutuamente se ilumine, y después, en su relación con otros conceptos, para purificarla. Y también como una experiencia humana que, por su relación y conexión, nos ayudará, según Aristóteles, a expresar mejor los puntos fundamentales de ella, y dilucidar su trascendencia. Para nosotros, la analogía de la amistad apunta al mismo tiempo al acercamiento y a la lejanía del hombre, y al acercamiento y lejanía con Dios; este último as-

pecto imposible para Aristóteles, en cuanto a Dios en un acercamiento, pero sí en la lejanía. Siendo así una insuficiencia en la aplicación de la analogía en Aristóteles, pues el ser de Dios y del hombre se explican por analogía.

Actualidad de la amistad y de su analogía

¿Por qué, si la amistad es tan frecuente en Aristóteles, como en todos los hombres, está sin embargo casi ausente en la filosofía y en la reflexión personal? Nos parece que pueda deberse a una larga tradición y evolución del hombre, en la que se hace implícita pero pocas veces se hace explícita. En la vida religiosa, la tradición de la amistad era sospechosa. Porque, ¿cómo les sería posible fundar una filosofía y una teología sobre un valor que no solamente no solían apreciar, sino con frecuencia lo juzgaban sospechoso? Pero sin duda que para Aristóteles no era así, pues le valió las mejores de sus reflexiones, dándole una importancia, como algo que hace virtuoso al hombre, y a la vez logra su perfección y su felicidad.

En los monasterios quedaba excluida toda afección personal; pero su condena no se refiere a las amistades espirituales. ¿Pero se puede acaso separar lo espiritual y lo afectivo en el hombre, cuando son elementos que lo constituyen y lo integran, lo unifican? Con una idea tan estrecha de la amistad, ¿cómo podría ser posible que floreciese ésta positivamente?

vamente como una experiencia humana capaz de servir de analogía para expresar la perfección a la que todo hombre está llamado?

La amistad en Aristóteles, sin duda alguna sirvió a Cicerón en el "Laelius o sobre la Amistad"; y aunque no nos sintamos capaces de tal grado de amistad, sin embargo nos felicitamos de haber encontrado esa guía de la amistad. porque la comunión por la amistad es un valor en el mundo de hoy, imprescindible para yudar al hombre a salir de su soledad y comunicar con otros su existencia. A ello nos referimos para afirmar la completa actualidad del tema, ya que todo ser humano, primitivo o evolucionado, aspira a la amistad, aún más que al amor, porque más hermoso que la comunión amorosa es la amistad. Pues la soledad y la falta de raíces del hombre moderno le hacen ansiar, más que nunca, la amistad. Bástenos ver las causas en nuestro siglo XX de la soledad y la angustia del hombre, para concluir que la más universal y a la vez la más noble de todas las comunicaciones interhumanas, es la amistad.

¿Qué de extraño, pues, que al querer ofrecer a nuestros jóvenes y hombres de hoy un ejemplo de posible relectura de Aristóteles, hayamos tomado como guía la amistad? En efecto, nuestros actuales estudiantes (por ejemplo) están habituados a considerarla como un valor de primera importancia en su formación humana. Pues la madurez debe lograrse en todos sus

aspectos, incluido, naturalmente, y sobre todo, el afectivo. El papel del afecto, efectivamente debe considerarse como un elemento fundamental en la construcción de la personalidad, porque concurre de un modo particular a su integración, al desarrollar la relación afectiva y sexual con el otro, al realizarse responsablemente en un trabajo o en una profesión, en el cultivo de relaciones sociales amigables. Otra orientación, de la que depende el éxito de la vida comunitaria en los seminarios, viene dada de las relaciones interpersonales que deben caracterizarse por una confianza familiar y una fraterna amistad. Tanto los colegios como los seminarios deben ser una escuela de amistad: debe fomentar la fraternidad a un nivel también puramente humano, con proyección en el nivel espiritual. Sólo así el hombre, como fruto de esta natural educación, será capaz de verdaderas y profundas amistades, que fomenten su expansión y perfección (afectiva e intelectual).

Límites del estudio

No hay ningún tratado filosófico donde Aristóteles haya utilizado sistemáticamente la amistad, para explicar lo profundo y complejo de su misterio. En cambio pueden verse muchos aspectos y pasajes en el "corpus aristotelicum", sobre todo en sus éticas, donde Aristóteles ilumina con especial dedicación este tema, dentro de todo lo que es su mensaje ético, dándole varios libros al final de sus obras éticas, por

ser de profunda experiencia humana y cumbre de perfección para todos los hombres.

Mas, como lo hemos visto, no forman un sistema, sino que pertenecen al sistema ético. Hemos, pues buscado en su ética una línea conductora y a partir de ella hemos ordenado nuestro trabajo. El hombre-virtuoso logrará la amistad perfecta. Nos limitamos a la amistad, después de dar una visión, como ya dijimos al inicio de la introducción, de su antropología, de la que nace su ética. Tal hecho, hace que, por supuesto, muchos aspectos deban quedar fuera; sin olvidar que el hombre virtuoso conlleva todas las virtudes, que culminan con la amistad. A pesar de dicha restricción veremos los pasajes en las obras de Aristóteles, en donde habla de la amistad, guiados fundamentalmente por su ética a Nicómaco en sus libros VIII y IX.

CITAS BIBLIOGRAFICAS DE LA INTRODUCCION

- 1.- Aristoteles, "Etica a Nicómaco", libro I, cap. II, p. 55
Ed. Porrúa, Col. "S.C."
- 2.- S. RADHAKRIHNNAN y P.T. RAJU, "El concepto del hombre",
F.C.E., p. 52.
- 3.- Ibidem, p. 93.
- 4.- Ibidem, p. 105.
- 5.- SANTO TOMAS DE AQUINO, 3 Sent., d. 27, q. 1, a. 1c.

1. PUNTO DE PARTIDA: UNA ANTROPOLOGIA Y SU ETICA

La problemática filosófica de los primeros pensadores griegos (presocráticos), surge del interrogarse en torno al principio de las cosas. Su interés se centra en explicar el orden de la naturaleza como un todo para llegar a descubrir su fundamento. Pretenden comprender la realidad en la que está inmerso el hombre y logran apreciaciones interesantes en torno a él, pero sin concentrar su atención en descubrir su naturaleza peculiar.

Los sofistas rompen el exclusivismo existente por indagar en torno a la naturaleza, favoreciendo el surgimiento de la reflexión acerca de los problemas humanos. Aunque ellos todavía no se preocupan propiamente del hombre en cuanto tal, sino sólo de sus problemas prácticos relacionados con la poli y el Estado (1).

Sócrates recoge elementos antropológicos importantes, el hombre como culminación de un proceso evolutivo o el concepto de alma como "emanación de lo divino" encerrada en un cuerpo para su purificación, por ejemplo, que le permiten lograr una concepción importante del hombre que requiere ya de una guía (ética), para templar su espíritu y llevar una vida justa, armoniosa y responsable. Es así que a partir de Sócrates, el hombre que se experimenta a sí mismo, trata de conocer sistemáticamente su naturaleza, su lugar en el mundo y su misión

en la totalidad del ser.

Aunque en la historia el problema antropológico como tal no siempre se expresa, se puede decir que el hombre siempre ha buscado concluir una guía ética que dirija su conducta hacia su realización, sea cual sea su concepto de sí mismo, su universo o su función en el mundo. Es evidente que siendo la Filosofía un producto humano, se encontrará de una u otra forma siempre determinada o por lo menos influenciada de manera importante por su creador: su propio concepto, su interés, su preocupación y el nivel de conocimiento de sí y su mundo.

Por lo tanto, para entender la Ética de Aristóteles, habrá que plantearse primero la Antropología que le dió origen y la fundamenta, pues como se explicó anteriormente, de su concepto del hombre dependerán los lineamientos de la Filosofía de su conducta.

1.1 Antecedentes

Como se ha mencionado, "la Filosofía griega antigua, estuvo determinada por un pensamiento preponderantemente objetivo" (2), su interés se dirige principalmente a explicar la naturaleza y su fundamento. El hombre como parte de esa misma naturaleza tendría también un principio, un sentido puramente físico. Es hasta mediados del siglo V a.C. cuando la actividad especulativa, empieza a cuestionarse sobre el método y el aspecto formal del saber, los principios para organizar la existencia individual humana y la del Estado; los

problemas de la felicidad, la constitución de la sociedad, etc. (3).

Los principales protagonistas del cambio, según los historiadores son los sofistas y Sócrates. Para los primeros el hombre es sólo un accidente de la naturaleza, dotado de una intuición que le permite inventar las artes y un sentido de justicia y "pudor" que le posibilitan para vivir en grupos (4).

Esta vida en comunidad le exige sacrificar su libertad natural pues desde pequeño al hombre se le obliga a seguir un patrón de acción en beneficio de su grupo. Las leyes son entonces simples convencionalismos para poder vivir en sociedad (5).

El alma es un conjunto de sensaciones de tal manera que el individuo es sólo una serie de cambios e interacciones que busca satisfacer sus deseos mientras vive (6). El poder que da al hombre la posibilidad de satisfacer estos deseos se adquiere mediante las armas en el campo de batalla, o mediante la retórica en las plazas públicas. Es por esto que el propósito de los sofistas era el preparar a sus discípulos para la acción en la vida social y política, enseñándoles el arte de la retórica.

El movimiento sofístico plantea direcciones variadas y a veces hasta opuestas entre sí, pero en general pueden mencionarse un subjetivismo y escepticismo que les lleva a un indiferentismo moral y religioso: " si las cosas son como a cada

uno le parecen, no hay cosas buenas ni malas en sí mismas, pues no existe una norma trascendente de conducta"(7).

Antes y por otro lado, los pitagóricos pensaban que el hombre estaba constituido por un cuerpo compuesto de elementos materiales y un alma (emanación de lo divino y por lo tanto inmortal) que se hallaba prisionera en los cuerpos como castigo por alguna culpa anterior. El alma estaría condenada a reencarnarse en seres superiores o inferiores, según su comportamiento, hasta lograr finalmente su purificación que la haría volver a su origen divino (8).

Los elementos de esta concepción del hombre, denotan ya un carácter ético, pues el alma debe esforzarse para su purificación y liberación del cuerpo y recuperar su origen (9). Dicha purificación se lograría a través de una vida virtuosa consistente en lograr una armonía interior proveniente del cuidado del cuerpo a través de una dieta específica y el cuidado del alma por medio de la ciencia y la música.

Los pitagóricos finalmente distinguen tres tipos de vida: la utilitaria, que se preocupa sólo de los bienes materiales; la ética y la teórica, propias de los filósofos consagrados a la purificación de sus almas (10).

Posteriormente y en contra del subjetivismo de los sofistas, Sócrates propone nuevamente la necesidad del conocimiento para alcanzar la perfección. El acrecentamiento de la conciencia se vuelve la principal acción del hombre que quiere alcanzar el equilibrio y el método para actuar, hablar y pen-

sar acertadamente. El "conócete a tí mismo revivido por Sócrates hace un llamado a la reflexión sobre las creaciones de la vida e invita a penetrar al interior del ser " (11).

Para Sócrates el hombre no es un accidente cósmico, sino el resultado culminante de un orden natural, con una función que realizar. Sostiene que al igual que los cuerpos se componen de la misma materia existente en el universo, así la razón debía ser parte de una razón cósmica universal, es decir, con un origen externo e independiente del mundo (12). Considera al alma como una realidad superior al mundo y su acontecer, y como constitutiva de la verdadera esencia de la persona humana.

El hombre por naturaleza requiere de la sociedad para satisfacer sus necesidades más elevadas, a través del arte, el saber, la amistad y la religión. Su ideal es el gobierno de la razón y las leyes de la naturaleza en vistas del bien común, mediante la acción cooperativa y la educación en la verdad.

Sócrates reconoce en la voz de la conciencia una verdadera comunicación divina y concluye que el hombre como ser racional, aunque con un neto predominio práctico y ético, está ligado a la verdad eterna e inmutable y por encima de los cambios del mundo sensible.

Para Platón el hombre está ordenado por el espíritu a un mundo inteligible que constituye la verdadera realidad. Es esencialmente inmortal y está fundamentalmente situado por encima del mundo cambiante (13).

Lo espiritual se le presenta como el único y verdadero ser, y entiende el mundo material y corpóreo como instrumento subordinado, no como constitutivo esencial de la persona, (dualismo platónico alma-cuerpo). Por lo tanto, el alma deberá liberarse de los lazos que la ligan al mundo material para retornar a su existencia específica que es la puramente espiritual.

La razón o espíritu (nous), debe imponer la disciplina y el orden a los apetitos materiales y sólo permitir la satisfacción de los necesarios para la conservación de la vida, renunciando a los demás cuando así lo exija la razón. El éxito dependerá entonces del conocimiento, "pues el bien de la humanidad no es un invento ni algo que se produzca por sí solo, sino un modo de vida cuya naturaleza es susceptible de conocerse" (14).

El espíritu se entiende sobre todo como conocimiento intelectual, pues cuando éste abandona al cuerpo, se lleva consigo su formación. Una vida le es insuficiente para su educación y si el alma va dedicando sus energías en aprender, puede ir ampliando sus perspectivas en sus vidas futuras.

1.2 Aristóteles: su concepto de hombre

Para Aristóteles el hombre está por encima de todas las demás cosas por su razón (nous). Concibe el universo como un conjunto de seres a los que clasifica en tres grupos: el de los seres físico terrestres, los seres físico celestes y

la sustancia divina supracelste. Los primeros son sustancias corpóreas compuestas por "materia", austratum eterno y universal; y "forma", co-principio sustancial que actualiza y determina a la materia. Principios distintos que en conjunto constituyen a un solo ser sustancial (teoría hilemórfica).

Aristóteles denota para la forma una cierta preponderancia en el orden ontológico pero sin llegar a la exclusividad platónica de las ideas, pues la forma aristotélica no existe si no es en el compuesto materia-forma: "lo que propiamente existe no es la materia ni la forma, sino lo que podríamos llamar "materia formada", en el individuo material"(15).

La materia se da esencialmente de manera idéntica en todos los seres corpóreos, siendo la forma la que al actualizar y determinar a la materia, la que los hace distintos unos de otros: la tercera esencia es la reunión de las dos primeras (materia y forma), es la esencia individual..."(16).

Posteriormente distingue entre los seres corpóreos a los seres móviles o vivientes de los inertes; explicando que la diferencia entre ellos radica en que los primeros tienen un principio intrínseco de movimiento que los impulsa a moverse tanto localmente como a realizar las funciones orgánicas propias de los vivientes. Los seres inertes por el contrario, requieren siempre de la intervención de un impulso externo para moverse (ser movidos).

Aristóteles entiende este principio intrínseco de movimiento, como la forma (alma) que anima un cuerpo; es decir,

lo entiende como el principio esencial que actúa sobre la materia (cuerpo), para constituir un ser vivo. La materia es potencia que recibe la determinación de una forma que la actualiza, dando lugar a la conformación de un ser individual, único en el espacio y en el tiempo (17).

El conjunto de seres vivientes es nuevamente jerarquizado de acuerdo a sus funciones: vegetales, animales imperfectos, perfectos y el hombre en el nivel superior. Cada uno de estos grupos va aumentando sus perfecciones (capacidades de funcionamiento), conteniendo además de manera virtual las perfecciones de los inferiores: asimilación y reproducción, sensibilidad, movimiento local y apetito; finalmente el alma humana ha sido dotada en este proceso de evolución, de entendimiento y voluntad (nous).

Las formas de los seres corpóreos salen o son sacadas de la misma materia por la acción de la causa eficiente (18). Las formas no les vienen de fuera ni se unen extrínsecamente a la materia, con lo que quedan excluidas las teorías sobre la preexistencia y transmigración.

La teoría hilemórfica supera también el dualismo platónico alma-cuerpo, entendidos como dos sustancias distintas y unidas de manera accidental y violenta. Aristóteles concibe en cambio la existencia de un único compuesto sustancial del que brotan todas las operaciones propias del hombre: "las operaciones no pueden atribuirse por separado ni al cuerpo ni al alma, sino al sujeto sustancial que resulta de la unión de ambos"(19).

La visión de Aristóteles es amplia y profunda. Partiendo siempre de la observación de los procesos naturales y sus relaciones y va formulando de manera ascendente su teoría del Telos, en la que propone que todo acontecer se dirige hacia un fin, en cuyo alcance no tiene nada que ver la casualidad. Esta finalidad significa siempre un bien para el ser que tien de hacia ella, según le dice también la experiencia.

Un ejemplo más de su proceso de razonamiento a partir de los hechos de la experiencia lo tenemos en su teoría del Estado, la cual desarrolla a partir de la reflexión sobre la vida en una familia. Aristóteles reúne en su pensamiento un "sentido común" con una abstracción llevada hasta sus últimos límites.

Volviendo a su teleología, el proceso evolutivo hacia los fines se da en parte determinado por leyes necesarias, (supuestos requerido para alcanzar un fin), por lo que propone que la materia es un supuesto con propiedades necesarias (que no pueden ser de otra manera), que requieren de una determinación final (forma) que debe ser actualizada (adquirida). Aristóteles traslada este pensamiento a la actividad humana y concluye que en ésta, al igual que en las cosas naturales, el telos es también arché, es decir, que "la meta última de la evolución de un individuo está ya presente en la semilla y que el physikos, (lo físico-natural), tiene que dirigir por ello su mira sobre todo al fin, su forma más perfecta (21).

El libro "Del Alma" es sin duda el escrito sobre el hombre más importante de la antigüedad y el de mayor influencia en la Edad Media. Es, por lo demás, uno de los más auténticos escritos aristotélicos, convirtiéndose en una de las expresiones claves que refleja la imagen del hombre en Aristóteles.

Cuando Aristóteles trata el alma, lo hace desde varios puntos de vista: biológico, gnoseológico, ético y filosófico. Así tenemos, que cuando filosofa sobre el alma, puede partir de su teoría hilemórfica y entonces el alma aparece como - "eidos" (forma) del cuerpo. Si parte de su teoría del movimiento, el alma entonces resulta actividad (energía); y si lo hace a partir de la teoría del telos (finalidad), entonces ve el alma como entelequia (acto final o perfecto, es decir, forma).

En el escrito "del alma" aunque esté trazado como una investigación científico-natural de los procesos psicofísicos, nos aclara lo dicho anteriormente sobre los diversos puntos de vista de cómo trata Aristóteles el alma:

- 1.- Cuando propone su doctrina de materia y forma como principios internos y esenciales de las cosas, entiende así el alma como forma del cuerpo (22), es decir, como el principio esencial y constitutivo que configura internamente a la materia convirtiéndola en un cuerpo humano vivo. Donde la materia es el medio potencial que, de una parte, recibe la determinación por la forma esencial, -

mientras que, de otra parte, le confiere la individuación para constituir un ser individual y único, determinado en el espacio y el tiempo (23).

- 2.- Así concibe al hombre en el sistema general del orden ontológico como el centro que une todos los grados del ser; pero el ser espiritual del hombre se define principalmente por el elemento cognoscitivo. En Aristóteles el espíritu es razón, es la facultad del conocimiento intelectual. Ciertamente que se queda en segundo lugar o plano la facultad de la libertad, de la decisión y responsabilidad, del amor y comunión personales. Esto es claro, ya que al principio "del alma" declara Aristóteles, que la finalidad de su investigación era conocer, además de la naturaleza y la sustancia del alma, todo lo que en ella sucede, es decir, tanto las afecciones que parecen serle propias, como aquellas que tiene en común con el alma de los animales (24). Pero queda claro, que no se niegan los elementos de la facultad de la libertad, pero para Aristóteles, quedan detrás de la razón; surgiendo así en cierta manera un predominio del intelectualismo, donde el espíritu está ordenado a lo general y necesario, a la idea eterna de Platón, cuya esencia se mantiene en la doctrina Aristotélica de la forma, aunque ya no es una idea trascendente sino un principio esencial inmanente. En Aristóteles la necesidad constituye el horizonte úl-

timo que todo lo abarca y desde el cual el hombre se entiende a sí mismo y a los acontecimientos del mundo.

También nos dice, que más bien sucede en el hombre, de manera que el cuerpo es el instrumento del alma y el alma es el instrumento del portador del alma (25).

- 3.- Ya no sólo habla de la relación alma-cuerpo, sino cuando habla de dos tipos de alma, nos dice que la excelencia del alma es su mejor condición; ésta la encontramos porque mediante inducción inferimos su mejor obra. La obra del alma es la producción de la vida, que puede ser vegetativa, como un estado de sueño, pero es más valiosa la vida activa, en cuanto el alma puede desplegar su excelencia en el sentido más pleno y experimentamos la felicidad de la vida. Ahora bien, el alma humana tiene dos partes principales: la no-racional y la racional, que están indisolublemente unidas, como lo cóncavo y lo convexo en algo curvo. En el alma están las dos formas de virtudes, las de carácter y las de razón. Las primeras pertenecen a aquella parte del alma, que aunque irracional, existe por naturaleza para seguir a la parte racional. Y así es en efecto, la tarea de las virtudes de la razón: dar órdenes al alma (26).

Todo lo presentado hasta aquí, representa en cierto modo ensayos de precisar el enigmático fenómeno del alma, al considerarlo una y otra vez desde nuevo ángulos y puntos de vista.

Para concluir este apartado tratamos de dar una definición esencial, que intente captar los elementos ontológicos constitutivos del hombre y expresarlos en una forma clara, que mencione lo esencial (distinguiéndolo de lo que no lo es), tomamos la definición clásica del hombre: Homo est animal rationale, que se remonta a Aristóteles y se ha mantenido a lo largo de la tradición. Pero es claro que en Aristóteles no se encuentra todavía una definición semejante del hombre. Platón dijo que el hombre es "animal capaz de ciencia", determinación que Aristóteles repite, considerándola como lo propio del hombre (27). Pero en la Política afirma que el "hombre es el único animal que posee razón", y que la razón sirve para indicarle lo útil y lo dañoso y, por lo tanto, también lo justo y lo injusto (28). Lo que nos deja ver el aspecto ético de su pensamiento.

1.3 Características propias y accidentales

Aristóteles en el tratado "del Alma" borra todo dualismo, llegando a la idea de una unión sustancial del alma y del cuerpo. El alma así llega a ser la entelequia del ser viviente.

En su estudio del alma se manifiesta la evolución de su pensamiento en tres etapas, hasta la concepción del concepto alma-cuerpo como la unión sustancial de dos principios.

En la primera etapa (platónica), el alma preexiste al corpo, al que se ha unido de manera accidental y violenta. Se trata de una sustancia distinta que forma con el cuerpo una unidad temporal, mientras busca su purificación y su retorno a su estado original.

En la segunda etapa la unión alma-cuerpo ya no se concibe como originada de manera violenta, sino como sólo accidental y formando con el cuerpo "una comunidad de actividades en la que el alma conserva una cierta independencia"(29).

El concepto de unión sustancial se da posteriormente con la aplicación de su teoría hilemórfica. El alma entonces es entendida también como entelequia del cuerpo, es decir, como el acto (forma) alcanzado por el cuerpo (materia, potencia) que en su proceso evolutivo va posibilitándose en ella la actualización de sus potencias: "El alma debe ser sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que tiene dentro de él la vida en potencia. mas la sustancia formal es entelequia; el alma es entonces, la entelequia de un cuerpo de esta naturaleza" (30).

El alma como entelequia se diversifica en alma vegetativa que es la que condiciona las funciones de crecimiento y reproducción de los seres, el alma animal que se manifiesta como la facultad de percepción y movimiento; y el alma racional o pesante que lleva consigo la capacidad de abstracción y la capacidad volitiva.

Las dos primeras constituyen en el hombre la materia (su

puesto necesario) para la realización de su forma propia: la razón; y es por obra de la razón (forma), que el impulso se convierte en voluntad y la representación en conocimiento que es la actividad psíquica más elevada del hombre, de la cual solo participan los animales, y que sólo puede realizarse en el hombre. Relación que expresa Aristóteles por medio del distinguo entre intelecto activo y pasivo. Con el primero entiende la actividad racional misma; con el segundo, el material de las percepciones dado en y por la existencia corporal humana y gracias al cual se hace posible la función racional de conformarlo con vistas a ciertos fines.

La razón paciente significa, pues, la individual manera de darse las apariencias en cada uno de los hombres según sus disposiciones y los motivos de sus particulares experiencias; la activa, en cambio, es aquel modo de ser intelecto unitario, fundamental y común a todos los individuos. Sólo el intelecto activo es imperecedero, el pasivo sucumbe con el cuerpo de los propios individuos. La inmortalidad personal, así, es puesta en tela de juicio.

Aristóteles enseña que a cada ser le es propia una esencia y con ella una determinada actividad. Todo ser se transforma gracias a una finalidad intrínseca y se transforma en cuanto convierte en acto sus mejores posibilidades.

Y ¿acaso no son estas ideas, en las que se apoya para construir su ética? En ella vemos cuál es el fin supremo del hombre, en qué radica su moralización. Y si todo ser

que realiza su fin, es feliz, ¿en qué consiste esta felicidad (eudaimonia)? Para contestar, Aristóteles sigue un método diverso, ya que su punto de partida no es la idea abstracta de bien supremo, sino la naturaleza del hombre y la actividad que, por su esencia, le es propia, siendo así una antropología. "Y así, lo propio del hombre será el acto del alma conforme a la razón"(31).

1.4 Nivel y perfección del hombre aristotélico

Aristóteles se ocupó una y otra vez del hombre. Es claro que se opone con frecuencia a la doctrina de que el hombre es la medida de todo, al estilo de Protágoras, ya que es de clara orientación subjetivista.

La antropología de Aristóteles es de tipo universalista, en el sentido de que el hombre sólo es un miembro individual en el cosmos, bien que el más alto, en el mundo humano. Es la relación entre el macrocosmos, o sea el mundo y, el microcosmos, o sea el animal y por ende el hombre. Lo explica - cuando niega la posibilidad del movimiento autónomo del universo y en definitiva, admite el primer motor (32), y el hombre es tan sólo un miembro individual en el cosmos, aunque el más alto en el mundo "humano", siéndolo por su actividad racional, distintiva de lo humano, que le permite elevarse a la vivencia de lo divino, es decir, al pensar del pensar. La primacía del conocimiento la defiende Aristóteles en toda su

doctrina, como por ejemplo: ya que la razón (nous) es la facultad suprema del hombre, y el conocimiento intelectual es la actividad suprema que el hombre puede llevar a cabo. Pues una "vida teórica" (más tarde diré "vida contemplativa") es la forma perfecta de la vida por ordenarse lo más posible al conocimiento en exclusiva y aspirar a la verdad eterna; así al hablarnos de la vida contemplativa, se refiere a un "elemento divino" del hombre, que resulta excelente en el compuesto que constituye el hombre y lo hace virtuoso y beato (33).

Este nivel de perfección que da la razón nos dice Aristóteles, en "cuanto a su ejercicio del pensar y del conocimiento en el hombre declina cuando algún órgano interior es destruido, pero en sí la mente es impassible. El pensar, el amor y el odiar son afecciones no de la mente, sino del sujeto que las posee y en tanto las posee "(34); con lo cual nos indica que la mente, "en lo que atañe a ella, sin embargo, y a la facultad de pensar no poseemos ninguna evidencia; parece existir una clase distinta de alma que separa lo que es eterno de lo que es corruptible; y sólo ella puede existir aislada de otros poderes"(35).

Concepción aristotélica del hombre en el orden ontológico, que lo pone como el centro que une todos los grados del ser, cuya distinción y definición es por su capacidad cognoscitiva propia de su alma espiritual, entendiéndolo por espíritu, como razón o facultad intelectual y en un segundo término como facultad de decisión, deliberación, responsabilidad, amor, comunión personal, etc., (anteriormente tratados). Y a este hombre es a quién dirige su ética.

1.5 Conceptos básicos de su Ética

Entendemos primeramente por ética en general, la ciencia de la conducta, es decir, ciencia del fin al que debe dirigirse la conducta de los hombres y de los medios para lograr tal fin. Derivando tanto el fin como los medios, de la naturaleza del hombre.

Esta concepción está incluida en la visión de Aristóteles, pues motiva su opinión, desde el hecho de la experiencia que en el dominio de lo viviente todo se desarrolla en dirección de una forma perfecta; así nos habla del lenguaje del ideal al que el hombre se dirige por su naturaleza y, en consecuencia, de la naturaleza, esencia o sustancia del hombre. Y además incluye en su concepción la noción del bien como realidad perfecta o perfección real. Esta ética nace de lo que sustancialmente es el hombre y así emana de ella misma.

La ética de Aristóteles es, por lo demás, el prototipo mismo de esto, pues determina el fin de la conducta humana (la felicidad) deduciéndola de la naturaleza racional del hombre (36) y pasa luego a determinar las virtudes que son la condición de la felicidad.

Aristóteles habla de varios presupuestos para que se lleve adelante la dirección de la conducta del hombre. Siendo el primero la buena disposición dada por la naturaleza (perfección natural), y el segundo el cuidado diligente de esa aptitud, "la obra propia del hombre, en general, es una

vida de cierto género, y que esta vida particular es la actividad del alma y una continuidad de acciones a que acompaña la razón; y podemos admitir que en el hombre bien desarrollado, todas estas funciones se realizan bien y regularmente..!" (37). Es decir, que algunos hombres son mejores que otros, porque desde su nacimiento tienen la aptitud para el cultivo de ciertas habilidades en mayor medida que otros, y mediante atención cuidadosa de estas aptitudes pueden alcanzar un máximo de perfección.

Es necesario anotar, que la filosofía del Telos, que domina el pensamiento aristotélico en todos los campos, es uno de los puntos de partida de su doctrina. Y es verdad, como ya lo hemos señalado al hablar de los dos aspectos de su antropología, como es el partir de las relaciones en la vida cotidiana ascendiendo hasta su filosofía de la finalidad, en la que propone que todo acontecer se dirige hacia un fin y , en cuyo alcance no tiene nada que ver la casualidad.

El otro punto que hay que mencionar, es aquella teoría que conocemos como la del justo medio (38). Es decir, que el obrar ético tiene una estructura: "en toda cantidad continua y divisible, pueden distinguirse tres cosas: primero el más, después el menos y, en fin, lo igual; y estas distinciones pueden hacerse, o con relación al objeto mismo o con relación a nosotros. Lo igual es una especie de término intermedio entre el exceso y el defecto, entre lo más y lo menos. El medio, cuando se trata de una cosa, es el punto que se encuentra a

igual distancia de las dos extremidades, el cual es uno y el mismo en todos los casos. Pero cuando se trata del hombre, el medio es lo que no peca, ni por exceso, ni por defecto; y esta medida igual está muy distante de ser una ni la misma para todos los hombres"(39). Lo mismo nos muestra, el que "todo hombre instruido y racional se esforzará en evitar los excesos de todo género, sean en más, sean en menos; solo debe buscar el justo medio y preferirle a los extremos. Pero aquel no es simplemente el medio de la cosa misma, es el medio con relación a nosotros"(40). Así, "el medio únicamente es digno de alabanza porque él sólo está en la exacta y debida medida; y estas dos condiciones constituyen el privilegio de la virtud. Y la virtud es una especie de medio, puesto que el medio es el fin que ella busca sin cesar...". "He aquí por qué la virtud, tomada en su esencia y desde el punto de vista de la definición que expresa lo que ella es, debe mirársela como un medio. Pero con relación a la perfección y el bien, la virtud es un extremo y una cúspide"(41).

Después, Aristóteles hace claramente la separación de fin y medio; distinción que es de orden esencialmente lógico. Y lo plantea así: ¿Pone la perfección ética el fin último o lo medios para el fin? Para Aristóteles la perfección ética pone el fin último, pues éste no se obtiene mediante conclusión o reflexión. Y admite que el fin es el punto de partida, -ya que el fin que es lo último en la ejecución es, a la vez, lo primero en la intención, decían los Escolásticos

siguiendo la tradición aristotélica- : "en el proceso del pensamiento, cuando tenemos que tomar una decisión, el fin último es nuestro punto de partida, por ejemplo, la salud o el bien para el obrar, empero, la posición de partida es el término de proceso del pensamiento; es decir, la elección hecha. Por tanto, no es posible atribuir la rectitud del fin último al proceso del pensamiento en la decisión, porque la decisión se dirige solamente a los medios para alcanzar el fin. Tomar la decisión es asunto de otra facultad del alma, a saber, de la voluntad. Pero la rectitud del fin último debe atribuirse a la excelencia ética. De la decisión el hombre mismo es responsable; tanto la maldad como la virtud son, en consecuencia, algo determinado por la voluntad. Desde fuera juzgamos a un hombre según su intención; pero, como no se puede ver ni la intención ni el propósito, tenemos que juzgar la calidad de un hombre según sus obras " (42).

En la ética a Nicómaco, (libro X, cap. X), Aristóteles discute las dos funciones del nous, que llamamos razón teórica y razón práctica. Captamos intuitivamente y no por conclusión tanto los principios como las cosas concretas singulares (43). En el procedimiento demostrativo científico la razón intuitiva capta las señales-límite inmutables. Esta función del nous es efectiva sólo en la argumentación científica y no cuenta para el dominio de la ética. El pensamiento teórico por sí solo no pone nada en movimiento; sólo dice, si algo es verdadero o falso; tan sólo cuando el pensamiento se

ajusta a un fin y a una acción, pone en movimiento algo (44).

Con la razón teórica conocemos la verdad; Aristóteles no dice que capturemos los principios morales intuitivamente. En el dominio del obrar captamos de manera intuitiva lo concreto individual, la buena obra, la buena acción. Esta observación de cosas dadas concretas es, a su vez, punto de partida para captar el fin, es decir, el principio; de lo indudablemente dado se llega a lo general. Por tanto, la percepción individual, de la que se parte, es al mismo tiempo razón intuitiva. La razón práctica intuitiva es un don de la naturaleza, no así la comprensión filosófica.

Así, la razón práctica proporciona un juicio, la excelencia moral transforma este juicio en una orden. Aristóteles define la excelencia moral, la areté, como una actitud fundamental del carácter, que se manifiesta por el hecho de que siempre y en forma correcta se tiende al bien (45). Siendo el proceso psicológico que nos presenta doble: a) la elección del fin es un acto de la razón, dirigida por la voluntad (46). b) El conocimiento del fin, es decir, del bien y por qué algo es un bien, presupone meditación y reflexión. Esta y la orexis no se distinguen por su objeto, sino porque son diversas funciones del alma (46).

Así la estructura de la acción ética es la siguiente: la razón intuitiva, que nos sirve en la vida práctica, ve que algo aparece como un bien. Luego entra en función el apetito y

transforma el juicio: esto es, un bien en un deseo, y el conocimiento del bien es una tendencia a él como al fin. La razón ordena y cuando se presta atención a este orden, la voluntad toma la decisión: establezco esto como mi fin. El siguiente paso es dar con los medios para alcanzar el fin. Nuevamente entra en actividad la razón práctica; lo que importa ahora es desplegar un sentimiento de tacto moral. Aunque exista un motivo para obrar, se tiene que asegurar mediante la ponderación de las circunstancias existentes, que la acción es realizada en el debido tiempo, frente a los hombres y situaciones correctas, por el debido fin y de la manera correcta (47).

A la pregunta cómo se puede saber que el juicio: "esto es un bien" es correcto, Aristóteles, da siempre la misma respuesta, aún cuando cambia la formulación: el hombre comprensivo, adiestrado por la experiencia de la vida y la mediación filosófica, y en plena posesión de la sophrosyne, es hilo conductor y medida; por lo que él se decida con base en su saber, ello es bueno (48); su areté establece el fin.

En relación con el relativismo sofístico respecto al valor y disvalor, ésta es una posición contraria, diligente y motivada; el spoudaios (el sapiente) es la justa medida, en tanto que es serio y comprensivo, y transforma esta excelencia en hechos. Aristóteles analiza de manera penetrante la estructura del obrar ético y establece bajo qué circunstancias un hombre altamente valioso puede ser considerado como modelo y a la vez ser línea de orientación.

Lo que nosotros llamamos deber moral, en Aristóteles se llama "lo que se debe hacer" (49). Analizó la estructura de la situación ética de elección y estableció para elegir el papel de la buena voluntad. Se puede valorar éticamente una acción solo bajo el presupuesto de que el que obra sabe lo que hace. Tiene que hacer una elección y tiene que elegir esa acción por ella misma. Además, su acción tiene que proceder de un ánimo firme y tiene que ser propio de su esencia (50) querer obrar bien, pues la honradez exterior no vale mucho. Todo se basa en la buena voluntad, pero sin nadie que elija, no tiene lugar ninguna elección.

Otro de los conceptos básicos de su ética es: El Ideal de Exactitud. Y preguntamos, ¿caracterizó Aristóteles las normas éticas como exactas? o, según su opinión, ¿el proceso psicológico por el cual se podrían conocer las normas es exacto? ¿O la argumentación con la que quería demostrar su opinión sobre la existencia de normas fijas es exacta? ¿O simplemente, la argumentación debía ser exacta?

Respondiendo a cada una de estas preguntas, cabría decir:

- a) Aristóteles conserva el juicio del hombre prudente en la vida, como instancia creadora de normas. En lugar de las ideas (Platón) aparece en Aristóteles la naturaleza, Lo que indica la dirección en la naturaleza es el telos respectivo;

indudablemente hay en cierto sentido un telos universal; nunca abandona esta idea, más para el hombre no existe un agathon universal, ni la idea, ni el concepto general "bue

bueno", sino sólo el fin respectivo que coincide con el bien del que se trata. Habiéndolo mencionado anteriormente, Aristóteles busca lo bueno por otro camino, mediante su transformación de la teoría platónica de los principios: a saber, como el justo medio. Así pues, se ve que hay líneas direccionales fijas.

b) El proceso psicológico por el cual se llega al conocimiento de las normas, en Aristóteles es difícil. Su análisis del procedimiento de cómo es encontrado el concepto epagoge e intuición, muestra cómo se llega de lo impreciso a conceptos precisos, con los cuales se puede trabajar científicamente. Lo que indica la dirección lo busca en el logos correcto, es decir, en el juicio del hombre altamente valioso. Aristóteles no afirma que se pueda llegar al conocimiento de las normas a través de algún proceso exacto del pensamiento.

c) ¿Se puede demostrar la existencia de normas con exactitud estricta, tal como los matemáticos demuestran sus axiomas?

Respuesta que obtenemos parafraseando tres párrafos sobre el método:

1) "Tenemos que contentarnos con que nuestra exposición alcance aquel nivel de claridad y exactitud que la materia dada permite. En el ámbito del obrar humano hay tantas diferencias y vacilaciones que la verdad sólo se puede señalar en forma de un burdo esbozo. En el dominio de la ética sólo podemos encontrar nuestras premisas mediante reflexión.

Por tanto, el énfasis mayor recae en el juicio. En consecuencia, el oyente que quiere formarse una opinión sobre estas cuestiones ha de tener también un buen juicio. De ahí que gente joven y -prescindiendo de la edad- retrasada en su desarrollo intelectual, no es apta como oyente para seguir lecciones sobre ética, porque no está suficientemente formada para tener un juicio seguro. El fin de la ética no es el conocimiento sino el obrar. Al que quiere arreglar su vida razonablemente, mi enseñanza le será útil"(51).

2) "Platón solía plantear muy correctamente la cuestión de si el camino parte de los principios o avanza hacia ellos. Según mi opinión, hay que empezar por lo conocido y precisamente por lo conocido para nosotros. por eso el oyente tiene que estar familiarizado a través de su experiencia de la vida con los hechos éticos fundamentales"(52).

3) "De hecho, la ética se halla más cerca de las partes prácticas que de las ciencias teóricas. un matemático puede entregarse a la contemplación de la verdad. Si en la ética hiciéramos el ensayo de trabajar con definiciones exactas, así como el geómetra define sus conceptos, lo accesorio llegaría a ser sin utilidad alguna y más extenso que la obra. Tampoco necesitaríamos plantear en todas partes (como en la filosofía de la naturaleza) del mismo modo la cuestión sobre la causa. Podemos contentarnos con establecer concienzudamente los hechos como posición inicial. Esta la

obtenemos o bien por inducción (ejemplos convincentes), por intuición (nosotros entendemos intuitivamente si algo es - bueno o malo), porque algo ha llegado a ser costumbre o de otro modo. Es imposible determinar estos hechos con la mayor honradez posible en su particularidad, porque un pequeño error al principio puede conducir en el curso de la investigación a conclusiones del todo inexactas" (53).

Aristóteles discute estas pautas metodológicas detalladamente; cada inciso señala algún aspecto de importancia:

- 1) Los principios que sirven de base a nuestra argumentación, son juicios de valor apoyados en la experiencia; para poder juzgar la demostratividad de la argumentación, el oyente ha de tener también un juicio ejercitado mediante instrucción (que significa capaz de juzgar, si es correcto o no lo que otro afirma) (54).
- 2) Hay que empezar por lo conocido para nosotros; por ello el oyente tiene que haber recibido una educación tal, que se pueda apoyar en su experiencia de la vida (55).
- 3) Significaría un rodeo innecesario, si quisiéramos trabajar en la ética con definiciones exactas y preguntar siempre por la causa. Es más importante reconocer lo específico de la ética y adaptar nuestros métodos a ella. (56).

Por lo que podemos ver, en estos tres párrafos se trata de cuestiones de método y de ninguna manera sobre el conocimiento de las normas. Y lo que Aristóteles dice sobre su método no significa que renuncie a la exactitud de la argumen-

tación(57). En este respecto el capítulo sobre el método en la EE. I, 6 concuerda perfectamente con lo que dice en la EN. En la ética hay que obtener las premisas y las conclusiones. Lo esencial en el método dialéctico, y lo que le confiere su fuerza demostrativa lógica, es la relación entre las premisas y la conclusión; además, que en cada paso se recurra a hechos de la experiencia (no tanto lo que nosotros entendemos por ello, sino el consensus omnium)(58) para reforzar lo dicho. Su método no es ni especulativo ni empírico en el sentido actual de estos términos, tampoco puramente deductivo ni inductivo. "En nuestra investigación necesitamos, por un lado, argumentar lógicamente con premisas y conclusiones; por otro, tomar en cuenta las opiniones tradicionales, de manera que los hechos dados concuerden con la verdad (lógicamente obtenida)"(59).

La Recta Razón es otro concepto básico en la ética de Aristóteles, por la cual entiende aquella actividad del espíritu, que da las directivas para el obrar humano. Así Aristóteles no se refiere a una regla o proposición, sino a una actividad de la razón (60).

El concepto de Recta Razón es la piedra angular de la ética aristotélica, la cual aparece en las tres éticas (61), y es el hilo conductor en la E.N. La recta razón es la cualidad intelectual, que en su ética tiene la misma función que el saber de las ideas en Platón. El pensamiento, casi quisiera uno decir la fe, de que hay "un objetivo hacia el cual dirige la mirada aquél que posee la recta razón, para luego, según el caso, tensarse o aflojarse", ciertamente no se halla por azar en

el centro de la E. N., al principio del libro VI. Esta habilidad para ver las cosas rectamente (62) no es nada misterioso en Aristóteles, en contraste con Platón, sino algo innato, que adiestrado mediante educación, resulta al final un fruto de la experiencia y de la sabiduría. Bien se puede decir que encontramos aquí una constante en su pensamiento.

Al igual Aristóteles, hace hincapié en la Eudaimonia y su teoría cuyo ideal es una expresión en favor de la actitud positiva de los griegos frente a la vida. Así se puede decir que en su ética encuentra la felicidad de la vida en la "vida según la razón" (63), que es de alto nivel ético, porque sabe distinguir entre el bien y el mal. Su definición de la eudaimonia es una síntesis de las definiciones propuestas en la Academia: los tres pilares de la felicidad de la vida son la comprensión filosófica, la virtud ética y el regocijo (64). Así la eudaimonia se alcanza mediante la actividad de aquella parte del alma que sabe lo que hace; esta actividad debe ser dirigida hacia un bien y por cierto hacia el bien más perfecto posible; además, no debe ser ninguna actividad ocasional, sino que debe extenderse a través de toda la vida y precisamente en la mejor vida posible.

El punto central en la última parte de la E.E. es el siguiente: como objetivo fundamental para la vida virtuosa debe regir que en toda decisión se elija en tal forma, que sea fomentada la actividad contemplativa del nous, del dios en nosotros. Aunque en la EE Aristóteles no trata especialmente la theoria

como forma de vida, en el libro décimo de la E.N. desarrolla esta idea en una perspectiva grandiosa; la teoría es la forma suprema de la vida; en segundo lugar, viene la vida virtuosa (65).

1.6 Para qué hombre está escrita

El dominio de la ética es para Aristóteles la acción humana, que forma parte de los fenómenos; y la finalidad de la ética no es el conocimiento (66) de la virtud, sino la educación para formar un hombre valioso. Metódicamente parte de los hechos singulares. Y así decimos, que desde los escritos más tempranos hasta los más tardíos, su concepción ética fundamental no cambió (67). La idea de que pasó por tres estadios de desarrollo: que primero escribió una ética more geométrico, fundada en la teoría platónica de las ideas; luego una ética teónoma y finalmente una ética de cuño empirista, es una construcción moderna sin apoyo en los escritos conservados, mientras éstos se interpreten correctamente (68); así, su exposición y su argumentación son diversas según el auditorio y el objetivo de la lección. "La Retórica fue escrita en forma popular; aquí se tocan cuestiones éticas sólo en tanto que son de importancia para la educación del orador; en los MM. se dirige a oyentes jóvenes y pone el énfasis sobre la argumentación lógica y la clasificación; El Protréptico es un escrito de promoción, a veces con formulaciones retóricas y de propa-

ganda; la EE., prescindiendo de la introducción, es un curso erudito para oyentes adelantados en la Academia; la EN., finalmente, es una exposición dirigida a un amplio círculo de oyentes y lectores, escrita no sin inspiración artística. Es natural que durante una vida erudita de cuarenta años Aristóteles haya modificado en los detalles y corregido sus puntos de vista; de ahí pasó por un desarrollo natural al científico; cuanto más amplio llegó a ser su horizonte, cuanto más hondo penetró en los problemas, tanto más maduro y acrisolado se hizo su juicio" (69).

En sus escritos se ve cómo Aristóteles se halla en medio de la tradición espiritual de su pueblo. Su afán de citar es bien conocido, como también su respeto por el consensus omnium, que se manifiesta en refranes, modismos y expresiones de los poetas; siendo esta argumentación muy típica del modo de pensar de Aristóteles: en primer lugar establece teóricamente el argumentum e consensu omnium y lo aprovecha como elemento demostrativo.

Es oportuno también recordar que Aristóteles no escribe su ética para el hombre común(70). Para los muchos no entra en consideración ninguna teoría sino sólo una costumbre, que se va desarrollando por educación y no por reflexión propia. No escribe reglas para la acción moral, a lo sumo puede decirse que da consejos sobre cómo se puede uno educar para adquirir la comprensión ética. Ironiza a aquellos que se refugiaban en la teoría y escuchan con entusiasmo a un lector, pero

no hacen nada de lo que él ordena. Por tanto, aunque Aristóteles subraya una y otra vez que sin obrar justamente nadie tiene siquiera la más leve perspectiva de llegar a ser alguna vez un hombre moralmente valioso, sin embargo, en lo esencial su ética es un análisis teórico de las formas de manifestación del Bien y de la estructura del obrar ético. Platón consideraba la areté humana como una unidad; la medida exacta, tal como la discute en el Político, incluye al mismo tiempo todas las aretai. Lo nuevo de Aristóteles es que considera cada una de las virtudes bajo el aspecto de la teoría de la exacta medida. Además, su exposición está enfocada enteramente hacia el spoudaios o phronimos (el hombre moralmente comprensivo). Este hombre ideal aristotélico "jamás, así podemos esperarlo, hará por libre decisión algo que tenga que aborrecer y sea mediocre"(71). Un arrepentimiento posterior es, por decirlo así, del todo impensable en él"(72). Lo que nos muestra claramente, para qué hombre está escrita.

1.7 Su finalidad y orientación

Al presentarnos Aristóteles este hombre ideal, tiene en mente y en todo su pensar la finalidad y la orientación que el hombre como ser perfectible, debe alcanzar. Para lo cuál, Aristóteles analiza a tal hombre desde varios ángulos:

- En el libro III: como valiente y sensato.
- En el libro IV : como el generoso, magnánimo, de elevados sentimientos, amante del honor, reposado, sincero, sociable y hábil;

- En el libro VI : como el comprensivo.
- En el libro VIII y IX (tratado sobre la amistad), como el amigo desinteresado y el hombre en cuya alma no reina la desunión.
- En el libro X : como el hombre que ama las alegrías puras, sobre toda la filosofía, la cual le brinda un placer magnífico por su pureza y estabilidad (73).

La orientación y finalidad de su ética se ven en este - hombre ideal, que se manifiesta como el único en el que la comprensión moral, en colaboración con un carácter excelente, organiza en forma correcta la vida (74), de manera que, si quiere vivir como hombre entre los hombres (75), pueda realizar el último fin de la vida humana, la actividad filosófica del espíritu, la theoría, como parte de la phronesis.

Esta actitud positiva para la realización de lo bueno para nosotros los hombres, hecha o bien mediante entrega desinteresada a la filosofía, o bien como un "segundo mejor viaje" a través de una vida virtuosa (76), caracteriza en general la ética y su alto ideal aristotélico.

En su ética Aristóteles emplea el concepto de phronesis como la fusión del conocimiento teórico y la conducta práctica (77). Así, "el exuberante ideal de contemplación sólo puede justificarse por medio de una concepción que implique la identidad del conocimiento teórico y la conducta práctica. Dicho concepto es el de phronesis"(78).

De donde concluimos que la ética de Aristóteles está orientada (enfocada) hacia el phronimos, que es el hombre moralmente comprensivo. Tanto en la EE y EN (Libro X), se encuentra este sentido, con sus respectivas distinciones; siendo la primera (EE) más clara y abundante en el sentido de phronesis, en cambio la segunda (EN), si bien toma en cuenta este sentido, "se desvanece y reduce a poco más que una descripción objetiva aun cuando idealizada de la vida del sabio (phronimos) dedicado a la investigación, que se eleva finalmente a la intuición de la fuerza última que dirige las esferas" (79).

Tomando en cuenta dicha distinción, el ideal aristotélico de ambas éticas es, el tomar al hombre como un ser perfectible, y como tal buscar en todo hombre, al moralmente comprensivo, es decir, el spoudaios o phronimos, que lleve en sí y ante todo, la estructura del obrar ético.

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO I

- 1.- GUILLERMO FRAILE, "Historia de la Filosofía",
Tomo I, Cap. VIII, P. 227.
BAC., Madrid 1982.
- 2.- CORETH EMERICH, "Qué es el Hombre",
Ed. Herder, 4a. Edición, Barcelona 1982, p. 45.
- 3.- LEON ROBIN, "El Pensamiento Griego",
Libro III, Cap. I, p. 128.
ed. UTEHA, México 1962.
- 4.- RADHAKRIHMAN S. y RAJU P.T., "El concepto del Hombre",
Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios No. 176,
P. 52, México 1982.
- 5.- FRAILE GUILLERMO, "Historia de la filosofía", op. cit.
p. 226.
- 6.- RADHAKRIHMAN S. y RAJU P.T., op. cit. p. 51.
- 7.- FRAILE G., Op. cit., p. 226.
- 8.- Ibid, p. 161.
- 9.- Ibid, p. 162.
- 10.- Ibid, p. 162.
- 11.- ROBIN L. Op. cit., Prólogo de Hernri Ber, P. X.
- 12.- RADHAKRIHMAN S. y RAJU P.T., op. cit., p. 65.
- 13.- PLATON, "Diálogos", El Fedón, Ed. Porrúa,
México 1981, p. 13.
- 14.- RADHAKRIHMAN S. Y RAJU P.T., op. cit., p. 84.
- 15.- FRAILE G., "Historia de la Filosofía",
Tomo 1, p. 482.
- 16.- FRAILE G., Op. cit, p. 486, (cita 31).
- 17.- CORETH EMERICH. "Qué es el hombre", p. 48.
- 18.- FRAILE GUILLERMO, Op. cit. p. 481.
- 19.- Ibid, p. 490.
- 20.- DURING INGEMAR. "Aristóteles", Traducción de Bernabé
Navarro. Universidad Nacional autónoma de México,
México 1987. P. 171.

- 21.- DURING I., op. cit. p. 383
- 22.- Aristóteles, "De ánima", II, 2, 414 a 25. P. 56.
- 23.- CORETH E. Op. cit. p. 48.
- 24.- De Anima, I, 1, 402 a 5. p. 3.
- 25.- DURING I. op. cit. p. 886.
- 26.- ARISTOTELES, "Etica a Eudemo", Libro II.
- 27.- Top. V, 4, No. 2, p. 278, Columna b; del Organon,
Ed. Porrúa. "Sepan Cuantos" Núm 124, México 1982.
- 28.- Política, I, 2, y VII, 13.
- 29.- FRAILE G. op. cit. p. 489.
- 30.- De Anima, L. 2, cap. I. p. 48.
- 31.- ARISTOTELES, Etica Nicómaco, l. I, Cap. iv, p. 44.
- 32.- Aristóteles, Física, VIII, 2, 252 b, 25.
- 33.- Aristóteles, E. Nic. Libro X, cap. 7, p. 268.
- 34.- De Anima, L. I, cap. 4, 408bm 25. P. 31.
- 35.- Ibid. L. II, cap. 2, 413 b 25. P. 54.
- 36.- Etica Nic. I, 7.
- 37.- E. Nic., I, cap. 4, p. 44.
- 38.- E. Nic. L. II, cap. 6, p. 67.
- 39.- E, Nic. L. II, cap. 6, P. 67.
- 40.- E. Nic. Libro II, cap. 6, P. 68.
- 41.- E. Nic. Libro II, cap. 6, p. 69.
- 42.- ARISTOTELES, M.M. I, 19, p. 71. (Cfr.: E.E. y E.N.).
- 43.- E. Nic. Libro VI, cap. 10-11, p. 171-173.
- 44.- Proceso que así describe Aristóteles en los An. Post.
II, 18. (Cfr.: E.N. VI, 2; VI, 6; VI, 3).
- 45.- E.N. VI, cap. 11, p. 174.
- 46.- E. N. VI, cap. 13 y E.E. II, cap. 11.
- 47.- Conf.: E.N. III, 7 ; II, 6; VI, 11, y De Anima II, 10.
- 48.- Conf.: E.N. III, 6; IX, 4 y X, 5.
- 49.- E.N. I, 1.
- 50.- E.N. VI, 2.
- 51.- E.N. I, 1.
- 52.- E.N. I, 2.

- 53.- E.N. I, 7.
54.- E.N. I, 6.
55.- Ibidem. Vease también VII, 1.
56.- Ibidem. Vease el pasaje de Leyes, 768 e- 770 b.
57.- Aristóteles, Protr. B. 40.
58.- Etica Eudemo, II, 1. y Etica Nic. I, 8.
59.- E.N. I, 8 (1098 b 11).
60.- E.N. VI, 1.
61.- M.M. I, 35; E. E. III, 4; y E.N. VI, 1.
62.- E.N. VI, 12.
63.- E.N. X, 7.
64.- M.M. I, 3; E.E. I, 1. y E.N. I, 8.
65.- E.N. X, 8.
66.- E.E. I, 5.
67.- DURING INGEMAR. Aristóteles. P. 709.
68.- Ibidem, p. 709.
69.- Ibidem, p. 709.
70.- Dirá, los buenos para nada, en contraste a las personas de sentimientos refinados.
71.- E.N. I, 11, y IV, 15.
72.- E.N. IX, 4.
73.- E.N. X, 7.
74.- E.N. VI, 11.
75.- E.N. X, 8.
76.- Ibidem.
77.- MUÑOZ BATISTA JORGE, "Los conceptos de Teoría y praxis en los filósofos griegos". Revista Logos, Núm. 19, Universidad La Salle. 1978, p. 91.
78.- MUÑOZ BATISTA JORGE, op. cit. p. 91.
79.- Ibidem, p. 93.

II. ANALISIS DE LA DOCTRINA SOBRE LA AMISTAD EN LA ETICA A NICOMACO DE ARISTOTELES

La llamada Etica a Nicómaco fue escrita por Aristóteles y trae su nombre, o bien por el padre, o bien por el hijo de Aristóteles. Su hijo murió siendo adolescente. Es lógico y lícito suponer que esta lección de ética, que pertenece a las obras tardías de Aristóteles, después de su muerte se puso al alcance del comercio de libros debido a los esfuerzos del Peripato y entonces recibió ese título en recuerdo del joven Nicómaco (1). La ética nicomaquea es un conjunto de tratados en torno a un tema central, siendo posterior a la Etica Eudémiana; su texto es más preciso, práctico y sistemático (2).

La ética a Nicómaco consta de diez libros en los que se sigue el plan siguiente. Aristóteles estudia la felicidad (libro I); las virtudes en general (libro II); la fortaleza y la templanza (libro III); la liberalidad, la magnificencia, la mansedumbre, etc. (libro IV); la justicia (libro V); las virtudes intelectuales y especialmente la prudencia (libro VI); la continencia y la incontinencia (libro VII); la amistad (libros VIII y IX); el placer y la verdadera felicidad (libro X).

Expondremos resumidamente la doctrina aristotélica sobre la amistad en la Etica Nicomaquea, según los diversos libros y capítulos (3).

2.1 RASGOS GENERALES DE LA AMISTAD

En este apartado tratamos los aspectos generales que abarca en la ética a Nicómaco el libro VIII los capítulos del 1 al 6.

2.1.1 Necesidad y excelencia de la amistad. Sus problemas (libro VIII, cap. 1).

Para Aristóteles la amistad es una virtud (areté), o va siempre acompañada de la virtud. Se nos presenta como lo más necesario para la vida, ya que sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los demás bienes, como las riquezas, honores, poder, etc., porque sin amigos no podríamos hacer el bien a otros, ni tampoco defendernos. En la pobreza y en los demás infortunios es la amistad el mejor refugio (4).

Los jóvenes necesitan de la amistad para evitar las faltas. Los viejos necesitan de ella para su asistencia y ayuda (pues a los viejos les es fácil el acto virtuoso interior de la elección, pero les faltan las fuerzas para el acto exterior o para la "praxis". Y en esto son ayudados por la amistad; así, lo que se hace por los amigos, se hace de algún modo por uno mismo) (5). A los hombres maduros la amistad les incita a "bellas acciones".

Homero nos dice: "dos que marchan juntos pueden pensar y actuar mejor" (6).

Ante todo, la amistad parece ser algo natural, pues se da naturalmente entre los padres y los hijos, no sólo en los

hombres, sino también en las aves y en la mayoría de los animales (7). Se da sobre todo en los hombres, y por eso alabamos a los que llamamos "filántropos", es decir, humanistas, que literalmente quiere decir, amigos de los hombres (8).

En los viajes se muestra claramente cuán amigo y familiar es el hombre para el hombre. Aún más: la amistad mantiene unidas las ciudades, pues es causa de la concordia (como la enemistad lo es de la discordia). De allí que Aristóteles nos diga al hablar de la necesidad y de la excelencia de la amistad, que con la amistad no sería necesaria la justicia, mientras que ésta siempre necesita de aquélla.

Además de necesaria, la amistad es algo hermoso, bueno y honroso. De allí que todos alabamos a los que tienen muchos y buenos amigos (9), y hasta creemos que los hombres buenos son también amigos.

Pero se discute mucho sobre el ser de la amistad. Unos la definen como una especial semejanza, pues cada uno es amigo de su semejante (10), como se ve entre los córvidos (11). Otros dicen que la semejanza produce enemistad como sucede entre los alfareros (12). A estos últimos favorecen las sentencias de Eurípides (la tierra reseca ama a la lluvia) y de Heráclito (lo opuesto es lo que conviene, y todo nace de la discordia). En cambio, Empédocles favorece a los primeros cuando dice que lo semejante aspira y tiende a lo semejante.

También se discute sobre las clases de amistad, y sobre

si ésta puede darse no sólo entre los hombres buenos, sino también entre los malos.

Las cuestiones que se pueden discutir son: ¿Puede existir la amistad entre los hombres sin excepción? ¿O acaso cuando los hombres son viciosos son incapaces de practicar la amistad? ¿Hay una sola especie de amistad? ¿Pueden distinguirse muchas?.

2.1.2 Objeto y Definición de la Amistad (lib. VIII,2)

Antes de hablar de las clases de amistad debemos considerar el objeto de la misma. Sólo es objeto de amistad lo que es bueno, agradable o útil. Y llamamos útil a lo que sirve para producir un bien o un placer.

No hablamos de amistad cuando se trata de afición o amor a cosas "inanimadas", pues entonces no hay amor recíproco ni se desea el bien del objeto: decimos que queremos el bien del amigo o para el amigo (y no el del vino o para el vino) (13).

La amistad se distingue, en primer lugar, de las cosas a las cuales parece ser más afín, como es el amor y la benevolencia. Se distingue del amor en virtud de que éste es similar a una afección en tanto la amistad es similar a un hábito. Así pues, el amor también se puede dirigir a cosas inanimadas, en tanto que el reamor, que es inherente a la amistad, implica una elección que resulta de un hábito. El amor es acompañado por la excitación y el deseo, que son ex

traños a la amistad. Al contrario de la amistad, el amor es provocado por el gozo que otorga la vista de la belleza. La amistad se distingue de la benevolencia, ya que ésta puede dirigirse aun a personas desconocidas y también permanecer oculta; lo que no acaece con la amistad. Pero, cuando la benevolencia es recíproca, decimos que es amistad. Pero si la benevolencia mutua pasa inadvertida no hay verdadera amistad. Para la amistad es necesario: a) que haya benevolencia recíproca, b) y que esa benevolencia recíproca sea conocida. Dicha benevolencia se basará en alguno o algunos de los motivos antes indicados (bondad, deleite, utilidad) (14).

2.1.3 Especies o clases de amistad (lib. VIII,3)

Tres son las clases o especies de amistad según los tres objetos dignos de amor (lo bueno, lo agradable, lo útil), pues en los tres casos se da reciprocidad afectiva conocida, y los unos quieren el bien de los otros.

Los que quieren a otro hombre por algo útil, o por el placer, no le quieren por sí mismo, sino por el interés o el placer resultante. luego estas dos amistades son accidentales o extrínsecas, pues en ellas no se quiere al amigo en cuanto tal, sino por lo útil o agradable que procura. De ahí que estas amistades fácilmente se disuelvan, al faltar su fundamento.

En los ancianos suele abundar la amistad utilitaria, (Los viejos sospechan mal por su desconfianza, y son desconfiados

por su experiencia; viven para su interés y no para lo bello) (15). Ya la misma amistad suele reducirse la hospitalidad hacia los extranjeros. En cambio, entre los jóvenes suelen predominar las amistades basadas en el placer, amistades que varían fácilmente junto con su fundamento (16).

La amistad perfecta es la basada en el bien, y es la propia de los hombres buenos e iguales en la virtud, pues éstos quieren el bien mutuamente, son buenos en sí mismos y se aman por sí mismos. Esta amistad es permanente, como la virtud en la que se fundamenta.

Los buenos no sólo son buenos absolutamente; también son útiles y agradables entre sí. Esta es, pues, la amistad más perfecta y permanente, porque reúne en sí todas las condiciones que deben tener los amigos (17).

De ahí que las amistades perfectas sean también raras o poco abundantes. Pues son pocos los hombres realmente buenos (o virtuosos), y la amistad entre ellos exige tiempo y trato. El deseo de la amistad surge rápidamente, pero no la amistad misma. "Esta amistad posee todo lo que se requiere para la amistad, y de ahí que no se disuelva fácilmente. Pues solamente suele abandonarse lo que tiene defectos" (18).

2.1.4 Características de las tres clases de amistad (lib. VIII, 4)

La amistad virtuosa es permanente y perfecta: todo está

igualado en ella, y los amigos reciben beneficios semejantes unos a otros.

La amistad interesada y la hedonística pueden darse entre los hombres malos, entre buenos y malos; pero la amistad virtuosa sólo puede darse entre los buenos.

Además sólo la amistad virtuosa está fuera del alcance de la calumnia, y de las malas sospechas (que fácilmente surgen en otras amistades), pues los hombres buenos y amigos confían totalmente unos en otros.

Siguiendo el lenguaje común podemos decir que hay varias especies o clases de amistad: primera y principalmente la amistad de los buenos en cuanto buenos, y luego las demás especies, es decir, la amistad útil y la deleitable, por semejanza con la primera (19). Pero estas dos últimas clases de amistad no suelen darse juntas, ni suelen las mismas personas ser amigas a la vez por utilidad y por gusto, porque no siempre se junta o combina lo que es accidental.

Por lo tanto, sólo en la amistad virtuosa los amigos son por sí mismos. Los malos sólo pueden ser amigos por causa del placer o de la utilidad.

2.1.5 Disposiciones y condiciones para la amistad (lib. VIII, 5)

Hay que distinguir entre la disposición para la amistad y la actuación o el acto de la misma. La amistad necesita de ejercicio o de trato entre los amigos para no desaparecer o

caer en el olvido.

No suelen ser aptos para la amistad los ancianos ni los iracundos, porque su trato resulta desagradable a los demás. Los que se aceptan mutuamente, pero no conviven son más bien benévolos que amigos entre sí, porque lo más propio de la amistad es el convivir (20). Y la convivencia supone un mutuo trato agradable, que se da también en la camaradería (21).

La amistad pertenece sobre todo a los buenos, porque lo bueno es amable y agradable para todos. El afecto es un sentimiento y se da también respecto de las cosas inanimadas. La amistad es un hábito o disposición, e implica la elección derivada de esa disposición.

Al amar al otro, cada amigo ama su propio bien, y le corresponde igualmente en el querer, y en el placer. Por eso se dice que la amistad es igualdad, sobre todo entre los buenos (22).

2.1.6 Sujetos y extensión de la amistad (lib. VIII, 6)

Los jóvenes se hacen pronto amigos. Los viejos y los iracundos pueden ser benévolos entre sí, pero no totalmente amigos, pues no conviven ni se gozan en la mutua compañía.

La amistad perfecta no puede extenderse a muchos a la vez, pues es difícil que muchos agraden en gran manera a uno, y que sean buenos todos para él, y además la amistad perfecta exige larga experiencia e intimidad.

Sí es posible amar a muchos con amistad útil o deleitable, porque pueden darse en muchos las condiciones suficientes para esas formas de amistad.

La amistad deleitable es la que más se parece a la amistad virtuosa o perfecta. Las amistades deleitables abundan entre los jóvenes, pues en ellos se da más la liberalidad. La amistad utilitaria es propia, sobre todos de los comerciantes.

Los hombres poderosos suelen tener amigos de diferentes clases (amigos útiles y amigos deleitables). Los cuales no coinciden ordinariamente en la misma forma de amistad. De ellos unos son amigos útiles, y otros amigos agradables; pero no son amigos virtuosos.

Estas amistades se basan en alguna igualdad. Y tienen ciertas semejanzas y desemejanzas con la amistad estricta o virtuosa. Se basan en la utilidad o en el placer (que también se incluyen en la virtud). Pero no son permanentes, ni están exentas de la calumnia o de la murmuración (en referencia a la amistad por utilidad y deleitable).

2.2 RASGOS ESPECIFICOS

Entramos a ver los rasgos específicos, propios de la amistad virtuosa. Esta será siempre la referencia desde la cuál partirá nuestro análisis.

2.2.1 Igualdad y superioridad en la amistad (lib. VIII, 7)

No todas las amistades se fundan en la igualdad. Hay también formas de amistad basadas en la superioridad (23). Tales es la amistad del padre hacia el hijo, y en general la del mayor hacia el más joven, la del varón hacia la mujer, y la del gobernante con el gobernador.

Todas estas formas difieren entre sí. Pues como son distintas, la virtud y la acción de cada uno y las causas del amor, son también distintos los afectos y las amistades.

Pero en todos estos casos debe darse alguna igualdad analógica o proporcional, porque cuando el afecto es proporcionado al mérito, se da cierta igualdad, la cual es propia de la amistad.

Nótese que la igualdad es distinta en la justicia y en la amistad. En la justicia distributiva la igualdad se considera primariamente según el mérito, y secundariamente según la cantidad.

En la amistad se da la igualdad según un orden inverso, de modo que cuando surge alguna gran diferencia en la cantidad (virtud o vicio, prosperidad, etc.), cesa la amistad. Y esto es clarísimo en el caso de los dioses, que nos superarán decisivamente en toda clase de bienes (24).

Pero debe notarse que en todas estas cosas no puede trazarse un exacto límite.

2.2.2 Amor desinteresado y amistad (lib. VIII, 8)

La mayoría de los hombres parecen obrar por ambición, y por eso aman a los aduladores, y prefieren ser queridos a querer. Pero el adulador es un amigo inferior, o más bien un amigo fingido (que finge querer más de lo que es querido).

Los hombres no parecen elegir el honor por sí mismo, sino accidentalmente, o sea, por el provecho que confían obtener al ser honrados por los poderosos, o por la confirmación de su valor de parte de los hombres buenos y sabios.

En cambio, los hombres disfrutan en ser queridos por el amor mismo. Así pues, parece que ser amado es superior a ser honrado, y que la amistad es elegible por sí misma. Señal de esto es que las madres disfrutan en amar y ver prosperar a sus hijos, aun cuando no reciban ningún bien de éstos (25).

La amistad consiste sobre todo en el querer, y son dignos de los quienes aman a sus amigos. El querer es la virtud propia de los amigos, de modo que quienes poseen esa cualidad como es debido son amigos seguros y tienen verdadera amistad.

De esta manera los desiguales pueden convertirse en amigos al hacerse iguales (26). Pues la igualdad y la semejanza engendran amistad, sobre todo cuando se da semejanza según la virtud. Porque esos hombres son constantes tanto en sí mismos como en sus relaciones mutuas, y se ayudan unos a otros a permanecer en el bien.

Lo contrario sucede en los malos, que son volubles, y se complacen mutuamente en la maldad.

La amistad útil y la hedonista duran mientras los amigos se procuran mutuamente la utilidad o el placer.

La amistad utilitaria se da principalmente entre los contrarios, como entre el pobre y el rico, el ignorante y el sabio. Y a esa amistad podría reducirse también la relación entre el amante y el amado, entre el feo y el hermoso (27).

2.2.3 Relación de la amistad con otros conceptos (libro VIII, caps. 9, 10, 11)

Aristóteles en el libro VIII, caps. 9, 10, y 11 analiza la amistad respecto a conceptos que emanan de "polis" y sus diversas relaciones.

1) Justicia, comunidad y amistad (libro VIII, 9)

Parece que la justicia y la amistad se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas (28). Pues parece haber alguna clase de justicia y de amistad en toda comunidad de personas, y precisamente en la medida en que participen de esa comunidad (29). Y con razón dice un proverbio que "las cosas de los amigos son comunes", pues en la comunidad radica la amistad (30).

Es claro que hay diferencias en la comunidad de las cosas, como también las hay en las amistades y en las diversas clases de justicia.

Es natural que la justicia crezca con la amistad, porque las dos se dan en los mismos sujetos, y tiene la misma extensión.

Todas las comunidades particulares forman parte y están subordinadas a la comunidad superior, que se la llama "comunidad política". Las comunidades particulares persiguen su bien propio y presente, mientras que la comunidad política busca el bien común y lo que conviene para toda la vida. De ahí que aquellas comunidades formen parte de ésta, y que las distintas clases de amistad se correspondan a las diversas clases de comunidad.

2) Regímenes políticos y amistad y correspondencia entre las formas de amistad y las de gobierno (lib. VIII, caps. 10 y 11)

Hay tres especies o formas de régimen político: la realza, la aristocracia y la timocracia (o república). Sus desviaciones son, respectivamente, la tiranía, la oligarquía y la democracia. Se pueden encontrar símiles o "paradigmas" de los regímenes políticos en las "casas" o en las familias. La comunidad o el gobierno del padre sobre los hijos tiene forma de realza. Es tiránico el gobierno del amo sobre los esclavos. El gobierno del marido sobre la mujer o la esposa es claramente aristocrático, y puede degenerar en oligárquico.

A la timocracia se parece el gobierno de los hermanos (que son iguales, excepto en la edad). Debe notarse que si las diferencias de edad en los hermanos son muy grandes, no hay entre ellos amistad fraternal.

La democracia se da en las "casas" o familias en las que nadie manda, o cuando quien manda es débil y cada uno puede hacer lo que quiere (31).

Pero la amistad, al igual que la justicia, puede adaptarse a cada uno de los regímenes políticos.

La amistad del rey hacia los súbditos se basa en la superioridad del beneficio. El mismo fundamento tiene la amistad del padre hacia los hijos. En estos casos la justicia y la amistad no consisten en la igualdad, sino en los respectivos méritos.

La amistad del marido hacia la esposa corresponde a la amistad de la aristocracia, porque se funda en el valor o en la virtud (32).

La amistad de los hermanos se asemeja a la camaradería y también a la amistad propia de la timocracia.

En las desviaciones antes mencionadas, como apenas hay justicia, tampoco hay apenas amistad, y donde menos hay es en la tiranía, que es la peor desviación de todas. Las relaciones entre el tirano y el súbdito son como los reportes entre el obrero y su herramienta, o entre el alma y el cuerpo (33), o entre el amo y el esclavo.

El esclavo es un "instrumento animado". Por eso no es posible la amistad hacia él (en cuanto esclavo), aunque sí lo es en cuanto hombre.

De ahí que la amistad y la justicia sólo se den en pequeña medida en las tiranías, y se den en medida mayor en las democracias, en las cuales todos son iguales y tienen muchas cosas comunes.

2.2.4 Las amistades familiares y problemas entre parientes, camaradas y ciudadanos (lib. VIII, 12)

La comunidad es la base de toda amistad. Y según las formas de comunidad, así son también las formas de amistad.

La amistad entre los parientes puede revestir diversas formas, pero todas ellas dependen de la amistad parental (34). A estas formas se puede reducir la amistad nacida de las relaciones de hospitalidad.

Los progenitores aman a sus hijos como algo de ellos mismos, y los hijos aman a sus padres como procedentes de éstos.

Pero la relación es más fuerte por parte de los padres que por parte de los hijos. Porque aquéllos conocen mejor y por más tiempo a éstos (como dependientes de ellos). Esto mismo explica que las personas que más quieren sean precisamente las madres (35).

Los hermanos se quieren mutuamente por haber nacido de

los mismos padres, o como suele decirse, porque tienen la misma "sangre" y la misma "raíz". Ayudando mucho a la amistad entre los hermanos la crianza común, y la semejanza de edad (36). De ahí que la amistad fraterna se asemeje a la amistad entre los compañeros.

La unión o comunidad entre los primos y demás parientes se deriva del vínculo existente entre los hermanos: pues todos tienen los mismos progenitores más o menos lejanos, y todos están más o menos unidos según la proximidad o la lejanía a los fundadores de la familia.

La amistad de los hijos hacia los padres - y también de los hombres hacia los dioses- (37) es como una inclinación a lo bueno y excelente; pues les deben los máximos beneficios: la existencia, la crianza y la educación. Dicha amistad implica el placer y la utilidad más que la amistad de los extraños, pues en aquélla se implica una vida más común que en ésta.

En la amistad entre hermanos se dan los mismos caracteres que en la amistad entre compañeros (sobre todo si éstos son buenos).

En general, la amistad entre semejantes varía según la mayor coincidencia en el origen, en la crianza, en la educación, etc., y también según el mayor o menor tiempo de comunicación.

La prueba del tiempo es la más común y segura.

La amistad entre el marido y la esposa parece fundada en la naturaleza, pues la primera tendencia natural del hombre es vivir en parejas y en casas (antes que en ciudades o en comunidades "políticas" (38). La procreación es común al hombre y a los animales. Pero los hombres no sólo cohabitan para procrear, sino también para las demás cosas de su vida (39). Las funciones del varón y de la mujer son diversas y complementarias. Por eso entre ambos se da una amistad que es a la vez útil y deleitable, y que también puede ser virtuosa, si los dos son buenos. Los hijos son un lazo de unión entre los esposos, porque son un bien común a ambos. Y de ahí que se separen más fácilmente los que carecen de hijos.

2.2.5 Las querellas diversas

Tanto en la Etica a Nicómaco, como en la Etica a Eudemo, Aristóteles hace hincapié, que al confundirse las tres clases de amistad (la virtuosa, la utilitaria y la deleitable) se pretende asociar dos amistades diversas (por ejemplo, la utilitaria y la virtuosa) por razones utilitarias, surge entonces las recriminaciones. y la causa de los conflictos es que la amistad, una es más noble, mientras que la otra es solamente necesaria. Y de esta confusión entre las amistades, surgen las querellas entre los amigos.

1) Querellas de amigos entre iguales (lib. VIII, 13)

Hay tres clases o especies de amistad, y en cada una de

ellas los amigos lo son o por alguna igualdad, o según alguna superioridad. pues los amigos son mutuamente buenos, útiles o agradables en un nivel igual, o los unos lo son en un nivel superior a los otros.

Los que son iguales deben mostrar esa igualdad en el amor y en todas las demás cosas, y los que son desiguales deben obrar en proporción con la superioridad (o inferioridad) respectiva.

Los amigos por la virtud están ansiosos de hacerse favores unos a otros, por eso no se dan entre ellos reclamaciones ni disputas, aun cuando uno aventaje a otro en el beneficio. Tampoco suelen darse esas quejas en los amigos por el placer, puesto que todos obtienen lo que desean si se complacen en el mutuo trato. Las quejas y los reproches se producen únicamente en las amistades utilitarias, pues en ellas los amigos cada vez exigen más, y creen recibir menos de lo que se les debe.

Así como hay una justicia no-escrita, y otra legal (40), así también la amistad utilitaria puede ser doble: una moral, y otra legal. En la amistad utilitaria moral no se establecen ni aparecen claramente las relaciones mutuas, y por eso en ella se dan más fácilmente las reclamaciones y la misma amistad se disuelve. Y esto sucede así, porque todos o casi todos los hombres quieren las cosas buenas, pero prefieren o eligen las provechosas. Pero se tiene que tomar en cuenta

que a nadie se le puede hacer amigo contra su voluntad, por ello, si es posible, se debe devolver el equivalente de lo que se recibió.

Si la amistad tiene por fin la utilidad, deberá medirse el favor por el provecho del que lo recibe. Cosa que no sucede con la amistad virtuosa, pues en ésta la intención es como la medida del beneficio, porque la virtud y el carácter consisten sobre todo en la intención (41).

2) Querellas de amigos entre desiguales (lib. VIII, 14)

En las amistades fundadas en la superioridad, cuando uno cree merecer más surgen diferencias, y la amistad misma puede disolverse. En esos casos el mejor o el más útil piensa que merece más de lo que recibe; por su parte, el inferior o el más necesitado opina que entre amigos se debe favorecer más al que más lo necesita. La solución verdadera es que el amigo superior debe recibir más honor, y el inferior o necesitado ha de recibir más provecho. Y así sucede, o debe suceder también en el gobierno de las ciudades.

Así pues, se debe guardar la proporción con el mérito igual y conservar la amistad.

Lo mismo debe observarse en el trato entre desiguales, porque la amistad busca lo posible y no siempre se puede actuar según los méritos de cada uno. Así basta con que el hombre bueno honre según sus posibilidades a los padres y a los dioses, aunque no lo haga según los méritos de los hon-

rados. Desgraciadamente, la mayor parte de los hombres quieren que se les trate bien, pero rehusan hacer bien a otros por considerarlo sin provecho.

3) Las querellas en las amistades heterogéneas (lib. IX, 1)

En todas las amistades entre hombres de diverso nivel, la proporción establece la igualdad y conserva la amistad.

En la sociedad (amistad civil) se emplea como medida el dinero, al cual todo se refiere o reduce, pues es la concordia de las ciudades, y la armonía de las actitudes prácticas. A justo título se denomina "amistad civil" a la concordia política (42), donde la amistad es, así, ciertamente una comunidad, en el sentido de que el amigo se comporta con el amigo como consigo mismo (43). Existiendo tantas especies de amistades como de comunidades, que son las partes de la sociedad civil: las existentes entre navegantes, entre soldados, entre los que efectúan cualquier trabajo común (44). Estas amistades están destinadas a concluir cuando el placer o la utilidad terminan. Lo mismo acontece en la amistad amorosa o "erótica" que es limitada y está condicionada por el goce de la belleza. En ésta surgen disensiones cuando el amante no cree ser correspondido, y el amado se queja de no recibir el provecho prometido (pues el primero busca el placer, y el segundo el interés) (45). En este caso se disuelve la amistad, porque los amigos no se querían mutuamente (en la virtud), sino sólo querían el placer o el provecho, y como éstos no eran

permanentes, tampoco lo era su amistad.

Surgen diferencias entre los amigos cuando no consiguen de la amistad lo que deseaban obtener. Lo que no sucede en la amistad virtuosa, que se busca por sí misma y es permanente. Siendo propio de esta amistad el no incluir convenio o estipulaciones de servicios, y no estar sujeta a reclamaciones. En ella la compensación se hace libremente y se mide por la intención, que es lo que caracteriza al amigo y a la virtud.

4) Distinciones y límites de los deberes según las personas

(Lib. IX, 2)

No es fácil determinar y poner límites a los deberes que nacen de las amistades, pues dados los diversos casos de amistad se presentan diferencias de magnitud o pequeñez, de mérito moral y de necesidad.

Los padres, los hermanos, los compañeros, los bienhechores, etc., tienen diferentes roles o funciones, y por eso debemos conceder a cada uno lo que le es propio y adecuado, ya que la amistad nunca se debe oponer a la justicia.

¿Debemos ayudar al amigo más bien que al hombre bueno?
o ¿devolver un favor a un bienhechor más bien que hacérselo a un amigo?

Lo que sí es claro, es que no debemos dar la preferencia en todo a la misma persona. También es claro el criterio, que, en general, debemos devolver los beneficios recibidos antes -

que complacer a los amigos, y que debemos restituir los préstamos antes que hacer regalos a los compañeros.

Las personas tienen diferentes roles o funciones, y por eso debemos conceder a cada uno lo que le es propio y adecuado, con el discernimiento según sea el "grado de parentesco, de mérito o de intimidad", empleando la recta justicia, que no se opone a la amistad.

2.2.6 Ruptura o disolución de la amistad (lib. IX, 3)

No hay nada absurdo en que se rompan o disuelvan las amistades basadas en el interés o en el placer, cuando los amigos no siguen siendo como antes, pues, al fallar la base, fallará también la amistad.

Cuando uno se engaña sobre la bondad del amigo sin culpa de éste, solamente de culparse a sí mismo. "Sólo puede acusar al otro cuando éste le engaña hipócritamente". El delito del amigo hipócrita será mayor que el crimen del falsificador de moneda, pues afecta a un objeto más valioso.

Si el amigo que creíamos ser bueno resulta ser malo no podrá uno seguir queriéndole, porque lo malo no es amable ni debe serlo. Si amáramos a un ser malo o despreciable, nos haríamos semejantes a él, pues "lo semejante ama a su semejante".

Pero si es posible la corrección o el "enderezamiento", no deberá romperse inmediatamente la amistad; porque es más propio de la amistad acudir entonces en ayuda de su carácter

o de su naturaleza (46).

Si uno de los dos amigos sigue igual, y el otro se hace mejor y le supera mucho en "virtud", se producirá entre ambos una gran distancia o separación, como suele ocurrir en las "amistades infantiles". Entonces no tendrán ya los mismos gustos y no disfrutarán en las mismas cosas, cesando así la convivencia y consiguientemente la misma amistad. Sin embargo, deberán acordarse del trato que hubo entre ellos. Y siempre se deberá favorecer algo al que fue amigo (por razón de la amistad pasada), cuando no se produjo la ruptura por un "exceso de maldad".

2.3 LA AMISTAD EN SI MISMA

Consideremos ahora la amistad en sí misma y algunas distinciones de conceptos que se relacionan con la amistad, pero que no se deben confundir con ella.

2.3.1 Amor a sí mismo y amistad (lib. IX, 4)

La amistad con nuestro prójimo y las notas características de las diversas clases de amistad se toman de las relaciones que el hombre se tiene a sí mismo (47), pues Aristóteles define al amigo como:

- el que quiere y hace el bien por causa de otro;
- como quien quiere que el amigo exista y viva por causa de este mismo;
- como el que vive con otro y tiene sus mismos gustos;

- como quien se goza y se duele con su amigo.

Estas características se suelen dar también en el amor de las madres por sus hijos.

Todas estas condiciones se cumplen en las relaciones del hombre bueno consigo mismo. Porque ya dijimos que la virtud del hombre bueno es la medida de todas estas cosas - (48).

El hombre bueno está de acuerdo consigo mismo, y desea las mismas cosas (con toda su alma". Quiere practicar el bien, y obra así por causa de sí mismo, pues lo hace en orden a su mente que parece ser lo más esencial de cada uno (49). Y además quiere vivir y conservarse él mismo, y conservar sobre todo la mente o el principio con el que piensa.

El hombre bueno también quiere vivir consigo mismo. Esto le resulta agradable, porque le agradan los recuerdos de las acciones pretéritas, y las buenas esperanzas del futuro. Su mente le procura abundantes objetos de contemplación, y se duele y se goza más que nadie consigo mismo. Y así no cambia de sentimientos, porque puede decirse que no tiene nada de que arrepentirse (50).

Así pues, como el amigo es "otro yo" esas disposiciones del hombre bueno respecto de sí mismo deben darse también en la amistad.

Puede pensarse que también hay amistad para consigo mismo en la medida en que en uno hay dos o más (partes), y en

la medida que la amistad suprema se compara a la que uno tiene consigo mismo (51).

Parece que las condiciones susodichas se dan también en muchos hombres aunque sean malos. Pero de esas dotes carece, incluso en apariencia, el hombre completamente perverso. Y apenas se dan en los malos, quienes están en disensión consigo mismos, y apetecen unas cosas y quieren o eligen otras.

Además, los malvados buscan el trato con otros, y huyen de sí mismos, para librarse de pensar en las cosas desagradables (pasadas y futuras) que les vienen a la mente estando solos (52). Nada poseen amable, y así no tienen amistad hacia sí mismos, y no se complacen ni se conducen consigo mismos.

En estos sujetos el alma está como en lucha (53): una parte de ella sufre y otra goza en la maldad, y una parte arrastra al alma en una dirección, y otra en otra, como desgarrándola. Y de ahí que el malvado pase rápidamente de sentir placer a sentir dolor ("siente dolor por haber sentido placer") y esté lleno de arrepentimiento (54). Debemos pues, evitar la maldad y practicar la honradez para tener amistad con nosotros mismos y poder ser amigos de otros.

2.3.2 Benevolencia y amistad (lib. IX, 5)

La benevolencia se asemeja a la amistad. Pero no es la misma cosa; pues (al contrario de la amistad) la benevolencia puede pasar inadvertida (55).

La benevolencia es también distinta del afecto, pues carece de la tensión y del deseo implicados en éste. Además, la benevolencia puede surgir de repente (como se ve en los certámenes públicos), mientras que el afecto se produce con el trato.

Sin embargo, la benevolencia es el principio de la amistad, como el placer de lo visto es el principio del amor. Aunque el amor implica también sentir nostalgia del ausente y deseo de su presencia (56).

Es imposible ser amigos sin haber sentido antes benevolencia. Esta es como una amistad inerte, que con el tiempo y el trato se puede convertir en verdadera amistad (virtuosa, y no amistad utilitaria o hedonista).

La persona favorecida otorga su benevolencia a cambio del bien recibido. Pero los beneficios han de ser desinteresados para que se dé benevolencia hacia otros (no hacia sí mismo), y posteriormente amistad.

En general, la benevolencia surge de la virtud o bondad que observamos en otras personas, como se ve en los "antagonistas" de los certámenes públicos.

La amistad se distingue en definitiva de la benevolencia, ya que ésta puede dirigirse aun a personas desconocidas y también permanecer oculta; lo que no acontece con la amistad.

2.3.3 Concordia y amistad (lib. IX, 6)

La concordia también parece ser una relación amistosa (57). No es una mera igualdad o coincidencia de opiniones, porque ésta puede darse también entre quienes se desconocen mutuamente. Se puede decir, que la amistad es una especie de concordia, pero una concordia que no reposa en la identidad de las opiniones, sino más bien, como la concordia de las ciudades, en la armonía de las actitudes prácticas.

La concordia no se refiere propiamente a lo teórico, sino a lo práctico, y sobre todo a los asuntos importantes y de interés común a dos o más personas.

Por tanto, la concordia puede definirse como la "amistad civil", pues versa sobre lo que conviene y se relaciona con la vida común (58). Donde la amistad es, así, ciertamente una comunidad, en el sentido de que el amigo se comporta con el amigo como consigo mismo (59).

La concordia se da en los hombres buenos pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí. Quieren las mismas cosas justas y convenientes, y a ellas aspiran en común, donde la concordia de los buenos es la amistad útil, contenida en la misma amistad virtuosa.

En los malos, por el contrario, la concordia (al igual que la amistad) sólo puede darse en pequeña medida, porque todos buscan aprovecharse lo más posible, criticando y poniendo trabas a los vecinos. Y de ese modo surge entre ellos la

discordia o la lucha.

2.3.4 Benefactores y beneficiados (lib. IX, 7)

Aunque parezca extraño los bienhechores suelen amar más a sus favorecidos que éstos a aquéllos (60).

Se discute mucho sobre la explicación de este hecho. La mayoría opina que todo se explica porque los primeros están en la situación de acreedores, y los segundos en la de deudores (61).

Pero la causa o el motivo parece estar más arraigado en la naturaleza de las cosas, y el asunto es distinto, pues los prestamistas no tienen afecto a sus deudores, mientras que los benefactores aman y prefieren a sus beneficiados.

La explicación es más natural. El caso de los bienhechores parece fundarse en la tendencia natural a amar sus propias obras. Los artifices aman a sus obras más que éstas les amarían a ellos si fueran capaces de amar. Máximamente sucede eso en los poetas, "que aman muchísimo a sus poemas y los quieren como a hijos" (62). Así también los bienhechores - aman a sus favorecidos como a obras suyas.

El hacedor ama a su obra porque ama al ser, y la obra es en cierto modo como su hacedor en acto. Esto es algo natural, porque la obra manifiesta o traduce al acto el poder del hacedor. Lo que agrada es la actividad del presente, la esperanza del futuro, y la memoria o el recuerdo del pasado. Y lo

más agradable y también lo más amable es lo que se refiere a la actividad.

La obra bella y permanente realizada por el bienhechor es más digna de amor que la utilidad pasajera recibida por el favorecido. Además, amar es algo activo, y ser amado es algo pasivo, y en los activos es donde se dan el querer y los sentimientos amistosos.

Así, todos tienen más afecto a lo que se obtiene con trabajo que a lo obtenido sin él. Y de ahí que las madres amen más a sus hijos, que éstos a aquéllas. Por el mismo motivo - aman más su fortuna los que la adquirieron con trabajo, que los que simplemente la heredaron.

Esa es la explicación de que se dé naturalmente mayor en los bienhechores que en sus favorecidos.

2.3.5 Naturaleza del verdadero amor de sí mismo (lib. IX, 8)

(Del egoísmo o amor propio)

Hemos seguido el orden de los libros VIII y IX de la ética a Nicómaco pretendiendo analizarlos en su relación de todos los aspectos que tienen que ver con la amistad. Sólo así pensamos que estamos aclarando el concepto aristotélico de Amistad. De ahí que sean necesarios en nuestro análisis.

En este apartado de la naturaleza del verdadero amor de sí mismo, Aristóteles nos hace ver, que se discute sobre si un hombre debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro, y

si a esto se le puede llamar amistad.

Responden muchos que los que se aman a sí mismos más que a otros son egófstas (63) y malvados, pues el bueno debe obrar por el bien o por causa del amigo.

Pero los hechos parecen contrarios a esta opinión. Pues se dice que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y el mejor amigo parece ser uno mismo. Porque, como ya dijimos en el renglón del "amor a sí mismo y amistad" (64), todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo, y llegan después a los demás. Y lo mismo indican los proverbios en los que se habla de una sola alma y de que las cosas de los amigos son comunes, y que la amistad es igualdad, etcétera.

La solución de esta cuestión está en el modo de entender el amor a sí mismo.

Es contrario a la amistad el amor de quien busca exageradamente apropiarse de las riquezas, honores y placeres corporales por los que suele luchar la mayor parte de los hombres. Y en este sentido el amor a sí mismo es malo.

Pero el hombre que trata de adquirir para sí los bienes espirituales, como la justicia o cualquier otra virtud, no puede ser censurado como egófsta o malo. Y sin embargo, un hombre así es más amante de sí mismo que los otros, pues no trata de satisfacer a las pasiones y a la parte irracional del alma, sino a la parte principal de sí mismo (65).

Si todos los ciudadanos rivalizaran en las acciones no-

bles y virtuosas, todas las cosas de la comunidad prosperarían, y cada individuo poseería los mayores bienes, porque la virtud es el máximo bien.

Por lo tanto, el hombre bueno debe ser amigo de sí mismo, porque así se beneficiará a sí mismo y beneficiará a otros. Pero el malvado no debe serlo, porque se perjudicaría así y haría daño al prójimo siguiendo sus malas pasiones.

En el malo hay desacuerdo o discordia entre lo que debe hacer y lo que hace. Pero el bueno hace lo que debe hacer, pues obedece a la inteligencia o al nous, busca lo más noble y sacrifica los bienes materiales e incluso su propia vida en servicio de sus amigos y de su patria. Más aún: puede renunciar a hacer acciones (nobles) dejándoselas al amigo, eligiendo como más hermoso que las realice su amigo.

Así, pues, el hombre bueno trata de apropiarse lo que es más laudable, y en este sentido debe ser amante de sí mismo, y no como la mayoría de los hombres que buscan apropiarse los bienes materiales a costa de las demás personas.

2.3.6 Felicidad y amistad (si hay necesidad de amigos en la prosperidad, lib. IX, 9)

Según algunos, los que son felices y autosuficientes no tienen necesidad de amigos (66). Pero parece absurdo decir que el hombre feliz tiene todos los bienes y carece de los amigos, pues éstos son el mayor de todos los bienes exterior-

res.

Además, es propio del hombre bueno favorecer a otros, y es más noble favorecer a los amigos que a los extraños. Luego el hombre bueno tiene necesidad de amigos a quienes favorecer.

El hombre solitario no puede ser feliz, aunque posea todas las riquezas, pues "el hombre es un ser social y nacido para la convivencia" (67). Y ciertamente es preferible vivir con los amigos y con los buenos que con los hombres extraños y de cualquier índole.

Dirá alguno que el hombre dichoso no tiene ninguna necesidad de amigos útiles, y ninguna o casi ninguna amistad basada en el placer. Pero, aunque el hombre feliz no necesite de estas clases de amigos, siempre tendrá necesidad de amigos verdaderos o virtuosos. Porque la felicidad (eudaimonía) es una actividad, como ya se explicó (68). Las acciones de los hombres buenos y amigos son gratas a los buenos, y por eso el hombre dichoso necesita de esos amigos, pues quiere contemplar acciones buenas y que le pertenezcan, y tales son las acciones del amigo bueno y virtuoso.

Así mismo, la felicidad implica una vida agradable, y la vida del hombre solitario es áspera. Conviviendo con otros, la actividad humana será más continua y grata por sí misma, como debe ser la vida del hombre dichoso. Además, la convivencia con los hombres buenos puede servir de entrena-

miento en la virtud (69).

El buen amigo es naturalmente deseable y grato para el hombre bueno. La vida es, por sí misma, buena y agradable para todos, y sobre todo para los buenos y dichosos. Para éstos la existencia es buena y agradable, pues gozan teniendo conciencia del bien existente en sí mismos.

Por otra parte, el hombre bueno tiene para el amigo la misma actitud o disposición que para sí mismo, pues "el amigo es otro yo" (*amicus est alter ipsum*), y por eso no sólo es apetecible para él su propio ser, sino también el del amigo.

El ser del hombre bueno es apetecible por el conocimiento que tiene de su propio bien, y ese conocimiento es agradable por sí mismo. Se debe tener también conciencia o conocimiento del ser del amigo, y esto sólo puede lograrse con la convivencia y la comunicación de palabras y pensamientos.

Luego el amigo es una de las cosas deseables para el hombre dichoso. Este tiene necesidad de amigos buenos para poseer, y no sentir la falta de algo que le es deseable.

2.3.7 El número de amigos (lib. IX, 10)

En cuanto al número de amigos (70), parece que en la amistad utilitaria se deben tener unos pocos amigos (como los huéspedes). También en la amistad hedonista se deben tener unos pocos, que han de servir como un pequeño condimento en la comida.

Tampoco en la amistad virtuosa puede ser muy grande el número de los amigos. Diez hombres no pueden constituir una ciudad, y con cien mil ya no hay ciudad posible (71).

El número de amigos buenos no es determinado, pero no debe superar al número de aquellos con los que se puede convivir, pues la convivencia es lo más característico de la amistad. Y es claro que no se puede convivir ni repartirse entre muchos. Además de que entre muchos resulta difícil - congratularse y condolerse debidamente.

Tampoco el amor puede referirse a muchos. El amor es una exageración o "hipérbole" de la amistad (72), y se limita a uno. por tanto, la amistad intensa sólo es posible entre pocos.

De hecho se dan muchos amigos según la amistad de compañerismo, pero las amistades, estrictamente dichas, son siempre entre dos.

Podemos ser amigos de muchos por civismo o por cortesía (73). También por bondad de carácter, pero nunca por la virtud o excelencia y por el amor de los mismos amigos.

¡Ojalá encontráramos unos pocos dignos de verdadera amistad!

2.3.8 La amistad en la prosperidad y en las desgracias (lib. IX, 11)

Buscamos a los amigos en el infortunio porque necesita-

mos de su auxilio o socorro, y en la prosperidad para convivir con ellos y hacernos favores (74).

La amistad es más necesaria en el infortunio (en el que se necesitan amigos útiles), pero es más noble o hermosa en la prosperidad (en la que es preferible tratar y favorecer a los amigos buenos).

La sola presencia de los amigos es agradable tanto en la buena como en la adversa fortuna. y es un hecho evidente (diversamente explicable) que el hombre se siente aliviado por la condolencia de sus amigos.

Pero esta presencia de los amigos en la desgracia parece ser "mixta" (ambivalente, diríamos hoy día). Pues, por un lado, es grato y reconfortante el hecho de ver a los amigos, y por otra parte, es doloroso ver sufrir al amigo por nuestras propias desgracias (porque debemos evitar ser causa de dolor para los amigos).

Por eso los hombres fuertes procuran que los amigos no tomen parte en sus penas, mientras que las mujeres y los hombres afines a ellas quieren que otras personas les acompañen como amigos y participen de su dolor.

La presencia de los amigos en la prosperidad implica pasar el tiempo agradablemente y saber que los amigos se gozan con nuestro bien. por eso debemos recurrir a los amigos cuando están en la adversidad, y también hemos de convivir gustosos con los mismos en sus alegrías.

Hemos de ser lentos, y no ansiosos de recibir favores, aunque procurando siempre no parecer displicentes rechazando los beneficios.

Así, pues, la presencia de los amigos parece ser deseable en todos los casos (75).

2.3.9 La convivencia, elemento esencial de la amistad (lib. IX, 12)

Para los amigos, lo más perfecto o preferible es convivir. La convivencia es el acto propio y el elemento formal de la amistad (76). Pues la amistad es comunidad o comunicación, comunión no de intereses, como la amistad utilitaria (77), sino de los espíritus (comunión vital). Pues el fin propio del hombre y de la sociedad humana no es el vivir, sino el vivir bien o virtuosamente (78).

La actitud o disposición que uno tiene hacia sí, la tiene también hacia el amigo. Para el amigo es asable la conciencia o la "sensación" de la propia existencia, y también la del amigo, y dicha sensación se actualiza en la convivencia, a la que aspiran naturalmente los amigos.

Y prescindiendo de los objetos en que hagan consistir el ser (o el fin de la vida), los amigos quieren vivir juntos: bebiendo, jugando, haciendo ejercicios gineásticos, cazando o filosofando.

La amistad de los malos es perversa, pues siendo inesta

bles, al vivir juntos se hacen peores asemejándose unos a otros.

Es buena la amistad de los hombres buenos, pues con el trato mutuo se hacen mejores, corrigiéndose mutuamente.

2.4 CONCLUSIONES

Las conclusiones siguientes son directamente del análisis hecho a la Etica a Nicómaco en lo que se refiere al tema de la amistad. Por ello están comprendidas dentro del capítulo II de este estudio. El rigor con que hemos seguido el texto aristotélico en sus capítulos VIII y IX y sus respectivos libros es por seguir la estructura dada ya por Aristóteles, lo que nos permitió y nos permite ver en cada uno de los conceptos tratados su íntima o no íntima relación con el tema de la amistad, y que así hemos proseguido en el desarrollo de este capítulo II hasta ahora presentado.

1.- Según parece, la palabra philia significaba, al principio, una mera posesión material. Se extendió después a significar cualquier clase de afecto o de atracción mutua entre dos o más hombres. En Platón ya aparece claramente la philia o la amistad como benevolencia desinteresada. Se pasó lentamente de la philia como mera posesión al afecto mutuo interesado (amistad útil), al afecto mutuamente gratificante (amistad deleitable), y finalmente a la benevolencia mutua y desinteresada (amistad virtuosa).

Aristóteles hizo más humana y realista la amistad idealizada por Platón. Al contrario de éste, el Estagirita estudia la amistad en la filosofía moral como una perfección propiamente humana, como un complemento de la virtud y como un elemento esencial de la felicidad.

Pero la doctrina sobre la amistad sólo alcanzará su plenitud con las ideas cristianas de la fraternidad humana universal y de la relación amistosa entre el hombre y Dios, y la paternidad universal de Dios y, consiguientemente, la fraternidad de todos los hombres.

2.- La philia tiene en las obras de Aristóteles cuatro significaciones principales:

- Es el amor o la afición a algo (Cfr. De caelo et mundo, III, 7).
- Es la amabilidad o la virtud moral del justo medio de ser agradables a los demás (Etica Nicom., II, 7; E. Eudem., II, 7 y III, 7).
- A veces significa afinidad o parentesco (Cfr. Poética, cap. 11 y cap. 14).
- Comúnmente es la amistad, o sea, benevolencia mutua conocida y convivida (E. Eudem., Lib. VII, y E. Nicom., VIII y IX).

De esta philia o amistad última, es la que propiamente hablamos aquí.

3.- Aristóteles trata de manifestar el valor y la necesidad de la amistad, su estructura esencial, sus clases y sus propiedades, situándola en el cuadro de las perfecciones humanas, y mostrando cómo la podemos adquirir, conservar y perfeccionar. Su análisis nace de la experiencia, de lo natural, elevándose y alcanzando una profunda penetración del tema.

- Así, la amistad es ante todo una virtud o por lo menos se basa en ella, y es necesaria para la felicidad humana. Por eso la estudia Aristóteles después de la felicidad y de la virtud.

- La amistad es necesaria a todos los hombres. Sin amigos nadie sería feliz. Pues aunque poseyera todos los bienes exteriores, le faltaría el mayor de ellos, es decir, la amistad. Esta es el mejor refugio en cualquier infortunio. De ella necesitan los jóvenes para evitar las faltas, los viejos para encontrar ayuda, y los maduros para animarse a realizar "bellas acciones". La amistad entre padres e hijos es natural, no sólo en los hombres, sino también en los animales brutos. La amistad entre los hombres aparece claramente en los viajes, en los cuales se muestra cuán amigo y "familiar" es el hombre para el hombre. La amistad sostiene a las ciudades, fomentando la concordia y completando la justicia, siendo algo hermoso y bueno que todos alaban.

4.- Ahora bien, Aristóteles tiene una concepción analógica y muy amplia de la amistad. Esta implica múltiples aspectos

como son: la benevolencia, la reciprocidad, la conciencia o conocimiento, comunidad y convivencia, la igualdad y desigualdad, la semejanza y desemejanza, la concordia y la justicia, etc. Y puede adoptar diversas formas: amistad virtuosa, deleitable, útil.

Queda bien puntualizado que, no es amistad:

- el amor a las cosas inanimadas (a las que no se puede amar con amor de benevolencia, y en las que es imposible el amor recíproco;
- el mero afecto, que es más bien algo pasivo y que se da también respecto de los seres inanimados;
- la benevolencia no mutua;
- la benevolencia mutua no conocida ni convivida.

Por lo que la amistad es: la benevolencia recíproca conocida y convivida. Es un hábito o disposición, que implica una libre intención o elección, una igualdad (numérica o proporcional), la comunidad de afectos y de bienes, y que se desarrolla como actividad con la convivencia. Donde el hábito de vivir en amistad engendra el carácter (éthos) amistoso, y éste se convierte en actividad fílica según diversas formas. Siendo más propio de la amistad amar que ser amado. Y por eso alabamos sobre todo a quienes aman sus amigos. La prueba más segura de la amistad es la del tiempo, y sobre todo su conservación a pesar de los infortunios del amigo.

5.- La amistad se divide primeramente en tres especies o cla

ses: virtuosa, deleitable y útil, según sea el objeto amable que le sirve de base, que es lo bueno, lo agradable o lo útil.

Así, sólo la amistad virtuosa es amistad perfecta y permanente. La amistad deleitable y la útil son amistades por decirlo "accidentales", imperfectas y transeúntes, pues en ellas no se quiere al amigo por sí mismo, sino por el agrado o la utilidad que procura, y que fácilmente desaparece. Así pues, la amistad se dice primera y principalmente de la amistad virtuosa. La amistad deleitable y la útil son amistades por semejanza con la amistad primera y perfecta.

Cada una de las especies susodichas (virtuosa, deleitable y útil) se subdividen en amistad según la igualdad (numérica) y según la superioridad (aunque con igualdad proporcional). De esta última clase son las amistades: padre-hijo ; hombre mayor - hombre joven ; varón-hembra, gobernante-gobernado, etc. Es decir, La amistad es igualdad (igualdad numérica o igualdad proporcional), y por el amor o el afecto los desiguales pueden convertirse en amigos al hacerse iguales (79). Y si la desigualdad es insalvable, por ser excesiva, entonces también es imposible la amistad, como sucede entre Dios y el hombre, entre el libre y el esclavo, etc., según el pensamiento aristotélico.

Por lo que la amistad basada en la virtud (areté) es la única amistad perfecta. Es la primera y principal, propia de

los hombres buenos o virtuosos. No se puede extender a muchos, pues exige larga experiencia e intimidad. Se busca por sí misma y es permanente. Es rara o poco abundante, como la virtud en que se funda. Está exenta de la calumnia. En ésta, la intención es como la medida del beneficio, pues la misma virtud consiste sobre todo en la intención.

En cambio, la amistad deleitable o hedonista es accidental e inestable. Es la más semejante a la amistad perfecta y puede darse entre los malos, y también entre los buenos y los malos. No está exenta de calumnia o de murmuración. Abunda especialmente en los jóvenes, los cuales son generosos e inclinados al placer, y cambian mucho de gustos. por lo cual se hacen pronto amigos, y pronto también dejan de serlo.

Lo mismo acaece en la amistad utilitaria, siendo accidental y pasajera. Se da entre los malos y también entre los buenos y malos. Se da, sobre todo, entre los contrarios, que se ayudan y complementan mutuamente. No está exenta de calumnia ni de murmuración. Es propia de los comerciantes. También abunda entre los ancianos, que al igual que los iracundos, pueden ser benévolos, pero no buenos amigos. En ella debe medirse el favor por el provecho del que lo recibe. A la amistad utilitaria se reducen:

- La amistad cívica o "política";
- la amistad entre el amante y el amado (que es a la vez amistad útil y deleitable;

- la amistad entre el feo y el hermoso.

Por lo que la "amistad política" es una amistad utilitaria, pues la ciudad (polis) es una comunidad de intereses. En ella se emplea como medida el dinero, al que se refieren todas las cosas. Dicha amistad es más bien un compromiso que el buen ciudadano debe respetar. La amistad política se llama también "concordia". Esta, al igual que la amistad, sólo puede darse en pequeña medida en los malos, pues éstos suelen vivir en discordia consigo mismos y con los demás.

Y así como hay una justicia no-escrita, y otra legal, así también la amistad utilitaria puede ser doble: una moral o no-pactada, y otra legal o pactada.

Los hombres "poderosos" tienen amigos útiles o deleitables, pero no amigos virtuosos. Y el adulator es un amigo fingido, pues finge querer más de lo que es querido.

6.- La benevolencia es sólo el inicio de la amistad. Pues, al contrario de ésta, puede surgir de repente, no ser recíproca y pasar inadvertida. La benevolencia es como una amistad "inerte", que con el tiempo puede convertirse en verdadera amistad.

Pero la amistad alcanza su compleción o plenitud con la convivencia, pues es esencialmente una comunidad de espíritus. Los amigos buenos se hacen mejores, y los malos peores, con el trato mutuo y la convivencia.

La justicia distributiva y la amistad se refieren a las mismas personas y cosas, dándose en toda comunidad de personas. En la justicia distributiva lo principal es la igualdad proporcional según el mérito, mientras que la igualdad cuantitativa es accidental o secundaria; lo contrario sucede en la amistad y así lo enuncia Santo Tomás de Aquino: "Aequalitas est ultimum in iusticia, sed principium in amicitia" (80). Donde la justicia crece con la amistad, y no puede darse sin ésta.

Es claro que la amistad implica comunidad de afectos, y también comunidad de bienes materiales. Así, de las distintas clases de amistad corresponderán las diversas clases de comunidad. Según esto tenemos amistades correspondientes a comunidades puramente afectivas, a comunidades familiares, y a comunidades civiles o "políticas". Donde la amistad padre-hijo se asemeja al régimen político llamado realza o monarquía. la amistad varón-mujer se compara al régimen aristocrático. Esta última es una amistad basada en la naturaleza. Pues el varón y la mujer se unen no sólo para procrear, sino también para todas las demás cosas de su vida, siendo así a la vez, una amistad útil y deleitable. Y también es virtuosa si los dos cónyuges son buenos. Por ello los hijos constituyen un fuerte lazo de unión entre los esposos.

Y la amistad entre hermanos se asemeja a la "timocracia" (o a la república). Cuando hay mucha diferencia de edad en-

tre los hermanos, no hay propiamente entre ellos "amistad fraternal". A la amistad fraternal se asemeja a su vez la amistad de camaradería o de compañerismo.

La amistad entre los parientes o consanguíneos es multiforme (según las diversas relaciones entre ellos existentes), y a ella se puede reducir también la amistad nacida de las relaciones de hospitalidad.

Después de todo es evidente, que el hombre solitario no puede ser feliz, pues le falta el mayor de los bienes exteriores, es decir, la amistad. Y también porque el ser humano es naturalmente social y nacido para la convivencia. El hombre bueno y feliz necesita de los amigos para convivir gratamente con ellos, favoreciéndolos y ejercitándose en la virtud. Podemos decir, que tememos todos los males, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos y la muerte. Aunque Aristóteles nos diga también, que se debe preferir la verdad a la amistad, a pesar del gran valor de ésta (81).

Es necesario tomar en cuenta, lo que respecta al número de amigos. Este debe ser muy reducido, no sólo en la amistad útil y en la deleitable, sino también en la virtuosa. El criterio que nos da Aristóteles, es que en la amistad no se debe superar el número de aquéllos con los que se puede convivir, pues la convivencia es lo más característico o expresivo de la amistad. Además, sería muy difícil congratularse y condolerse debidamente con muchos amigos. Sólo en la amistad de

compañerismo, o por razones de civismo podemos ser amigos de muchos. Y en el amor (éros), que es una exageración de la amistad, se limita a uno solo. Luego la amistad intensa sólo es posible entre pocos.

7.- El amor del hombre bueno a sí mismo no excluye la amistad con el prójimo. Al contrario, ya que la amistad del bueno consigo mismo es fuente y norma de la amistad con los demás. Con toda razón se dice que el mejor amigo es uno mismo. Lo cual indica que la amistad del bueno consigo mismo es la amistad suprema, fuente de todas las demás, pues el hombre bueno está de acuerdo consigo mismo y no se arrepiente de sus actos. El se desea todos los bienes, y sobre todo los espirituales, y además quiere vivir, y se duele y se goza consigo mismo.

Pero es malo e inamistoso el amor a sí mismo de quien busca apropiarse de los bienes materiales a costa de los demás. Pero es bueno el amor a sí mismo de quien trata de poseer los bienes espirituales, como lo son: la justicia y todas las demás virtudes. De donde, el hombre bueno al ser amigo de sí mismo, se beneficia a sí mismo y beneficia a otros. Lo que no podemos decir que suceda en el hombre malo. Estos no pueden tener verdadero amor y amistad a sí mismos, al llevar dentro de sí la disensión y la lucha entre sus apetitos inferiores y su voluntad. Por ello, se arrepienten de muchos de sus actos, cambiando continuamente de sentimientos.

8.- Sobre las querellas o disputas, es claro, que no se dan, de suyo, en la amistad virtuosa. Sí se dan, y con frecuencia en las amistades utilitarias y en ocasiones en las deleitables. En las utilitarias se dan las querellas, porque los amigos cada vez exigen más y creen recibir menos de lo debido. Las disputas abundan más en la amistad utilitaria moral (o no-pactada) que en la legal (o pactada).

Las tensiones y las luchas abundan más, como es natural, en las amistades entre desiguales que en las amistades entre iguales. Esto es, porque no todas guardan la proporción con el mérito, pues el mérito como criterio "igual" y por tanto, se conserva la amistad.

En las amistades heterogéneas también abundan las querellas cuando el motivo de amar es diverso en cada amigo. La amistad "erótica" suele ser heterogénea, pues es una mezcla de amistad útil y de la deleitable. por eso abundan en ella las disputas. De esos amigos, uno (el amante) busca el placer, y el otro (el amado) el provecho, y fácilmente se creen ambos engañados. Esta amistad no suele ser permanente, como tampoco lo son el placer y el interés en ella perseguidos. Siendo natural que se rompan o disuelvan las amistades deleitable y la amistad utilitaria al fallar sus fundamentos, que son, de suyo, inestables). Por lo que no podemos seguir considerando como amigo al que descubrimos ser malo. Pero antes de romper con él, debemos procurar corregirle o "enderexarle".

Aristóteles da un pensamiento más. Este es sobre los amigos de la infancia, que dejan de serlo cuando surge entre ellos una gran distancia, es decir, por un gran cambio hacia la virtud o hacia la maldad. Pues la superioridad excesiva de uno hace imposible la amistad, como nos lo hace ver claramente en la relación entre Dios y el hombre. En los amigos de la infancia queda algo, siendo el recuerdo de su pasada amistad cuando la ruptura no se produjo por un exceso de maldad.

9.- Tanto en el análisis como en la síntesis de la doctrina sobre la amistad de Aristóteles en su Etica a Nicómaco, hemos tomado en cuenta en todo momento lo dicho y expuesto por el autor en la Etica a Eudemo; Aristóteles en esta última se nos muestra conciso y en algunas partes más oscuro en el texto, que los textos analizados de la Etica a Nicómaco.

Si hemos de comparar la doctrina filica de la Etica Eudemiana con la misma doctrina de la Etica a Nicómaco, concluimos, que se observa que la primera es más teórica, sistemática y redundante que la segunda. Sin embargo, en algunos casos aislados son más perfectas las explicaciones dadas en la Etica Eudemiana.

Aristóteles no nos ofrece un tratado sistemático y completo sobre la amistad, pero sí hace un estudio amplio y profundo de la misma que sobresale por la gran finura de sus a-

nálisis psicológicos y morales en la *Ética Nicomaquea*. Baste citar sus observaciones sobre la estructura y las clases de amistad, y especialmente cuando trata sobre las "amistades familiares"; sobre su relación con el amor, con la edad, la justicia, la comunidad, la felicidad, etcétera. Lo que le permite situar adecuadamente la amistad en el cuadro de las perfecciones y de la felicidad del hombre.

Por ello, Aristóteles es el primer gran clásico de la amistad. Con él alcanza su más alta cumbre la doctrina filia antigua, y en él se inspiran la mayor parte de los tratadistas posteriores. Cicerón tiene un libro titulado: "Sobre la amistad", que es de clara influencia aristotélica.

Es innegable, sin embargo, que en el tratado aristotélico de la amistad hay algunas repeticiones, digresiones y omisiones, y que lo hemos visto claramente, al manejar con rigor la estructura y distribución de los capítulos VIII y IX y sus respectivos libros de la *ética a Nicómaco*. Habiendo también algunas explicaciones confusas o poco convincentes, como:

- Aristóteles parece considerar el amor a sí mismo como verdadera amistad (amistad consigo mismo). Pero el amor a sí mismo no puede ser verdadera amistad, ya que ésta implica esencialmente un especial amor a "otro" (la otra persona). El amigo es "otro yo", pero nunca, propiamente hablando, el "mismo yo".

- Hay que hacer notar, que el amor a sí mismo es tan natural al hombre que se desarrolla de por sí, sin que sea necesario algún hábito especial, el cual es necesario en el amor amistoso. En la Etica Nicomaquea (libro IX, cap. 4) parece olvidar Aristóteles esta "alteridad" implicada esencialmente en la amistad. Alteridad que el mismo autor explica bien en la Etica Eudemiana (libro VII, cap. 6), donde dice que la amistad consigo mismo es amistad por "analogía", pero no absoluta, ya que el amor y el ser amado exigen dos individuos distintos. El admitir en el alma humana diversas "partes" (como parece admitirlo en la Etica a Nicómaco siguiendo a Platón) no soluciona nada, porque esas partes siempre serán del mismo sujeto total, integral, o del mismo hombre. Aristóteles al hablar del altruismo, lo hace de un modo muy atenuado. No parece admitir una amistad de mera donación, y totalmente desinteresada. Para él la amistad exige siempre correspondencia, aunque sólo sea afectiva.
- Aristóteles exagera la distinción entre el hombre "bueno" y el "malo", entre la amistad propia del primero y la del segundo, como si se pudiera establecer una clara división entre la bondad y la maldad de los hombres, entre la amistad de los buenos y la de los malos. Creemos que rebaja demasiado esta última amistad. Y la experiencia enseña que las cosas son mucho más complicadas. El hombre bueno tie-

ne también sus defectos, y en el malo no faltan totalmente los actos loables. Y el mismo Aristóteles dice en otro lugar (Ética Eudemo, VII, 2) que "todos los hombres tienen algo de bueno".

- Aristóteles no admite la amistad "de igualdad" entre el varón y la mujer, por considerar equivocadamente que aquél es naturalmente más perfecto que ésta, al menos en el plano intelectual. Tampoco admite verdadera amistad con el "esclavo", al que considera según la común concepción antigua, como un "instrumento" o como una propiedad del amo. Pero añade muy perspicazmente, que sí es posible la amistad con el esclavo si se le considera como " hombre" (82).

- Su negación de la posibilidad de la amistad del hombre con Dios es fácilmente explicable en el contexto de la religión pagana, que desconoce en parte o totalmente el plano sobrenatural.

- Es evidente y por ello lo damos como una conclusión, que la doctrina aristotélica sobre la amistad se mueve en un plano racionalista, en el que se exagera la importancia del intelecto o nous como regulador de la afectividad humana y como fin de la misma. Pero el hombre, si bien se distingue por la razón (nous), es de naturaleza mucho más complicada, profunda y a la vez rica en sus posibilidades, potencialidades y en sus mismas manifestaciones.

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO II

- 1.- DURING INGEMAR. "Aristóteles", Traducción de Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1987. p. 708.
- 2.- Ibidem, p. 707.
- 3.- Seguimos el texto de la edición de la versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo (Aristóteles, Etica Nicomaquea, Editorial Porrúa, S.A., Colección S.C. Número 70, México 1985); también el texto: Moral a Nicómaco (De Espasa Calpe Mexicana, S.A., Séptima-edición, de la Colección Austral, número 318, México 1980); y la versión de la Etica a Nicómaco de la UNAM, en su colección "Nuestros Clásicos").
- 4.- E. Nic., I, 9.
- 5.- E. Nic., I, 9 y X, 8.
- 6.- Iliada, X, 224.
- 7.- ARISTOTELES? "Historiae Animalium, III, 2, 753 a.
- 8.- ABAGNANO NICOLA, "Diccionario de la Filosofía", del F.C.E. p. 536.
- 9.- ARISTOTELES, "Retórica" II, 4 y II, 12.
- 10.- Platón, Lysis.
- 11.- Aristóteles, Retórica I, 11. Véase Etica a Eudemo VII, 1.
- 12.- Platón, Lysis. Aristóteles, Retórica II, 4 y II, 10; E.E. VII, 1 y Política V, 10.
- 13.- Platón, Lysis.

- 14.- Sobre la definición aristotélica de la amistad, véase también E. E. VII, 2 y Retórica II, 4.
- 15.- Aristóteles, Retórica II, 13.
- 16.- Aristóteles, Retórica II, 12, en la que hace una bella descripción de la psicología juvenil.
- 17.- Esta doctrina es propia de Aristóteles, que pasa del "primer objeto amable" de Platón a la "amistad perfecta". En la Etica a Eudemo todavía se habla del "primer amigo" y de la amistad primera de la que se deducen las demás amistades subordinadas a ella. Cfr. E.E. VII, 2. Y - W. Jaeger, Aristóteles, México 1946, p. 281.
- 18.- Santo Tomás de Aquino en: VIII Etica, cap. 3, lec. 3, n. 1.579.
- 19.- Véase: E. E. VII, 2, donde Aristóteles explica más claramente las semejanzas existentes entre las diversas clases de amistad.
- 20.- Aristóteles distingue dos modos de vivir juntos: para los animales brutos es comer en el mismo lugar; para los hombres es comunicar (mediante la conversación) sobre las mismas ideas. Cfr. E. N. IX, 9.
- 21.- Camaradería, que es una figura en la Retórica (II, 4), como una clase de amistad. Propiamente es la relación entre los amigos de la infancia (por lo tanto, algo bastante superior a la pura camaradería).
- 22.- Sobre este proverbio, véase: Leyes VI, E. Eudem. VII, 6; y E. Nicom. IX, 8.

- 23.- Las tres especies de amistad (virtuosa, útil y deleitable) se combinan -según Aristóteles- con otro principio de división: la igualdad o desigualdad entre los amigos. Surgen así, seis clases de amistad, y estas seis se clasifican a su vez en homogéneas y heterogéneas (según que los motivos de amar sean o no sean los mismos en ambas partes). De ese modo tendríamos, por lo menos, doce clases distintas de amistad. Cfr. E.E. VII, 4; E.N. VIII, 5; VIII, 8 y IX, 1.
- 24.- Aristóteles, E. N. VIII, 7: Niega la posibilidad de la amistad del hombre con Dios, porque la excesiva distancia entre ambos hace imposible toda igualdad, incluso la proporcional o analógica (cfr. E. E. VII, 4). Cuando habla de la amistad hombre-Dios, habla solamente según la creencia popular (Cfr. E.E. VII, 3). Véase: Santo Tomás, quién admite entre el hombre y Dios una amistad especial (de orden sobrenatural) llamada caridad. En VIII Etica, lec. 7, n. 1.635; y Suma Teológica, II, II, 23, 1).
- 25.- Es necesario distinguir entre el amor cristiano (agapé) que va del superior al inferior, y el amor pagano (erós) que va del inferior al superior. Aristóteles desconoce el amor gratuito del ágape. Para él la amistad no es un don gratuito, sino que implica necesariamente alguna reciprocidad. La amistad sólo se convierte en útil o interesada cuando en lugar del intercambio del afecto, implica intercambio de bienes materiales.

- 26.- Cfr. *Ética Eudem.*, VII, 4.
- 27.- Aristóteles se basa en Platón (*Lysis*, VIII) y explica en *E. E.* VII, 5, que la asociación entre los contrarios produce un equilibrio o justo medio, favorable a ambas partes.
- 28.- La justicia (distributiva) da a cada uno según su mérito o según una igualdad proporcional, así, Aristóteles en *E. Nic.*, V, 6, nos lo afirma. Cfr. Santo Tomás, *En Ética*, lec. 4, n. 936.
- 29.- Comunidad: es decir, el grupo de personas que tienen una actividad común. Cfr. *política*, VII, 8 y *E. Nic.*, IX, - 12.
- 30.- "Todo es común entre los amigos", dice un proverbio helénico. Véase Platón, *Lysis*; "sin comunidad no habría amistad" (Platón, *Gorgias*).
- 31.- Sobre las diversas formas de gobierno habla Aristóteles más ampliamente en su *Política*, libros III y IV.
- 32.- "Areté" es aquí la excelencia o el mérito mayor que tiene naturalmente el varón sobre la mujer por la facultad deliberadora más perfecta existente en aquel (Cfr. *Política*, I, 13).
- 33.- Más tarde, Aristóteles defenderá una psicología "Hilemorfista": el cuerpo no es un instrumento del alma, sino que se une al alma (forma sustancial) formando con ella el compuesto humano (*De Anima* II, 2).

- 34.- Cfr. E.E. VII, 10. Las amistades familiares no se basan propiamente en la comunidad de intereses, sino en la comunidad de origen o de naturaleza. Cfr. Santo Tomás, En VIII, Etica, lec. L 2, n.-1.707.
- 35.- Cfr. Platón, Lysis. Dice un expresivo refran español: "Amor de madre, que lo demás aire".
- 36.- Cada uno - explica Aristóteles- disfruta con los de su edad. Cfr. Platón, Fedro. Aristóteles: E.E. VI, 2 y Retórica I, 11.
- 37.- Cfr. Notas 24 y 25.
- 38.- La familia es más necesaria y anterior cronológicamente a la ciudad. Pero ésta es anterior ontológicamente y axiológicamente, pues es más perfecta y es el fin a que aquélla se ordena. Cfr. Política I, 2.
- 39.- Cfr. De generatione animalium, III, 2, 753 a.
- 40.- Cfr. Retórica I, 13 y I, 15.
- 41.- Cfr. Etica Nic., III, cap. 4. y X, cap. 8. Sobre las razones que en la amistad útil abundan los conflictos, véase, E. Eudemiana, VII, 10.
- 42.- Aristóteles, E. Nic. IX, 6.
- 43.- Aristóteles, E. Nic. IX, 12.
- 44.- Aristóteles, E. Nic. VIII, 9.
- 45.- Para Aristóteles la amistad amorosa o "erótica" es la amistad entre el hombre maduro y el joven (no entre el varón y la mujer, que es una tendencia natural en vivir

- en parejas y en casas (cfr. Notas 32, 38 y 39), no carnal, sino fundada en el goce de la belleza. por lo que Aristóteles cree que esta amistad es necesariamente heterogénea. Véase: E. E. II, 8; III, 1; VII, 12 y Retórica I, 11.
- 46.- Según Aristóteles, el verdadero vicioso es realmente incurable, pero quien sólo se ha hecho incontinente es curable al volver a su primer carácter o naturaleza (Cfr. E. Nic., VII, 9).
- 47.- La amistad consigo mismo es la amistad suprema y el "Canon" o regla para juzgar de los demás sentimientos amistosos. (Cfr. E. E. VII, 6).
- 48.- Cfr. E. N. III, 6 y X, 5.
- 49.- Aristóteles se muestra aquí platonizante considerando al nous como el mismo YO humano. Más tarde en el tratado "De Anima" defenderá claramente la unión sustancial del cuerpo y del alma.
- 50.- Según Aristóteles, son incapaces de arrepentimiento el vicioso y el virtuoso. El primero, engolfado en el mal, cree obrar bien, y el segundo sabe que actúa bien y por eso no puede arrepentirse. (Esta doctrina es realmente poco humana y menos cristiana).
- 51.- Véase E. Eudem., VIII, cap. 6. Aristóteles parece referirse a la doctrina platónica de las diversas partes del alma.

- 52.- Cfr. Platón, Leyes IX : Los malvados son asaltados por la "memoria" o la conciencia de sus crímenes.
- 53.- La palabra indica que se da como una guerra civil dentro de la misma alma. Cfr. E. Nic. I, 13. Véase también : Platón, República I, IV y IX.
- 54.- Esta lucha interna del hombre (entre el apetito superior y el inferior) no es propia de los malvados, como parece indicar Aristóteles. Se da en todos los hombres, incluyendo los santos. (Véase Ad. Gálatas, 5, 15; Ad Romanos 7, 14-25, y sobre todo, San Agustín, Confesiones V, 10 y VIII, 5).
- 55.- Véase el lugar paralelo de la E. Eudem., VII, 7.
- 56.- Véase esta explicación en la Retórica I, 11. Dicha no talgia es, según Platón, un fuerte vínculo de la amistad. (Cfr. Leyes VI).
- 57.- Cfr. Etica Eudem., VII, 7; y E. Nic., VIII, 1.
- 58.- La "amistad política" (amistad civil) es una amistad útil pues la ciudad (polis) es una comunidad de intereses. Cfr. E. N., VIII, 11).
- 59.- Cfr. E. N., IX, 12.
- 60.- Cfr. E. Eudemo. VII, 8.
- 61.- Cfr. E. Eudemo VII, 8; E. Nicómaco IV, 8; Retórica I, 13. Véase también Platón, Leyes, IV.
- 62.- Cfr. E. Nicómaco II y sobre todo Retórica I, 11.

- 63.- Literalmente es, el amigo de sí mismo. San Agustín considera el egoísmo o el amor exagerado de sí mismo como la raíz de todos los vicios o como el "primer pecado capital" (Cfr. De Génesis ad Litteram, XI, 15). Análoga es la opinión de Platón (Leyes V). Aristóteles piensa que el egoísmo bien entendido o del hombre virtuoso es compatible con el altruismo.
- 64.- Aristóteles, E. Nicomaquea, IX, 4.
- 65.- Se refiere Aristóteles a la parte intelectual o al nous
Cfr. E. Nic., IX, 4.
- 66.- Véase sobre el mismo tema, Etica Eudem., VII, 12.
- 67.- Pensamiento muy querido por Aristóteles. (Cfr. Política I, cap. 2).
- 68.- Véase: Etica Nic., I, caps. 1, 2 y 3.
- 69.- Sobre este tema véase especialmente Etica a Nicómaco, I, cap. 5; y Política I, caps. 1 y 2.
- 70.- Esta cuestión la estudia también Aristóteles en la Etica a Eudemo (VII, 12), donde distingue entre la adquisición de los amigos y su conservación. Véase también Etica a Nicómaco VIII, caps. 4 y 7.
- 71.- La "megalópolis" es, más que una ciudad, un conjunto de ciudades. Es más bien un etnos o una nación, como dice Aristóteles, refiriéndose a Babilonia (Cfr. Política III, 3).

- 72.- Cfr. *Ética a Nicómaco* VIII, 7. Véase también Platón, *Leyes*, VIII.
- 73.- La amistad política no es una amistad verdadera, sino más bien un compromiso que el buen ciudadano debe respetar. (Cfr. *E. Nicómaco* VIII, 14 y IX, 1).
- 74.- Véase *Ética a Eudemo*, VII, 12.
- 75.- Antes había escrito Aristóteles: "Parece una doctrina muy inamistosa y contraria a la opinión común decir que la suerte de los descendientes y de todos los amigos del hombre no afecta a su felicidad... las prosperidades y las desgracias de los amigos parecen alcanzar de algún modo a los muertos, pero de manera que no pueden hacer que los felices dejen de serlo, ni producir otros cambios semejantes (Cfr. *E. Nicom.*, I, 11). Este argumento, dice Santo Tomás de Aquino es aplicable también a la felicidad de los vivos (*En Ética*, lec. 17, n. 203). Pero Aristóteles habla según la creencia vulgar, pues no parece admitir la inmortalidad del alma humana (cfr. *E. Nicom.*, III, 2; *De Anima* III, 5 ; y *Metaphysica* XII, - 13).
- 76.- Cfr. *Ética a Nicómaco*, IV, 12 y 13; VIII, 3 y 6; IX, 9. Aquí considera Aristóteles la convivencia como la consumación o la última perfección de la amistad.
- 77.- Cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 11-14.

78.- Cfr. Política I, caps. 1 y 2; II, cap. 9.

79.- Cfr. Santo Tomás de Aquino, En VIII Etica, Lec. 7, n.
1.630.

80.- Cfr. Santo Tomás de Aquino, En VIII Etica, lec. 7, n.
1.631.

81.- Cfr. Etica a Nicómaco, VIII, 11.

III. INFLUENCIA DE LA DOCTRINA ARISTOTELICA SOBRE LA AMISTAD EN EL PENSAMIENTO DE MARCO TULIO CICERON

El eclecticismo de Marco Tulio Cicerón (106 - 42 a. de C.) debe su importancia, no a la originalidad del pensamiento, sino a la capacidad de exponer en forma clara y brillante las doctrinas de los filósofos griegos, contemporáneos o precedentes. Es decir, es clara su dependencia de las fuentes griegas, entre los que cabe señalar a Platón y Aristóteles.

Cicerón tenía el don de presentar con claro estilo a los lectores romanos las doctrinas de los griegos, y halló un gran refugio en las intuiciones de la conciencia moral, que las tenía como inmediatas y ciertas. Así sus conceptos morales son como emanación de nuestra naturaleza, y confirmados por el consenso general. De ahí que al leer a Cicerón en su obra "Sobre la Amistad", sea tan cercano a nuestro propio modo de pensar.

Analizando su doctrina ética, vemos que Cicerón tendía a estar de acuerdo con los estoicos, en lo que la virtud basta para la felicidad, pero no podía resolverse a rechazar del todo la doctrina peripatética que daba también un valor a los bienes externos. Cicerón logra conjugar esto, y así nos recuerda a la frase de Aristóteles: que entre los dos extremos, la mitad (o término medio) es la virtud; pero se ve claro a

través de su obra que a continuación presentaremos sobre la amistad, su afirmación en definitiva del valor de la virtud por sí misma.

Siendo ecléctico, Cicerón logra unir: a) que el fin del hombre es la felicidad, b) que ésta consiste en la ausencia de turbación y, c) en la eliminación de las pasiones por el hombre, para lograr el conocimiento y la felicidad. Lo que nos coloca en el plano práctico, donde estos tres aspectos no sólo se conjugan, sino logran una integración y unidad, dando por fruto natural y espontáneo la virtud misma.

Lo que pretendemos en este capítulo, es ver cómo influyó la doctrina de la amistad de Aristóteles en Cicerón. "De Amicitia" es de clara inspiración aristotélica, pues no cree que la virtud sola baste para hacer al hombre feliz, antes bien, requiere un complemento de otros bienes personales y externos.

Cicerón logra dar al esquematismo racional de Aristóteles, una orientación más "humanista" en su obra, debido a que Cicerón imprime en ella, un carácter de intimidad, propio de Cicerón, que conjuga: el don de observación, la riqueza psicológica, el lenguaje de su experiencia humana, dándonos un mensaje de elevación moral, propuesto en un momento de decadencia romana.

Es así que presentamos primero una síntesis de la doctrina ciceroniana sobre la amistad, dándole una estructura, si-

guiendo la expuesta por Aristóteles, pues la obra de Cicerón en sí es rica, pero carente de tal estructura.

3.1 Origen y definición de la amistad

Para Cicerón la amistad es un tipo de relación propia de la naturaleza humana. Un don concedido por los dioses, consistente en una disposición de ánimo, en un mutuo consentimiento en las cosas, apenas inferior al don de la sabiduría.

Todos nacemos con la tendencia hacia la amistad, el ser sociable es parte de nuestra naturaleza; pero sólo se establecen verdaderas relaciones de amistad entre aquéllos que comparten en principio, alguna semejanza de oficio, deseo o parecer que los identifica y les permite descubrir el don de la virtud el uno en el otro (1).

Es preciso un rasgo de virtud y un ánimo semejante para que se engendre amor, pues como la virtud es el sumo bien, el descubrirle origina una atracción natural que mueve nuestra voluntad hacia quien la posee, favoreciéndose un trato especial y adecuado, primero para el florecimiento de la amistad, y luego para su conservación y perfeccionamiento.

El amor que surge de manera espontánea y firme entre padres e hijos, así entre los animales como entre los hombres, es para Cicerón prueba del origen natural de esta relación, y niega entonces que sea la necesidad de dependencia de algunos

hombres que se sienten imposibilitados de poder alcanzar por sí mismos ciertos logros y beneficios. Así es para Cicerón el verdadero origen de la amistad.

A este respecto, Cicerón también argumenta que si efectivamente, el origen de la amistad fuera la necesidad, serían entonces los hombres más desposeídos, los más aptos para establecer este tipo de relación; pero la experiencia le dice, que son aquéllos que tienen más confianza en sí mismos y son más sabios y virtuosos, lo que parecen mejor dispuestos para buscar y conservar amistades.

Aclara que no se deben confundir este tipo de intereses entre "amigos", con los frutos de la verdadera amistad, que confirman el amor entre los amigos, y más bien van acrecentando y profundizando la relación entre ellos.

La amistad o "unión de la benevolencia" es engendrada y mantenida por la virtud, por lo que sólo podrá darse de manera efectiva entre hombres de bien (2).

La sabiduría, el ánimo bien dispuesto, y en general la virtud, tienen para Cicerón un significado más propio de la vida común que para Aristóteles. La sabiduría consiste sólo en el vivir conforme a la naturaleza y lo propio de un ánimo bien dispuesto, el alegrarse de las cosas buenas; por lo que considera que el amor que surge de manera natural y espontánea hacia lo semejante, hace que se promueva una aplicación de ánimo suficiente para el florecimiento de la amistad.

Es preciso entonces sólo un rasgo de virtud y un ánimo semejante para que se engendre amor (3), pues la naturaleza no apetece la soledad y la amistad se extiende entonces por la vida de todos y nos hace apreciarla de la misma manera: como la delicia más dulce de la vida... "Así la naturaleza no apetece la soledad, y siempre busca ciertos como arrimos, que cuando lo es un grande amigo, es la delicia más dulce de la vida" (4).

3.2 Fundamentos de la amistad

En su libro "Los Oficios o los Deberes", Cicerón presenta al hombre como el ser que por naturaleza ha sido dotado de un alma, como a las bestias, y de un "ánimo" o entendimiento y razón, conforme al cual debe obrar.

Es la misma naturaleza "mediante la acción de la razón", la que ha dotado al hombre también de la virtud, misma que Cicerón nos presenta en sus cuatro aspectos o partes principales:

- La prudencia o inclinación natural del hombre a investigar y conocer la verdad, llamada "sapientia";
- La fortaleza o "grandeza de ánimo" que consiste en "un cierto deseo de independencia de los acontecimientos humanos", o un estar constantemente dispuesto hacia la honestidad o cumplimiento de los deberes.
- La templanza o capacidad de distinguir y conocer lo que conviene al hombre y es "decente en las palabras y en las ac-

ciones", para dirigir sus obras e intenciones;

- Y la justicia propiamente encaminada a la conservación de la sociedad, mediante la fidelidad que es su fundamento y dando a cada quien lo suyo.

Estos cuatro aspectos o virtudes son los principios de la honestidad o cumplimiento de las obligaciones, oficios o deberes del hombre, que se han derivado también aunque de manera indirecta de la naturaleza, y de manera directa de estos mismos cuatro aspectos o virtudes: "Todo lo que es honesto ha de proceder de alguna de estas cuatro partes. Porque o consiste en la investigación o conocimiento de la verdad, o en la conservación de la sociedad humana, en dar a cada quien lo suyo, y en la fidelidad de los contratos, o en la grandeza y firmeza de un ánimo excelso e invencible, o en el orden y medida de todo cuanto se dice y hace, en que se comprende la moderación y templanza" (5).

Respecto a la prudencia y sabiduría, sólo el hombre es capaz de conocer las causas de las cosas y sus consecuencias, comparar y prevenir lo necesario para seguir el curso de la vida. Es su capacidad racional la que convierte en un deber del hombre esta búsqueda y conocimiento de la verdad, que sólo es virtud y por lo tanto principio de honestidad, en la medida en que no interrumpa la ejecución de nuestras obligaciones impuestas, pues "toda la alabanza de la virtud consiste en la acción" (6).

La justicia tiene por objeto la comunidad y vida de los hombres, y va siempre unida a la beneficencia o liberalidad. La primera obligación de la justicia es no hacer mal a nadie y la segunda no usar de los bienes comunes más que como tales y sólo como propios lo que nos pertenezcan en particular; pero en seguida añade que no hay cosas particulares por naturaleza, ni hemos nacido sólo para nosotros mismos, por lo que se deberá promover siempre la utilidad común con el "mutuo comercio de las obligaciones" y siguiendo a la naturaleza.

La fidelidad que es el fundamento de la justicia, consiste en la firmeza y veracidad en las palabras, y en cumplir lo que se ha prometido.

Con respecto a la liberalidad o beneficencia, expresa, que deben observarse ciertas precauciones para practicarla: vigilar que nuestra acción no sea perjudicial a quien se desea beneficiar, y que no exceda tampoco las facultades del benefactor. Que se dé a cada quien lo que se merezca, porque los beneficios deberán otorgarse principalmente a aquéllos que nos han manifestado su amistad con estabilidad y constancia, pues no hay obligación más precisa que la de corresponder.

Por otro lado también nos señala la necesidad de otorgar los beneficios a quienes más los necesiten, y la obligación de contribuir siempre con lo que esté de nuestra parte al bien común (7).

La fortaleza es la virtud que consiste en el "ánimo grande" y esforzado que busca la justicia y el bien común. No pretende sino lo que sea honesto y honroso. Manifiesta un claro desprecio por los bienes externos (acontecimientos humanos), y un permanente empeño en emprender siempre cosas grandes y útiles (8).

Cuando se tiene como bueno sólo lo que es honesto, y se vive libre de toda pasión y perturbación de ánimo, se engendra en el hombre la fortaleza o grandeza de ánimo, que no ambiciona la riqueza ni la gloria y conserva la serenidad y tranquilidad de espíritu.

Distingue entre la tranquilidad de espíritu propia de la fortaleza, y la vida falta de valor y aspiraciones por miedo al dolor y al esfuerzo.

A los que gobiernan el Estado les es menester una calidad de espíritu mayor y no dar lugar a la pesadumbre e inquietud pues su especial situación les exige mantener siempre una misma firmeza y serenidad. "Sobre todo ha de procurar... cargar la consideración no solamente en lo honroso de su empleo, sino en si tiene facultades y talentos para desempeñarle: también debe mirar a no desconfiar sin tiento por falta de valor, ni a fiarse demasiado de sí por presunción; y en todos los negocios, antes de emprenderlos, meditarlos y estudiarlos diligentemente" (9).

La templanza se manifiesta como la modestia, la dignidad, orden y ornato de las acciones; la sujeción de las pasiones y la moderación de todas las cosas. Se acompaña de la sabiduría o prudencia, la justicia y la fortaleza y se corrobora en el orden de las acciones y el respeto a los otros. Por todas estas características atrae siempre la atención de quienes la perciben.

La mejor manera de mantenerse en el decoro es el no ir contra el orden general de la naturaleza y no pretender lo que uno puede alcanzar por su "propia naturaleza" (10).

3.3 Características y preceptos de la amistad

La mutua benevolencia y la confianza plena son características propias de la amistad. Esta confianza es comparable a la que cada uno pudiera tener en sí mismo. En la amistad todo es verdadero pues surge de la misma naturaleza y de un movimiento de la voluntad que promueve el acercamiento al amigo, a gozar de su trato y a buscar el igualarle en el amor y servicio (11).

Esta dedicación de los amigos de tratar de igualarse en su mutuo amor y servicio, es llamada por Cicerón "una honrosa competencia" que se vuelve necesaria entre los verdaderos amigos (12).

La amistad es el bien máspreciado pues aún la fortuna y la abundancia se vuelven poca cosa sin la confianza y el

amor de un amigo (13; excepto entre los tiranos, hombres que por carecer de toda virtud, se han dejado cegar por la abundancia y fortuna.

La amistad no nace del interés (14), por lo que aunque es cierto que entre los amigos no se dan sino beneficios, éstos son verdaderos productos de la amistad y no su origen. Es así, que el más amable vínculo de la amistad es el gusto por los beneficios mutuos entre los amigos como realización de sus deseos y fruto natural de la virtud que lo ha unido.

Otra característica importante de la amistad es que en ella se igualan el superior y el inferior, pues se habla de que se da entre hombres en quienes es manifiesta la virtud y por lo tanto la voluntad dirigida a comunicar y compartir los bienes entre sí (15).

El inferior no debe menospreciarse por recibir los beneficios, antes bien, debe tratar de elevarse e igualarse al amigo. El superior por su parte, debe estar dispuesto a brindar los beneficios en cuanto pueda, pero midiendo siempre las fuerzas y capacidad del amigo para ofrecerle sólo aquello que éste pueda "sostener". Así, "en todos los asuntos, se debe considerar lo que se pide al amigo y lo que se le concede" - (16).

De ahí, que la perfección de la amistad requiere del trato, la dedicación y la constancia entre los amigos, por lo que suelen ser más agradables las amistades más antiguas (17).

Se dice que la amistad sólo se da entre hombres de bien, y esto se entiende si se recuerda nuevamente la necesidad de la presencia de la virtud para que el "amor de benevolencia" se engendre entre los amigos; en este sentido, Cicerón afirma que sólo son dignos de la amistad, aquéllos quienes tienen en sí mismos causas para ser amados, refiriéndose sin duda a la necesidad de la presencia de la virtud en cada uno de ellos (18).

El hombre que sólo ve como bueno lo que le reportará algún beneficio, concibe la amistad como la relación que le rendirá utilidades, estando imposibilitado para descubrir y realzar relaciones dignas de ser deseadas por sí mismas; no puede valorar su fuerza ni su verdadero beneficio (19). El hombre debe referir su amor al amigo como refiere su amor a sí mismo, de manera natural y espontánea, sin esperar beneficio, puesto que el verdadero amigo debe considerarse como otro "yo" (20).

Es natural para Cicerón que el hombre de alguna manera virtuoso, al encontrarse un ánimo semejante, pueda unirse a él de tal manera que logre hacer un solo ánimo con el suyo, pues la "naturaleza inspiró la amistad para auxilio de la virtud, no para compañera de los vicios; para que no pudiendo llegar a lo sumo una virtud por sí sola, llegase unida y acomodada con otra... para conseguir el sumo bien de la naturaleza" (21).

Lo principal sería el ser bueno y buscar para amigo uno semejante a sí, para alegrarse juntos de la equidad y justicia, para apoyarse y no pedirse ni darse sino lo que sea honesto y justo; para tratarse y amarse con respeto mutuo, que es "uno de los mayores adornos de la amistad" (22).

Por último, debe ser propio entre los amigos el poder reprenderse, con libertad, sin aspereza ni resentimiento; siempre que sea necesario. Para que la verdad y la virtud prevalezcan entre ellos, pues no hay nada peor para la amistad que la adulación y la condescendencia que impiden el juicio de la verdad y le adulteran, y sabemos que sin la verdad, la amistad no puede permanecer (23).

Es necesario entonces reconocer y valorar la autoridad y consejo del amigo, y proponerse que esta autoridad se emplee en amonestar abiertamente y con rigor si así se requiere.

3.4 Límites de la amistad

Para Cicerón son necesarios en el origen de la amistad una semejanza en las costumbres, pareceres y deseos, así como la presencia de por lo menos un rasgo de virtud que muevan la voluntad hacia el amigo. Nos señaló también que era menester permanecer en la virtud para conservar y perfeccionar nuestra relación; y es por esto que nos enuncia como peligros de la amistad aquellos actos que van en contra de la virtud y la semejanza original entre amigos:

- La no conveniencia mutua en alguna cosa, como un sentir distinto hacia la República, o bien un cambio en las costumbres, pueden poner en peligro la amistad, al acabarse la semejanza inicial entre los amigos, que en un principio les junta-se.
- La codicia del dinero, la competencia en cuestiones de honor y gloria, así como el pretender de los amigos algo que no sea justo u honesto, puede hacer que los amigos se aparten de la virtud y con esto, de la amistad conciliada por ésta.

Se vuelve entonces de suma importancia en tener entre los amigos una absoluta comunicación de las cosas.

A los espíritus que se sienten inferiores, a los que no sienten por sí mismo un amor y aceptación completos, aconseja que la disposición de un ánimo hacia los amigos no sea la misma que se tienen para sí, pues aquélla debe ser siempre mejor (24).

A los espíritus más virtuosos les aconseja en cambio, no esperar jamás que el amigo les corresponda de igual manera al afecto y atención con que ellos han tratado siempre a los amigos (25).

La desigualdad de los bienes en general puede significar un riesgo para la amistad, por lo que es necesario que en cierto modo los superiores se abatan y los inferiores se elevan. Para esto también se vuelve de suma importancia que en-

tre los amigos no se recuerden los beneficios o servicios que se han otorgado, sino más bien que se olviden, y que sí se recuerden en cambio, los beneficios y servicios que se han recibido.

Los vicios de los amigos pueden apartarnos de la virtud, por lo que deberá tratarse de alejarse de estas amistades aunque de ser posible poco a poco para evitar resentimientos, pues "no hay cosa más vergonzosa que tener guerra con quien se ha vivido amigablemente" (26).

Por otro lado, no hay cosa más perjudicial en la amistad que la adulación, pues el falso halago y la condescendencia propias de hombres ligeros y engañosos, impiden el juicio de la verdad y le adulteran, quebrantando la amistad que tanto depende de ella: "... pues qué será de la amistad si no ves abierto el pecho del amigo y le descubres el tuyo, ni el amar y ser amado tendrás seguro si no se apoya siempre en la verdad" (27).

Esta adulación sólo puede hacer daño a quien la escucha y se acoge a ella, y éste solamente puede ser quien esté muy enamorado de sí mismo, y entonces "qué mayor vergüenza que dejarse engañar". No puede decirse que haya amistad entre uno que no quiere dar oídos a la verdad, y otro que está siempre dispuesto a mentir (28).

Finalmente Cicerón nos señala que se debe tener especial cuidado en la selección de los amigos, pues "es mejor no en-

pezar a amar a quien algún día se pueda aborrecer"(29). Un hombre sabio debe poder contener su amor hasta probar en parte las costumbres de los amigos, y tomar en cuenta para su elección, que son los hombres más firmes, estables y constantes, así como los de costumbres honestas, los más dignos de la amistad (30).

Señala como "hombres flacos y ligeros" a aquellos que desprecian al amigo en la prosperidad y le desamparan en la mala fortuna (31). Es más propio de la verdadera amistad el no vivir tampoco cuidándose de brindar más de lo que se ha de recibir: "porque ni se debe temer en la amistad que nada vaya de más, o que se lo lleve el viento, ni que se acumule más de lo justo" (32).

3.5 Frutos de la amistad

Cicerón propone que la virtud sólo puede llegar a la perfección con la ayuda de la amistad. Entonces, la virtud origina y acompaña siempre a la amistad, y ésta a cambio la perfecciona.

Es en esta sociedad entre la virtud y la amistad en que ambas se realizan, se cultivan y se elevan.

El autor nos señala también como fruto de la amistad el hecho de que sólo ella nos hace concebir buenas esperanzas para el porvenir, y no deja que desfallezcan o se acobarden los ánimos del amigo, al que se mira como a una imagen de sí mismo.

La amistad, siempre nos enfrentará a la verdad (33), pues se ha señalado también la necesidad de que entre los amigos se busque siempre que la virtud y la verdad prevalezcan entre ellos. Es un compromiso entre los verdaderos amigos, el reprender y aceptar la autoridad del consejo del amigo - cuando los actos de uno u otro amenacen a alguna de ellas.

En la virtud, y por lo tanto, en la amistad, se halla la conveniencia de las cosas, la firmeza y constancia, el amor y confianza; el placer de no estar solo en la carrera y con esto, el gusto por la vida (34).

Cabe destacar también como fruto de la amistad, el aprecio de la virtud como el sumo bien, al que la amistad debe su origen y permanencia.

CITAS BIBLIOGRAFICAS DEL CAPITULO III

- 1.- Lo que parece contrario a la cita en que Aristóteles habla de la amistad entre semejantes.
- 2.- Lo que es idéntico para Aristóteles.
- 3.- La definición Aristotélica de la amistad dice: "es una virtud o va acompañada de ella".
- 4.- CICERON, "De la Amistad", Editorial Porrúa, S.A., de la Colección "Sepan Cuantos...", Núm. 230. México, 1973. cap. XXIII, p. 142.
- 5.- CICERON, "Los Oficios o los Deberes", Editorial Porrúa, S.A., "S.C", núm. 230. México 1973. Cap. V, p. 7.
- 6.- Ibidem, cap. VI, p. 8.
- 7.- Ibidem, cap. XVI, p. 17.
- 8.- Ibidem, cap. XX, p. 21.
- 9.- Ibidem, cap. XXI, p. 22.
- 10.- Ibidem, cap. XXXI, p. 32.
- 11.- La benevolencia y reciprocidad son las dos características que Aristóteles también menciona.
- 12.- CICERON, "De la Amistad", cap. IX, p. 130.
- 13.- "Nadie puede vivir sin amigos" Aristóteles.
- 14.- En principio parece contradecir a Aristóteles, pero en realidad, dice que el interés no es origen de la amistad, sino sólo un modo de cómo se da.

- 15.- La "distinción" se funde en la amistad, según Cicerón.
De allí que no hable concretamente de amistad entre "superior e inferior".
- 16.- CICERON, "De la Amistad", cap. XX, p. 139.
- 17.- Lo mismo dice Aristóteles al hablar acerca de los requisitos de la amistad.
- 18.- "La virtud engendra amistad", diría Aristóteles.
- 19.- Cicerón considera que sólo la amistad verdadera es auténtica; las otras, no las considera como lo hace Aristóteles.
- 20.- "Amicus est alter ipsum", dice Aristóteles.
- 21.- CICERON, "De la Amistad", cap. XXII, p. 141.
- 22.- Ibidem, cap. XXII, p. 141.
- 23.- Aristóteles lo menciona, al tratar el tema de las "querrelas" entre desiguales y motivos de ruptura de la amistad.
- 24.- Lo que se refiere al "amor a uno mismo".
- 25.- Presenta un indicio de altruismo y caridad.
- 26.- CICERON, "De la Amistad", cap. XXI, p. 140.
- 27.- Ibidem, cap. XXVI, p. 144.
- 28.- Ibidem, cap. XXVI, p. 144.
- 29.- Ibidem, cap. XXI, p. 140.
- 30.- De allí que como dice Aristóteles: la amistad requiere de convivencia y tiempo.

- 31.- Lo que se daría en las "amistades" cuyo origen es el interés.
- 32.- CICERON, "De la Amistad", cap. XVI, p. 136.
- 33.- Aristóteles lo da por entendido, en cuanto que el hombre virtuoso posee la verdad y la busca continuamente.
- 34.- Véanse las características en Aristóteles.

IV.- CONCLUSIONES GENERALES

Al término de este estudio que ha tratado de explotar una veta pequeña pero rica del sistema aristotélico, se ocurren necesariamente algunas reflexiones que puedan evaluar lo que hemos logrado en estas páginas y al mismo tiempo sus límites; al exponer estos aspectos, iremos presentando nuestra reflexión personal, como fruto y término de nuestra investigación.

4.1 Lo positivo

Creemos que el tópico estudiado nos brindó la oportunidad de abrirnos a una relectura de Aristóteles, desde un punto de vista que no es muy frecuente y que incide en un aspecto que podríamos llamar humano y sapiencial. ¿En qué sentido?: Humano en cuanto parte de esa experiencia tan buscada de la amistad, precisamente por la necesidad en que la civilización actual confina al hombre, en una época en que la fascinación de lo natural nos saca de nosotros mismos para arrastrarnos hacia lo material y, cuando nuestro hombre interior siente quizás como nunca la nostalgia de las relaciones personales que nos ofrezcan un poco de sentido humano. Sapiencial en cuanto ofrece al hombre contemporáneo, tan árido espiritualmente, un camino de conocimiento "sabroso", que a la vez prepare la inteligencia para abrirse a la fe, y el cora-

zón al amor de lo que ha creído. Sabiduría también porque en tal apertura el hombre descubre al mismo tiempo que la verdad, el impulso interior y la norma de acción. Y finalmente sabiduría, en cuanto se trata de una experiencia fundamental de la vida humana que de esta suerte nos ayuda de alguna manera a unificar los conocimientos acerca del hombre.

Por ello podríamos hablar de dos aspectos: el hombre y su ética.

En cuanto a lo primero, siendo la razón lo propio del hombre, se sirve de ésta para distinguir lo útil y lo dañoso, lo justo y lo injusto, lo que nos lleva a una ética. De donde toda la reflexión sobre el hombre concuerda siempre con algo, y es el orden moral, siendo la principal derivación de la naturaleza del hombre.

En cuanto a lo segundo, se determina el fin de la conducta humana, deduciéndola de su misma naturaleza racional, y de ésta las virtudes que son la condición de la felicidad. Desde esta perspectiva es conocida y reconocida la influencia de la ética de Aristóteles, cuya estructura y función, nacen del hombre, perfeccionan al hombre y lo llevan a su fin. Ética que por lo demás, es una invitación a ser cumplida y realizada por todo hombre, no digamos que por todo cristiano, dado que en éste, debido a la caridad, supera todos los obstáculos humanos. Pero cabe hacer hincapié en que la ética es para el hombre, un modelo a seguir, un ideal, que es de por sí hermoso y muy alto en perfección, por lo que el hombre debe empeñarse

en conseguirlo, realizarlo y conservarlo, para lograr así su perfeccionamiento. De ahí, que podríamos de alguna manera hablar de una primacía de la amistad, porque ésta nos impulsa a buscar la verdad y a coronarse con el gozo del encuentro.

4.2 Conclusiones sobre Cicerón

1.- La definición de Cicerón es una síntesis del concepto aristotélico de la amistad. Es de notar que se trata de una concepción mucho más intensa y profunda que la que solemos manejar en la actualidad, pues para Cicerón se trata del más vigoroso de los afectos humanos. Para conocer al otro como persona, no hay otro medio que la amistad, porque ésta lo renueva todo, "pues es la más profunda consolación de la vida". ¿Cómo poder adquirir un amigo? Solo amando. Porque la amistad consiste no en el amor, sino en el amor mutuo, y nada invita tanto a ella como el tomar la iniciativa.

2.- Un punto expresamente iluminado que deriva de esta concepción de la amistad es la fe, pues también en las cosas humanas creemos muchas cosas que no vemos con los ojos. La voluntad del amigo no se ve, sino se cree. Tampoco nos consta que pueda probarse la benevolencia de un amigo sino por la fe, y no por procedimientos cognoscitivos.

3.- Vemos en el concepto de amistad, que ésta se identifica con la benevolencia, su origen es el amor y no la utilidad, aunque se le derivan muchas utilidades. El fin que se

se busca es el bien del amigo y la causa que la hace nacer, es la virtud.

4.- Cicerón concibe, por lo tanto, a la amistad como un cierto tipo de relación social. No se encuentra un fundamento expreso en términos de naturaleza humana, sino más bien como la necesidad de una convivencia para obtener ciertos frutos. Por tanto, no parece que, en este contexto, pueda ofrecernos una base metafísica suficiente para una interpretación sistemática. Cicerón sitúa el fundamento de la amistad en el instinto de sociabilidad, y nos ofrece una base excelente para las relaciones humanas, que sin embargo quedan reducidas al coloquio. Empero, la amistad no es coloquio, sino que es algo que está fundado en la virtud: así, pues, ésta no solamente es su fruto, sino también su fundamento.

5.- Parece que utiliza el valor de la amistad, en cuanto a la manifestación de lo psicológico. Atendiendo más a la observación de las relaciones de amistad, que a la esencia de ésta. Y proporciona de la amistad, una noción puramente empírica y humana, no metafísica.

6.- Cicerón no utiliza el término amistad para indicar la relación hombre-Dios, sino religión, y ello ni siquiera para negarla, como lo hace Aristóteles. Sino simplemente, dada su orientación de la amistad, la relación con Dios queda fuera de su ámbito.

7.- Si la amistad se mantiene en el ámbito ciceroniano de ser una relación entre los conciudadanos, entonces su valor -que hemos pretendido llamar "espiritual"- se juzgará con la conveniencia o no conveniencia con la vida comunitaria, en un plano empírico de experiencia; y más bien, hemos tratado de la amistad espiritual entre los hombres, pero no podemos reducirla a solo este tipo de amistad, pues la relación entre esta amistad y la amistad con Dios, que nosotros los cristianos afirmamos, ¿dónde se lleva o se realiza?. Vemos que no será de semejanza, sino de fundamento y de término, que por analogía, podemos decir, que el amor "agapé", -caridad- con Dios es una amistad.

4.3 Conclusiones sobre Aristóteles.

El pensamiento que más ha trascendido, es sin duda el Aristotélico. Este pensamiento nos ha legado la vía de Santo Tomás en el campo filosófico, con múltiples reflejos sobre el teológico. El peso de la convicción filosófica de Aristóteles, ha reformado profundamente el pensamiento e interpretaciones posteriores, derivándose hacia una metafísica del amor, y un esclarecimiento y distinción entre la voluntad y el afecto. Lo que nos permite radicar principalmente en la voluntad y no solo en el afecto el amor, lo que es un nivel superior de la amistad. Permittiéndonos concluir: 1) la concupiscencia se incluye en la amistad, pero que las exigencias profun-

damente humanas de ésta quedan en la amistad sobrepasadas, no solo observando las manifestaciones psicológicas de la amistad, entre las que se encuentran el egoísmo humano, sino buscando las profundas raíces metafísicas de ella.

Se descubre que una analogía de la amistad se traduce en la esencia de la caridad y toda la obra de ella. Aristóteles ofrece una fundamentación metafísica del amor que puede ponerse al nivel, por analogía, de la doctrina de la caridad. No debe olvidarse que la amistad se presenta más de tipo funcional y social cuando se deja de lado su trascendencia y su analogía. Lo que nos permite afirmar, que la caridad es una amistad. Entendida así esta amistad encontramos:

- La clásica distinción aristotélica-tomista de los tres grados de amistad;
- La exigencia de una cierta igualdad como condición de la amistad, que veremos no ser de identidad, sino de proporción;
- La afirmación de que, siendo la caridad una amistad, lo que añade a ésta es que, al convertirse en caridad la amistad humana, se transforma en algo más caro y precioso.

2.- Recogiendo aquí y allá los elementos que componen una definición de amistad, podemos decir que debe comprender dos condiciones previas y tres elementos constitutivos:

- Como condiciones están la semejanza entre ambas personas y, la convivencia y coparticipación de bienes;
- como elementos esenciales constitutivos, el amor desinteresado de benevolencia, la mutualidad de dicho amor, y la a-

ceptación consciente y libre del mismo.

Llamamos a la amistad "una virtud" o fundada en la virtud, pues no consiste en un acto solamente, por ejemplo un acto de amor, sino un hábito, una disposición permanente activa, y por lo mismo, más consiste en amar -acción- que en ser amado -pasión-; si bien la característica de amor mutuo requiere el que se dé y se reciba amor; de donde resulta ser ésta el amor más perfecto posible, porque une a dos seres con la unión más profunda de que son capaces, no en el amor solamente, sino en la amistad - lo que se verá más claro al hablar de las condiciones de la amistad-. Es la amistad y su analogía lo más propio para expresar la complejidad de la experiencia humana común, en la cual las construcciones sistemáticas son reducidas al mínimo.

3.- Sobre las dos condiciones de la amistad, la semejanza es un aspecto clave en el pensamiento de Aristóteles, pero nos apartamos de él, al hablar de la semejanza "proporcional" y no "comparativa". Lo que nos abre la puerta para extender la amistad a aquellas personas entre las cuales, aún existiendo ciertas diferencias objetivas de superioridad-inferioridad, éstas son aceptadas como tales y sobrepasadas por el amor. Solo así es plenamente posible el amor de amistad entre Dios y el hombre.

Lo que se observa en esta diferencia es lo siguiente: Aristóteles insiste más en la semejanza fenoménica, como por ejemplo en la riqueza o en la mutua estimación, pues para él

la amistad requiere una cierta igualdad entre el afecto y sus manifestaciones. En cambio, pensamos, que debemos apuntar más bien hacia la semejanza de naturaleza -unión de semejantes- mientras que el amor mutuo hace que poco a poco vayan creándose también los otros aspectos de la semejanza, como de gustos, de querer, etc. De donde el amor de tal manera borra las diferencias -si no objetivamente sí en la mutua aceptación- que hace perfectamente posible la amistad entre dos personas originalmente un tanto desiguales: y es que exige no una igualdad -comparativa-, sino una proporción: cada uno de los dos amigos corresponde al otro no dándose mutuamente por identidad los mismos actos, sino dando cada uno al otro, con todo su amor, lo que le es posible.

Así, la semejanza no está necesariamente en todos los detalles, sino en el ser, y solo de manera consecuente el amor transforma también, hasta hacerlos semejantes, los afectos y los gustos; así llena la amistad otra de las necesidades humanas: la complementariedad, que requiere normalmente amar dentro de una cierta desemejanza, pues sólo entonces los dos amigos pueden enriquecerse mutuamente mediante las relaciones de amistad, al transformarse para hacerse semejantes al otro. Por lo tanto se necesita la semejanza sustancial. Accidentalmente podría suceder que convenga una no semejanza en bienes secundarios, precisamente porque al no poseerse aún, serían la ocasión de una mutua complementariedad. Así, una diferencia o desemejanza actual o secundaria, si bien no es causa de amor

- por ejemplo un desacuerdo mutuo-, puede sin embargo ser ocasión para que los amigos descubran en profundidad lo que verdaderamente los une, por sobre las diferencias accidentales. Así la amistad se convierte, prácticamente, para los amigos, en una nueva forma en el orden existencial.

Pero no basta la semejanza para que dos personas se unan por la amistad. En efecto, dos seres pueden ser semejantes, y sin embargo permanecer mutuamente distantes. Nos referimos a la comunidad de vida, a la comunión en la vida afectiva. Tal comunión de afectos no necesariamente incluye una igualdad de opiniones sobre los diversos puntos de astronomía y sin embargo no comunicarse mutuamente los afectos; o bien, podría haber una comunión de afectos, aun manteniendo diversidad de opiniones, pero se trata más bien de una "unión de corazones" que lleve a ambos amigos a la aspiración de estar juntos lo más posible, incluso hasta compartir la vida y los bienes.

Elevando este concepto aristotélico de comunicación, comunidad, convivencia, al nivel de la caridad, de tal modo se da una coparticipación de bienes y de vida entre el hombre-hombre y entre el hombre y Dios, que éste concede a aquel vivir de su misma vida: significado de amistad-amor-caridad, que finalmente lo hace definitivamente participante de su felicidad eterna. Esta íntima comunión sin fin es la raíz última de la amistad. El único punto oscuro en este caso sería si es posible salvar la generosidad y el desinterés de la amistad, cuando el hombre busca en Dios su propia felicidad para siempre.

Trataremos este punto con mayor detenimiento al hablar de la benevolencia de la amistad. Es claro, que la felicidad del hombre está en la presencia del amado; presencia no solamente intencional, como un objeto conocido está en el conocedor, sino como el término real de la propia tendencia del hombre hacia el otro. Es que los dos amigos en el fondo se consideran una sola cosa en la experiencia del nosotros. De donde las dos personas que viven en amistad sienten parte de la unidad, y su vida afectiva se refiere a esta nueva unidad como a su sujeto. ¿Qué de extraño, pues, que la felicidad de Dios sea la bienaventuranza del hombre amigo suyo? El estagirita no soñó jamás en estas profundidades. Así sucede en la amistad entre el hombre y el hombre.

4.- Tres son los rasgos que esencialmente constituyen la amistad. El primero: amor de benevolencia. Aceptada la distinción hecha por Aristóteles, solo la amistad de benevolencia es amistad de verdad; las otras, lo son en cuanto dicen referencia a ésta. Pero esta generosidad absoluta que la amistad requiere, presupone un problema: ¿no se contrapone al principio fundamental según el cual la voluntad del hombre se mueve por su propio bien?

¿Es el bien absoluto, el verdadero bien, el que aman los hombres? ¿O es sólo aquello que es bien para ellos? Estas dos cosas, en efecto, pueden no estar siempre de acuerdo. Además, cada uno de nosotros parece amar lo que es bien para sí, y po

dría decirse de una manera absoluta que, siendo el bien el objeto amable, el objeto es amado, lo que cada uno ama, es lo bueno para él. Y lo que acontece en el plano metafísico, se traduce también en el psicológico, pues los sentimientos de afección que se tiene a los amigos, y que constituyen las verdaderas amistades, tienen su origen, al parecer, en la que el hombre se tiene a sí mismo. La solución está en la diferencia entre el amor egoísta del hombre, y el verdadero amor de sí. El egoísta se atribuye a sí mismo la mejor parte en las riquezas, en los honores, en los placeres, buscando su propia satisfacción; el verdadero amigo, en el que todo sentimiento de amistad parte, ante todo, del individuo, para derramarse después sobre los demás, es el que al hacer el bien, el primer beneficiado es él mismo.

Partiendo de este punto de vista que es aristotélico, buscamos superar esta doctrina. Afirmando la distinción entre teoría física y metafísica -mística- del amor y de la amistad. No es que separemos en dos campos diversos la doctrina de la amistad, sino que hablamos del punto de partida: el sí mismo, como origen del amor, aún divino, si bien el ideal sería el amor que transporta al hombre fuera de sí. Porque nos quedaríamos en la superficie del problema si nos contentásemos con decir que el amor (humano o divino) lleva siempre consigo su propia recompensa. La misma naturaleza de la amistad y del amor está en juego. ¿Puede concebirse un amor, una amistad, no retribuido de igual forma? No. El amor es del orden de la a-

mistad, y la amistad implica, esencialmente, la mutua benevolencia; no se puede ser amigo de uno que no sea a su vez amigo; de éste no podría sino desearse su amistad, lo que no significa poseerla. Nosotros también partimos de la unidad interior del hombre -correspondiente al bien, pues unidad y bondad son propiedades del ser- como del fundamento metafísico que incluye en la acción psicológica del ser; pero que luego se trasciende en el amor al otro. Esta tendencia, no negada ni destruida por la gracia, sino elevada, se convierte en caridad, que impulsa al hombre en un movimiento "extático" a salir de sí mismo cada vez más, no negándose, sino asimilándose más a Dios -y al otro- cada vez, hasta que finalmente dicho movimiento "extático" llegue a su perfección.

Otra razón nos la da la doctrina o teología cristiana, ¿No ha sido el hombre creado a imagen y semejanza de Dios? Es lógico que el hombre ame como Dios ama. Y Dios no ama al hombre olvidándose de sí, y mucho menos negándose a sí mismo. Si no que se ama a sí mismo, y de la sobreabundancia de su amor nos ama a nosotros. Así ama también el hombre, si verdaderamente es imagen y semejanza del ser divino. Ni es egoísmo alguno que el hombre, al amar, busque su propia felicidad.

Podríamos decir, que el amor 'físico' -que encuentra su fundamento metafísico y psicológico en la naturaleza misma del hombre- no se contrapone en manera alguna al amor 'místico' -o extático, que lleva al hombre fuera de sí hasta con-

vertirlo en el otro- sino que son dos aspectos complementarios del mismo amor, como principio y término de una misma tendencia. Otra cosa muy distinta es que, el amor verdadero, no pueda motivar la búsqueda de un bien para sí mismo, pues cuando el amor se purifica, se purifica también la intención, poniendo en primer lugar, intencionalmente, el bien del otro. En esto consiste la generosidad del amor de benevolencia. Así la benevolencia es al mismo tiempo como la raíz y el primer fruto de la amistad, el más puro de los amores humanos.

El segundo elemento es el amor recíproco. Suponiendo el caso de una madre que ama a su hijo retrasado mental, sabiendo que jamás su amor será conscientemente correspondido. Se trataría sin duda de una gran virtud digna de alabanza, pero no de una amistad. Esta requiere una respuesta al amor, con amor. La amistad no es un estado impersonal y objetivo, en el que una sustancia pueda situarse pasivamente. Es esencial en la amistad la reciprocidad activa y viva, de aceptación y correspondencia. Ni siquiera Dios puede hacer que un objeto inanimado sea su amigo, ni que una persona viva en amistad con El, sin que aquélla reciba la invitación divina y sea correspondida. La aceptación de la amistad consiste, en recibir un don y el corresponder a él libremente, aun cuando esta respuesta no hubiese sido puesta como condición del regalo. La amistad busca en el don mismo solamente como respuesta el don del amor del otro.

El tercer elemento, es el amor consciente y libre. La a-

amistad es una decisión profundamente personal. Insistimos con Aristóteles en la necesidad de una elección consciente. Tal aceptación libre lleva consigo una gran responsabilidad. No se trata sólo de una comunicación romántica de sentimientos, sino de un compartir la vida profundamente, lo que supone un compromiso recíproco consciente y constantemente renovado. Tal decisión, por una parte altamente gratificante para la persona, comporta sin embargo un alto nivel de sacrificio. Aquí los dos términos dialécticos del amor juegan un papel sobresaliente ; no es amigo el que no se empeña por el amigo, y que este empeño sea recíproco, sin que esto fuera directamente querido, a ventaja de aquel que sí se sacrificó, y es propiamente sacrificándose cuando llega a ser una persona más completa.

4.4 Con este bagaje doctrinal como el que se acaba de exponer, podemos utilizar la experiencia humana de la amistad como una analogía apta para penetrar un poco en la inteligibilidad de la fe. Naturalmente el aspecto revelado que más obviamente se ilumina con esta analogía es la caridad, que supone un amor mutuo entre Dios y el hombre, al menos en ideal -porque podría darse que Dios amase al hombre, y éste no le correspondiese- Pero ese deseo de Dios, de ser correspondido en su amor por el hombre, es lo que lo ha movido a enviarnos a su Hijo, para que en el Hijo fuésemos sus amigos. Así Santo Tomás puede explicar, mediante la amistad, todos los puntos fundamen

tales de la obra salvífica.

Esta analogía nos ayuda, además a nosotros, a ir más allá del aspecto solamente de "ciencia de conclusiones" de la teología y de la filosofía, para convertirla en una sabiduría. Esta, como "ciencia arquitectónica", tiene por objeto guiar y unificar los conocimientos, dándonos así una verdadera inteligencia, que descansa, más que en el raciocinio, en la unidad de todo lo conocido. Pero además, ya que la sabiduría tiene como finalidad unirnos a Dios por amistad, comunica a la teología un sabor especial, que añade al conocimiento la dimensión afectiva; así también a la filosofía. En efecto, la sabiduría es un "conocimiento sabroso", sobre todo de una persona a la que se ama y con la que nos sentimos unidos por el afecto.

Por ello nos parece esta analogía de la amistad apta para derivar, de la amistad del hombre con el hombre, a la amistad de Dios con el hombre y del hombre con Dios, por lo cual se realiza la obra redentora de Jesucristo. Por ello, el amor de amistad es redentor, en el sentido de que lo que hacemos por los amigos es como si lo hiciésemos por nosotros mismos. La íntima unión de los amigos es tan fuerte, que no sólo toca el aspecto salvador vertical, esto es en cuanto la amistad de Cristo nos salva; sino también el aspecto horizontal, en cuanto nos salvamos junto con aquéllos a quienes estamos íntimamente unidos por el afecto. Como frutos de esta analogía de la amistad humana, tenemos:

- La caridad o amor sobrenatural;
- la revelación de los designios de Dios;
- el obrar rectamente -fundamento de la moral cristiana, pues la amistad unifica los quererres de los amigos; de tal manera que, unido el hombre a Cristo por la amistad, sólo quiere lo que el Señor quiere;
- la oración y contemplación - que no son otra cosa que la conversación íntima con el amigo-;
- el cumplimiento de la ley divina;
- la libertad. Porque según San Pablo, en ello precisamente consiste la libertad que Cristo nos ha ganado al morir en la cruz; en que sirvamos al Señor no en espíritu de esclavitud, en el temor, sino con espíritu de hijos, en el amor (Rom., 8, 15).

Por ello podemos decir que la reconstrucción de toda amistad es por la caridad. El amor humano "eros" se supera con el "agapé". Este es caridad. Lo cual nos permite decir: que la caridad es amistad. Establecida la amistad como correspondencia en el amor, porque para que la amistad sea firme y verdadera, los amigos deben amarse mutuamente. La amistad requiere un amor mutuo que se manifieste en el servicio de uno en favor del otro, y viceversa. No es que el servicio sea el origen de la amistad. El principio es el afecto que existe entre ambos. Y si buscásemos más a fondo la raíz del afecto mutuo en una verdadera amistad, encontraríamos que ésta brota, en último término, de un deseo compartido de hacerse uno al otro el bien.

Y en la amistad no hay sino un solo amor, una misma tendencia hacia un mismo bien. He aquí descrita la esencia de la caridad y por ende, la de la amistad. No se identifica con la benevolencia, pero ésta es su fuente. La amistad surge cuando de los dos deseos de hacer el bien brota uno solo. Y de tal manera esa tendencia unifica a los amigos en la mutua búsqueda del bien, que de éste nace a la vez el afecto, tanto más profundo cuanto más inspirado por la gracia divina, que es la caridad: la amistad de dos se hace uno por el afecto, sobre todo cuando el amor viene de la caridad.

Pero es de notar, sin embargo, que no se trata de términos sinónimos. No hay, en efecto, identidad entre amistad y caridad, sino que la caridad es "una cierta amistad". ¿Por qué? Porque una amistad puede existir en un plan puramente humano, sin referencia alguna al orden sobrenatural. En tal caso, la amistad no sería caridad. Pero también podría pensarse en un amor de caridad de Dios hacia el hombre, sin encontrar en éste una correspondencia. En tal caso habría caridad sin amistad, pues esa consiste en la correspondencia por amor. Por ello la caridad, cuando encuentra su respuesta en el hombre, ya no es simplemente amor, sino amistad: la caridad debe colarse en ese tipo de amor, puesto que en una cierta amistad entre el hombre y Dios, por la cual el hombre ama a Dios, y Dios al hombre.

Pero también podemos hacer otra sutil distinción entre

la caridad y la amistad; pues mientras aquélla pudiera ejercitarse en un acto, por ejemplo haciendo el bien al enemigo, o a un desconocido, por amor a Dios, dicho acto tal vez podría ser manifestación de una caridad para con el prójimo, pero no de amistad; porque ésta requiere un "hábito" que consiste en un mutuo amor permanente, de una "cuasi" virtud, que exige por tanto continuidad. ¿Y por qué "cuasi" virtud y no simplemente virtud? Porque no difiere específicamente de la caridad -en el nivel sobrenatural- o del amor - en el nivel humano-, sino les añade la cualificación de la correspondencia mutua. Así, por ejemplo, hablando del amor, lo calificamos de amistad o concupiscencia.

Otra distinción sería la siguiente: el amor puede tenerse en esperanza de correspondencia, como una madre puede amar a su hijo rebelde, esperando siempre que éste se convierta; o de manera semejante a como ama Dios al pecador. En cambio la amistad supone el amor mutuo ya adquirido. De allí, que se pueden mencionar la esperanza y la caridad, como virtudes teológicas. Y no obstante nuestra caridad sea lo más pura posible en esta vida, siempre quedará en ella mezclada una cierta dosis de esperanza de un bien propio que la haga un tanto egoísta. Ciertamente, no desaparecerá nunca el amor a nosotros mismos como fundamento de la amistad aún con Dios; pero ya desde esta vida la gracia elevará dicha tendencia de nuestro amor, para volcarlo en cuanto es posible a una creatura, por medio de una caridad generosa.

Donde a la amistad humana añade, por lo tanto, la comunión de la vida. Pues dos amigos que verdaderamente lo fuesen, tratarían de comunicarse entre sí todos los bienes posibles, porque cuanto tiene los amigos podemos decir que de alguna manera lo tenemos nosotros. Y es que, como la amistad se funda en la generosidad, cada uno de los amigos se empeña por comunicar al otro lo mejor que tiene y puede.

Así, en la amistad con Dios, lo que nos comunica en ella es su propia vida. El hombre jamás podría haber descubierto por sí mismo el deseo de Dios de hacerse de tal manera semejante al hombre, que éste pudiese corresponderle con un amor de verdadera amistad. porque el amor es una fuerza unitiva. Sería pues impensable un amor que no tendiese a unificar a dos que se aman. Cuando esto se logra de manera que se convierte en un amor permanente, tenemos amistad. Pero tal unión sería superficial si no llegase, más allá del compartir ciertos bienes exteriores, a una verdadera comunión de vida. De donde, ni la amistad ni la caridad pueden existir sino entre aquéllos que participan de una misma vida.

4.5 Un pensamiento final

Podríamos decir en síntesis, que las limitaciones y grandezas del sistema Aristotélico, en cuanto a la amistad, serían el darnos el impulso para buscar la verdad y coronar la búsqueda con el gozo del encuentro. Esta amistad y el amor iluminan igualmente el juicio

práctico para guiar nuestras acciones en la vida cristiana de cada día. En cambio se siente limitado para conocer la verdad, pues precisa la visión del intelecto para que dicho amor pueda captar su objeto.

Terminamos esta reflexión apuntando alguna vía de posible desarrollo posterior de esta riqueza de la doctrina sobre la amistad. Con la analogía de la amistad podríamos aún iluminar otros aspectos -al menos por lo que respecta al impulso de la investigación-. La Kénosis: en efecto, la tendencia de la amistad a transformar al amigo en el otro, puede iluminar este "vaciamiento", como cuando San Pablo nos habla del "Vaciamiento del hijo de Dios", en el himno cristológico de Fil. 2, 6-11.

La amistad se presenta en la actualidad, más que una virtud, como un valor, que nos invita a realizarlo. Si ya se tiene, nos lleva a perfeccionarlo, y si no se tiene, nos lleva a adquirirlo. Pero no es indiferente, aunque recobre modos diversos de existencia en cada hombre. Y es claro, que tanto como virtud, como valor, dicen siempre relación al hombre.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ARISTOTELES, "Etica Nicomaquea".
Ed. Porrúa, S.A. Colección "S.C." # 70.
México, 1985.
- ARISTOTELES, "Moral a Nicómaco".
7a. Edición. Col. Austral # 318.
Espasa Calpe Mexicana, S.A., 1980.
- ARISTOTELES, "Moral". "La Gran Moral". "Moral a Eudemo".
Sexta edición. Col. Austral # 296.
Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- ARISTOTELES, "Gran Etica".
Ed. Sarpe, S.A. Colección Los Grandes Pensadores
20. España, 1984.
- ARISTOTELES, "Tratados de Lógica" (El Organon).
Edit. Porrúa, S.A. Colección "S.C." # 124.
México 1982.
- ARISTOTELES, "Metafísica".
Edit. Porrúa, S.A. Colección "S.C." # 120.
México 1980.
- ARISTOTELES, "Política".
Edit. Porrúa, S.A. Colección "S.C." # 70.
México 1985. Décimo Primera edición.
- ARISTOTELES, "Etica Nicomaquea".
U.N.A.M., Colección "Nuestros Clásicos",
México, 1946.

ARISTOTELES, "De Anima".

Prólogo, traducción y notas por Alfredo Llanos.

Juarez Editor.

Buenos Aire. Primera Edición, 1969. Argentina.

ARISTOTELES, "Retóricas".

Instituto de Estudios Políticos, 1971.

Madrid.

ARISTOTELES, "Historiae Animalium".

Opera Omnia.

Parisses, Sumptibus et Typis. P. Lethielleux,

Ed. 1885. Bibliotheca Tehologiae et philosophiae

Scholasticae.

ABBAGNANO Nicola. "Diccionario de la Filosofía".

F.C.E. Tercera Reimpresión, México 1983.

AGUSTIN, San, "Confesiones".

Edit. Porrúa, S.A. Colección "S.C." # 142.

México, 1984.

AGUSTIN, San, "De Genesi ad Litteram".

Opera. P.L. 38-40.

París: De Beyaert, 1948.

CICERON, "Los Oficios o los Deberes". "De la Vejez".

"De la Amistad". Editorial Porrúa, S.A.

Colección "S.C.", # 230. México 1973.

CORETH, Emerich: "Qués es el hombre".

Edit. Herde. Cuarta Edición. Barcelona, 1982.

DURING, Ingemar. "Aristóteles".

Traducción de Bernabé Navarro.

U.N.A.M., México, 1987.

FRAILE, Guillermo. "Historia de la Filosofía".

B.A.C., Madrid 1982. Tomo I.

JAEGER, W. "Aristóteles".

F.C.E. México, 1946.

MUÑOZ-BATISTA, Jorge. "Los conceptos de Teoría y Praxis en los Filósofos Griegos".

Revista Logos, # 19. Universidad La Salle, 1978.

PLATON, "Diálogos".

Editorial Porrúa, S.A. Colección "S.C." # 13.

México, 1981.

PLATON: "La República", o "El Estado".

20 a. Edición.

México, Espasa Calpe, 1987.

Colección Austral # 220.

PLATON, "Leyes".

Madrid. s.e. L. Rubio, Impresión 1928.

2 volúmenes. (Obras completas, Tomos VIII y IX,

Nueva Biblioteca Filosófica.

RADHAKRISHNAN, Y RAJU P.T. "El concepto del hombre".

Fondo de Cultura Económica.

Colección Breviarios # 176. México 1982.

ROBIN, León, "El Pensamiento Griego".

Editorial UTEHA, México 1962.

TOMAS DE AQUINO, Santo. "Summa Tehologicae.

Texto Latino de la Edición crítica Leonina.

Madrid. Edit. Católica, 1947. (16 Volúmenes).

TOMAS DE AQUINO, Santo. "In Decem Libros Ethicorum Aristote
lis ad Nicomachum Expositio".

Turin: Marietti, 1934.