

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



**LA POSIBILIDAD DE LA CORRECCIÓN RECÍPROCA
EN LA AMISTAD PERFECTA EN ARISTÓTELES**

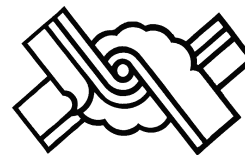
**T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA
PRESENTA**

PATRICIA FERNANDA HERNÁNDEZ ARROYO

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. RICARDO SALLES**



MÉXICO, D. F.



2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A Sergio

Quiero agradecer, en primer lugar, a Ricardo Salles por haber aceptado dirigir este trabajo y por haberle realmente dado dirección. Gracias por haber sido tan cercano en este proceso leyendo y comentando a detalle cada entrega otorgándole forma al trabajo. Gracias por la exigencia, las sugerencias y por todo tipo de aportaciones: conceptuales, doctrinales, argumentativas, estructurales, bibliográficas y, sobre todo, por el voto de confianza. Agradezco también su enorme paciencia.

Estoy en deuda con Héctor Zagal porque fue él quien sugirió el tema de la amistad en Aristóteles y porque siempre responde a mis gritos de auxilio.

Agradezco también a José Molina, mi gran profesor de griego, y a Jesús Araiza por sus valiosísimos comentarios, dentro del marco del Coloquio de Tesistas, que fueron tomados en cuenta enriqueciendo la investigación al hacerme ver cosas que no había visto.

Gracias también a los demás participantes del Coloquio que de una u otra manera se involucraron con el tema.

Agradezco profundamente y de manera muy especial a Sergio Aguilar-Álvarez quien, a través de la increíble convivencia cotidiana, me permite vivir la amistad perfecta. Gracias a él sé que el planteamiento de Aristóteles no es una utopía. Es un gran compromiso que implica un gran esfuerzo, pero estando siempre de por medio la alegría de saber que luchamos por lo mejor. Le agradezco también todas sus aportaciones conceptuales que aparecían en medio de intensas conversaciones sobre el tema. Todo este trabajo está salpicado de ellas.

Quiero agradecer, también profundamente, a Dominique Lévy por tener la fortuna de ser amigas y por permitirme compartir y vivir con ella el anhelo de virtud. Le agradezco que sea ejemplo de enorme disciplina, constancia y fortaleza sin menoscabo de un gran amor por la vida. Es un punto de referencia invaluable para todas mis acciones.

Agradezco, por supuesto, a mis papás por ser tan buenos educadores y por estar siempre presentes tan incondicionalmente y llenos de amor. Son y seguirán siendo el yunque al que me acojo cada vez que me caigo.

Quiero agradecer también a Tatiana Bay porque lo mismo su silencio, sus palabras y su risa siempre tienen algo que enseñarme. Gracias por su cariño.

Agradezco a mi Cacao por todo el amor que me dio y porque me enseñó la gran cualidad de siempre hacer sentir especial a la gente que amaba. Agradezco a mi Genki porque hace que todos los días sean emocionantes y divertidos.

Por último y no menos importante, agradezco muchísimo a Héctor Piñera por su apoyo técnico siempre que lo necesité y sobre todo en el crítico momento en el que estuve a punto de perder casi todo lo escrito. Decir simplemente que, sin él, no habría tesis.

Índice

Introducción	4
1. LA AMISTAD PERFECTA.....	17
1.1 La semejanza.....	17
1.2 Los límites de la amistad.....	27
2. EL AMIGO COMO OTRO YO	36
2.1 La relación del hombre consigo mismo	37
2.2 Las acciones de los hombres virtuosos	56
2.3 La vida de los hombres virtuosos.....	67
3. LA CORRECCIÓN ENTRE AMIGOS	72
3.1 Corrección unilateral.....	73
3.2 Corrección recíproca.....	80
3.3 Posibilidad de la corrección	94
<i>a) Diferencia entre el hombre bueno y el malo</i>	<i>97</i>
<i>b) Los hombres buenos</i>	<i>104</i>
<i>c) Diferencia entre los hombres buenos: posibilidad real de la corrección</i>	<i>110</i>
Conclusiones.....	126
Bibliografía	140

Introducción

La intención de este trabajo es mostrar cómo es posible la corrección recíproca entre los amigos virtuosos en el libro VIII y IX de la *Ética Nicomaquea*. Para lograrlo hay que enfrentarse a la siguiente dificultad. La amistad perfecta, como cualquier otro tipo de amistad, se funda en la semejanza, pero la semejanza de la amistad perfecta basada en la virtud da origen a la noción del amigo como otro yo, lo cual se torna en parte esencial a ella. Sin embargo, otro factor esencial de la amistad perfecta es la corrección mutua, entendida como la responsabilidad que tiene cada uno de los amigos de rectificar no la propia acción, sino la del otro en cuanto amigo cuando éste se ha equivocado; lo cual suponemos que, para que sea posible, ha de existir cierta desemejanza entre ellos. Aquí está el problema: encontrar las desemejanzas que no se contrapongan a la semejanza que sostiene la amistad por virtud, pero que permitan la corrección recíproca, condición indispensable para el progreso moral del hombre bueno.¹ La estructura del trabajo consta de tres partes. En la primera se analiza la amistad perfecta distinguiéndola de los otros tipos de amistad y se establecen sus límites. En la segunda se estudia el tema del amigo como otro yo. Por último, se toca el tema de la corrección.

¹ Este trabajo consiste en el desarrollo del problema y en darle una solución, pero vale la pena señalar por qué creemos necesario que los amigos han de ser diferentes para que puedan corregirse mutuamente. Si bien la corrección parte de un argumento, lo que mueve realmente al cambio es el ejemplo de quien da las razones para corregir determinada actitud. Esto por dos motivos. Uno, porque en las acciones humanas el conocimiento teórico del bien no es suficiente para actuar de acuerdo con él porque parece necesario un correlato en la práctica para saber realmente cómo se actúa en conformidad con el bien; es decir, es preciso aprender a ser templado, por ejemplo, viendo actuar a alguien con templanza. Dos, y siguiendo la línea anterior, porque en las acciones morales lo verdaderamente persuasivo es la congruencia entre lo que se piensa que debe hacerse con lo que se hace. Así lo dice Aristóteles en EN X, 1: “En materia de pasiones y acciones los razonamientos son menos persuasivos que las obras; y cuando los razonamientos están en desacuerdo con los hechos palpables, provocan desprecio y arrastran la verdad en su descrédito. Los argumentos verdaderos, por tanto, no sólo acreditan ser utilísimos para el conocimiento, sino también para la vida, porque cuando armonizan con los hechos engendran convicción e inducen a quienes los comprenden a vivir según ellos” (1172a 35-1172b 5). Así, para lograr un cambio en las acciones que se corrigen, además de la explicación de la conveniencia de rectificar determinada actitud, es indispensable que aquél que haga la corrección ya practique la virtud que quiere lograr en el amigo que ha corregido. Por ejemplo, si tenemos a dos amigos, A y B, y ambos son desordenados, pero resulta que A es más consciente de las desventajas que implica ser desordenado, A podría exponerle a B los motivos por los cuales habría que dejar de serlo, pero propiamente no podría corregirlo porque no puede ofrecerle a B la lección práctica del orden y tampoco resulta lo suficientemente convincente sin ser él mismo ejemplo de orden. Por tanto, se necesita la diferencia para que los amigos se corrijan recíprocamente: A es *ordenado* y puede corregir el *desorden* en B. Esto quiere decir que ni aún entre amigos el razonamiento es suficiente para mover al otro a vivir de acuerdo a lo que se argumenta que es lo mejor.

En cuanto al primer tema, hemos estudiado la amistad perfecta desde dos perspectivas. En primer lugar, abordamos la cuestión de los tres tipos de amistad fundamentalmente para establecer la diferencia que existe entre la amistad virtuosa respecto de los otros dos tipos de amistad: la amistad por placer y por utilidad. Entre los hombres malos puede darse la amistad según el placer y la utilidad; pero la amistad virtuosa sólo se da entre los buenos, porque sólo los hombres buenos tienen la capacidad de querer al hombre por lo que es y no por el placer o la utilidad que pueda proporcionar. Así, como dice Aristóteles, la semejanza es el fundamento de cualquier tipo de amistad, pero la que existe en la amistad perfecta se basa en la virtud, que es una perfección, lo cual nos permite afirmar que se trata de una semejanza distinta a la de los otros dos tipos de amistad, porque sólo en la amistad por virtud se genera un vínculo perfecto de amistad. La superioridad de la amistad perfecta es posible porque los hombres de bien son iguales en lo siguiente: sus acciones son buenas, se alegran con las acciones buenas de sus semejantes, quieren al amigo porque les otorga un bien y le procuran el bien al amigo. Aquí se anticipa el tema de la corrección recíproca, porque el bien que se ha de proporcionar al amigo es, sobre todo, el bien moral. Por tanto, la semejanza en la amistad perfecta es más plena que en las otras formas de amistad porque se da entre los semejantes por virtud. Pero hemos subrayado que la amistad que surge entre los hombres semejantes en virtud se plenifica no a causa de la semejanza, sino por la semejanza en la virtud, pues es la virtud el sustento de la perfección de la amistad perfecta, porque la virtud como perfección otorga plenitud a aquellos que la poseen y a la relación de quienes la comparten.

En segundo lugar, quisimos determinar los límites de la amistad perfecta para tener mayor claridad respecto de las condiciones sin las cuales este tipo de amistad no puede subsistir. Encontramos dos limitantes. Antes de analizarlas, hemos supuesto que si el fundamento está en la semejanza en la virtud, aquello que provoca una desigualdad lleva a la ruptura de la amistad. La cuestión está en saber, por tanto, qué clase de desemejanza puede separar a los amigos, lo cual, podría mostrar a su vez, las semejanzas indispensables para sostener la amistad. El primer límite que se le impone responde a la

siguiente pregunta: ¿puede subsistir la amistad si se le desea al amigo el más grande de los bienes, como el llegar a ser dioses? La negativa de Aristóteles determina esta primera limitación. Con un ser muy separado de los hombres, como con un dios, ya no es posible la amistad, pues la semejanza entre dios y el hombre es irreconciliable. De tal manera, que el amigo ha de permanecer siendo el mismo y sólo en tanto que hombre se le desearán los más grandes bienes. La razón está en que los que son amigos por virtud se convierten en bienes recíprocamente, pero si el hombre llegara a ser dios, dejaría de ser un bien para el amigo. Por tanto, la primera limitante puede formularse de la siguiente manera: el amigo debe permanecer el mismo en tanto que hombre; de lo contrario, termina la amistad. Aquí se establecen dos puntos. El primero, que descansa sobre el supuesto de que el hombre pudiera realmente llegar a ser dios, descarta la continuidad de la amistad, porque la desigualdad entre los amigos impediría que siguieran siendo bienes mutuamente. El segundo punto es el hecho real de la imposibilidad de la amistad entre dios y el hombre. La segunda limitación de la amistad perfecta se sustenta en la semejanza, ahora, dentro del ámbito humano. El argumento parte de la amistad existente, lo cual implica igualdad entre los amigos. Pero surge la siguiente pregunta: ¿qué pasa si uno de los amigos mejora moralmente de tal manera que llega a superar con mucho en virtud al otro? No hay duda, el trecho moral que se abre entre los amigos lleva a una semejanza tal que provoca la fractura de la amistad. La ruptura se da por la semejanza en la virtud por parte de uno de los amigos que se ha rezagado en el perfeccionamiento moral, a diferencia del otro quien ha mejorado en la virtud de manera significativa. Por tanto, el segundo límite se puede formular de la siguiente manera: es indispensable que los amigos vayan creciendo en la virtud de forma semejante; de lo contrario, termina la amistad. Podemos confirmar entonces que cada limitante marca una semejanza indispensable para la existencia de la amistad perfecta. El primer límite es no aspirar a bienes más allá del hombre; por tanto, los amigos han de ser semejantes en cuanto hombres. El segundo límite es la considerable desigualdad en el desarrollo de la virtud; por tanto, los amigos han de crecer paralelamente en la virtud.

Después hemos abordado, en el segundo capítulo, el tema del amigo como otro yo, que no se trata de manera temática en Aristóteles, pero que da pie a tratarlo así

partiendo de las tres ocasiones en las que en el L. IX de EN se menciona. Las referencias al amigo como otro yo se encuentran en el contexto de los hombres buenos que son amigos, lo cual indica que el otro yo se da únicamente en la amistad perfecta, porque parece ser consecuencia de la semejanza en la virtud y no de cualquier otra. La primera alusión se encuentra dentro del marco del análisis que hace Aristóteles sobre la determinación de las especies de amistad como traslado de los sentimientos que tenemos respecto de nosotros mismos.² El tema es muy complejo y nos ha obligado a volver varias veces sobre el texto. El argumento abarca, por un lado, la descripción de las cualidades del justo consigo mismo, lo que posibilita la amistad con otro y una amistad cuyas características coinciden con la relación que tiene el justo consigo mismo. Y, por otro, nos muestra la complicada relación del malo consigo mismo, lo que imposibilita la amistad con otro. Se prevé que la afirmación del amigo como otro yo aparece cuando Aristóteles se refiere al hombre justo y afirma que “este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues el amigo es otro yo)”.³ La primera parte de la argumentación, que corresponde a la del justo consigo mismo, es una especie de argumento circular. Antes, hay que decir que de aquí en adelante Aristóteles ya no distingue los diversos tipos de amistad, simplemente habla de la amistad cuando se refiere a la amistad perfecta. Volviendo al argumento, hecha la afirmación de que las formas de amistad provienen de las relaciones que el hombre tiene consigo mismo, enumera una serie de características de la amistad que corresponden a la amistad perfecta. Luego, deriva de esas propiedades la relación que el justo tiene consigo mismo, porque aquello que define la amistad define la relación del justo consigo mismo y comienza a enunciar las cualidades del justo consigo mismo. Pero, nuevamente, vuelve a tomar esas características para trasladarlas a la amistad y establece que así como es el justo consigo mismo, así se conduce con su amigo,

² Hay una discusión importante en torno al tema del amor que debe haber respecto de uno mismo y respecto del otro. Esta se sustenta sobre todo en IX, 8, capítulo que no estudiaremos en este trabajo porque no hay ninguna referencia explícita al otro yo pero que, a pesar de ello, es importante porque en cierta medida delimita el amor que hay de un amigo a otro a partir del amor que el hombre virtuoso debe procurarse a sí mismo. A este respecto véase el artículo de Vasilis Politis, “The primacy of self-love in the *Nicomachean Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XI, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp.153-174. Después de un arduo esfuerzo por tratar de explicar el paso que da Aristóteles cuando afirma que uno debe amarse a sí mismo lo más que se pueda a la “menos plausible y confusa afirmación” que uno debe amarse más que a los demás, Politis tiene que concluir que, en efecto, la segunda afirmación no es del todo clara. “While it is fully clear why Aristotle thinks that we should love ourselves as much as possible, it is less clear why he thinks that we should love ourselves more than others” (p. 172).

³ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 31. La traducción que se usará es la de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1983.

quien es otro yo. Aristóteles concluye al integrar finalmente los dos temas: el hombre justo por ser justo es justo consigo mismo y con su amigo y no existe ningún indicio para pensar que pueda ser injusto; y lo mismo sucede con la amistad por virtud. Es indispensable afirmar que está compuesta por hombres virtuosos; de lo contrario, no habría amistad, pero si son amigos es porque coinciden en virtud. Sobre el otro yo, lo primero que se puede afirmar es que el justo se comporta con su amigo como consigo mismo, porque el amigo del hombre justo también ha de ser justo. En la segunda parte del argumento con la sola descripción de la relación del injusto consigo mismo, Aristóteles descarta la posibilidad de amistar con otro. En este caso, el argumento es lineal y sin pausas. Sin embargo, en la exposición de ambos tipos de hombres no queda suficientemente claro por qué el amigo es otro yo dentro de la amistad perfecta. Para lograrlo se ha hecho un paralelismo entre las cualidades del justo y del injusto consigo mismos. La característica fundamental de la que parten las demás diferencias entre ambos es que el hombre justo vive de acuerdo consigo mismo, al contrario del injusto quien está en desacuerdo consigo mismo. Lo demás es una explicación de lo que eso significa, pero parece que lo que va de por medio es el yo del hombre. En el injusto el yo está fracturado y eso lo hace despreciable; por tanto, lo que menos querría el malo sería amistar con otro como él, pues si su yo le resulta insoportable, ¿para qué sumar desagrado con otro igual de miserable? Así, lo que más desea el malo es escaparse de sí mismo. Por el contrario, si el justo se complace en su yo y le resulta agradable la convivencia consigo mismo, podría también complacerse con otro yo que fuera semejante al suyo, porque al igual que al de él, lo encontraría bueno y placentero. La disposición a la amistad parte del amor que el hombre se tiene a sí mismo, por eso, sólo el justo está dispuesto para la amistad; a diferencia del malo, quien al no tener en sí nada amable, no experimenta sentimientos de amor por sí mismo. Aquí se comprende el significado del amigo como otro yo, pues el acuerdo que el hombre justo vive consigo mismo es lo que permite abrirse amistosamente a otro como él. Se concluye, entonces, que Aristóteles parte del carácter moral del hombre para evaluar la posibilidad de la amistad.

La segunda cita se encuentra en la respuesta a la pregunta de si el hombre feliz tiene o no necesidad de amigos. Aristóteles establece que ni siquiera los hombres

dichosos se bastan a sí mismos y afirma que “el amigo, que es otro yo, nos procura lo que por nosotros mismos somos incapaces de obtener”.⁴ Podemos asumir dos cosas. Uno, que el hombre feliz ha de tener amigos que sean su otro yo y dos, que el hombre dichoso es un hombre de bien que requiere de la amistad de otro hombre de bien para ser feliz. Hemos explorado qué dice Aristóteles sobre la felicidad para comprender por qué el hombre dichoso tiene necesidad de amigos como él. La felicidad se entiende como la actividad que ejercen los hombres buenos, la cual, por ser virtuosa es también agradable por sí misma. Pero, agrega Aristóteles, es más fácil contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos y mejor las acciones de los amigos virtuosos. Por tanto, el hombre tiene necesidad de amigos porque su propósito es contemplar acciones moralmente valiosas y éstas son las del amigo. Para el hombre dichoso el amigo es otro yo porque a través de él contempla las acciones tal como él mismo las haría. Pero además, el hombre dichoso no puede alcanzar por sí mismo la felicidad, porque la felicidad ha de ser continua y el hombre no puede actuar continuamente por sí mismo; por tanto, el amigo como otro yo es necesario, pues es más fácil estar en actividad cuando se está con otros, porque aunque el hombre no actúe, puede estar actuando el amigo, quien al ser como otro yo, implica la actividad propia. Por último, la tercera mención del otro yo está dentro del tema de la vida de los hombres virtuosos. Aristóteles determina que la vida es por sí misma apetecible, pero, matiza, particularmente para los buenos, y afirma que el hombre virtuoso tiene la misma disposición consigo mismo que con su amigo, puesto que su amigo es otro él.⁵ De tal manera que siendo apetecible la vida para los buenos, es también apetecible la del amigo. Cuando el hombre virtuoso desea para sí mismo todos los bienes porque sabe que son lo mejor para él, pero también los desea igualmente para su amigo, es ahí donde el amigo se convierte en otro yo y en donde la relación se torna en amistad perfecta.

El tercer capítulo, el último y el más largo, aborda el tema de la corrección, que tampoco se toca en Aristóteles de manera temática, pero se menciona en dos ocasiones y, aunque puede parecer poco, resulta sintomático que el tratado sobre la amistad cierre

⁴ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 6-7.

⁵ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170b 4.

justamente con la corrección recíproca. En este capítulo, por tanto, se analizan las dos citas. La primera mención, por no considerarla propiamente una corrección recíproca, la hemos catalogado como corrección unilateral; la segunda, en cambio, ya se trata de la corrección recíproca y es aquí donde planteamos la necesidad de la semejanza en los amigos por virtud para que sea posible la corrección. La primera cita aparece en una situación problemática. Aristóteles presenta un caso en el que se pregunta si es posible que la amistad continúe si el amigo bueno se vuelve malo. Responde que la amistad no debe continuar porque sólo el bien es amable y porque es indebido amar otra cosa que no sea el bien. Cuando el mal llega a ser incurable, el hombre bueno pierde la responsabilidad moral sobre la salvación de su amigo, y llegado a este punto no hay nada que hacer. Sin embargo, Aristóteles abre otra posibilidad en la que podría suceder que el grado de maldad del amigo no fuera tanto, de modo que pudiera encauzársele, a través de la corrección, por la senda del bien. A los que no son incurables por su perversidad, el hombre bueno debe ayudarle, porque todavía es moralmente responsable de que el amigo recupere su calidad moral. Ésta es la parte que nos interesa porque aparece la corrección como algo propio de la amistad aunque en un contexto límite. La calidad moral del amigo parece ser el sello distintivo de la amistad, porque, aunque así no lo diga Aristóteles, se pregunta si no deberíamos más bien ayudar al amigo en su moral más de lo que haríamos en su patrimonio, por ser mejor lo primero que lo segundo y más propio de la amistad.⁶ Si el amigo corrige al amigo malo la ganancia es doble: rescata al amigo y a la amistad. Por tanto, no sólo el fundamento, sino el fin de la amistad por virtud es la virtud. La corrección refuerza el deseo del bien del amigo. Pero en este caso, como sólo uno de los amigos permanece bueno, sólo éste conserva la capacidad de corregir al otro; el malo, la ha perdido. A esto, lo hemos llamado corrección unilateral: si el hombre de bien es el único que se preocupa de la salud moral del amigo, el bueno pierde la oportunidad de ser corregido si errara, pues la perversidad del amigo malo le impide desear su propio bien y el bien del otro.

El segundo texto donde aparece la corrección cierra el tratado sobre la amistad. Se trata de la corrección recíproca porque da por terminado el tema aludiendo al punto

⁶ Cf. *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1165b 19-21.

culminante de los actos de amistad por excelencia dentro de la amistad perfecta. “La amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen; de donde el proverbio: *De los buenos las cosas buenas*”.⁷ De aquí se pueden decir muchas cosas pero destacan dos temas importantes. Por un lado, la suposición de que el hombre debe mejorar en la virtud. Por otro, la suposición de que el hombre no se perfecciona solo, por lo que requiere de otro para la corrección y por ello se habla de una corrección recíproca. El primer punto se intenta mostrar volviendo al tema de los límites de la amistad, en concreto el que se refiere a la ruptura de la amistad por la distancia moral que se genera entre los amigos. Este segundo límite advierte de la necesidad del perfeccionamiento en la virtud y el límite se da por la falta de perfeccionamiento por parte de los dos amigos. La amistad es así el marco en donde Aristóteles establece la obligación moral del hombre virtuoso para hacer crecer la virtud adquirida. De hecho, es una de las semejanzas esenciales que permiten la continuidad de la amistad. Esto se conecta con la segunda suposición, y la intención es mostrar que, aunque Aristóteles no lo dice así, el hombre no tiene la capacidad de corregirse a sí mismo. Pero probar esta conjetura ha sido más aventurado porque se enlaza con el ámbito del conocimiento y sólo nos hemos centrado en lo poco que dice Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Para lograrlo hemos retomado, en primer lugar, las dos citas de la corrección, en donde poco pero algo se vislumbra. En la primera se insiste en que si el malo puede salvarse, no lo ha de lograr por él mismo, sino por el otro que es su amigo y, por tanto, la bondad moral del hombre sólo puede ser recuperada por otro; además, que la ventaja correctiva propia de la amistad sólo pertenece al malo. En la segunda cita, hablar de “corrección recíproca” de entrada ya dice bastante y queda claro que la perfección de la virtud no es un camino solitario porque “los amigos se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”. En este caso, la corrección es recíproca porque, a diferencia de la unilateral, se basa en la bondad de todas las partes y eso compromete a la corrección del amigo. Pero sigue la pregunta, ¿por qué la corrección ha de venir de otro? Hemos retomado, en segundo lugar, la referencia aristotélica donde se establece por qué el hombre dichoso

⁷ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 12-14; Teognis, fr. 35.

tiene necesidad de amigos. Ahí, Aristóteles afirma que “podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos y mejor sus acciones que las nuestras propias”. Esto parece indicarnos que, por esa misma razón, el hombre es incapaz de corregirse a sí mismo, pues tiene un mayor acceso cognoscitivo tanto a la bondad como al error de los actos del otro. Hasta aquí la respuesta de la *Ética* y nos hemos de conformar con el límite de la argumentación.

Dijimos, entonces, que la afirmación de Aristóteles sobre los amigos como modelos mutuos y sobre la corrección recíproca parece indicar que es indispensable sustentar la bondad del hombre bueno en la amistad. Sostenemos ahora que para que esto sea posible es necesario resaltar las diferencias entre los amigos, pues, poniendo énfasis en la igualdad, ¿qué podrían tomar uno de otro? Nos enfrentamos a la problemática principal. Hemos estado sosteniendo que la semejanza en la virtud es lo que posibilita la amistad perfecta y, no sólo eso, sino también, que la perfección que otorga la virtud a la amistad desemboca en la noción del amigo como otro yo. El otro yo, parte esencial de la amistad, refuerza, por un lado, la semejanza como fundamento, pero, por otro, complica la posibilidad de la corrección mutua. El problema es que el análisis de la semejanza no explica de manera suficiente la corrección. Por tanto, debemos indagar no en las grandes diferencias que había marcado Aristóteles y que llevan a la ruptura de la amistad, sino en las diferencias que caben entre los amigos virtuosos y que permiten corregirse el uno al otro. Parecería complicado que esas desemejanzas se aceptaran sin quebrantar la virtud como el sustento de la semejanza en la amistad. Pero la solución resulta sorprendente porque es la propia virtud la que abre el espacio a las diferencias. Así, la virtud es lo que hace que los amigos sean semejantes, pero también la que los hace desemejantes. Para poder explicarlo, hemos tenido que remontarnos a los libros segundo y tercero de la *Ética Nicomaquea* y con ello entramos a la última parte de este capítulo para abordar la posibilidad real de la corrección. Esta parte, sin embargo, también se divide en tres. Primero, dado que en Aristóteles la bondad se presenta en contraste con la maldad, hemos considerado necesario establecer, antes que nada, la diferencia entre buenos y malos, para descartar a los malos y quedarnos únicamente con los buenos. Segundo, hemos intentado desentrañar las condiciones básicas que hacen de un hombre un hombre bueno para

comprender qué tipo de hombres constituyen la amistad por virtud. Tercero, hemos indagado en las desemejanzas que caben entre los hombres buenos para darle un espacio a la corrección recíproca.

Contrario a lo que podría pensarse, nos ha sido bastante difícil determinar qué es exactamente lo que distingue a los hombres buenos de los malos. Para ello, nos hemos centrado en los primeros cinco capítulos del libro tercero. Para empezar, Aristóteles afirma que el acto voluntario es aquel en que el principio de la acción está en el hombre y, así, en su poder está el obrar y el no obrar. En segundo lugar, se toca el tema de la elección y se afirma que “somos buenos o malos según que elijamos el bien o el mal”.⁸ Esta es la primera declaración aristotélica sobre la diferencia entre los hombres buenos y malos. Pero la elección no versa sobre aquello que deseamos alcanzar, sino sobre el modo de alcanzar aquello que queremos. Aristóteles establece que aunque la elección es voluntaria se distingue del deseo de la voluntad y, por tanto, tienen objetivos distintos: el deseo mira al fin de la acción, mientras que la elección a los medios. La elección va acompañada de una deliberación previa y, al igual que ella, también versa sobre los medios. Por tanto, se concluye que como la deliberación y la elección son actos voluntarios que tienen por materia los medios para alcanzar el fin y el ejercicio de las virtudes atañe a los medios, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder:

Así pues, si en nosotros está el obrar lo que es bueno, también estará en nosotros no obrar lo que es vergonzoso; y si en nosotros está no obrar lo que es bueno, también estará en nosotros el obrar lo que es vergonzoso. Pero si en nosotros está el hacer actos nobles o ruines, e igualmente el no hacerlos, y en esto radica esencialmente la diferencia entre los buenos y los malos, en nosotros estará ser hombres de bien o perversos.⁹

La elección es, por ende, la puerta de entrada al mundo de la moralidad, pero la implicación aristotélica de la diferencia entre buenos y malos no está solo en elegir actuar de manera noble o perversa en una acción concreta, sino que va mucho más lejos al

⁸ *Ethic. Nic.*, III, 2, 1112a 3-4.

⁹ *Ethic. Nic.*, III, 5, 1113b 8-13.

establecer que, dependiendo de lo que se va eligiendo, por el hábito, el hombre puede hacerse virtuoso o vicioso, porque los actos van formando los caracteres correspondientes.¹⁰ Queda resuelta la diferencia.

Para entender, en segundo lugar, el rasgo esencial del hombre bueno hemos tenido que enfrentar la siguiente aporía: el practicar actos de justicia, por tomar una virtud, ¿es el camino para adquirir la virtud, o es más bien la virtud adquirida? Aristóteles no responde directamente, sino establece una analogía entre las obras de arte y las obras de virtud. Para las obras de virtud poco o nada significa el saber, pues no basta saber qué es lo bueno para poder ejecutarlo. Se considera que una acción es virtuosa cuando hay conciencia de que se está actuando con virtud, cuando se elige actuar virtuosamente y cuando se actúa con ánimo firme e incommovible. Pero para llegar a actuar así se requiere de la repetición constante de los actos. Aristóteles insiste sobre este punto y sobre él podemos disolver la aporía. Afirma que los actos de justicia se llaman así cuando son hechos tal como los haría un hombre justo y el hombre justo no es simplemente el que realiza esos actos, sino el que los hace como los haría el justo. Y a continuación agrega que el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia “y que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno”.¹¹ Revisemos rápidamente el razonamiento. Los actos de justicia son tales cuando están hechos como los haría un hombre justo. El criterio es el hombre justo porque ya posee la virtud, pero no es necesariamente el justo quien realiza la acción justa, porque, tiene que suceder para quien está en vías de adquirir la virtud, que tal hombre se esté ejercitando en los actos de justicia y que el criterio para que sean actos de justicia todavía no sea él mismo, sino el hombre justo. Lo cual nos permite establecer que, en un primer momento, no se identifican necesariamente los actos de justicia con el hombre justo. Volvemos a preguntar: el practicar actos de justicia, ¿es el camino para adquirir la virtud, o es más bien, la virtud adquirida? Es el camino para adquirir la virtud, pues sin la práctica de acciones buenas nadie se hace bueno. Para adquirir la virtud es indispensable, primero, ejercitarse en actos de virtud bajo el criterio de quien ya la posee, para que, mediante la

¹⁰ *Ethic. Nic.*, III, 5, 1114a 7-11.

¹¹ *Ethic. Nic.*, II, 4, 1105b 12.

multiplicación de esos actos, se pueda llegar a ser virtuoso y convertirse a su vez en criterio de virtud. En ello reside, por tanto, la esencia del hombre de bien. El hombre virtuoso es aquel que actúa como hombre virtuoso.

Ahora ya estamos en posición de indagar las diferencias que caben entre los virtuosos. Habíamos adelantado que esas desemejanzas se encuentran también en la noción de virtud. Para abordar la naturaleza de la virtud, Aristóteles pone en evidencia que el estudio de la moralidad no sólo contrasta metodológicamente con las ciencias exactas, sino que las nociones básicas que las constituyen se entienden de manera contraria. Para ilustrarlo, Aristóteles introduce tres nociones: lo más, lo menos y lo igual, que significan cosas distintas dependiendo del objeto de estudio al que se orienten. Primero, desde el punto de vista de las ciencias exactas o de la cosa misma; por ejemplo, tomando los números, si diez es mucho y dos es poco, el término medio es seis porque la distancia entre el diez y el dos es exactamente la misma. Segundo, desde el punto de vista de nosotros el seis no es necesariamente el término medio entre el diez y el dos. Aristóteles pone el ejemplo de un atleta para quien comer por seis minas puede ser poco, pero para quien apenas empiece a ejercitarse puede ser mucho. El término medio para cada uno se muestra distinto, pero para cada uno será lo óptimo. El esquema de medición de las actividades humanas es totalmente diferente al depender sólo de cada hombre. Pero lo relevante, dice Aristóteles, es aplicar estas nociones a la virtud moral, porque en el terreno de la moralidad se debe aspirar también al término medio, pero relativo a nosotros. “Así, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros. (...) Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio”.¹² Como el término medio es lo mejor y es aquello en lo que consiste la virtud con relación a nosotros, podemos decir que la virtud sólo es exacta de manera particular, pero inexacta en comparación con otro. Aquí es donde cabe la posibilidad para la corrección recíproca, pues aun suponiendo que los amigos virtuosos comparten las mismas virtudes, nunca serán iguales, aunque el amigo se haya tornado en otro yo. Esta es la diferencia indispensable que les permitirá ver lo que es mejor para el

¹² *Ethic. Nic.*, II, 6 1106b 10-18.

otro y lo que puede corregirle. El increíble dinamismo, que no relativismo, de la noción aristotélica de la virtud abre el espacio para la semejanza entre los amigos virtuosos y con ello posibilita la corrección mutua. Por tanto, en el sentido de una perfección adquirida todos los hombres virtuosos son semejantes; pero en cuanto al modo de ser de dicha perfección, son disemejantes. Hay que añadir, sin embargo, que la disemejanza no sólo está dada por la naturaleza de la virtud, sino también por las condiciones concretas en las que la acción se desarrolla; por ello, el espacio de acción de la corrección se amplía de manera considerable tomando en cuenta que la realidad en la que se ejercen las acciones morales es siempre diferente. Por último, abierta la posibilidad de la corrección, hemos expuesto una serie de ejemplos prácticos en donde esto se puede ver de manera más tangible. Pero el principio fundamental que sostenemos se encuentra presente en todos ellos: en la amistad perfecta, el camino de la “hermosura moral” no es un camino solitario y eso de entrada le da, al arduo esfuerzo de la virtud, cierta ligereza.

1. LA AMISTAD PERFECTA

1.1 La semejanza

Aristóteles establece que existen tres tipos de amistad: la amistad por utilidad, por placer y por virtud. La amistad por utilidad y la amistad por placer se caracterizan porque se quiere al amigo en tanto que proporciona algún beneficio o placer. A diferencia de éstas, la amistad por virtud, que es la amistad perfecta, se caracteriza porque se quiere al amigo por sí mismo. Las primeras clases de amistad no son absolutas, sino accidentales, porque el amigo no es amado por él mismo, sino en cuanto que accidentalmente otorga un bien. La amistad perfecta se da únicamente entre los hombres buenos. Sólo los hombres de bien pueden ser amigos absolutamente hablando, porque sólo ellos tienen la capacidad, la virtud, de desearle el bien al amigo por el bien que representa el amigo en sí mismo.¹³ Que sólo los hombres buenos sean capaces de querer al amigo por sí mismo es a causa de su propia bondad, porque, según afirma Aristóteles, “por ser ellos quienes son observan esta disposición, y no por accidente”.¹⁴ La bondad es lo que le permite al hombre percatarse de la bondad del amigo y no, exclusivamente, del provecho o placer que puedan obtener de él, pues la utilidad y el placer no se excluyen de la amistad

¹³ Ver Cooper en *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, “Aristotle on the Forms of Friendship” XIV, Princeton University Press, Princeton, N, J., 1999, quien comienza a protestar acerca de esta diferenciación entre la amistad por virtud y los otros dos tipos de amistad. *Aristotle seems to imply that only to fully virtuous persons –heroes of intellect and character- is it open to form a friendship of this basic kind. So, it would follow, ordinary people, with normal mixture of some good and some bad qualities of character, are nor eligible partners for friendships of the basic type; they would be doomed, along with thoroughly bad people to having friendships of the other two types, at best* (p. 316). La intención de Cooper será cerrar lo más posible la brecha entre la amistad por virtud respecto de la amistad por placer y por utilidad mediante dos argumentaciones. La primera consiste en agrandar el horizonte de posibilidad de la amistad por virtud. La segunda, que le llevará la mayor parte del artículo, consiste en mostrar que en la amistad utilitaria y placentera también se puede decir que, en cierta medida, se quiere el bien del amigo por sí mismo. Por mi parte, creo que Cooper está radicalizando el paradigma de la amistad por virtud. Ni siquiera creo que Aristóteles esté pensando en hombres absolutamente buenos y sin errores, tanto es así que apela a la necesidad de la corrección entre amigos porque asume las imperfecciones. Basta con revisar también, *Ethic. Nic.*, II, sobre la virtud, en donde es palpable la enorme flexibilidad que muestra Aristóteles respecto del camino de la adquisición de la virtud con relación a cada hombre. Pero eso no excluye, es verdad, que la virtud tenga cierto carácter de heroísmo y que por ello el hombre virtuoso sea digno de alabanza pues obtenerla implica un gran esfuerzo. En Aristóteles la virtud no es opcional en términos de perfección moral, y en esto, tal vez, podría parecer radical; pero por eso hace del esfuerzo la propia recompensa. Creo, por tanto, que el simple hecho de querer mejorar moralmente y de actuar en conformidad, ya puede catalogarse dentro de la virtud.

¹⁴ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 10.

perfecta. Los amigos buenos pueden serse útiles y causarse placer mutuamente, pero la causa de la amistad no es ni el placer ni la utilidad que puedan proporcionarse, sino el bien que se le desea al amigo por sí mismo.¹⁵ Por tanto, el hombre bueno, por su bondad, puede reparar en la bondad de otro hombre porque tiene la cualidad para ello. El hombre de bien encuentra a su semejante y quiere su bien. “La amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia”.¹⁶ Aunque la amistad perfecta no es imposible, es poco común. Aristóteles nos advierte que, dadas las características de este tipo de amistad y del tipo de hombres que requiere, se da de manera escasa. “Tales amistades son, por supuesto, raras, porque tales hombres son pocos”.¹⁷

Cualquier tipo de amistad “se funda en cierta semejanza”.¹⁸ Los amigos por utilidad lo son, porque cada uno quiere del otro el provecho que éste le proporciona. Los amigos por interés pueden serlo en la medida en que se asemeja lo que buscan obtener entre ellos. Lo mismo sucede en la amistad placentera. Los amigos desean de igual manera el placer que mutuamente se pueden dar. Por eso, si desaparece el interés o el placer de cuando menos una de las partes, la amistad se acaba.¹⁹ A estas dos clases de

¹⁵ Refiriéndose a la amistad de los buenos, este es uno de los pasajes en los que Aristóteles desarrolla esta idea. “Cada uno de ellos, además, es bueno en absoluto y con respecto al amigo, porque los buenos son buenos en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y asimismo son agradables, porque los buenos son agradables tanto absolutamente como en sus relaciones mutuas”, 1156b 12-16.

¹⁶ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 7-9.

¹⁷ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 25. Sigue diciendo Aristóteles. “Hace falta, además, tiempo y trato, pues según el proverbio, no pueden conocerse mutuamente los hombres antes de haber consumido juntamente la sal, ni recibirse o darse por amigos antes de que cada uno se muestre al otro amable y haya ganado su confianza”, 1156b 26-30.

¹⁸ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 21.

¹⁹ Por el contrario, basándose en la definición de amistad que aparece en la *Retórica* y estableciéndolo como el rasgo común de cualquier tipo de amistad, Cooper argumenta que no sólo en la amistad perfecta, sino también en la amistad por utilidad y por placer el amigo desea el bien al amigo por su propio bien. Cooper establece que si se mantiene la diferencia entre la amistad por virtud y la amistad por placer y por utilidad en la búsqueda desinteresada del bien del amigo en la primera, y en la búsqueda egoísta del bien del amigo en las últimas, la amistad por virtud sería exclusiva de un grupo muy reducido de hombres. Por tanto, como habíamos dicho, Cooper intentará mostrar que en la amistad placentera y utilitaria existe también un desinterés personal en el deseo del bien del amigo. *It should be observed that if Aristotle holds both that pleasure- and advantage-friendship are wholly self-centered, and that only perfectly virtuous persons are capable of having friendships of any other type, he will be adopting an extremely harsh view of the psychological capabilities of almost everyone. For, clearly enough, there are few or no paragons of virtue in the world, and if only such paragons can have friendships of the basic kind, then most people,*

amistad no les incumbe el bien del hombre de quienes son amigos, porque al no ser necesariamente buenos no procuran el bien del amigo por el amigo.²⁰ De este modo, cabe

including virtually all of Aristotle's readers, will be declared incapable of anything but thoroughly self-centered associations. This would be a depressing result, and one which given Aristotle's generally accommodation surprise, at least in the absence of compelling general reasons on the other side. In what follows I shall argue that, despite initial appearances, Aristotle does not make friendship of the central kind the exclusive preserve of moral heroes, and that he does not maintain that friendships of the derivative kinds are wholly self-centered: pleasure- and advantage-friendships are instead a complex and subtle mixture of self-seeking and unself-interested well-wishing and well-doing (p. 317). Cooper busca dar una visión más optimista-tolerante de la realidad humana, aunque francamente creo que al hacerlo se aparta de la postura aristotélica no sólo en términos teóricos, sino sobre todo en términos prácticos, pues el estudio del comportamiento moral en Aristóteles parte de la observación de la naturaleza humana y no creo que la posición aristotélica sea marcadamente dramática, aunque claro que se aprecia una gran exigencia en la vida moral del hombre. Por otro lado, la crítica de Cooper a la visión de la amistad por placer y por utilidad basadas únicamente en el beneficio propio no me parece que procede del todo, porque si bien es cierto que estas amistades se basan en el bien que se obtiene del amigo, no es un bien que se obtiene a costa de lo que sea, sino que es un bien que se recibe en la medida en que el amigo también recibe un beneficio. Por eso es importante resaltar la relevancia de la semejanza como fundamento de cualquier tipo de amistad, dato que Cooper no toma en cuenta, porque implica que los amigos se encuentran en igualdad de posiciones. Por tanto, sí existe una preocupación mutua en la amistad por placer y por utilidad porque el bien del otro propicia el bien propio, aunque es innegable que la preocupación por el otro se sostiene sobre el beneficio que cada uno obtiene.

²⁰ En términos generales, el argumento de Cooper para demostrar que quienes comparten la amistad placentera y utilitaria no actúan necesariamente buscando su propio beneficio se basa en el análisis del significado de la palabra *eunoia*. Veremos, sin embargo, que este argumento se torna débil si tomamos en cuenta la opinión de Hadreas en “*Eunoia: Aristotle on the Beginning of Friendship*”, *Ancient Philosophy*, Vol. XV, No. 2, 1995, para quien la palabra *eunoia* ha sido traducida sistemáticamente de manera equivocada. Cooper traduce *eunoia* como “desear el bien” (*wishing well*) y establece que el significado no sólo implica el deseo del bien, sino “desear el bien en beneficio de la otra persona” (*well-wishing for the other person's sake*). Reconociendo que Aristóteles niega que existe *eunoia* en la amistad placentera y utilitaria porque ambas se caracterizan por desear el bien al otro para beneficio propio, Cooper afirma que esta lectura es incoherente con el principio básico de la amistad que toma de la *Retórica*, según el cual la amistad se refiere a cualquier relación en la que se agradan mutuamente y se desean y se hacen el bien mutuamente con independencia de uno mismo (p.14). Por tanto, Cooper propone una complicada, a mi parecer, interpretación de *eunoia* para poder incluirla dentro de la amistad placentera y utilitaria. Y dice que el deseo del bien (*eunoia*) y el hacer el bien tienen su fundamento en una visión retrospectiva de reconocimiento de que el amigo ha actuado en consecuencia a la amistad, cualquiera que esta sea; por tanto, así como los amigos han sido mutuamente beneficiados regularmente en el pasado, así también pueden desearse el bien en un futuro independientemente del beneficio propio. *There is no special difficulty in understanding Aristotle's attribution of "eunoia" to all types of friends. For the pleasure-friend will now be said to wish well to his friend for his friend's own sake, in consequence of recognizing him as someone who is and has been an enjoyable companion, and the advantage-friend wishes his friend well for his friend's own sake, in consequence of recognizing him as someone who regularly benefits him and has done so in the past. Aristotle will here be making, in effect, the psychological claim that those who have enjoyed one another's company or have been mutually benefited through their common association, will, as a result of the benefits or pleasure they receive, tend to wish for and be willing to act in the interest of the other person's good, independently of consideration of their "own" welfare or pleasure. A full-fledged friendship will exist, then, when such intentions are recognized by both parties as existing reciprocally* (p. 323). Por su parte, Hadreas establece que *eunoia* como principio de la amistad no se ha comprendido a cabalidad puesto que el término se ha traducido erróneamente sugiriendo una relación volitiva cuando debería implicar una relación cognitiva. El término *eunoia* se ha interpretado principalmente en inglés como ‘goodwill’ o ‘well-wishing’ (en español es difícil una traducción para cada uno de los dos términos, ambos se entenderían como “desear el bien”; también aparece en las traducciones la palabra “benevolencia”).

en ellas la “amistad” entre los malos. Pero la amistad perfecta sólo se da entre los buenos y el fundamento en este tipo de amistad está en la semejanza que existe entre los amigos que son hombres de bien.

De consiguiente, por placer y por utilidad es posible que aun los malos sean amigos entre sí, y los buenos de los malos, y los que no son ni lo uno ni lo otro de los unos o de los otros. Pero por sí mismos es manifiesto que los únicos amigos son los

Hadreas muestra que *goodwill* y *well-wishing* tienen una connotación volitiva y que eso propicia que el texto donde aparece *eunoia* se vuelva redundante (p. 394). En la *Ética Nicomaquea* IX, 5 es donde aparece la *eunoia* como principio de la amistad sin que sea todavía amistad; pero lo relevante es que Aristóteles la distingue del amor y en esta distinción se aprecia la incorrección de las traducciones del término. *After warming to the discussion by telling us at 1166b33 that eunoia is to be associated with the 'features of friendship' (ta philika), Aristotle takes pains to explain how eunoia is unlike loving (phileisis). It differs from loving in three respects: (1) it lacks involvement, (2) it lacks desire, and (3) it occurs all of a sudden. With regard to (1), eunoia, unlike loving, does not imply an involvement with another person (diatasin). But 'goodwill' in a clearly distinguishable sense does not exclude involvement with another. 'Well-wishing' does a little better since well-wishing implies a lack of continuous involvement with another. But well-wishing soon gets into trouble when we consider other features of Aristotle's account of eunoia. When we proceed to difference (2), that eunoia does not involve desire, both of the traditional renderings become shaky. It is difficult to conceive of goodwill, well-wishing, or benevolence as 'lacking desire'. (...) Contrast (3) is that unlike loving εὐνοία arises in a moment. (...) Here again goodwill, well-wishing, or benevolence will not do (pp. 396-397). ¿Cuál es entonces la traducción adecuada? Hadreas recurre a la raíz etimológica de la palabra. Literally eunoia means 'well-minded', 'eu' is the adverbial form of good and 'noia' is equivalent to nous meaning 'mind' or 'perception'. Unlike goodwill and benevolence, eunoia has a cognate verb form, eunoio, and an adjectival form, eunous, that can be declined in the comparative and superlative degrees. Taking the lead from the etymology, let us assume an understanding of eunoia that is not volitional based, but rather cognition based. It follows from the cognition model that eunoia is 'allogenic', i.e., arises from a cognition or judgment made of another, whereas on the volition model eunoia would be 'autogenic', i.e., deriving from our own choices or dispositions. (...) In view of the connection of eunoia with cognition, two renderings seem especially suitable. The phrase 'recognition of another's worthiness' is fitting since it captures both intellectual as well as 'allogenic' aspects of eunoia. 'Recognition' suits the criteria of lacking involvement and desire while being elicited at one stroke. If a simpler phrase is desired, 'to think favorably of' will also work. 'Think favorably of' extends to recollection as well as to direct cognition and consequently there may be some problem with fitting the criterion of taking place 'all at once'. Such problems are relatively minor, however. Once eunoia is read as either 'recognition of the worthiness of another' or as 'thinking favorably of another' the emphasis returns to the ethically influential aspects of another's character (pp. 397-398). Y es por eso que la *eunoia* no se aplica a la amistad placentera y utilitaria, porque el reconocimiento del carácter moral sólo puede darse en quienes poseen la virtud y a partir de entonces puede comenzar a desarrollarse la amistad. Hadreas afirma, por tanto, que aunque la *eunoia* no puede darse en la amistad por utilidad y por placer, el problema surge con la traducción tradicional del término, pues ciertamente, como diría Cooper, podemos sentir buenos deseos hacia esos amigos, de lo contrario sería difícil pensar en ellos como amigos. Aún así, Aristóteles no admite la *eunoia* en estos tipos de amistad. Y vemos como la justificación que hace Cooper del desinterés en la amistad utilitaria y placentera basada en la *eunoia*, pierde toda su validez si nos remitimos al estudio que hace Hadreas sobre el verdadero significado de la palabra. Creo que Hadreas tiene razón, porque me parece que en aquellos tipos de amistad la búsqueda del beneficio propio es innegable.*

hombres de bien, como quiera que los malos no se agradan los unos a los otros, a no ser que les venga alguna ventaja.²¹

La amistad perfecta es exclusiva de los hombres buenos. Para que pueda existir la amistad perfecta tiene que haber hombres que sean capaces de querer al hombre por sí mismo. Esto sólo se da entre los hombres de bien.

Como decíamos, la semejanza es la base de la amistad, porque sin ella no existe la posibilidad de generar ningún tipo de amistad. Para que haya amistad es necesaria la semejanza entre aquellos hombres que pueden ser amigos. Según la clase de hombre, será la clase de amistad que pueda tener con otro hombre y, ambos, tienen que ser semejantes. “Los malos serán amigos por placer o por provecho, pues en esto son semejantes, mientras que los buenos lo serán por sí mismos, porque en tanto que son buenos se asemejan”.²² La semejanza entre los hombres es indispensable para que pueda surgir entre ellos cualquier relación de amistad. Sin la semejanza no hay amistad, lo cual no implica que necesariamente todos los hombres semejantes hayan de ser amigos entre sí.

Respecto de las cualidades que existen en la amistad perfecta, Aristóteles establece que aquello que caracteriza a los hombres de bien es aquello que caracteriza el tipo de amistad que establece con su semejante, esto es, con un hombre de bien. “Cada uno de ellos es bueno en absoluto y con respecto al amigo, porque los buenos son buenos en absoluto y provechosos los unos a los otros. Y asimismo son agradables, porque los buenos son agradables tanto absolutamente como en sus relaciones mutuas”.²³ Puede verse que la riqueza de la amistad por excelencia radica, también, en que comparte con los otros dos tipos de amistad las ventajas que en estas se obtienen, pero a diferencia de ellas, estos beneficios se convierten, en la amistad perfecta, en bienes inherentes al bien que se busca por principio en este tipo de amistad, que es el bien del hombre mismo. Al respecto, Aristóteles afirma que “la amistad por placer tiene semejanza con la precedente, porque los buenos son recíprocamente agradables. Lo mismo la que es por utilidad,

²¹ *Ethic. Nic.*, VIII, 4, 1157a 16-20.

²² *Ethic. Nic.*, VIII, 4, 1157b 1-3.

²³ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 12-14.

puesto que los buenos son también útiles los unos a los otros”.²⁴ La amistad de los buenos genera, a su vez, placer y provecho. Pero en la amistad perfecta, el placer y el provecho se sustentan en la bondad de los hombres que son amigos y en el bien que cada uno le proporciona al otro; pues como a cada hombre “le son causa de placer las acciones que le son familiares y sus semejantes”,²⁵ el hombre bueno encontrará placer en las acciones buenas que se asemejan a sus propias acciones, y de esta manera la amistad perfecta resulta también placentera, además de los servicios que puedan proporcionarse mutuamente como amigos. Por tanto, el sustento de la amistad perfecta reside en la semejanza que hay entre los amigos, no sólo porque buscan a alguien semejante a sí mismos, sino porque se tratan recíprocamente de manera semejante; así, reitera Aristóteles, “las acciones de los buenos son las mismas o semejantes”.²⁶

Además, en la amistad de los buenos, el amigo se convierte en un bien para el hombre de quien es amigo, de tal manera que lo ama deseando el bien a su amigo, pero también lo ama porque representa un bien para sí mismo. Esto no se contrapone a la esencia de la amistad perfecta que busca el bien del amigo por el amigo mismo, porque la amistad, al ser algo bueno a causa de la relación con el amigo, implica un bien y, por tanto, el amigo es un bien para el amigo.²⁷

²⁴ *Ethic. Nic.*, VIII, 4, 1157a 1-5.

²⁵ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 15.

²⁶ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 15.

²⁷ Ver Schollmeier en “An Aristotelian Motivation for Good Friendship”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, 91e. année, No. 3, 1986, quien al preguntarse sobre el motivo de la existencia de la amistad entre los buenos, encuentra que la respuesta presenta el aparente contrasentido planteado en el texto: si quiero el bien del amigo por él mismo, ¿por qué se puede decir que también lo quiero al convertirse en un bien para mí? Schollmeier justifica la existencia de la amistad de los buenos en torno al tema de la felicidad y, afirma que, según Aristóteles, la amistad de los buenos tiene su razón de ser en un objeto de placer mental: actuamos en función de la felicidad de otra persona porque nos damos cuenta que la felicidad del otro es un objeto de apercpección placentera. Y nos damos cuenta de que la felicidad del otro es placentera porque es un bien que nos pertenece. Sin embargo, apunta Schollmeier, esta solución parece en principio una paradoja. ¿Cómo puede ser la felicidad de otro un bien que nos pertenece? Decir que la felicidad del otro es nuestro bien, parece reducir la amistad de los buenos a la amistad placentera o utilitaria, porque se creería que actuamos por nuestro propio beneficio o placer. Pero, según Schollmeier, la noción aristotélica del otro yo supera esta paradoja. *Another self is an actualization of Aristotle’s moral principle in the virtue and activity of another person. That is, an actualization of happiness in another person. We shall thus see that another self is a good, for someone who is happy has human goodness. And that another self belongs to us, for we make people other selves by helping them become or remain happy* (p. 380). Continuando con la justificación de la amistad de los buenos y del bien que representa el amigo, Schollmeier toma un texto aristotélico en el que se afirma que el amigo virtuoso parece ser por naturaleza digno de ser elegido por el hombre virtuoso (*Ethic. Nic.*, IX, 9, 1170a 13-16). *He here argues that one virtuous man finds another virtuous man choice-worthy because he finds that what is good by nature is good and pleasant in itself. He*

Queriendo a un amigo quieren los hombres su propio bien, porque el hombre bueno que ha llegado a ser un amigo, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo. Cada uno, por ende, ama lo que es un bien para él, y devuelve otro tanto deseando el bien del otro y dándole contento, porque la amistad se dice ser igualdad, y ambas cosas se encuentran señaladamente en la amistad de los buenos.²⁸

thus implies not only that a virtuous man is good by nature but also that a virtuous man finds that what is good and pleasant in itself is choice-worthy. Put more explicitly, his argument is: What is good and pleasant in itself is choice-worthy; what is good by nature is good and pleasant in itself; a virtuous man is good by nature; therefore, a virtuous man is choice-worthy (pp. 380-381). Uniendo los dos argumentos de Schollmeier podemos decir que el amigo bueno representa un bien para el hombre porque al ser el hombre virtuoso digno de ser elegido por su bondad, es razonable que sea elegido como amigo por otro hombre virtuoso y, en ese sentido, se convierte en un bien para quien lo elige. Pero la paradoja se resuelve al plantear que el virtuoso que se ha elegido como amigo se vuelve otro yo, porque de alguna manera le pertenece al amigo quien, dentro de la amistad, contribuye a su felicidad. En este mismo sentido, de que la felicidad del amigo como otro yo nos pertenece sin que ello se contraponga a la esencia de la amistad por virtud, está la opinión de Millgram en "Aristotle on Making Other Selves", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2, 1987. "Eudaemonia" is not to be understood as restricted to a person's narrowly conceived interests; it is not, for instance, a hedonist's conception of happiness. Rather, it may include such things as the happiness of others. On such a construal, I can desire the good for my friend for his own sake while adhering to the EA ('the Eudaemonist Axiom', i.e., with the claim that all one's actions are done for the sake of one's own "eudaemonia"), because my friend's good is "part" of my own "eudaemonia"; whenever I act for my friend's sake I am "also" acting for my sake. (...) The doctrine of the friend being another self resolves the difficulty by giving selfhood as broad a scope as "eudaemonia". (...) The "eudaemonia" of one's friends is part of one's own because, and in the same way that, one's friends are parts of oneself (pp. 375-376). Revisar también a Kahn y Annas quienes concuerdan en apelar al otro yo para despojar de egoísmo a la amistad perfecta aunque, a diferencia de Schollmeier y Millgram, sin referirlo al tema de la felicidad. Aristotle's answer is that the case of wanting something for X purely for X's sake is properly found only in one's own case. So far this looks like merely resolving the dilemma in favour of egoism after all; how could there be such a thing as liking someone "else" purely for his sake if the prime example of liking X for X's sake is liking oneself? But here is the importance of the idea that a friend is 'another self'; I can, in fact, come to regard my friend in the way I regard myself, Annas, Julia, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, Vol. 86, No. 344, 1977, p. 542. While the two "Ethics" thus concur in the view that only the good man is truly his own friend, the NE adds the decisive thought that only "because" the good man is his own friend can he be truly the friend of another: 'for the friend is another self', and 'he stands in the same relation to his friend as to himself'. I agree with Julia Annas in recognizing the doctrine of the other self as the nerve of the argument in IX, 4, the crucial concept which permits Aristotle to pass from virtuous self-love to an altruistic concern for the interests of others, Kahn, Charles H., "Aristotle and altruism", *Mind*, Vol. 90, No. 357, 1981, pp. 28-29. Como se verá, el amigo como otro yo ocupa el segundo capítulo de este trabajo. Sin embargo, el estudio que hacemos no está orientado al tema de la felicidad aunque aparece de manera tangencial; ni mucho menos a la defensa de Aristóteles sobre su no egoísmo. La línea de investigación del otro yo tiene como única finalidad abrir la posibilidad de la corrección mutua entre los amigos virtuosos, dejando a un lado, aunque suponiéndose, que la corrección hace mejor al hombre y que, por tanto, se engrandece la virtud y con ello la felicidad. Podríamos decir que la pregunta que nos hacemos en este trabajo es anterior, en términos prácticos, a la pregunta sobre la felicidad: ¿cómo es posible que siendo alguien virtuoso, pero asumiendo la imperfección propia del hombre al enfrentarse siempre a situaciones cotidianas distintas y complejas, pueda corregir actitudes equivocadas y mejorar así en el camino de la perfección? Por otro lado, la preocupación sobre el egoísmo o no egoísmo paradójico en la amistad perfecta no se toma en cuenta en este trabajo porque nunca se detectó como problema.

²⁸ *Ethic. Nic.*, VIII, 5, 1157b 33-40.

La igualdad que se da en los hombres que comparten este tipo de amistad también se refleja en el bien que representan los amigos y la reciprocidad que existe entre ellos. Estas propiedades que existen en la amistad de los hombres buenos reiteran que aquello que se encuentra en la base de toda amistad perfecta es la semejanza en la virtud, porque los amigos responden de la misma manera respecto de sí mismos y respecto de lo que se ofrecen unos a otros como amigos buenos. La semejanza en la virtud pone a los amigos en un mismo plano de perfección y de todas aquellas acciones que se desprenden de la virtud.

Por tanto, si la amistad por excelencia es aquella en la que se quiere al amigo por el bien que representa en sí mismo y como amigo, la amistad entre los hombres de bien es posible porque se da entre hombres de bien que los hace semejantes en todo. La semejanza entre ellos radica en sus acciones buenas, en que se regocijan con las acciones buenas de sus semejantes, quieren al amigo porque les otorga un bien y le procuran el bien al amigo. Estas semejanzas posibilitan la amistad por virtud. Y aunque Aristóteles afirma que la semejanza es el fundamento de cualquier clase de amistad, parece que la semejanza que debe existir para que se de la amistad perfecta es diferente a la que se da en los otros tipos de amistad, pues la amistad por antonomasia se da entre los que son semejantes en virtud, como asegura Aristóteles, “igualdad y semejanza son amistad, y sobre todo la semejanza en la virtud”.²⁹ Los que son amigos por placer o por utilidad son en cierta medida semejantes y por eso comparten la amistad, pero los que son amigos por virtud comparten la amistad perfecta, porque fundamentan su amistad en la virtud, que es una perfección. La perfección de la amistad perfecta no radica en una perfecta semejanza entre los amigos, sino en la virtud que tienen en común los amigos individualmente y en su relación de amistad. La amistad que surge entre los hombres semejantes en virtud se plenifica no a causa de la semejanza, como si fuera cualquier semejanza, sino por la semejanza en la virtud. La virtud como perfección otorga perfección a aquellos que la

²⁹ *Ethic. Nic.*, VIII, 8, 1159b 2-3.

poseen y a la relación de aquellos que la comparten. La virtud es el sustento de la perfección de la amistad perfecta.³⁰

Sólo en ese sentido se podría hablar de una semejanza perfecta en la amistad perfecta. Pero la virtud no sólo es la base de la perfección de este tipo de relación, sino que de ella se desprenden las demás perfecciones de la amistad perfecta. La virtud garantiza, por ejemplo, la estabilidad de la amistad perfecta, porque algo propio de la

³⁰ Como habíamos mencionado, Cooper recurre a dos argumentos para cerrar la brecha entre la amistad por virtud respecto de la placentera y utilitaria. El segundo ya lo hemos analizado y es el que se refiere a la *eunoia*. El primero consiste en agrandar el horizonte de posibilidad de la amistad por virtud estableciendo que existen variantes de ella. *It would be natural to suppose that within the class of virtue-friendships there could be a similar variation. Some virtue-friendships might involve the recognition of complete and perfect virtue, virtue of every type and in every respect, in the associates; other friendships of the same type might be based, not on the recognition by each of perfect virtue in the other, but just of some morally good qualities that he possesses (or is thought to possess). Thus, one might be attached to someone because of his generous and open spirit, while recognizing that he is in some way obtuse, or not very industrious, or somewhat self-indulgent. Such a friendship would belong to the type, "virtue-friendship", because it would be based on the conception of the other person as morally good (in some respect, in some degree), even though the person does not have, and is not thought to have, a perfectly virtuous character- just as a pleasure-friend need not be, or be thought to be, perfectly pleasant or pleasant in every way. (...) There can be no doubt, then, that on Aristotle's theory what makes a friendship is the binding force within it of "some" –perhaps, for all that, partial and incomplete- excellence of character, and the perfect friendship of the perfectly virtuous is only an especially significant special case of this. For this reason, it seems preferable to refer to friendship of the central kind not, as Aristotle most often tends to do, as "friendship of the good", but, as he sometimes calls it, "friendship of character" (1164a 12, 1165b 8-9; cf. 1157a 11, 1162b 21-23). The expression "character-friendship" brings out accurately that the basis for the relationship is the recognition of good qualities of character, without in any way implying that the parties are moral heroes. I will hereafter adopt this alternative terminology (pp. 318-320).* No estoy de acuerdo con Cooper. Primero, me parece que abusa del término virtud al referirlo a alguien perfectamente virtuoso. Sostengo que decir de alguien que es virtuoso no es equivalente a decir que es perfecto, como algo ya acabado, aunque sí lo es decir que es poseedor de una perfección, que es la virtud; pero el ser poseedor de la virtud como perfección no hace que el hombre sea "perfecto" en los términos en que Cooper lo quiere ver, como si el hombre llegara a ser perfecto como los dioses; sino que la virtud hace al hombre virtuoso en el sentido en que ha elegido el camino que perfecciona, en términos teleológicos, su propia condición moral. Por ello, para mí no resulta problemático hablar de la "amistad perfecta", porque no se trata de que todo sea perfecto entre amigos, pues el mismo Aristóteles ha de considerar ciertas dificultades que pueden darse entre ellos, sino que sobre todo y fundamentalmente porque la amistad perfecta se basa en la virtud, la cual es una perfección. Como hemos dicho, la perfección de la amistad perfecta es tal porque está dada por la virtud en la que se sustenta. Segundo, me parece que Cooper hace tramposamente un giro terminológico cuando habla de la diversidad de amistades virtuosas que pueden darse. Afirma que unas pueden implicar el reconocimiento de la "virtud perfecta" (ya vimos que esto en sí tampoco es válido) y otras pueden basarse simplemente en "cualidades moralmente buenas" como si la virtud y las cualidades moralmente buenas fueran cosas distintas; pero yo me pregunto a qué se refiere Cooper con cualidades moralmente buenas cuando tengo entendido que las cualidades moralmente buenas son precisamente las virtudes. Por tanto, no se justifica asociar el término virtud a la "perfección" a la que alude Cooper, ni tampoco se justifica no asociar las "cualidades moralmente buenas" con las virtudes. Me parece entonces que esa diversificación que Cooper pretende determinar resulta un tanto artificial, porque lo que en realidad quiere Aristóteles es establecer que, sea como sea, la esencia de la "amistad de los buenos" es la virtud y que mientras esté la virtud de por medio puede darse la amistad perfecta.

virtud es la firmeza. “La amistad de estos hombres permanece mientras ellos son buenos; ahora bien, la virtud es algo estable”.³¹ A diferencia de ésta, las otras dos clases de amistad, a causa de la carencia de la virtud, tienen la desventaja de la inestabilidad y eso les confiere cierta imperfección:

Semejantes amistades fácilmente se desatan con sólo que tales amigos no permanezcan los mismos que eran; y así dejan de quererlos desde que no son ya agradables o útiles. La utilidad, en efecto, no es constante, sino que según los tiempos múdase en otra distinta. Caducando, pues, el motivo por el que eran amigos, disuélvese también la amistad, ya que no era amistad sino por aquel motivo.³²

También, la amistad de los buenos es durable, porque por la virtud, al demostrar que se quiere al otro por sí mismo, se asegura la confianza entre los amigos buenos:

La amistad de los buenos, además, es la única que puede desafiar la calumnia, porque no es fácil dar a nadie crédito contra aquel que por largo tiempo tiene uno experimentado. Entre la gente de bien hay confianza, así como la seguridad de que jamás se harán injusticia, y todas las otras cosas requeridas en la verdadera amistad. En las otras, al contrario, nada impide que lleguen a surgir esos males.³³

Sólo la amistad que se da entre los hombres buenos garantiza la bondad de la amistad. La carencia de virtud, en los otros tipos de amistad, conlleva el riesgo de la fragilidad en todos los aspectos de la relación. La falta de virtud incapacita la perfección de la amistad. La amistad por placer y por utilidad es endeble y perecedera, porque aquello que las mantiene es muy débil. Esto permite afirmar que, respecto de la amistad por excelencia, los otros dos tipos de amistad son imperfectas. La amistad que se sustenta en hombres semejantes en virtud es la única perfecta. Descansa en la perfección de quienes la comparten y esa perfección permite manifestarse en todos los ámbitos del vínculo generado. “Esta forma de amistad, pues, es perfecta, tanto en su duración como en los

³¹ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 11.

³² *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156a 20-24.

³³ *Ethic. Nic.*, VIII, 4, 1157a 20-25.

otros respectos, en todos los cuales cada parte recibe de la otra los mismos o semejantes bienes, como debe ser entre amigos”.³⁴

1.2 Los límites de la amistad

Ya se ha establecido que aquello en lo que consiste la amistad perfecta es la semejanza en la virtud y que dicha semejanza es distinta a la que puede darse en los otros dos tipos de amistad. Ahora sería útil saber en qué consisten, para Aristóteles, los límites de la amistad perfecta, porque daría mayor claridad respecto de las condiciones sin las cuales la amistad por virtud no puede subsistir. Si el fundamento de la amistad perfecta está en la semejanza en la virtud, aquello que provoque ciertas desigualdades conlleva a la ruptura de la amistad.³⁵ Así como el vínculo entre los amigos está en la semejanza, la fractura entre ellos está en la desemejanza. Conocer las diferencias que separan a los amigos por virtud, implica también señalar las semejanzas indispensables para sostener la amistad perfecta. No se trata de establecer la identidad perfecta entre los amigos, porque aunque sean semejantes en virtud, tratándose de dos hombres, no pueden ser idénticos entre sí, lo cual admite entre ellos ciertas desemejanzas; pero que sean tales, que permitan la continuidad de la amistad. Aristóteles menciona dos circunstancias en las que la desemejanza sería tal que sería imposible la amistad. La desemejanza que se presenta en ambas situaciones se plantea como una desemejanza extrema.

En el primer caso,³⁶ Aristóteles se pregunta si es posible que subsista la amistad si los amigos se desean los más grandes bienes, como el llegar a ser dioses. Aquí Aristóteles supone que el más grande de los bienes sólo es asequible a los dioses. La cuestión está en determinar si alcanzar el bien mayor es compatible con el bien que representa la amistad

³⁴ *Ethic. Nic.*, VIII, 4, 1156b 32-35.

³⁵ Como veremos, las dos desigualdades que se presentan en este capítulo son extremas a tal punto que llevarían al término de la amistad. Se trata, en primer lugar, de la desigualdad entre dios y el hombre y, en segundo lugar, entre los hombres que se distancian porque uno se ha quedado muy rezagado respecto del otro en el crecimiento de la virtud.

³⁶ Cf. *Ethic. Nic.* VIII, 7, 1159a 5-13.

entre los hombres. Aristóteles es contundente y no deja duda en su respuesta al afirmar que ambos bienes son incompatibles:

Muchas condiciones pueden quitarse, y a pesar de ello subsistir la amistad. Pero con un ser muy separado de los hombres, como con un dios, ya no es posible. De ahí el problema de si los amigos pueden realmente desear para sus amigos los más grandes bienes, por ejemplo el llegar a ser dioses, porque entonces ya no serán amigos para ellos, ni habrá para ellos bienes, puesto que los amigos son bienes. Pero si estuvimos en lo justo al decir que el amigo desea bienes al amigo por causa del amigo mismo, habrá que decir ahora que es preciso también que el amigo permanezca siendo el mismo que en otro tiempo ha sido, y que, por ende, sólo en tanto que hombre se desearán para él los más grandes bienes.³⁷

Aristóteles sustenta la imposibilidad de la amistad entre los hombres con un ser muy separado de los hombres, como con un dios. En esta afirmación, además de decirnos que la amistad no puede subsistir con un ser muy separado de los hombres, nos dice que dios es un ser muy separado de los hombres y se sigue, por tanto, que, dada la lejanía entre ambos, es imposible la amistad entre dios y el hombre.

El punto de partida de la argumentación aristotélica reside en que no se puede dar la amistad entre el hombre y un ser muy separado del hombre. Que dios y el hombre no puedan ser amigos es una consecuencia de esta primera afirmación, tomando en cuenta que también ha dicho que dios es un ser muy separado del hombre. Sin embargo, Aristóteles nos dice a continuación que el llegar a ser dios es uno de los más grandes bienes y, por desconcertante que parezca, aunque sea uno de los más grandes bienes, no se le puede desear al amigo el llegar a ser dios.³⁸ La continuidad de la amistad entre los

³⁷ *Ethic. Nic.* VIII, 7, 1159a 3-12. En realidad, el planteamiento del problema para este fin comienza en la línea 5, pero empiezo la cita dos líneas antes, porque de ahí surge para Aristóteles el preámbulo de lo que sería un problema para la amistad perfecta. Las líneas 2-4 todavía se refieren a los casos de amistad de superioridad que en este trabajo no se han de contemplar.

³⁸ Con gran simplicidad Cooper establece por qué en la amistad no se puede desear al amigo un bien mayor como el llegar a ser dios y la razón es porque la amistad, en términos aristotélicos, está planteada sólo entre hombres. *Thus, Aristotle says, friends do not wish that their friends should become gods (although being a god is a very good thing) because to become a god is to cease to be a human being, and it is of a human being that one is a friend and, therefore, as a human being that one wishes for his prosperity* (p. 326). Por

hombres es irreconciliable con la posibilidad de que uno de los amigos alcance uno de los más grandes bienes. Si así fuera, el amigo dejaría de ser amigo para el hombre, porque el amigo estaría demasiado lejos del hombre, pues Aristóteles ya ha dicho que entre el hombre y dios la amistad es imposible porque se encuentran muy separados entre sí. Por tanto, si el amigo llegara a ser dios, ya no habría amistad. Aristóteles arguye que la amistad se acaba porque, al estar tan alejados, se pierde una de las cualidades sin la cual la amistad por virtud no puede darse. Los que son amigos por virtud, también se ha dicho, se convierten en bienes recíprocamente. El amigo es un bien para el amigo; pero si se dice que los amigos son bienes, el amigo que supuestamente llegara a ser dios dejaría de ser un bien para el amigo que permanece hombre y el amigo que permanece hombre dejaría de ser un bien para aquel que ha llegado a ser dios, porque la amistad que plantea Aristóteles es un bien que sólo cabe entre los hombres.³⁹ En los dos casos, ambos dejan de ser un bien por la misma razón. Al encontrarse demasiado lejanos uno del otro, ya ninguno representa un bien mutuo. Finalmente, Aristóteles concluye elevando a una cualidad primordial de la amistad el hecho de que el amigo debe permanecer el mismo en tanto que hombre. Dice Aristóteles que si ya se ha establecido como una condición fundamental de la amistad desear bienes al amigo por causa del amigo mismo, también parece una condición fundamental que el amigo permanezca el mismo en tanto que

la misma razón, no puede haber amistad entre dios y el hombre. La amistad se concibe únicamente entre hombres semejantes.

³⁹ De momento podemos decir que, además de la gran semejanza que existe entre dios y el hombre, asumiendo que la amistad se basa en la semejanza, este trabajo desemboca en la posibilidad de la corrección entre los amigos porque se acepta la fragilidad de la naturaleza humana, aún en el hombre virtuoso, cosa que no sucede con los dioses. El hombre está sujeto al error y el amigo tiene el deber moral de corregir, pero siempre se trata de una corrección recíproca porque los amigos son hombres, y ese es uno de los sentidos en el que los amigos representan un bien el uno para el otro. Asimismo, los amigos son ejemplos mutuos y se van moldeando mutuamente en el progreso de la virtud. Esto no tendría sentido entre dios y el hombre. Por ello, la amistad para Aristóteles se circunscribe al terreno humano. Sin embargo, a diferencia de la *Ética Nicomaquea*, en la *Ética Eudemia* VII, 3, Aristóteles plantea la posibilidad de la amistad entre dios y el hombre dentro del marco de la amistad por superioridad. “Hay sin embargo otra variedad de amistad diferente de las anteriores, la fundada en la superioridad, como la que media entre un dios y un hombre, pues ésta es una forma distinta de amistad, y en general entre el gobernante y el gobernado, siendo a su vez diferente la justicia entre ellos, no por igualdad numérica sino por igualdad proporcional. En esta categoría está la relación entre el padre y el hijo, así como la que hay entre el bienhechor y el beneficiario. Y de estas amistades hay también variedades, porque la amistad entre el padre y el hijo es distinta de la que hay entre el marido y mujer: ésta última es del tipo de la que hay entre el que manda y el que es mandado, y la otra de bienhechor a beneficiario. En estas variedades, además, o no hay correspondencia afectiva o no de la misma manera. Sería ridículo, por cierto, echar en cara a Dios que no corresponde con el mismo amor al amor con que le amamos, como lo sería también que el gobernado asumiera idéntica actitud con respecto al gobernante”, 1238b 18-29. Nosotros sólo tomaremos en cuenta lo dicho en la *Ética Nicomaquea*.

hombre, pues si no, se acaba la amistad. Por tanto, si en la amistad se desean bienes a los amigos hay un límite en el deseo de los bienes y ese límite es el propio hombre, pues sólo en tanto que hombre se desearán para él los más grandes bienes. Esto significa que se les puede desear a los amigos muchos y grandes bienes, pero no el más grande de los bienes. De lo contrario, el amigo dejaría de ser un bien y, por tanto, dejaría de ser un amigo.

Aristóteles abre una brecha infranqueable entre dios y el hombre; existe tal semejanza, que se cierra absolutamente la posibilidad de la amistad entre ellos. A partir de esta premisa que se encuentra en la base de toda la argumentación aristotélica sobre el límite necesario en el deseo del bien al amigo, se llega a la siguiente conclusión. Dado que los amigos implican un bien mutuo, y sólo dentro de la amistad se puede concebir al hombre que es amigo como un bien para el amigo, si no puede haber amistad entre dios y el hombre, se sigue que dios no es un bien para el hombre, ni menos el hombre para dios. O, por lo menos, se concluye que, en términos de amistad, no suponen un bien recíproco. Pero, entonces, habría que preguntarse, qué es dios para el hombre y el hombre para dios. Por otra parte, dentro de los límites impuestos por Aristóteles a la amistad perfecta, surge, a manera de pregunta, si eso es posible, la siguiente conclusión. ¿Existe realmente la posibilidad para el hombre de llegar a ser dios y considerarlo como el mayor bien al que el hombre pudiera aspirar, independientemente de las consecuencias que pudiera tener sobre la amistad? O, tomando en cuenta lo que Aristóteles ha planteado, ¿es esta pregunta una pregunta impropia? De cualquier manera, estas dudas quedan abiertas, porque resolverlas rebasa con mucho la pretensión de este trabajo. Únicamente las menciono porque parecen cuestiones fundamentales que se desprenden de la reflexión aristotélica sobre la amistad perfecta.

Aristóteles establece, por tanto, un indiscutible límite extremo que impide la continuidad de la amistad. El bien del amigo debe ser constreñido al amigo en tanto que hombre. De lo contrario, termina la amistad. Existe tal semejanza entre el hombre y dios que es imposible la amistad entre ambos y entre el hombre que llegara a ser dios y el amigo que permaneciera hombre. Podríamos pensar, entonces, que la dificultad sería establecer los límites de la amistad dentro de las diferencias que existen entre los amigos

en tanto que hombres, porque que sean semejantes en virtud no quiere decir que sean idénticos. Dentro de la semejanza que hay entre los amigos por virtud suponemos que entre ellos hay ciertas diferencias. Se podría plantear, por tanto, una pregunta en los siguientes términos: ¿cuáles son las diferencias permitidas entre los amigos en tanto hombres que no impidan la ruptura de la amistad y que todavía permitan que subsista la semejanza? Podría pensarse que, una vez que Aristóteles ha circunscrito la amistad al terreno exclusivo de los hombres, aquí es donde habría de encontrarse el límite real de la amistad por excelencia, llamándolo *real* porque es de hecho la única manera en que puede darse la amistad. Sin embargo, Aristóteles no parece considerar esta cuestión como problemática. En un primer momento, le resulta suficiente determinar que lo que no debe desearse es que el amigo llegue a ser como los dioses, porque se abriría una brecha infranqueable entre ellos. Fuera de eso, no dice más.

Pero, más adelante, en el L. IX,⁴⁰ Aristóteles aborda nuevamente el tema. En esta segunda ocasión, la desemejanza que marca se encuentra dentro del ámbito del hombre. Aristóteles establece, ahora sí, la diferencia que entre los mismos hombres podría llevar a la ruptura de la amistad:

Pero si uno de los amigos permanece como era, y el otro por su parte se hace mejor moralmente y llega a superar con mucho en virtud al primero, ¿habrá aún este último de seguir frecuentando al amigo? Tampoco esto parece posible; y vese más claro cuánto mayor es la distancia que llega a haber entre ambos, como pasa con las amistades de la infancia. Porque si uno de ellos sigue siendo niño en su inteligencia, mientras el otro llega a ser un varón en todo su desarrollo, ¿cómo serán amigos si no les contentan las mismas cosas, ni se alegran ni sufren por lo mismo? Ni siquiera con respecto a sí mismos concordarán sus gustos, faltando lo cual no es posible que sean amigos, porque no pueden ya convivir.⁴¹

El argumento de Aristóteles parte de la base de la amistad. Hay dos amigos y si lograron ser amigos es porque eran semejantes entre sí. Pero, y a partir de aquí comienza

⁴⁰ Cf. *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1156b 24-30.

⁴¹ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1156b 24-30.

Aristóteles con el planteamiento problemático, ¿qué pasa si uno de los amigos permanece como era y el otro mejora moralmente y llega a superar con mucho en virtud al primero? Si ambos amigos permanecieran bajo las mismas condiciones a partir de las cuales surgió la amistad, la amistad seguiría sin problema. Pero resulta que sólo uno de ellos persistió bajo aquellos parámetros que habían hecho surgir la amistad. El otro, por el contrario, no sólo no siguió siendo el mismo que era, sino que mejoró moralmente y llegó a superar con mucho en virtud al primero; lo cual quiere decir que hubo una notable mejora moral respecto del que originalmente era su amigo. Este cambio cualitativo tan drástico entre los dos imposibilita la continuidad de la amistad. La transformación moral tan contundente de uno de los amigos impide que siga frecuentando al que no logró ningún cambio moral respecto del punto de partida que había propiciado la amistad. Esta distancia considerable que surge entre los dos amigos es señalada por el propio Aristóteles cuando nos dice que el segundo “llega a superar con mucho en virtud al primero”. En estos casos, por tanto, ya no es posible la amistad, y esta incapacidad, refuerza Aristóteles, es más palpable “cuanto mayor es la distancia que llega a haber entre ambos”. La distancia es claramente una distancia moral, una distancia en la virtud. El trecho moral que se abre entre ambos conlleva a una desemejanza tal que provoca la fractura de la amistad. La distancia entre los dos que eran amigos implica que ya se encuentran demasiado separados uno del otro, lo cual recuerda la imposibilidad de la amistad entre el hombre y dios por la misma razón: la excesiva lejanía impide la amistad.

Aristóteles pone un ejemplo. Con las amistades de la infancia sucede que uno de los amigos “sigue siendo niño en su inteligencia, mientras el otro llega a ser un varón en todo su desarrollo”. La descripción ya es indicativa de una evidente diferencia que imposibilita la persistencia de la amistad. Siendo tan distintos, dice Aristóteles, no pueden entusiasmarse por las mismas cosas: ni se alegran ni sufren por lo mismo, y ni siquiera “respecto a sí mismos concordarán sus gustos”. Faltando esto es imposible que sean amigos porque ya no pueden convivir. La convivencia hace la amistad, pero para que la haya debe ser propiciada por la semejanza. Si la semejanza desaparece, se rompe el vínculo que hace posible la convivencia en la amistad. El límite de la amistad entre los hombres que son amigos es la desemejanza en la virtud. Sin embargo, parece que el

ejemplo que pone Aristóteles sobre las amistades de la infancia no esclarece con plenitud lo que dice al comienzo de la cita, porque ahí sugiere que la amistad estaba fundada en cierta semejanza en la virtud, pues Aristóteles no dice que uno de los amigos se hace “bueno”, como si anteriormente no lo fuera, sino que afirma que se “hace mejor moralmente”, lo cual quiere decir que ambos amigos ya eran buenos; y tampoco dice Aristóteles que, a diferencia del primero, el segundo llega a adquirir la virtud, sino que “llega a superar con mucho en virtud al primero”, lo que significa que también ambos ya eran virtuosos y eso propició el comienzo de la amistad.⁴² Lo que ya no es posible es la continuidad de la amistad, porque, dentro de la semejanza en la virtud que se había dado inicialmente, se genera con el tiempo una desemejanza en ella, pues uno de los amigos se ha rezagado en su perfeccionamiento, a diferencia del otro, quien ha excedido con mucho en el mejoramiento cualitativo de la virtud. Por tanto, el segundo límite de la amistad perfecta reside en que deje de ser perfecta, es decir, que dentro del ámbito de la virtud se produzca una desemejanza en el mejoramiento de la virtud, ocasionada por el progreso considerable de la virtud de sólo una de las partes. El límite de la amistad perfecta está en la falta de perfeccionamiento de la virtud por parte de los dos amigos. Por eso, para que siga la amistad, es indispensable que ambos vayan creciendo en la virtud de manera semejante. Y decimos que el ejemplo no se adecua completamente a esta interpretación de lo que Aristóteles dice en un primer momento, porque dado lo que implica la

⁴² Sherman establece en “Aristotle on Friendship and the Shared Life”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLVII, No. 4, 1987, que entre los amigos existe un consenso acerca del tipo de vida que quieren vivir juntos y que aunque el consenso puede ser variado e incluso surgir como producto de la amistad, lo que necesariamente tiene que preexistir al nacimiento de la amistad es el carácter virtuoso de los hombres. *While specific and shared ways of being virtuous will be among those values peculiar to a specific friendship, the acquisition of virtuous states of character must pre-exist any friendship based on virtue. That is, the agents must choose each other, in part, on the basis of a firm and stable character. Through the particular friendship, the commitments of character will deepen and express themselves in ways peculiar to and conditioned by that friendship. But even so, a well-cultivated sense of virtue must be in place from the start* (p. 599). Estoy totalmente de acuerdo con Sherman, en primer lugar, en que la virtud es la base de la amistad por virtud; en segundo lugar, en que aunque la base de la amistad por virtud sea la virtud, cada amistad tiene una forma de ser muy particular y, en tercer lugar, que para el comienzo de la amistad tiene que preexistir la virtud en los hombres o, como dice Sherman, han de tener un carácter firme y estable. Después, en la amistad y a través de ella, vendrá el compromiso en la mejora de la virtud; pero en un primer momento se debe partir, por lo menos, de un arraigado sentido de la virtud. Esto se contrapone, de alguna manera, a la opinión de Cooper según la cual la amistad virtuosa es un tipo de lo que él denomina “character-friendship”, pues aquí sostenemos que tomando en cuenta las diversas formas que puede haber en la amistad por virtud (incluso Sherman habla que puede basarse en el amor de los amigos por las casas Georgianas), eso resulta irrelevante si tomamos en cuenta que lo que debe sustentar la amistad es la virtud y no sólo eso, sino que la amistad nace como producto de la preexistencia de la virtud.

adquisición de la virtud, sería difícil suponer que en la infancia se pueda dar la amistad virtuosa. Aún así, daremos relevancia al ejemplo en su aspecto descriptivo en relación con las grandes brechas que se pueden abrir entre los que originalmente no tenían sino cosas en común.

A partir de estos dos casos podemos concluir que las grandes desemejanzas son el límite definitivo de la amistad perfecta: ya sea la que se da entre dios y el hombre, ya sea la que se da entre el hombre bueno y el hombre que ha alcanzado un alto grado de moralidad. Es importante hacer notar que Aristóteles propone los límites de la amistad por virtud como causas de la ruptura de la amistad, porque siempre está supuesta una amistad previa. Aristóteles no se refiere a los límites como impedimentos para que se dé la amistad, aunque claramente lo son, pues, por principio, dado que la amistad se funda en la semejanza, no puede haber amistad entre dios y el hombre, ni entre un hombre virtuoso y otro muy superior a éste en virtud, ni entre un hombre bueno y un hombre malo. Este último caso, a diferencia de los otros dos, no es tomado, por lo pronto, por Aristóteles como un límite de la amistad perfecta, porque de ninguna manera propicia la amistad y es evidentemente un impedimento. En los otros dos puntos ya se ha argumentado que dentro de los parámetros de la amistad por excelencia hay un límite en el deseo del más grande de los bienes, que es llegar a ser como los dioses, y hay un límite en el propio ámbito de la virtud cuando una de las partes ha aventajado notablemente a la otra en el mejoramiento moral. Por lo tanto, queda claro cuál es la semejanza sin la cual no puede darse ni sostenerse la amistad perfecta. La semejanza indispensable se centra en la virtud, pero desde dos perspectivas: la primera es que el crecimiento en la virtud se vaya dando dentro de los límites humanos y la segunda es que la virtud se vaya desarrollando en los amigos de manera semejante. Lo que parece estar en el fondo de la demarcación de los límites es el estatus que debe seguir la amistad perfecta, el cual consiste en el perfeccionamiento de la amistad a través de la virtud y el perfeccionamiento de la virtud a través de la amistad.

Tomando en cuenta los elementos que Aristóteles nos ha dado respecto de los límites de la amistad perfecta, las pequeñas diferencias que pueda haber entre amigos

parecen irrelevantes para el seguimiento de la amistad. Aristóteles no le da importancia a las diferencias que no son tan manifiestas, porque no son significativas de una ruptura. Para Aristóteles es suficiente criterio establecer que la amistad se funda en la semejanza en la virtud con todo el análisis que implica y que ya se ha hecho. No existe para Aristóteles el problema de la imposibilidad de la continuidad de la amistad cuando las diferencias no son tan patentes, porque ya ha establecido con claridad que sólo las grandes desemejanzas desencadenan la fractura de la amistad. Podría decir Aristóteles que siempre habrá ciertas diferencias entre los amigos sin menoscabo de la amistad, siempre y cuando prevalezca la semejanza fundamental. La semejanza necesaria para que se dé la amistad perfecta es proporcionada por los límites que ocasionan la fractura de la amistad perfecta. La semejanza esencial consiste en permanecer siendo hombre y en no detenerse en el perfeccionamiento de la virtud. Cualquiera de las dos genera una enorme lejanía entre los amigos y esa misma lejanía termina con la amistad. La desemejanza se torna entonces demasiado grande para salvar la amistad.

2. EL AMIGO COMO OTRO YO

El hecho de considerar todas las características que implica la amistad perfecta, que tienen como base la semejanza en la virtud, lleva a Aristóteles a formular que el amigo es otro yo, pero sólo en los casos en donde existe la amistad perfecta. Esto puede suponerse porque las pocas veces en las que se refiere al amigo como otro yo lo hace en el contexto descriptivo de ciertas cualidades que sólo competen a los hombres buenos y a los buenos que son amigos entre sí. Hay que decir, sin embargo, que el amigo como otro yo no se presenta en Aristóteles como una cuestión temática. Se menciona casi de manera circunstancial, presumiendo, de alguna manera, que es una consecuencia inevitable de la amistad perfecta. Aristóteles no explica qué quiere decir cuando sostiene que el amigo es otro yo. Haré el intento de averiguar su significado y creo que vale la pena hacerlo, porque me parece que esa afirmación encierra un fuerte contenido esencial sobre la amistad perfecta, ya que todo indica que en los otros dos tipos de amistad no se puede considerar al amigo como otro yo. Por tanto, si se logra dar una explicación más o menos coherente de lo que quiso decir Aristóteles, podremos penetrar, aún más, en la comprensión de la amistad por excelencia. Lo que habría que aclarar es qué sucede en la amistad por virtud que el amigo llega a considerarse como otro yo, qué quiere decir que el amigo es otro yo y qué implicaciones tiene esa noción sobre la amistad.

La semejanza en la virtud es el fundamento de la amistad perfecta y el amigo como otro yo pretende ser como una consecuencia de dicha semejanza. La noción del amigo como otro yo parece encontrarse de manera exclusiva en la amistad por excelencia. La semejanza es la cualidad común a los tres tipos de amistad, pero el amigo como otro yo sugiere ser una cualidad propia de la amistad perfecta porque la semejanza reside en la virtud. Dentro de contextos distintos, Aristóteles menciona en tres ocasiones⁴³ que el amigo es otro yo. Revisemos aquellos textos.

⁴³ *Ethic. Nic.*, IX, 4, 1166a 32; IX, 9, 1169b 6; IX, 9, 1170b 6.

2.1 La relación del hombre consigo mismo

En la *Ética Nicomaquea* IX, 4, Aristóteles sitúa el tema de la amistad en un plano anterior al desarrollo de la amistad que se da entre los hombres. Los tipos de amistad que se generan son una expresión de la relación que el hombre tiene consigo mismo. “Los caracteres definitorios de las varias especies de amistad, parecen ser traslado de los sentimientos que tenemos con respecto a nosotros mismos”.⁴⁴ Así comienza Aristóteles este capítulo. Su intención es concluir que sólo siendo justos se puede “estar amistosamente consigo y ser amigo para otro”.⁴⁵ Así termina el capítulo. El desarrollo argumentativo que media entre estas dos afirmaciones consiste en demostrar, a partir del principio con el que comienza, aquello que concluye. Aristóteles nos lleva, por tanto, a un recorrido que abarca, por un lado, las cualidades del justo consigo mismo, las cuales derivan en la posibilidad de la amistad con otro y en un tipo de amistad que coincide con las características de la relación que el hombre justo tiene consigo mismo. Y por otro lado, nos muestra las complejas propiedades que se dan en las relaciones del malo consigo mismo, las cuales conducen a la imposibilidad de la amistad con otro, porque ni siquiera se logra un acuerdo consigo mismo. Dentro de este amplio contexto teórico se hace la primera mención del amigo como otro yo. Se puede suponer, sin duda, que la afirmación no la hace cuando está hablando de la relación del injusto respecto de sí mismo y los demás, lo cual me permitirá establecer que el amigo como otro yo es una característica propia de la amistad por virtud que se da entre hombres que, por ser virtuosos, la relación que generan consigo mismos va de acuerdo a la virtud y la relación que generan con otros va de acuerdo a la relación que tienen consigo mismos, esto es, de acuerdo con la virtud. Tal como lo dice Aristóteles al referirse al hombre justo que “este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues el amigo es otro yo)”.⁴⁶

Pero vayamos por partes y poco a poco porque, en el primer segmento de la argumentación, Aristóteles nos conduce por un modelo de razonamientos circulares que resulta sumamente interesante. Ya se había mencionado que Aristóteles empieza por

⁴⁴ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 1-2.

⁴⁵ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 29.

⁴⁶ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 31.

decir que aquello que define las diversas formas de amistad parece venir de las afecciones que se tienen respecto de uno mismo. A continuación enumera las cualidades que definen la amistad, pero los atributos que nombra no son comunes a todos los tipos de amistad, sino que pertenecen únicamente a la amistad perfecta. Así lo expresa Aristóteles:

Los caracteres definitorios de las varias especies de amistad, parecen ser traslado de los sentimientos que tenemos con respecto a nosotros mismos. Es decir, que se considera como amigo a quien quiere y hace por causa del amigo lo que es bueno o lo que parece serlo, o al que quiere que su amigo exista y viva por su propio bien, que es lo que sienten las madres por sus hijos, y aun los amigos que han tenido un choque entre sí. Otros por su parte consideran que el amigo es el que pasa la vida con su amigo y tiene los mismos gustos que él, o que se contrista y regocija con su amigo, y esto es lo que se encuentra principalmente en las madres. Por alguno, pues, de estos caracteres es por lo que se define la amistad.⁴⁷

Cualquiera de estas cinco propiedades define la amistad perfecta.⁴⁸ Aristóteles no se molesta en decirnos que se trata de la amistad perfecta porque, de aquí en adelante, a lo largo de todo el capítulo, se desecha de la argumentación los diferentes tipos de amistad de los que había hablado en el L. VIII. Parece ser que ahora se trata de algo más radical, de lo que se considera propiamente la amistad fundamentada en el carácter moral del hombre.⁴⁹

⁴⁷ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 2-9.

⁴⁸ Aunque resulta una enumeración de diversas maneras en las que se puede dar la amistad perfecta, en realidad me parece que todas tienen en común el deseo desinteresado del bien del amigo, que es la esencia de la amistad perfecta; por tanto, cada una de estas formas en las que se define la amistad, no son sino las diversas maneras en las que se manifiesta este deseo y búsqueda del bien del amigo. Entonces diríamos que aunque cada una de ellas define la amistad, no son de ningún modo excluyentes, sino demostraciones naturales de los que comparten este tipo de amistad. Revisar la opinión de Julia Annas en "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism" p. 540, quien también afirma que estos cinco objetivos no son criterios estrictos de la amistad, que luego trasladará a la relación del justo consigo mismo, sino derivaciones de lo mismo. *As the last sentence indicates, Aristotle goes on as though he had shown that "each" of these marks is found preeminently in the good man's relation to himself. Probably he is not thinking of any of the marks as strictly criterial, but rather as all being indications of the same thing, some more convincing than others.*

⁴⁹ Cf. *Ethic. Nic.* IX, 1, 1164a 3.

Sabemos que esas cualidades pertenecen a la amistad perfecta porque a partir de ellas la ha distinguido de las otras especies de amistad en el L. VIII. Pero como ahora utiliza simplemente el término de amistad, así lo haremos también nosotros. Inmediatamente después de enumerar las propiedades de la amistad establece que todas coinciden con las relaciones que tiene el justo consigo mismo. “Ahora bien, todos y cada uno de ellos aparecen en las relaciones del justo consigo mismo”.⁵⁰ Lo que Aristóteles está haciendo es derivar las características de las relaciones del justo consigo mismo a partir de las características de la amistad. Dicho de otra manera, aquello que define la amistad define la relación del justo consigo mismo. Pero a continuación Aristóteles empieza a hablar exclusivamente del hombre que es justo consigo mismo y menciona a detalle una serie de cualidades que también le pertenecen:

Este hombre, en efecto, vive de acuerdo consigo mismo, y en cada parte de su alma tiene los mismos apetitos, y quiere para sí mismo el bien y lo que parece serlo, y lo pone por obra, como quiera que lo propio del hombre bueno es afanarse por hacer el bien. Y lo hace sin duda por su propio interés, pero por el interés de la parte intelectual, que constituye, al parecer, lo que es cada hombre. Quiere vivir y conservarse él mismo, y especialmente el principio por el cual piensa, porque para el hombre virtuoso es un bien el existir. (...) El hombre de que hablamos, además, quiere pasar la vida consigo, y lo hace con placer, porque le son deleitosos los recuerdos de sus actos pasados, y buenas las esperanzas de los futuros, y por tanto agradables. Su mente, además, abunda en objetos de contemplación. Consigo mismo, más que con otro cualquiera, comparte dolores y goces, porque en todas ocasiones es lo mismo lo que le ocasiona dolor y lo mismo lo que le procura placer, y no una cosa en un tiempo y otra en otro; y en suma, este hombre nada tiene de qué arrepentirse.⁵¹

Al enunciar de manera escrupulosa las propiedades que corresponden al que es justo consigo mismo, podría parecer que Aristóteles querría que entendiésemos con claridad y

⁵⁰ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 10. El término empleado por Aristóteles para referirse al *justo* es *ἐπιεικής* que en el contexto propiamente significa *bueno*, lo cual hace más sentido sobre todo porque más adelante habla de los hombres malos. Sin embargo, respetamos la traducción del texto que estamos utilizando que traduce *ἐπιεικής* por *justo*.

⁵¹ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 13-29.

de manera exclusiva en qué consiste la relación del hombre justo consigo mismo y terminar el argumento con esa descripción. Pero no sólo es así, porque ahora lo que hace es tomar estas cualidades para trasladarlas a la amistad. Además de establecer lo que pertenece al justo respecto de sí mismo, ahora establece a partir de esos atributos lo que es la amistad. Así lo dice Aristóteles:

Como todos y cada uno de estos caracteres concurren en el varón justo en sus relaciones consigo mismo, y como además, este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues el amigo es otro yo), la amistad, por consiguiente, parece tener alguno de esos atributos, y las gentes en quien ellos concurren ser amigos.⁵²

He aquí la vuelta que da nuevamente Aristóteles. Así como había empezado por mencionar las características de la amistad, cierra por último con las características de la amistad a partir de las características de la relación del justo consigo mismo. Podría decirse que de principio a fin el argumento consta de dos razonamientos circulares que llegan al mismo punto. O tal vez sería más correcto decir que se trata de un razonamiento en espiral que sube, pero vuelve a bajar.

La manera en que Aristóteles discurre es la siguiente. Antes que nada, sienta el principio, ya mencionado, según el cual nuestras relaciones de amistad son una expresión de las relaciones que tenemos con nosotros mismos. De aquí en adelante inicia con giros argumentativos que semejan curvas que ascienden y descienden. En primer lugar, enumera una serie de atributos que sin lugar a dudas pertenecen a la amistad que anteriormente Aristóteles la había catalogado como el tercer tipo de amistad y que corresponde a la amistad por excelencia. En segundo lugar, Aristóteles da un paso más allá del tema de la amistad y afirma que las características que la distinguen aparecen también en las relaciones del justo consigo mismo. Tomó la tesis sobre la amistad para introducirnos al tema de la relación del justo consigo mismo, porque la amistad, de alguna manera, lo explica. En tercer lugar, una vez que a partir de la amistad Aristóteles

⁵² *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 30-33.

nos ha introducido al asunto de la relación del justo respecto de sí mismo, expone, de manera precisa, las cualidades que acompañan a este hombre. Por último, nos dice que dadas las propiedades del hombre justo también son aplicables a la amistad y, de este modo, nos transporta nuevamente al tema de la amistad; lo cual implica, dentro del razonamiento, el descenso de la espiral, porque con eso había iniciado. El tema de la amistad comprende el tema del justo consigo mismo y el tema del justo consigo mismo comprende la amistad. Cada asunto nos lleva al otro, porque ambos contienen en su propia definición la explicación del otro. De esta manera, la estrategia aristotélica de introducirnos a un tema a partir de otro, no es para nada azarosa, porque en el primero ya se encuentra contenido el segundo y el segundo, cuando se convierte en primer tema, contiene a su vez el segundo, el cual, en un principio, era el primero. Pero esto no significa que se trate entonces de discursos reiterativos en los que no se añade nada, sino que el paso de uno a otro va enriqueciendo conceptualmente lo que se está explicando. Por eso, cuando desciende nuevamente al tema de la amistad ya se llega a él con todo el bagaje teórico anterior y se entiende con mayor claridad y lo mismo sucede con el tema de las relaciones del justo consigo mismo. Cada una de estas cuestiones parece más comprensible a partir de la otra.⁵³

⁵³ Muchos de los autores que hablan sobre la amistad en Aristóteles afrontan el tema del otro yo, pero no me he topado con alguno que analice las tres citas en las que aparece. La mayoría se concentra en el estudio de una de las citas y pocos se concentran en dos de ellas. Dependiendo de la cita que se elija se plantean problemas muy específicos. Así, por ejemplo, quienes abordan la primera cita del otro yo que aparece en *Ethic. Nic.* IX, 4, generalmente centran su investigación en lo que consideran la tensión latente entre el egoísmo y el altruismo en la amistad perfecta. Este es el caso de Annas y Kahn. Consideramos, sin embargo, que abordar el texto en esos términos resulta anacrónico y, por tanto, impropio. Tan es así que el propio Kahn, en "Aristotle and Altruism", una vez que anuncia que el objetivo de su investigación va a ser tratado bajo los parámetros de egoísmo y altruismo, asume el riesgo de emplear dichos términos. *It will be convenient to discuss these two questions in terms of egoism and altruism, but since this introduces the risk of anachronistic assumptions and associations, let me begin with a precautionary word about the terminology* (p. 20). A continuación Kahn establece el significado del altruismo en un contexto muy posterior al aristotélico. *What I mean by altruism here is limited to what Hume called particular as opposed to general benevolence, what Mackie has recently called 'self-referential altruism', a 'concern for others, but for others who have some special connection with oneself'. For our purpose altruism means a concern for the welfare of friends, relations, and personal associates, not good will towards all and sundry* (p. 20). La explicación del egoísmo también requiere de matices para que, según Kahn, ambos términos sean compatibles dentro de la teoría aristotélica de la amistad. *For present purposes egoism must also be taken with a grain of salt, as a catch-all reference to any concern for one's "own" interests or welfare. Egoism here does not imply any dogmatism or exclusive claim that all desire and motivation can be reduced to the pursuit of one's own self-interest. This would make egoism incompatible with altruism, as a concern for the welfare of others for their own sake. Since we want to see how egoism and altruism fit together in Aristotle's theory of friendship, the term must not be mutually exclusive. I shall call egoistic any motive that is self-regarding, any concern that relates to the subject himself* (pp. 20-21). Aclarados los conceptos, Kahn

afirma que como la amistad perfecta en Aristóteles se define por la preocupación sobre los intereses de los otros por su propio bien, la amistad se considera altruista. Sin embargo, aludiendo sobre todo a *Ethic. Nic.* IX, 4, en donde Aristóteles sienta las bases de la amistad de acuerdo con los sentimientos que tenemos respecto a nosotros mismos, Kahn se manifiesta sorprendido porque esto supone que el altruismo en la amistad parte del egoísmo. Para corroborarlo, añade el caso paradigmático de amor en la relación padre-hijo, en donde ni siquiera la madre, quien, según Aristóteles, ama más que el padre, se escapa de los sentimientos egoístas en lo que sería el tipo de amor más desinteresado. Aquí, por cierto, aparece por vez primera el otro yo, pues “los padres en general aman a sus hijos como a sí mismos, porque los seres nacidos de nosotros son como otros yos existiendo separadamente” (1161b 27-29). Por tanto, según la interpretación de Kahn, si el egoísmo está más presente en la madre que en el padre por tener mayor certeza que el hijo es otro yo, también ha de estarlo en los vínculos de amistad porque dependen del tipo de relación que generamos con nosotros mismos y el otro yo que deviene el amigo es producto del traslado de mi propia concepción de mí mismo al otro, aunque llegue a amar al otro por sí mismo. Como vemos, Kahn deriva el altruismo del egoísmo y asegura la presencia de ambos en la amistad. Para mostrarlo, distingue dos nociones: el objetivo y el interés. *In the context of such a personal relationship I call the “objective” that goal of desire or intention that is concerned exclusively with the welfare of the other person ‘for the other’s sake’. (...) From the objective of friendship, concerned exclusively with the welfare of the other person involved, I distinguish the “interest” as that element in desire or motivation which involves a concern for the agent’s own advantage, gratification, or welfare* (p. 24). Podemos observar que Kahn desdobra, por así decirlo, el fin de la amistad perfecta que establece Aristóteles, para quien este tipo de amistad tiene como finalidad buscar el bien del amigo por el amigo mismo. Esto coincidiría con la noción de *objetivo* de Kahn; pero el *interés*, que no está presente en Aristóteles, se convierte en Kahn en otro de los fines de la amistad porque al actuar amistosamente se asumen también ganancias personales. Esto, como decimos, ya no es Aristóteles. Pero a Kahn le permite afirmar que la acción meramente altruista dentro de la amistad, si es que fuera posible, resultaría extremadamente rara. Por tanto, concluye: *It is a general characteristic of friendship that it will always admit, and generally include, both an altruistic and a self-regarding element: altruism in the objective, egoism in the interest one takes in the relationship* (p. 26). Bajo este principio parte el argumento de Annas en “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, quien asegura que Aristóteles hereda el dilema presente en Platón. *The “Lysis” develops a difficulty about “philia” which leads to the mayor impasse of the dialogue (216d-221d). Two accounts of “philia” are developed which apparently cannot be true together; the concept seems to harbour a contradiction. Unlike some of the paradoxes of the Socratic dialogues, this one reveals a genuine difficulty which could be expressed by saying that “philia” seems to involve both egoistic and altruistic motivation* (p. 535). Annas, al igual que Kahn, tiene que acotar lo que ha de entenderse por ambos términos. Hay que decir, sin embargo, que la posición de Annas respecto de Aristóteles en *Ethic. Nic.* IX, 4, no es tan radical, pero sigue manteniendo el egoísmo porque sostiene que, aunque se puede actuar por los otros por su propio bien, esto sólo está garantizado respecto de nosotros mismos. Nuestra opinión, por supuesto, difiere con esta lectura del texto aristotélico. En primer lugar, reiteramos que nos parece anacrónico el estudio de este pasaje aplicando los conceptos de egoísmo y altruismo aunque se desglose a detalle lo que se quiere decir con ellos. Jamás detectamos en el texto el conflicto de intereses y si se quiere emplear alguno de los términos, lo único que se encontró fue un altruismo genuinamente honesto. El análisis que hemos realizado de este pasaje donde aparece por vez primera el amigo como otro yo ha sido el más exhaustivo y detallado justamente por considerar que Aristóteles se muestra muy escrupuloso al no querer dejar nada suelto. Nuestra interpretación es, por tanto, muy diferente a la de los autores anteriores y hemos establecido que la estrategia argumentativa de Aristóteles que consta de derivar una idea a partir de la otra no hace sino reforzar la interdependencia conceptual que existe entre el hombre justo y la amistad perfecta y que, por tanto, no se trata de dos temas diferentes que, aunque lleguen a cruzarse, apunten a enfoques diferentes, sino que la única finalidad de los razonamientos en espiral es determinar, nuevamente, que la condición de posibilidad de la amistad por virtud reside en el carácter moral de los hombres que la comparten, y esos son los hombres justos. Así, aunque Aristóteles inicia el texto sentando el principio según el cual “los caracteres definitorios de las varias especies de amistad, parecen ser traslado de los sentimientos que tenemos respecto a nosotros mismos” (1166a 1-2), su única intención es penetrar en el modo de ser del tipo de hombre que es capaz de relacionarse amistosamente con otro y la pauta para saber si alguien puede abrirse en amistad a otro es si es capaz de relacionarse amistosamente consigo mismo. Nos parece palpable que Aristóteles quiere abundar en la amistad perfecta mediante la exploración de la naturaleza de los hombres que son

capaces de compartir dicha amistad, porque después de la larga y minuciosa argumentación en la que ya ha descartado a los injustos, lo único que concluye es que sólo siendo justos se puede “estar amistosamente consigo y ser amigo para otro” (1166b 29). Por tanto, bajo esta óptica, hablar de lo que implica la relación del justo consigo mismo no tiene nada que ver con el egoísmo planteado por otros autores, pues es notable que se concluye sin dificultad que lo propio del hombre justo, dado el vínculo que tiene consigo mismo, es amistar con otro como si fuera él mismo, y, así, el amigo como otro yo, sólo se da entre los justos. Además, el amigo como otro yo robustece la cualidad primordial de la amistad por virtud, que consiste en querer al amigo por él mismo, porque siendo el amigo otro se le quiere como a uno mismo y en ese sentido sólo existe el altruismo. Nuestra opinión coincide con otros autores como, por ejemplo, Millgram y Kraut. Kraut, en *Aristotle on the Human Good*, “Self and Others”, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1989, afirma que no encuentra ninguna evidencia de egoísmo en *Ethic. Nic.* IX, 4, porque las cinco propiedades a partir de las cuales se define la amistad según Aristóteles y que luego el propio Aristóteles traslada a la relación del justo consigo mismo sólo manifiestan que la relación del virtuoso consigo mismo es el paradigma de la relación de amistad que puede tener con otro hombre virtuoso. *Friendship towards others “comes from” self-love in the sense that the latter provides the paradigm case of the attitudes characteristic of the former. Or, as Aristotle puts the point in IX, 4, the virtuous person is a “standard of each thing”* (1166a 12). *The excellent person’s attitude towards himself provides the model for good relationships with others, and this ideal is nearly matched by the perfect friendships of two virtuous individuals. (...) When Aristotle makes this claim, he is not saying that self-love is temporally prior to our love of others, or that self-love causes friendship. His point is simply that the five marks of friendship are most fully instantiated by the attitude virtuous individuals have towards themselves. To support this claim of priority, he could point out that when a person has certain relations to himself—the five ones described—and when he has those relations in an almost equal degree to someone else, then that other person is called “another self”. In these close relationships, one’s self-love and lack of self-distance are almost matched by one’s strong feeling for and frequent association with another* (pp. 132-133). Millgram, por su parte, en “Aristotle on Making Other Selves”, ni siquiera niega el egoísmo en Aristóteles porque, tomando en cuenta su interpretación, no parece encontrar la posibilidad de su existencia. La enumeración de las características de la relación del hombre consigo mismo es también para Millgram paradigmática de la amistad y la postulación del otro yo demuestra que la preocupación por el amigo es justificación suficiente para la amistad. *When Aristotle says that the friend is another self, that one desires the good for one’s friend for the friend’s sake, Aristotle is at least saying that one has for one’s friend the same kind of special concern that one has for oneself, that the concern for the friend is justification-terminating in the same way that one’s concern for oneself is justification-terminating* (pp. 363-364). Este argumento cierra la posibilidad de cualquier egoísmo porque, además, como diría Kraut, el postularlo es incompatible con la esencia de la amistad. Kraut atiende la duda de los que podrían pensar que, de acuerdo con Aristóteles, cada vez que beneficiamos a otro por su propio bien, en realidad tenemos un motivo personal para ayudarlo, lo que podría enunciarse de la siguiente manera: “es por el propio bien que se beneficia a otro por su bien”. Esto, dice Kraut, es ininteligible y no puede atribuirse a Aristóteles. Para mostrar lo absurdo que resulta, Kraut simula una conversación entre A y B. *A: What was your reason for acting in a way that benefited him? B: I did it for his sake. A: But what was your reason for benefiting him “for his sake”? B: I benefited him for his sake for my sake* (p. 137). Vale la pena el intento que hace Kraut por entender esto de manera coherente, aunque finalmente sea imposible hacerlo. *But how can benefiting another person for your own sake provide a reason for benefiting him for his sake? Your own good can of course provide a reason for benefiting another person—but it cannot provide a reason for benefiting that person “for his sake”. To benefit another for his sake is to take his good as something that “by itself” provides a reason for action. But if one takes the good of another as a reason for action because promoting his good serves one’s own, then one does not in fact take his good as something as “by itself” provides a reason for action. If one says, “I did it for his sake for my sake,” the last three words undermine the claim made in the first part of the sentence. (...) For of course an act can be done for two independent reasons: to benefit others and to benefit oneself. What is unintelligible is that one of these considerations should provide a further reason for the other. One can have a self-interested reason for helping another, but not for helping another for his sake* (p. 137). No intentaremos decirlo mejor que Kraut. Sólo nos gustaría agregar que esto demuestra que la noción de interés que Kahn había propuesto para justificar el egoísmo en la amistad es improcedente como cualquier opinión que trate de ver en la teoría aristotélica de la amistad y, en concreto, en este texto, algún viso de egoísmo.

De este modo, en la parte final, Aristóteles nos vuelve a llevar al tema de la amistad de una manera muy natural, como lo hizo al pasar, más arriba, de una cuestión a otra. Pero me interesa particularmente este cierre por dos motivos. Uno, porque es el primer texto donde se menciona que el amigo es otro yo. Dos, porque, aunque termina el argumento con aquello que había comenzado, de alguna manera concluye al integrar finalmente los dos temas. Hablando de cómo se comporta el justo consigo mismo añade que, además, “este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues el amigo es otro yo), la amistad, por consiguiente, parece tener alguno de esos atributos, y las gentes en quien ellos concurren ser amigos”.⁵⁴ Sobre el otro yo, lo primero que se puede decir es lo que se lee a simple vista: la afirmación aparece dentro del contexto explicativo del hombre justo y de la amistad; lo cual, nos permite sostener, por lo pronto, que para el hombre justo, al ser partícipe de todas las propiedades, antes descritas, de su relación consigo mismo, se comporta con su amigo igual que consigo mismo porque considera al amigo como él. Por qué estos hombres tienen la capacidad de estimar al amigo como su otro yo, eso se verá más adelante. Aristóteles todavía tiene mucho que decirnos sin lo cual no se comprende esta noción.

En cuanto a la integración de los dos temas, que considero es la manera en la que Aristóteles concluye esta primera parte que se refiere al hombre justo consigo mismo y a la amistad, se establece cuando afirma que si el justo se comporta con su amigo como consigo mismo, se sigue que la relación que existe entre el hombre justo y su amigo ha de tener las propiedades que posee la relación del justo consigo mismo. Pero, y esto es muy importante, el amigo del hombre justo también es él mismo justo. Por eso Aristóteles termina por decir que los atributos de la relación del justo consigo mismo son también atributos de la amistad y, a su vez, los hombres que tienen los atributos que pertenecen a la amistad pueden ser amigos y lo que caracteriza a la amistad caracteriza al hombre justo. Por tanto, los hombres que poseen las propiedades de la amistad poseen las propiedades del justo y estos hombres son los que pueden ser amigos. La amistad sólo se da entre los hombres justos. Retomemos el texto. “La amistad por consiguiente, parece tener alguno de estos atributos, y las gentes en quien ellos concurren ser amigos”. Esta

⁵⁴ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 31-33.

conclusión nos da la última pista que explica por qué Aristóteles discurre de manera circular. Por medio de esta curiosa argumentación parece que Aristóteles va reforzando radicalmente el vínculo indisoluble entre la calidad moral del hombre justo y la calidad moral de la amistad que genera. No se trata de dos nociones distinguibles entre sí, sino de la misma calidad moral en ambos casos. Esto quiere decir que la amistad se da únicamente entre los virtuosos y que sólo los virtuosos pueden ser amigos en los términos en los que se ha hablado de la amistad a lo largo de todo el capítulo. El hombre justo, por ser justo, es justo consigo mismo y con su amigo, y no existe ningún indicio para pensar que puede ser injusto con su amigo, porque lo único que tenemos es a un hombre justo. Lo mismo sucede con la amistad, si se trata de una amistad por virtud es indispensable afirmar que, por ser tal, está compuesta por hombres virtuosos; de lo contrario, no se podría dar la amistad y si son amigos es porque coinciden en la virtud.

Pero Aristóteles duda por un momento si en realidad esos atributos pertenecen únicamente a los hombres que son justos. Parece que desearía atribuírselos también a la mayoría de los hombres aunque no fueran buenos. Sin embargo, corrige inmediatamente, no puede ser así.

Mas los atributos antes descritos parecen encontrarse en la mayoría de los hombres, por ruines que puedan ser. ¿Pero acaso podemos decir que sólo porque tales hombres se complacen en sí mismos y creen que son justos, participan de tales atributos? Pues ciertamente en ninguno que sea completamente malo e impío se encuentran tales caracteres ni tienen visos de encontrarse.⁵⁵

Aquí empieza la segunda parte del capítulo en donde ahora se describe la relación que tiene el injusto respecto de sí mismo y se muestra por qué, dada la relación que tiene consigo mismo, no es posible la amistad. Para introducirnos al tipo de relación que se da en el hombre malo consigo mismo, Aristóteles empieza por rechazar que todos los hombres pueden tener los atributos del justo porque existen hombres malos y al hacer la distinción entre hombres justos e injustos, lógicamente le niega a los injustos las

⁵⁵ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 2-6.

propiedades que le corresponden a los justos. Aristóteles comienza a nombrar las características propias de la relaciones de los malos consigo mismos para mostrarnos por qué no es posible que los malos y los buenos coincidan en sus atributos. Y no sólo eso, sino que se ve con toda claridad que sus propiedades son absolutamente antagónicas. Dice Aristóteles:

Pues ciertamente en ninguno que sea completamente malo e impío se encuentran tales caracteres ni tienen visos de encontrarse. Y casi podría decirse que ni en los que son moralmente inferiores, como quiera que estos hombres están en desacuerdo consigo mismos, y a la manera de los incontinentes, desean sensualmente unas cosas y quieren racionalmente otras, eligiendo así, en lugar de las cosas que aprueban por buenas, otras agradables, pero perjudiciales. Otros a su vez, por cobardía o por pereza, se abstienen de obrar lo que piensan ser mejor para ellos. Otros aún, después de haber cometido muchas y horrendas acciones, viéndose odiados por su maldad llegan hasta huir de la vida y acaban por suprimirse. Otros hombres perversos, por su parte, huyendo de sí mismos buscan con quién pasar sus días, porque cuando están a solas consigo se acuerdan de sus maldades, que son muchas y de intolerable memoria, y se representan otras iguales anticipadamente, de todo lo cual se olvidan cuando están con otros. Y como nada tienen de amable, no pueden experimentar ningún sentimiento de amor por sí mismos. Estas gentes, por consiguiente, no pueden compartir amistosamente ni sus propias alegrías y dolores, porque su alma está desgarrada por la discordia: una parte a causa de su maldad, sufre al verse privada de ciertas cosas, mientras la otra se regocija; y así, tirando la una para aquí, la otra para allá, es como si la hicieran pedazos. Y como no es posible sentir a la vez dolor y placer, y querría que aquello no le hubiese sido agradable, pues los malos están gravados de remordimientos. De esta suerte, es patente que el hombre malo no puede estar dispuesto amistosamente ni siquiera consigo mismo, por no tener en sí nada amable.⁵⁶

Es una cita larga, pero Aristóteles ya ha dicho todo y, por tanto, no parece tan larga porque, a diferencia del razonamiento que sigue al hablar del justo y de la amistad, en este caso, se trata de una argumentación lineal y sin pausas. Parece que prefiere quedarse

⁵⁶ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 5-27.

sin aliento a detenerse en las consideraciones acerca del malo. Enumerando sin más las características que lo definen, le parece suficientemente claro que es imposible concebir, a partir de ellas, la amistad.

Podemos decir que el cambio en la manera de exponer la relación del malo consigo mismo tiene también un objetivo conceptual. En el caso de la relación del justo consigo mismo era fundamental ir estableciendo el enlace necesario entre los atributos de la amistad y los atributos del justo consigo mismo. Por eso Aristóteles va dando giros hasta establecer que existe un vínculo indisoluble entre ambos porque comparten los mismos atributos y, por tanto, sólo entre los que poseen las cualidades del justo se puede dar la amistad. En cambio, en el caso del malo, se encuentra de tal manera en desacuerdo consigo mismo que resulta impensable que pueda ligarse amistosamente con otro. De este modo, Aristóteles no tiene la necesidad del argumento circular porque no hay conexiones que establecer; todo lo contrario, lo único que hay que hacer es describir las discordancias entre el malo consigo mismo y el malo y la posibilidad de la amistad. Si no existe ningún tipo de acuerdo no hay nada que se tenga que ir entrelazando hasta fundirse en una relación indisoluble. De ahí que el razonamiento acerca del malo sea lineal y sin pausas, porque lo único que hace Aristóteles es marcar, una tras otra, las discrepancias que se dan en la relación que tiene el malo con él mismo y, por último, disociar de manera definitiva al hombre malo de la amistad. Y si no hay amistad, mucho menos la posibilidad del amigo como otro yo. Queda claro que eso está reservado únicamente para la amistad perfecta, la cual, sólo se da entre los justos.

Pero aún así, todavía no se explica qué quiere decir dentro de la amistad perfecta que el amigo es otro yo. De alguna manera el significado se va develando en la enumeración tanto de las cualidades del tipo de relación que tiene el justo consigo mismo como del injusto consigo mismo. Hagamos, pues, un breve paralelismo entre las propiedades que competen a ambos. Veremos cómo, poniendo las cualidades una frente a otra, el mero antagonismo nos va mostrando por qué es posible la amistad, por qué es posible relacionarse con otro y por qué el amigo se convierte en otro yo.

Para empezar diremos que, cuando Aristóteles comienza a nombrar las cualidades de ambos tipos de hombres, establece una característica que es primordial porque, de entrada, los hace perfectamente diferentes uno de otro y a partir de ella se desprenden todas las demás propiedades que los distinguen. Aristóteles afirma del hombre justo, en primer lugar, que “vive de acuerdo consigo mismo”,⁵⁷ al contrario de los moralmente inferiores que “están en desacuerdo consigo mismos”.⁵⁸ La enumeración de las siguientes características no es sino la explicación de lo que significa vivir de acuerdo y en desacuerdo con uno mismo. Pero, por lo pronto, el diagnóstico ya está dado: el hombre justo está ligado a sí mismo y el injusto no. Vivir de acuerdo consigo mismo implica que cada parte del alma “tiene los mismos apetitos”,⁵⁹ a diferencia de los que están en desacuerdo que “desean sensualmente unas cosas y quieren racionalmente otras”.⁶⁰ Con sólo nombrar estas propiedades, se comienza a percibir que lo que realmente va de por medio es el yo del hombre. Si en el alma del justo no hay discordia entre cada una de sus partes sobre lo que desea, puede afirmar sin dificultad *yo* quiero. Pero en el injusto, como cada parte de su alma desea cosas distintas, le es muy complicado afirmar *yo* quiero, porque el yo no se refiere a toda su alma, sino a una parte sí y a otra parte no. Por tanto, el yo deja de ser el criterio unificador de su alma, precisamente porque el yo se encuentra en desacuerdo consigo mismo y, de esta forma, el yo pierde toda su fuerza, porque cuando dice *yo* sabemos que ese yo no abarca al hombre completo.

Aristóteles no habla propiamente del yo, habla del ser, pero me parece que en este caso se refieren a lo mismo. Aristóteles deja suficientemente claro en *Ethic. Nic.* IX, 4 y también en *Ethic. Nic.* IX, 8 que el ser del hombre consiste en la razón. Por tanto, un yo armónico es aquel que logra que sus apetitos estén en consonancia con la razón y el desacuerdo que se ve en el yo del hombre malo reside en que no se rige por la razón, sino por lo que no es él propiamente, es decir, por las pasiones y, así, su yo queda desvalido. Por eso, podemos decir que, aunque el yo o el ser del hombre sea la razón, el yo del hombre justo contiene al hombre completo, porque, primero, respeta el señorío de la

⁵⁷ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 14.

⁵⁸ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 9.

⁵⁹ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 14.

⁶⁰ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 8.

razón y, en consecuencia, las demás facultades y apetitos se suscriben al dominio de la razón, lo cual otorga unidad normativa a las acciones del hombre. En el malo, en cambio, el yo queda debilitado porque es rechazado por las pasiones para gobernarse por sí mismas. Resulta, por ello, muy sintomático que aquello que caracteriza al ser aparezca en el contexto comparativo del modo de comportarse de los hombres buenos y malos. Por referirse este apartado al pasaje donde por vez primera se dice que el amigo es otro yo, ya conocemos el entorno en el cual Aristóteles sostiene que el ser del hombre consiste en la parte racional. Pero, en concreto, la afirmación se inserta en la descripción que hace Aristóteles del hombre justo. Primero afirma que, como este hombre vive de acuerdo consigo mismo y cada parte de su alma tiene los mismos apetitos y no sólo quiere para sí mismo el bien, sino que lo pone en práctica, porque actuar bien es lo propio del hombre bueno, esto lo hace “por su propio interés, pero por el interés de la parte intelectual, que constituye al parecer, lo que es cada hombre”.⁶¹ Más adelante, ratifica que “el ser de cada hombre parece consistir en el pensamiento, o sobre todo en el pensamiento”.⁶² Sin querer entrar en detalles sobre el tema, parecería que la consecuencia de esta idea en el hombre malo no sólo sería que únicamente vive en desacuerdo consigo mismo, con todo lo terrible que esto implica, sino que significa a su vez que deja de ser hombre como resultado de ese desacuerdo, tomando en cuenta que, si el hombre es su parte racional, si no actúa conforme a ella, no actúa como hombre. Tal vez sea de este modo porque Aristóteles no dice que tal hombre no piensa, sino que sí considera racionalmente lo que le conviene, pero el conflicto está en que los apetitos no desean aquello que la razón establece como conveniente. Esto quiere decir que, aunque no deje de pensar, no actúa de acuerdo con lo que le dicta la razón. Aun así, Aristóteles parece decir un poco más en el L. IX, 8. Analizando el doble sentido del término egoísta⁶³ y tomando como base la

⁶¹ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 17.

⁶² *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 23.

⁶³ Hay que ser cautelosos con el término empleado en esta traducción porque en griego Aristóteles utiliza la palabra φίλαυτος que literalmente quiere decir *amor a sí mismo*, y tomando en cuenta lo que Aristóteles entiende por φίλαυτος no tiene nada que ver con lo que entendemos actualmente por egoísmo. De hecho, en inglés no se traduce φίλαυτος por *egoism*, sino que se suele traducir por *self-love* o ver, por ejemplo, la traducción de W. D. Ross quien traduce la palabra griega por *lover of self*. Por ello, aunque en la nota 51 deseamos por anacrónicas ciertas posturas que establecen que en la amistad por virtud existe el egoísmo, el “egoísmo” del que ahora habla Aristóteles no significa lo mismo a lo que actualmente entendemos por egoísmo y al cual aluden aquellas posturas. Se puede decir que Aristóteles habla del *amor a sí mismo* bueno y malo. El malo es el de aquellos hombres que buscan acaparar los bienes inferiores y el bueno el de

diferencia entre los hombres buenos y malos para establecer dicha distinción, Aristóteles introduce, otra vez hablando de los buenos, que la razón es el verdadero ser del hombre:

A este hombre podría tenersele por más egoísta aún que al otro, pues lo cierto es que se adjudica las cosas más bellas y los bienes superlativos, y complace a la parte más señorial de sí mismo, obediéndola en todas las cosas. (...) Y que la razón es para cada hombre su verdadero ser, lo da a entender la noción de “continente” o de “incontinente”, según que domine o no la razón. Y lo demuestra también el hecho de que nuestros actos racionales se tienen, más que los otros, por actos nuestros y voluntarios. Cosa clara, por tanto, es que el ser de cada hombre consiste en la razón, o en ella principalmente, así como también que el justo ama esta parte de sí mismo más que otra alguna.⁶⁴

Sería decir demasiado que aquel que deje de actuar en conformidad con la razón deje de ser hombre porque está dejando de actuar de acuerdo a lo que lo hace ser hombre y, para evitarlo, Aristóteles recurre convenientemente a la distinción entre hombre “continente” e “incontinente”: el primero razona adecuando todo lo demás a la razón, a diferencia del segundo, quien también razona, pero no logra adecuar el resto de sus facultades y apetitos a la razón.⁶⁵ Dejando a un lado estas diferencias que no competen a este trabajo, retomemos la parte en la que Aristóteles mantiene la postura de que el ser del hombre consiste en la razón porque, según lo que hemos dicho, se comprende ahora por qué el yo del hombre malo se encuentra destrozado sin poder afirmar *yo* quiero, pues no quiere realmente dejarse guiar por lo que define su yo; en contraste con el bueno quien, sí puede afirmar *yo* quiero, porque el yo, la razón, es quien decreta su modo de ser y de proceder.⁶⁶

aquellos que buscan la virtud, es decir, el que vive de acuerdo con la razón. Nuevamente, el contexto es el mismo: la diferencia entre los buenos y los malos establece la diferencia entre los dos tipos de “egoísmo”. Por supuesto que Aristóteles nos incita a practicar el “egoísmo” bueno, pero esto sólo se entiende porque ese *amor a uno mismo* es distinto a lo que hoy se entiende por egoísmo.

⁶⁴ *Ethic. Nic.* IX, 8, 1168b 28-1169a 3.

⁶⁵ El tema de la continencia e incontinencia aparece en *Ethic. Nic.* VII.

⁶⁶ Este tema tan complejo, por sí solo, da para otra investigación; por tanto, no se pretende mucho con lo que se ha mencionado, simplemente señalar en términos muy generales lo que Aristóteles puede querer decir refiriéndose al yo o al ser del hombre. De todas maneras, para tener mayor claridad sobre este asunto puede servir revisar a Kraut en *Aristotle on the Human Good*, “Self and Others”, 2.13. “The real self”, pp. 128-131. El objetivo de Kraut en este apartado es entender qué quiere decir Aristóteles en IX, 8 cuando afirma que el ser del hombre es, sobre todo, su razón, porque podría parecer que lo que entiende por razón en IX, 8 se contrapone con lo que entiende por razón en X, 7. *Though “nous” sometimes refers to the part*

of the soul that engages “theoretical” reasoning (X, 7, 1177a 13, 1178a 7), in IX, 8 it refers to “practical” reason. And in IX, 8 Aristotle says that this practical understanding is the part of the soul that the ethically virtuous person loves most. Furthermore, he makes the mysterious claim that each person “is or most of all is” this part of the soul (1169a 2). I take this meaning to be this: When we say that someone is in control of his appetites or passions, we are referring to one part of the soul -practical reason- and identifying the person with this one part. We do not mean by this that all there is to a person is practical reason; although we view the soul as a complex whole, we make statements that identify the person with the part of that complex whole that should be dominant (p. 128). Sin embargo, Kraut establece que aunque en IX, 8 y X, 7 hay un conflicto verbal, no son afirmaciones que reflejen ideas incompatibles o un giro en el pensamiento aristotélico. No existe ninguna cita en Aristóteles, dice Kraut, que sostenga que la actividad ética es superior a la teórica, porque al considerar cuál es la última finalidad del hombre afirma que es la contemplación y, por tanto, cuando en IX, 8 habla de la razón práctica como lo que es el hombre, lo hace porque, según Kraut, Aristóteles todavía no sienta las bases para hablar de la razón teórica y lo único que le interesa por el momento es establecer la diferencia entre las personas virtuosas y aquellas que aman otros bienes como el dinero, los honores o el placer. Por tanto, dentro de esta división, el virtuoso es el que amerita llamarse *self-lover* (amor a sí mismo/egoísta), porque lo que más ama es su yo que es su razón. Pero cuando Aristóteles en X, 7 redondea su concepción de la felicidad enfrentándose a la pregunta de si la vida política o filosófica es mejor, se compromete a una concepción más compleja de amor por uno mismo que aquella que había dado en su tratado sobre la amistad. *The comparison he now needs to make is between (a) the lover of theoretical intellect, (b) the lover of practical intellect, and (c) the self-lover as most people think of him, that is, the person who seeks larger shares of external goods. And when the contrast drawn in IX, 8 between (b) and (c) is supplemented and revised by the contrast drawn in X, 7 between (a) and (b), the following result emerges: The person who loves himself most of all is the philosopher, since a person is theoretical reason most of all; but the person leading a political life is still more of a self-lover than is the ordinary grasping person, since the former loves his understanding most of all, and the latter does not. In a way, both the philosopher and the statesmen can be called self-lovers: each loves “nous”, the highest part of the soul, the part that is the person most of all. But if we distinguish parts of the soul more finely, then it is only the philosopher who should be called a self-lover, for he alone loves the best part of the soul, namely, theoretical understanding. (...) There is a much simpler way to explain the discrepancy between these two chapters: rather than defend the philosophical life in IX, 8, Aristotle postpones that issue, and presents a model of self-love that is later revealed to be a second-best approximation of the ideal* (pp. 130-131). Por tanto, el yo al que se refiere en IX, 8 es la razón práctica y hay que amarla por encima de las pasiones y demás bienes externos porque así se llega a ser virtuoso. Pero el yo en IX, 8 no está todavía formulado de manera completa, porque en X, 7 Aristóteles nos dice que la razón también es teórica y la actividad contemplativa, que es la actividad propia de la razón teórica, es superior a la actividad práctica. Estas distinciones más sutiles son fundamentales, pero en términos generales podríamos formular que el yo o el ser del hombre es la razón. Y en el caso concreto del texto en IX, 8, al referirse a la perfección moral del hombre a través de la acción, Aristóteles está tomando en cuenta únicamente la razón práctica, que para efectos de la finalidad que se busca es suficiente. Por ello es correcto decir que el yo del hombre virtuoso está de acuerdo consigo mismo, a diferencia del que no lo es. Sin embargo, Zagal en “The role of *philautia* in Aristotle’s Ethics”, *32nd Ancient Philosophy Workshop/Quinto Taller de Filosofía Antigua*, Marzo 2009, tiene una posición contraria a la de Kraut al no estar de acuerdo con la lectura dicotómica que hace Kraut del *nous*. “In contrast with Richard Kraut –whose analysis of *philautia* is, in many regards, outstanding– I do not believe at all that Aristotle establishes a dichotomy between practical and theoretical *nous*” (p. 8). Zagal establece que la amistad es el tema que une en la *Ética Nicomaquea* los capítulos dedicados a la vida virtuosa y a la vida contemplativa, porque el amigo necesita practicar la contemplación para poder amar la parte esencial de sí mismo, que es el *nous*, pero para ello tendrá que apartarse momentáneamente de la sociedad. La alternancia de la práctica de la virtud en la política y de la contemplación permiten comprender al hombre como una unidad. “Analogously as with the case of happiness, it is impossible to privilege absolutely either contemplative or political life without damaging the unity of human life which Aristotle tries to affirm. If we prevent ourselves from doing that, I believe that we can thoroughly comprehend these two inseparable and essential instances of ethical life” (p. 16).

Volviendo al análisis de *Ethic. Nic.* IX, 4, en este tenor se encuentran las demás diferencias que comenzábamos a establecer entre el justo y el injusto. Sigue diciendo Aristóteles, el justo “quiere para sí mismo el bien y lo que parece serlo, y lo pone por obra”;⁶⁷ en cambio, los injustos “por cobardía o por pereza, se abstienen de obrar lo que piensan ser mejor para ellos”.⁶⁸ En este caso, el mérito del justo está en obrar de acuerdo a lo que considera bueno; en el injusto, a causa del vicio que reside en su alma, no se logra el acuerdo entre lo que piensa que es bueno y la acción. En el orden de la acción, también su yo se encuentra fracturado. En aquel hombre cuya alma está de acuerdo consigo mismo, al querer el bien se esfuerza por ponerlo en práctica, “como quiera que lo propio del hombre bueno es afanarse por hacer el bien”.⁶⁹ Aquel hombre en el que su yo está en desacuerdo consigo mismo, no elige las cosas que aprueba por buenas, sino “otras agradables, pero perjudiciales”.⁷⁰

Además, continúa Aristóteles, el hombre bueno “quiere vivir y conservarse él mismo, (...) porque para el hombre virtuoso es un bien el existir”,⁷¹ pero los hombres malos “después de haber cometido muchas y horrendas acciones, viéndose odiados por su maldad llegan hasta huir de la vida y acaban por suprimirse”.⁷² El malo ha generado tanta discordia en sí mismo, que su propia vida le parece insoportable. El hombre bueno no puede sino seguir queriendo su vida, porque ha actuado bien y en concordia consigo mismo. Por eso, “quiere pasar la vida consigo, y lo hace con placer, porque le son deleitosos los recuerdos de sus actos pasados, y buenas las esperanzas de los futuros, y por tanto agradables”.⁷³ Todo lo contrario a los hombres malos, quienes “huyendo de sí mismos buscan con quien pasar sus días, porque cuando están a solas consigo se acuerdan de sus maldades, que son muchas y de intolerable memoria, y se representan otras iguales anticipadamente, de todo lo cual se olvidan cuando están con otros”.⁷⁴ Éste es uno de los atributos más significativos respecto del cual se muestra, por un lado, la posibilidad de la

⁶⁷ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 15.

⁶⁸ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 10-11.

⁶⁹ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 16.

⁷⁰ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 9.

⁷¹ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 18-19.

⁷² *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 11-13.

⁷³ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 24-26.

⁷⁴ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 13-17.

amistad y, por otro, la absoluta imposibilidad. El hombre justo se complace con su propia presencia porque su yo está en armonía respecto de su vida pasada y su porvenir; no hay nada en el pasado que le haga desconocerse a sí mismo y que desee desligarse de ese yo del cual se arrepiente. El malo, en cambio, no puede convivir consigo mismo porque su yo se ha fracturado a lo largo del tiempo y, por un lado, se reconoce a sí mismo por medio de sus actos pero, por otro, quisiera desconocerse por haber cometido esos actos despreciables. Por tanto, no quiere estar solo porque tiene muchos remordimientos con los que no puede lidiar y busca compañía para escapar de sí mismo, para escapar de su propio yo.

Con estos elementos, podemos empezar a armar el significado de la amistad y por qué en la amistad se considera al amigo como otro yo. Se puede decir, por lo pronto, que si el justo se complace con su yo y le resulta agradable la convivencia consigo mismo, podría también complacerse con otro hombre cuyo yo fuera semejante al suyo, porque, al igual que el de él, lo encontraría bueno y placentero. El acuerdo respecto de sí mismo que ha prevalecido en el justo a lo largo del tiempo y el goce que eso le proporciona, es la condición de posibilidad que le permite abrirse amistosamente a otro como él (otro yo) y gozar juntos la alegría de haber vivido moralmente bien. En cambio, lo que menos querría el malo es amistarse con otro como él, porque el hombre le parecería despreciable al reconocer su yo semejante al suyo, el cual, ni siquiera él puede soportar. Si lo que más desea el hombre malo es escaparse de sí mismo, no se puede pensar que quiera abrirse en amistad con alguien como él. Sería duplicar el sufrimiento del cual está huyendo. Por tanto, podemos decir, hasta ahora, que sólo en el hombre justo cabe la posibilidad del amigo como otro yo, porque aumentaría el goce. El amigo como otro yo es inimaginable en el malo, porque aumentaría la aflicción.

Pero Aristóteles nos dice más acerca de los malos:

Como nada tienen de amable, no pueden experimentar ningún sentimiento de amor por sí mismos. Estas gentes, por consiguiente, no pueden compartir amistosamente ni sus propias alegrías y dolores, porque su alma está desgarrada por la discordia:

una parte, a causa de su maldad, sufre al verse privada de ciertas cosas, mientras la otra se regocija; y así, tirando la una para aquí, la otra para allá, es como si la hicieran pedazos. (...) De esta suerte, es patente que el hombre malo no puede estar dispuesto amistosamente ni siquiera consigo mismo, por no tener en sí nada amable.⁷⁵

El alma de los malos está desgarrada, porque ni sus alegrías ni sus dolores están de acuerdo, nada en él está en concordia. El sentimiento que se tiene el malo a sí mismo es de desprecio, y si no se agrada a sí mismo, menos puede ser agradable para los demás. Por tanto, la disposición a la amistad parte del amor que el hombre se tiene a sí mismo. Es necesario alegrarse con uno mismo para que pueda haber amistad. Y el hombre cuya alma se encuentra en armonía y se regocija en sí mismo por eso, es el hombre justo. Por esta razón, sólo el hombre justo está dispuesto para la amistad. Y es así como Aristóteles cierra el capítulo. Retomando el estado del alma de los malos dice. “Y como estar así es muy grande desventura, hemos de huir de la maldad con todas nuestras fuerzas y afanarnos por ser justos, pues de este modo podrá uno estar amistosamente consigo y ser amigo para otro”.⁷⁶ Queda claro que sólo en la medida en que uno sea bueno, puede agradarse a sí mismo y en la medida en que se agrada a sí mismo puede establecer una relación de amistad y puede abrirse amistosamente a otro, pero ese otro no ha de ser cualquier otro, sino otro como él, porque el hombre virtuoso se alegra tanto en su yo, que busca expandir esa alegría en otro como él. Por eso, en la amistad o sólo en la amistad por virtud cabe la posibilidad que el amigo sea otro yo. Así lo dice Aristóteles. Como “este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo (pues su amigo es otro yo), la amistad, por consiguiente, parece tener alguno de estos atributos, y las gentes en quien ellos concurren ser amigos”.⁷⁷ Además, el hombre virtuoso se comporta con su amigo como consigo mismo porque es virtuoso y su modo de relacionarse consigo mismo es de acuerdo con la virtud y si reconoce en otro hombre la virtud, podrá entablar una amistad y podrá convivir con él como consigo mismo, porque el amigo es como él. Se trata de una compenetración radical entre hombres que se asemejan en la virtud y que disfrutan de lo

⁷⁵ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 16-25.

⁷⁶ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166b 26-29.

⁷⁷ *Ethic. Nic.* IX, 4, 1166a 30-32.

que la virtud les proporciona por su propia causa y a causa de la amistad con otro hombre virtuoso. El hombre justo, como está capacitado para la amistad, tiene la posibilidad, a través de sus amigos, que son otros como él, de aumentar el placer de vivir.

Por tanto, el vínculo de la amistad de la que está hablando Aristóteles es de una gran fuerza moral. Aristóteles fundamenta la amistad en la virtud y parte del carácter moral del hombre para evaluar la posibilidad de la amistad. El estado del alma del hombre justo se manifiesta en el acuerdo que reina en sí misma y en el placer que ello le proporciona. Aristóteles se empeña en demostrarnos que la amistad sólo existe entre los justos, porque la manera de ser de los justos consigo mismos es igual a aquello que define la amistad. La argumentación de Aristóteles acerca de la relación del hombre justo y la amistad, que más arriba analizamos con detalle, tiene como objetivo dejar sentado, sin espacio a la duda, que el vínculo entre el hombre justo y la amistad es indisoluble y necesario. El alma del hombre justo se encuentra absolutamente dispuesta para ser amigo de otro. Y, nuevamente, no de cualquier otro, sino otro como él, porque sólo los hombres que poseen las propiedades que pertenecen a la amistad pueden ser amigos entre sí, pues también poseen las propiedades del hombre justo. En donde no hay vínculo de ningún tipo es entre los malos. Si están en desacuerdo consigo mismos, menos pueden estar de acuerdo con otros. La imposibilidad de la amistad de los malos radica en que han hecho de su alma un alma fracturada, que no se identifica consigo misma y que eso genera un terrible sufrimiento, porque el malo desprecia su alma y quisiera no ser esa persona que es. Por eso, la condición de posibilidad del amigo como otro yo es no hacer del yo un yo dividido. Pero el yo del hombre malo se ha debilitado, porque su alma se encuentra desgarrada y el criterio unificador de su ser, el yo, no le permite afirmarse de manera contundente. Decir *yo* para el malo sería cargar con demasiados remordimientos, demasiados arrepentimientos, por eso, prefiere olvidarse de sí mismo y por eso, también, no desea reconocerse en otro hombre como él y se cierra, entonces, para el malo, la posibilidad de la amistad. Lo que la amistad no permite es que se dé entre hombres moralmente viles, porque la amistad conlleva en sí misma el más alto grado de moralidad, aquel que pertenece a los hombres virtuosos. Y en la amistad el amigo es otro yo, porque reconoce que el yo del amigo está completo, en consonancia consigo mismo y

que, por tanto, goza del mismo placer del que goza el hombre justo. El amigo se alegra en otro como él, porque ya de por sí ese otro yo es placentero, y porque gracias a él acrecienta su felicidad. Eso hace el amigo como otro yo: expande al hombre justo en el amor.

2.2 Las acciones de los hombres virtuosos

Gran parte del contenido fundamental del amigo como otro yo se encuentra en el apartado anterior. Sin embargo, en los otros dos textos en donde se menciona, aunque parece que sólo refuerzan lo que ya se ha dicho, Aristóteles va redondeando de manera importante la noción de amistad que vincula a la del amigo como otro yo. Pero es en el segundo texto, el que ahora vamos a tratar, en donde aparecen elementos más novedosos. Hay que señalar, por otro lado, que los pasajes restantes en donde se habla del amigo como otro yo se encuentran en el capítulo que Aristóteles dedica al tema de la felicidad en relación con la amistad, L. IX, 9. Aunque es, sin duda, un asunto primordial y en el que casi todos los estudiosos del tema de la amistad en Aristóteles no dejan de reparar, debe tenerse en cuenta que el propósito de este trabajo no se centra en la relación que existe entre la amistad y la felicidad, sino en la posibilidad de la corrección recíproca entre los que comparten la amistad por virtud fundamentada en la noción del amigo como otro yo, que es lo que el amigo virtuoso llega a ser para el amigo. Aún así, va a ser inevitable que, al tratar el otro yo dentro de ese contexto, aparezca el asunto de la felicidad. Lo que aquí se va a intentar hacer es seguir poniendo en claro el significado del otro yo para referirlo posteriormente a la corrección mutua y todos los argumentos girarán, en la medida de lo posible, en torno a ello y no en torno al tema de la felicidad.

Al inicio de IX, 9, Aristóteles pregunta si el hombre feliz tiene o no necesidad de amigos.⁷⁸ Antes de emitir su opinión, nos presenta la postura de quienes afirman que los

⁷⁸ Es curioso que haya ciertos autores que consideren necesario explicar a qué se refiere Aristóteles con esa pregunta, mientras que haya otros que simplemente la abordan sin problema para centrarse únicamente en la respuesta. Cooper, por ejemplo, en "Friendship and the Good in Aristotle" XV, es quien observa mayores dificultades. En concreto establece dos malentendidos. El primero se refiere al hecho de que alguien que necesite amigos parece indicar alguna deficiencia que sólo pudiera cubrir a través del amigo. Sin embargo,

hombres felices para nada tienen necesidad de amigos porque, sostienen, se bastan a sí mismos al tener todos los bienes a su disposición. La razón para pensar esto, dice Aristóteles, es que están considerando que la amistad es únicamente utilitaria o placentera y como, en efecto, el hombre feliz no tiene necesidad de amigos utilitarios,

desde el momento que todos los bienes están a su disposición, ni tampoco, o muy poco, de las amistades fundadas en el placer, ya que la vida que es de suyo placentera para nada ha menester del placer adventicio; y en suma, como el hombre feliz no tiene necesidad de tales amigos, se cree que no tiene necesidad de amigos.⁷⁹

Pero, contrario a lo que aquellos piensan,⁸⁰ dice Aristóteles, ni siquiera los hombres felices se bastan a sí mismos, pues “el amigo, que es otro yo, nos procura lo que por nosotros mismos somos incapaces de obtener”.⁸¹ La primera pregunta sería, entonces, qué

el ser feliz se entiende en una vida perfecta y completa; por tanto, el hombre feliz no tendría por qué necesitar amigos. Pero, resuelve Cooper, cuando Aristóteles pregunta si el hombre feliz necesita amigos, está preguntando si el hecho de tener amigos es un elemento necesario de una vida feliz y no si los amigos se necesitan para mejorar una vida que ya se considera feliz. El segundo malentendido resulta más complicado y, de hecho, el capítulo de “Friendship and the Good in Aristotle”, está dedicado a tratar de resolverlo de dos maneras distintas. La cuestión está en que la pregunta de Aristóteles está enfocada al valor de la persona por el hecho de tener amigos. Dice Cooper que habría que encontrar razones para creer que cualquiera que diseñe para sí mismo una vida feliz, tiene que diseñar las cosas de tal manera que incluya la amistad, con todo lo que ello implica. Según Cooper, esto es en realidad lo que está indagando Aristóteles aunque la respuesta no se encuentre, al menos que la pregunta se reformule de la siguiente manera: *what need has a flourishing person for “his” friends? That is, on the assumption that he will form friendships in the first place, the question Aristotle discusses is why he will need or want to do things for them or with them, what use he will have for them, and why* (p. 337). Cooper afirma que esto es fácil de establecer si se toman en cuenta ciertas propensiones psicológicas del hombre, pero que la pregunta más importante queda sin resolver y consiste en suponer por qué, en primer lugar, una persona feliz hará amigos. Como decíamos, de aquí en adelante Cooper tratará de resolver el conflicto. Kraut, por su parte, en *Aristotle on the Human Good*, “Self and Others”, 2.15. “Self-interest and friendship in IX, 9”, p. 135, sólo matiza brevemente qué quiere decir Aristóteles al preguntar si el hombre feliz tiene o no necesidad de amigos y la aclaración va en la línea de la primera dificultad planteada por Cooper. Lo que, según Kraut, Aristóteles intentaba mostrar era que cualquier persona feliz, dado que posee virtudes éticas, necesita amigos, sin limitarse a la tesis simplista de que aquellos que son perfectamente felices necesitan amigos (*Aristotle intended to show that “any” happy person, because he possesses the ethical virtues, needs friends. He does not confine himself to the far narrower thesis that those who are “perfectly” happy need friends*). En contraste, sobre todo con Cooper, Nancy Sherman, en “Aristotle on Friendship and the Shared Life”, como su propósito es abordar con mayor seriedad los compromisos y relaciones entre las personas, simplemente comienza por considerar sin cuestionar *Aristotle’s notion that good living or happiness for an individual necessarily includes the happiness of others* (p. 589).

⁷⁹ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 23-28.

⁸⁰ Cf. *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 4-14.

⁸¹ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 6-7.

es lo que somos incapaces de obtener. Esto se verá más adelante. Pero para responderla hay que tomar en cuenta que la pregunta no se puede hacer desde la perspectiva de cualquier hombre, sino del hombre feliz cuyo amigo es otro yo. El amigo como otro yo parece estar ligado a la felicidad. Hay que averiguar, en segundo lugar, en qué sentido el otro yo está ligado a ella. Por lo pronto, podemos decir que como ni siquiera el hombre feliz es autosuficiente, para que pueda ser feliz, tiene necesidad de amigos como él. Aristóteles nos da, de entrada, dos argumentos que concluyen que el hombre feliz necesita amigos. El primero establece que sería absurdo atribuirle todos los bienes al hombre feliz sin concederle amigos,

que son estimados como el mayor de los bienes exteriores. Y más aún: si es más propio del amigo hacer favores que recibirlos, y si es propio del hombre bueno y de la virtud hacer beneficios, y si más bello es hacer beneficios a los amigos que a los extraños, el hombre virtuoso tendrá necesidad de amigos a quien haya de hacer el bien.⁸²

Aquí, si bien se trata de un argumento en bloque, se dicen muchas cosas. Para la primera parte del razonamiento en la que Aristóteles sostiene que es inconcebible un hombre feliz sin amigos por tratarse del mayor de los bienes exteriores, es inevitable remitirnos a I, 8 donde se está en plena investigación acerca de la felicidad. Aristóteles está indagando qué tipo de bien constituye la felicidad y concluye que se muestra de acuerdo con aquella antigua doctrina, aceptada por los filósofos, de que la felicidad está entre las acciones y operaciones del alma y no entre los bienes exteriores.⁸³ El problema de esta aseveración es que si el amigo es el más grande de los bienes exteriores, parece que queda excluido de la felicidad. Sin embargo, después de que Aristóteles afirma que la felicidad no es la posesión de la virtud sino la actividad conforme a ella y explica todas las consecuencias de dicha afirmación, tiene que señalar que la felicidad reclama, además, los bienes exteriores y entre ellos menciona a los amigos:

⁸² *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 10-14.

⁸³ Cf. *Ethic. Nic.* I, 8, 1098b 16-20.

Es imposible, en efecto, o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos. Hay muchos actos que se ejecutan, como por medio de instrumentos, por los amigos, la riqueza y la influencia política. Y hay bienes de los cuales quienes están privados ven deslucirse su dicha, como son, por ejemplo, el nacimiento ilustre, la descendencia feliz y la hermosura. No sería precisamente feliz quien tuviese un aspecto repugnante, o fuese de linaje vil, o solitario y sin hijos.⁸⁴

Es de notar, sin embargo, que si Aristóteles incluye los bienes exteriores para ser feliz, no lo hace para darle una relevancia propia a cada uno de ellos, sino para establecer las condiciones necesarias que propicien las acciones que perfeccionan el alma, las cuales constituyen, propiamente, la felicidad. Así lo dirá más adelante. La felicidad “es cierta especie de actividad del alma conforme a la virtud, mientras que los demás bienes unos están necesariamente comprendidos en la felicidad, al paso que otros son por su naturaleza auxiliares y útiles por modo instrumental”.⁸⁵ Por tanto, podemos decir que el

⁸⁴ *Ethic. Nic.* I, 8, 1099a 32-1099b 6. Es de gran utilidad la descripción que hace Sherman en “Aristotle on Friendship and the Shared Life” sobre el modo en que debe entenderse la amistad como un bien externo tomando en cuenta esta cita. Antes que nada, Sherman establece el argumento, con el que coincidimos, de la justificación de los bienes exteriores para alcanzar la felicidad. La felicidad concebida como hacer el bien y el vivir bien, no sólo requiere de virtudes éticas, sino de actividades que manifiesten aquellas perfecciones. Pero, para llevarlas al cabo, debemos tener al alcance los recursos y oportunidades adecuadas, y la amistad figura entre aquellos recursos o bienes exteriores. Posteriormente, Sherman afirma que, en el pasaje citado, Aristóteles tiene en mente dos tipos de bienes exteriores. Aquellos que son instrumentos de la felicidad, como las cosas útiles; por ejemplo, las herramientas, y aquellos que no son meramente instrumentales sino que son necesarios e intrínsecos a la felicidad. La amistad, dice Sherman, figura en la lista de ambos tipos de bienes externos. En cuanto a la primera clase de bienes es sencillo explicar por qué los amigos pueden ser instrumentos y herramientas como lo son el dinero y las relaciones políticas. En este caso, el amigo podría ayudarnos a conseguir un fin particular que no podríamos conseguir por nosotros mismos. Sin embargo, en cuanto a la segunda clase de bienes, resulta más difícil de aclarar, porque si asumimos que la amistad tiene un valor intrínseco no podría ser un valor “agregado” a la felicidad, como, por ejemplo, el placer que se le añade a la felicidad como algo externo. *Rather its intrinsic worth is of a much more pervasive sort, providing the very form and mode of life within which an agent can best realize her virtue and achieve happiness. To have intimate friends and family is to have interwoven in one’s life, in an ubiquitous way, persons toward whom and with whom one can most fully and continuously express one’s goodness* (pp. 594-595). Pero para Sherman, la amistad es esencial a una vida buena de una manera aún más fundamental. Y establece, como lo haremos nosotros más adelante, que la amistad extiende las fronteras de la felicidad de tal forma que mi felicidad incluye la felicidad de los otros. *Thus happiness or good living is ascribable to me, not as isolated individual, but as an extended self with attachments, or friends* (p. 595). Por ello, la amistad es el mayor de los bienes exteriores, porque configura la posibilidad en el hombre de ejercitarse en aquello que le otorga la felicidad y esto responde a su vez a la pregunta del papel del amigo como otro yo en la felicidad. El otro yo es una extensión del propio yo en el amigo porque propicia la actividad virtuosa al compartir la perfección de la virtud y el deseo de actuar conforme a ella. En este sentido van también las opiniones de Schollmeier y Millgram de acuerdo a lo que se dijo en la nota 27.

⁸⁵ *Ethic. Nic.* I, 9, 1099b 26-29.

primer argumento que nos da Aristóteles en IX, 9 1169b 9-15 para establecer que la amistad es necesaria para la felicidad ya está de alguna manera presente en I, 8-9 donde además se conectan las dos partes del razonamiento. Primero nos dice en IX, 9 que si el hombre ha de poseer todos los bienes para ser feliz, tendrá que tener amigos, que se consideran el más grande de los bienes exteriores; pero, antes, en I, 8 ya había mencionado que además de las acciones conforme a la virtud, se requiere de bienes exteriores que propicien dichas acciones. De ahí se sigue que los bienes exteriores, como queda dicho en I, 9 están al servicio de la actividad del alma que constituye su perfección y la felicidad del hombre. Esto se conecta con la segunda parte de la cita de IX, 9 en donde se afirma que si es propio del hombre virtuoso hacer beneficios y más propio del amigo hacer favores que recibirlos y más bello beneficiar a los amigos que a los extraños, “el hombre virtuoso tendrá necesidad de amigos a quien haya de hacer bien”,⁸⁶ y se conecta, porque la única novedad en IX, 9 es referir la actividad virtuosa, de la que ya nos ha hablado en I, 8-10, al amigo.⁸⁷ El hombre feliz es el hombre virtuoso y el hombre

⁸⁶ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 14-15.

⁸⁷ Siguiendo con la línea de pensamiento de Sherman y tomando en cuenta que la noción de felicidad como la actividad buena se enriquece en la convivencia con el amigo, Kraut defiende el papel de la amistad en el camino de la perfección moral. Afirma que los argumentos de Aristóteles en IX, 9 para probar que el hombre feliz requiere de amigos intentan mostrar que tal persona se encuentra más comprometida en la actividad virtuosa si tiene amigos. *Aristotle's argument is not that by having friends, you are better able to do good to other people, and so it is for their sake that you should become their friend. Rather, it is that "you" are better off if you have friendships with others, and this is why you should develop these relationships rather than isolate yourself. You need friends because, if you understand your own happiness correctly, you will want to have and exercise the ethical virtues; and friends, properly conceived, are the sorts of people who will help you accomplish these goals* (p. 135). Añadiendo también la nota 84, esto de alguna manera responde a las objeciones puestas por Cooper a la pregunta de Aristóteles al inicio de IX, 9. En primer lugar, podemos decir que no se puede hablar de un hombre feliz estando solo, porque el hombre por naturaleza es un ser social, pero, aún más, no sólo debe estar entre hombres, sino que, para ser poseedor del mayor de los bienes exteriores, que queda incluido dentro de los requisitos para la felicidad, debe tener amigos. En segundo lugar, a la duda planteada por Cooper de por qué, en principio, un hombre feliz hará amigos, respondemos con Kraut que asumiendo que ser feliz consiste en perfeccionar el alma de acuerdo con las acciones virtuosas, implicando la sociabilidad del hombre, la actividad ha de perfeccionarse en un ambiente propicio para la virtud y eso lo proporciona el amigo quien comparte el ideal de perfección en un contexto de intimidad y no de lejanía, porque, como afirma Aristóteles, vale más pasar los días entre amigos que entre extraños. Además, la naturaleza del hombre virtuoso, como hemos dicho, está abierta a la amistad con otro igual a sí mismo. Por tanto, por la naturaleza del hombre, la vida feliz se alcanza entre quienes son modelos de felicidad y no en soledad. Esto, sigue diciendo Kraut, es lo que quiere señalar Aristóteles al hablar de la amistad. *This is clearly what Aristotle has in mind when he says that "one can get a certain training in virtue by living with those who are good"* (1170a 11-12): *an ethically virtuous friend is someone who offers you valuable advice, and in many other ways helps you develop your character and improve your moral skills* (VIII, 1, 1155a 14-16; IX, 12, 1172a 10-12) (pp. 135-136). Aquí se adelanta el tema de la corrección, porque el amigo es quien vuelve a disponer adecuadamente al hombre cuando ha perdido el rumbo. Hemos de decir más adelante que Aristóteles no habla de la autocorrección,

virtuoso es también el que tiene la capacidad de tener amigos. Por tanto, la amistad le extiende al virtuoso el horizonte de felicidad, porque ejercitarse en las acciones buenas por causa del amigo, que es como él, es doblemente bello y el amigo se torna así en un *recurso* necesario para la felicidad del hombre feliz. El hombre feliz ha de tener amigos porque son el mayor de los bienes exteriores y son un bien porque permiten que las acciones virtuosas recaigan sobre ellos y eso ensancha el desenvolvimiento de la felicidad.

En el segundo argumento, aquel donde vuelve a establecer que el hombre feliz necesita amigos, Aristóteles retrocede en el razonamiento moral y nos recuerda que, antropológicamente, el hombre es un ser social y, por consiguiente, es impensable un hombre feliz pero solitario. “Absurdo sería ciertamente hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie escogería poseer a solas todos los bienes, puesto que el hombre es un ser político y nacido para convivir. Y, por tanto, aun el hombre feliz vive con otros, dado que posee todos los bienes naturales”.⁸⁸ Aristóteles enfatiza que ni el hombre feliz puede contravenir la tesis, según la cual, el hombre nació para vivir en sociedad tratándose de un bien natural porque naturalmente se agrupa para vivir. Hasta aquí, lo único que ha hecho Aristóteles es demostrarnos, por medio de un recurso antropológico, que ni aún el hombre feliz puede ser feliz estando solo. Pero volviendo inmediatamente a la argumentación moral y retomando parte del razonamiento anterior, añade que “es claro también que vale más que uno pase sus días con amigos y hombres de bien que con extraños o conocidos de ocasión; así que el hombre feliz tiene también necesidad de amigos”.⁸⁹ En este caso, el argumento de Aristóteles es más sencillo, pues simplemente afirma que como el hombre es un ser político por naturaleza, no podría ser feliz si se encuentra solo. Esto ya se había anticipado en I, 7 al considerar que la felicidad es autosuficiente pero, aclara Aristóteles, la autosuficiencia de la felicidad no excluye la vida en comunidad. “Mas lo autosuficiente lo entendemos con referencia no sólo a un hombre solo que viva una vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer y en general a sus

sino de la corrección recíproca, lo cual otorga un elemento adicional y muy importante para confirmar la necesidad de los amigos en la consecución de la felicidad.

⁸⁸ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 17-20.

⁸⁹ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 20-22.

amigos y conciudadanos, puesto que, por su naturaleza, el hombre es algo que pertenece a la ciudad”.⁹⁰ Lo interesante ahora es que a la ley natural enfatiza el estar acompañado no de cualquier hombre, sino de los amigos. Por tanto, el hombre feliz tiene necesidad de amigos con quien convivir para ser feliz, pues aunque no estuviera solo pero rodeado de hombres desconocidos, parece que no podría ser feliz. El hombre nació no sólo para vivir en sociedad, sino para tener amigos. Aristóteles, en este caso, nada menciona de las acciones virtuosas. Como decíamos, este argumento es más elemental, porque si bien es cierto que dado el esfuerzo que implica la virtud se reserva a unos cuantos, cualquier hombre, en términos generales, preferiría estar entre amigos que entre extraños. De todas maneras, en estos dos argumentos todo parece indicar que la felicidad está reservada para los hombres buenos. Cuando Aristóteles concluye en esta última cita que el hombre feliz también tiene necesidad de amigos, se refiere precisamente al hombre feliz porque sólo el hombre feliz, el hombre bueno, podría pasar sus días con amigos y hombres de bien. Si tomamos en cuenta que Aristóteles ha dicho que sólo el hombre bueno puede ser amigo de otro y si asumimos que la segunda cita del amigo como otro yo responde a la pregunta de la necesidad o no de amigos para el hombre feliz, podemos pensar que el hombre feliz es un hombre de bien que requiere de la amistad de otro hombre de bien para ser feliz. El hombre justo ha de ser amigo de otro como él para alcanzar la felicidad.⁹¹ Y así va a

⁹⁰ *Ethic. Nic.* I, 7, 1097b 9-12. A continuación explica lo que entiende por autosuficiente: “Por lo pronto asentemos que el bien autosuficiente es aquel que por sí solo torna amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad”, 1097b 15-17.

⁹¹ Retomemos nuevamente a Sherman quien abunda en la noción de autosuficiencia y que es el sustento de este segundo argumento. Sherman nos recuerda las razones de Aristóteles para descartar, al comienzo de IX, 9, la opinión de quienes afirman que el hombre feliz no necesita amigos porque al ser autosuficiente no requiere de nada más. Aristóteles, dice Sherman, no está pensando en la autosuficiencia en relación meramente con el vivir, sino con el vivir bien y ser feliz, porque podría suceder que una persona sin amigos pueda vivir sola en contemplación y que por tener mínimas necesidades materiales, sea más o menos autosuficiente respecto a ellas, pero nunca podría ser autosuficiente en relación con las acciones buenas. *The problem with those who claim otherwise is that they fail to conceive of friendship as based on something more than utility or transient pleasures, and self-sufficiency as something corresponding broader* (1169b 23-7). *Thus, these later passages sharpen the definition in I, 7 of self-sufficiency as relational by specifying more precisely what sort of relationship (or friendship) the self-sufficient life necessarily involves. The upshot of these passages, then, is that while the self-sufficient solitary may not need others as means or instruments for living (or only minimally so), he will still need others to share ends and design a life together with those ends in mind. (...) This sort of shared happiness constitutes the truly self-sufficient life* (p. 596). Esto se relaciona también con el argumento anterior. Sin embargo, habría que reordenar en términos cognoscitivos los dos argumentos: el segundo tendría que ser anterior, porque al ser un razonamiento antropológico es más básico que el primero, que es un razonamiento moral. El segundo argumento se refiere a que el estado natural del hombre implica su desarrollo en la convivencia con otros hombres y por eso hablar de autosuficiencia no puede significar vivir en soledad. Por tanto, el primer

reiterarlo Aristóteles cuando, a continuación, presente un tercer argumento a favor de la necesidad de la amistad para el hombre feliz. Este argumento resulta el más largo y revelador.

Al inicio de este tercer razonamiento –IX, 9, 1169b 29-1170a 4– Aristóteles recoge de manera explícita y sucinta lo que en I, 8-10 definió por felicidad. La felicidad no es algo que se posee, sino una actividad que se desarrolla en el tiempo. Dicho esto, se refiere a la actividad de los hombres buenos y a las acciones virtuosas que les corresponden. Es patente que, para Aristóteles, la felicidad es la actividad que ejercen los hombres de bien, y que “los actos virtuosos son los árbitros de la felicidad, y los contrarios de lo contrario”.⁹² Leamos la cita completa de IX, 9:

La felicidad es una actividad, y es claro que la actividad nace y se desarrolla, y que no está de una vez por todas a nuestra disposición como una propiedad que se posee. Si, pues, ser feliz consiste en vivir y actuar, y la actividad del hombre de bien es virtuosa y agradable por sí misma, (...) si, por otra parte, el sernos una cosa propia es algo que la hace agradable; si, en fin, podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y mejor sus acciones que las nuestras propias, y las acciones de los hombres virtuosos que son sus amigos son agradables a los buenos, puesto que esas acciones tienen las dos cualidades que las hacen naturalmente agradables; si todo esto es así, el hombre dichoso tendrá necesidad de tales amigos, puesto que su propósito es el contemplar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como son las del amigo que es hombre de bien.⁹³

Como decíamos, la primera parte del texto no presenta ninguna novedad respecto a lo que se ha analizado en I. Tampoco es del todo nuevo el hecho de afirmar que las acciones virtuosas son en sí mismas placenteras. En I, 8, Aristóteles declaró que la vida de los hombres virtuosos, además de ser feliz, es por sí misma deleitosa.⁹⁴ ¿En qué consiste, pues, la novedad en IX, 9? En incorporar todos estos elementos al tema de la amistad

argumento ya supone que, dado el significado de la autosuficiencia, es decir, asumiendo su condición antropológica, el hombre requiere del amigo para ejercer la virtud en el ámbito de la moralidad.

⁹² *Ethic. Nic.* I, 10, 1100b 10-11.

⁹³ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 29-1170a 4.

⁹⁴ Cf. *Ethic. Nic.* I, 8, 1099a 6-16.

dándole al amigo una relevancia inusitada para ser considerado meramente como un bien externo, aunque sea el mayor de ellos. Después de esta primera parte en la que coincide con el tema de la felicidad, Aristóteles sostiene tres puntos: primero, es más fácil contemplar a los otros y sus acciones que a nosotros mismos y nuestras acciones; segundo, que las acciones virtuosas de los amigos son agradables a los buenos; tercero, concluye que, si todo esto es así, el hombre dichoso tendrá necesidad de amigos, porque su propósito es contemplar acciones moralmente valiosas que sean como las suyas. Estas tres premisas son las que aparecen como realmente innovadoras en el discurso aristotélico sobre la amistad; sobre todo, la primera y la tercera. La segunda es novedosa sólo en parte y en su relación con las otras dos, porque, como decíamos, la idea está respaldada por lo que ya se había mencionado en I, 8. La premisa completa afirma que “las acciones de los hombres virtuosos que son sus amigos son agradables a los buenos, puesto que esas acciones tienen las dos cualidades que las hacen naturalmente agradables”.⁹⁵ Lo primero que se afirma es congruente con lo que ha establecido anteriormente Aristóteles acerca del bueno: que también se goza en las bellas acciones, pues, de lo contrario, no sería bueno.⁹⁶ Ahora sólo se añade que si el bueno goza de las acciones bellas, mucho más ha de gozar de ellas si están hechas por los amigos. En cuanto a lo que sostiene a continuación, cabría preguntarse cuáles son esas dos cualidades que hacen que las acciones virtuosas sean naturalmente agradables. La respuesta no está en IX, 9, sino en I, 8. Tal vez, Aristóteles considerase innecesario repetir la explicación. La razón está en que, por un lado, al ser el placer un estado del alma, a cada hombre le resulta placentero aquello a lo que es aficionado; así, al virtuoso le resultan placenteros los actos de virtud; y, por otro lado, las acciones ajustadas a la virtud son naturalmente placenteras, “de modo que ellas son deleitosas para los virtuosos y deleitosas en sí mismas”.⁹⁷ Dicho esto, podemos revisar las otras dos afirmaciones.

En cuanto a la primera premisa en la que se establece que es más fácil contemplar las acciones de los otros que las nuestras, Aristóteles no dice más, pero se trata de una

⁹⁵ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170a 1-2.

⁹⁶ Cf. *Ethic. Nic.* I, 8, 1099a 17-18. El texto dice así: “A lo dicho podemos agregar que ni siquiera es bueno el que no se goza de las bellas acciones”.

⁹⁷ *Ethic. Nic.* I, 8, 1099a 14.

idea que rebasa el terreno moral para entrar al ámbito gnoseológico. Esto se analizará a detalle en el siguiente capítulo, pero por lo pronto hay que tomar en cuenta que sobre este pensamiento se basa la justificación más significativa de IX, 9 sobre la necesidad de amigos virtuosos que tiene el hombre feliz. En la tercera premisa, que es ya la conclusión que particulariza lo anterior al tema de la amistad, se advierte que dado que es más fácil contemplar las acciones buenas del amigo y puesto que el propósito del hombre feliz es contemplar acciones moralmente valiosas que le sean familiares como las del amigo, resulta que el amigo adquiere una relevancia sorprendente en relación con la felicidad, porque si el fin del hombre dichoso es contemplar acciones moralmente valiosas, pero contemplar sus propias acciones le resulta poco accesible, el hombre feliz tendrá necesidad de amigos virtuosos para cumplir con el propósito de contemplar acciones moralmente bellas al serle más fácil contemplar las acciones buenas del amigo. El amigo se vuelve el referente imprescindible de la finalidad del hombre feliz; sin el amigo no podría cubrir a cabalidad su propósito. Además, tomando en cuenta la segunda premisa, el propósito de contemplar acciones moralmente bellas es también porque resultan placenteras, pues ya se ha dicho que las acciones virtuosas son agradables a los buenos y agradables en sí mismas y si son las del amigo son más placenteras por la familiaridad que existe con él y no sólo por eso, sino porque pueden observarse mejor. Las acciones del amigo son más placenteras que las nuestras no porque necesariamente sean mejores, sino porque son más accesibles en términos cognoscitivos. Por tanto, el papel del amigo es fundamental para el hombre feliz.

Con este argumento podemos responder a la segunda pregunta que se había planteado más arriba y que consistía en saber en qué sentido el otro yo está ligado al hombre feliz. Recapitulando, demos por sentado, primero, que el hombre feliz es el hombre virtuoso y que, por serlo, sus acciones son virtuosas y agradables por sí mismas, y dichas acciones son las que van configurando su felicidad, porque la felicidad no es cualquier actividad, sino el ejercicio de la virtud. Hay que afirmar, en segundo lugar, que al hombre le es más fácil contemplar a los demás y las acciones que los acompañan y, por tanto, también le es más fácil al hombre virtuoso. Pero el virtuoso no contempla cualquier acción, sino sólo las de sus amigos, quienes son como él, hombres de bien que realizan

acciones buenas y a quienes también podemos llamar hombres felices. El hombre feliz encuentra agradables las acciones virtuosas de sus amigos y como, en tercer lugar, el fin del hombre dichoso, según lo dijo Aristóteles, es el contemplar acciones moralmente valiosas y que sean como sus propias acciones, el hombre feliz tendrá necesidad de amigos que sean como su otro yo. Para el hombre dichoso el amigo es otro yo porque sin él no podría alcanzar su objetivo que consiste en contemplar acciones buenas que sean como las que él mismo haría; es como contemplar sus propias acciones pero en otro, porque, además, como ya se ha dicho, es mucho más sencillo ver las propias acciones a través de otro igual a uno mismo. Y eso también acrecienta la felicidad, porque ser testigo de las acciones virtuosas de los amigos es motivo de felicidad en dos sentidos: uno, porque las acciones virtuosas son en sí mismas agradables, y dos, porque aquello que nos pertenece nos causa placer y al hombre dichoso le pertenecen, de alguna manera, las acciones de su amigo por la amistad que comparten. Además, reiteramos, el amigo como otro yo es necesario para la felicidad porque son más placenteras las acciones del amigo, que son como las del hombre dichoso, simplemente porque son más fáciles de observar que las propias. Para el hombre bueno o para el hombre feliz el amigo es otro yo porque requiere de la actividad virtuosa de otro como él para que al contemplarla se reconozca a sí mismo y a sus propias acciones a través del amigo, porque al ser ambos buenos, sus acciones son igualmente buenas.

Todavía falta por responder la primera pregunta que nos habíamos hecho al principio del apartado. De acuerdo con la afirmación que hace Aristóteles que el amigo como otro yo nos procura lo que somos incapaces de obtener por nosotros mismos, la pregunta es qué es lo que no podemos obtener por nosotros mismos. Aristóteles se refiere, en realidad, a los hombres dichosos. Entonces, lo que tenemos que averiguar es qué es lo que los hombres dichosos no pueden obtener por sí mismos, sino a través del amigo como otro yo. Lo que el hombre dichoso es incapaz de alcanzar por sí solo es la felicidad continua.⁹⁸ Asumiendo que la felicidad es una actividad, el hombre feliz no

⁹⁸ Cooper considera en "Friendship and the Good in Aristotle" XV-II, que esta parte del texto pertenece a un segundo argumento de Aristóteles independiente del anterior y dedica el segundo apartado de su artículo a responder por qué existe la diferencia en la continuidad de la actividad entre una vida compartida y una vida que consiste en meras actividades privadas que, según Cooper, Aristóteles no establece. Yo no tomo

puede actuar continuamente por sí mismo; requiere de los amigos como otro yo, pues es más sencillo estar en actividad cuando se está con otros. De lo contrario, la felicidad estaría limitada a la actividad del hombre solo y, por tanto, no sería continua:

Todos concuerdan en que el hombre feliz debe vivir placenteramente; ahora bien, la vida del solitario es difícil, porque no es fácil que uno esté por sí mismo en actividad continua, y, en cambio, es fácil que lo esté con otros y para otros. De este modo, pues, la actividad virtuosa, ya de suyo agradable, será más continua, como conviene al hombre dichoso.⁹⁹

El hombre feliz busca la continuidad de la felicidad, pero aunque sus actos sean virtuosos son insuficientes para conseguirla. Por tanto, es necesario que tenga amigos que sean como él para que en el ejercicio de la virtud compartida se logre la felicidad permanente. Además, como el hombre no puede estar constantemente en actividad, los amigos, mientras tanto, pueden estarlo y, así, al contemplar las acciones buenas de sus amigos, el hombre feliz garantiza la continuidad de la felicidad.

2.3 La vida de los hombres virtuosos

Con lo dicho anteriormente, la tercera mención sobre el amigo como otro yo se puede explicar prácticamente sola, aunque Aristóteles siempre añade algo. En este caso, el texto está orientado al tema de la vida, que ya se había tocado en el primer apartado de este capítulo. La diferencia es que ahora Aristóteles lo aborda con más detalle. Siguiendo con el mismo tono de las nociones tratadas, Aristóteles no deja de ser congruente con las

en cuenta esta discusión, pero, a diferencia de Cooper, me parece que el argumento de la continuidad de la felicidad va ligado al anterior porque, a mi juicio, es el único que responde a la pregunta que dejamos abierta al principio de este parágrafo suscitada por la respuesta que da Aristóteles a quienes consideran que el hombre feliz no tiene necesidad de amigos. Frente a los que piensan esto, Aristóteles opina que “el amigo, que es otro yo, nos procura lo que por nosotros mismos somos incapaces de obtener”, IX, 9, 1169b 6-7. Por tanto, como decíamos más arriba, la pregunta que se sigue es qué es lo que somos incapaces de obtener. La respuesta es la continuidad de la amistad, porque el hombre no puede estar continuamente en actividad por sí solo.

⁹⁹ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170a 5-8. Sigue diciendo Aristóteles. “El hombre virtuoso, en efecto, a causa de su virtud recibe contento de los actos virtuosos, como por lo contrario, recibe disgusto de los actos viciosos”, 1170a 8-10.

cuestiones que va ligando a la amistad por virtud, aunque con el tema de la vida es más flexible.

La vida, tal como la concibe, se comprende y se vive en plenitud desde la perspectiva de los hombres virtuosos. Por contraste, la vida de los hombres perversos parece no ser propiamente vida. Dice Aristóteles de la vida que:

Pertenece a las cosas en sí mismas buenas y agradables, porque es algo definido, y lo definido está en la naturaleza del bien. De aquí que lo que es bueno por naturaleza lo sea también para el hombre virtuoso; y por esto la vida parece a todos agradable. Sólo que no debe tomarse aquí como ejemplo una vida perversa y corrompida, ni tampoco una vida llena de dolores, porque semejante vida es indefinida.¹⁰⁰

Tomando en cuenta el texto, la razón por la que la vida de los malos es indefinida es porque ha sido una vida mala y sólo lo bueno puede ser definido;¹⁰¹ de tal manera, que tampoco para el malo la vida puede ser agradable y buena. El argumento lógico está dado en esta cita: la vida es buena y agradable porque es algo definido, pero si la vida es indefinida no puede ser buena ni agradable. Recordemos que el argumento moral aparece en el primer apartado de este capítulo, según el cual, el hombre malo desprecia su vida porque se desprecia a sí mismo por haber cometido acciones terribles y porque no soporta los remordimientos con los que tiene que vivir. Si esto es así para el malo, es todo lo contrario para el hombre bueno, porque, aunque Aristóteles ha dicho que la vida es en sí misma buena y por eso parece a todos agradable, excluye como ejemplo la vida de los perversos. Sin embargo, ha dicho que la vida al ser por sí misma buena y agradable es también apetecible; por eso, ha de ceder más adelante, diciendo que, aunque la vida es apetecible, es más apetecible para los buenos.

¹⁰⁰ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170a 20-24.

¹⁰¹ No interesa en este estudio la vida llena de dolores aunque también se considera indefinida. Se tomará en cuenta únicamente la indefinición de la vida del malo.

Así matiza Aristóteles:

Si, pues, la vida es por sí misma buena y agradable (lo cual se comprueba por el hecho de que todos la desean, y sobre todo los justos y felices, para quienes la vida es lo más apetecible, y su existencia la más feliz); (...) si la vida es apetecible, y particularmente para los buenos (porque para ellos la existencia es buena y agradable, puesto que reciben placer de la conciencia de estar presente en ellos algo bueno en sí mismo); si el hombre virtuoso, en fin, observa la misma disposición consigo mismo que con su amigo (puesto que su amigo es otro él); si todo esto es verdadero, resulta que así como su propio existir es apetecible para cada uno, así también el de su amigo, o casi tanto.¹⁰²

La vida es en sí misma buena y agradable independientemente de que los hombres sean buenos o malos y, por eso, todos la desean. Pero, entonces, ¿cuál será la diferencia entre la vida de los justos y los perversos? La diferencia está en el modo en que cada hombre vive particularmente su vida, y depende de ello si la vida se convierte para cada uno en algo bueno o en algo despreciable, a tal punto que la vida pueda dejar de ser apetecible, como veíamos en el primer apartado. De esta manera, resulta razonable que la vida se vuelva más apetecible para los hombres buenos, porque saben que han vivido una vida buena y en el ejercicio de la virtud, a través de su vida, han alcanzado la felicidad.¹⁰³ Como el hombre virtuoso ha hecho de la vida una vida buena y agradable, se vuelve así lo más apetecible, y mucho más apetecible que para el malo, porque el hombre bueno desea conservar aquello que es bueno y no sólo lo que es bueno en sí mismo, sino aquella vida buena que ha construido por medio de sus acciones, por medio de las cuales,

¹⁰² *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170a 27-28, 1170b 1-6.

¹⁰³ Para abundar en el estudio de esta tercera cita sobre el otro yo, vale la pena revisar el artículo citado de Schollmeier, “An Aristotelian Motivation for Good and Friendship”, que dedica prácticamente a este texto, sobre todo a partir de la p. 382 hasta el final. En concreto, en relación con lo que acabamos de afirmar, es decir, con lo apetecible que se vuelve la vida para el hombre bueno porque ejercitándose en la virtud ha alcanzado la felicidad, Schollmeier nos recuerda algo muy importante: la vida del bueno es apetecible porque la felicidad es apetecible por sí misma sin referirla a otra cosa, lo cual implica que el objetivo del hombre es ser feliz y la felicidad se logra actuando con virtud. *Now we must recall that only someone who is happy is good by nature. Happiness is what human beings find good by nature. As do artists and artisans, so do human beings have a function. The human function is an activity of the part of our soul which has a principle. And to fulfill it well, we must fulfill our function in accordance with virtue. Either moral or intellectual virtue (Eth. I, 7). Happiness is also good in itself. We find it to be an end chosen ever for the sake of itself and never for the sake of another end (Eth. I, 7). And happiness is what is pleasant in itself (p. 381).*

también, ha ganado la felicidad. Así, la vida del hombre virtuoso es una vida feliz y por eso la vida le parece tan apetecible, pero no únicamente su vida, sino también la vida de su amigo, quien por ser otro él, desea para él lo mismo que desea para sí mismo.¹⁰⁴

Hemos visto que el hombre justo se comporta en todo con su amigo como se comporta consigo mismo. Cualquier bien que el justo quiere para sí, lo quiere también para su amigo. El amigo es otro yo, porque al ser el amigo también justo, el hombre justo establece con él la misma relación que establece consigo mismo. Esta es la amistad: el único vínculo que une realmente por medio de la virtud a los hombres. Cuando el hombre virtuoso desea para sí mismo todos los bienes porque sabe que son lo mejor para él, pero al mismo tiempo los desea igualmente para su amigo, es ahí donde el amigo se convierte en otro yo y en donde el lazo entre ambos se torna verdaderamente en amistad. Así es como continúa Aristóteles después de haber establecido que lo mismo desea el hombre bueno su vida que la del amigo. Si “su existir le es apetecible por la conciencia que tiene de su propia bondad, y esta percepción, además, es agradable en sí misma, será forzoso por consiguiente, que tenga también conciencia simpática de la existencia de su amigo, lo cual se producirá en la convivencia y comunicación de palabras y pensamientos”.¹⁰⁵ Si el hombre bueno desea su vida porque sabe que es buena, será necesario que desee la vida

¹⁰⁴ Schollmeier estructura en ocho premisas que va analizando detenidamente el argumento de Aristóteles donde se menciona por tercera y última vez que el amigo es otro yo. Las premisas seis y siete son las que se refieren al amigo como otro yo y son las que por ahora nos interesan. Las premisas se enuncian de la siguiente manera. (6) *Now the virtuous man has the same relationship with himself and with a friend, for a friend is another self.* (7) *Therefore, as to exist is itself choice-worthy for each good man, so is a friend, or nearly so* (p. 382). Llama la atención el modo en que Schollmeier lee en este punto a Aristóteles. La sexta premisa, la más sorprendente, establece que el hombre virtuoso tiene la misma relación consigo mismo que con su amigo, puesto que su amigo es otro yo. Esto parece significar, dice Schollmeier, que así como el hombre bueno toma conciencia de su vida, también puede tomar conciencia de la vida del amigo. Pero implica también que el otro yo es un ser humano diferente que a su vez es bueno. Sin embargo, continúa Schollmeier, cuando toma conciencia de su vida, y esto es lo revelador, aquello de lo que el bueno toma conciencia es de su felicidad y lo mismo sucede cuando toma conciencia de la vida del amigo. *And what a good man apperceives is the happiness of his friend, when he apperceives the life of his friend. For life is happiness. Another self is thus different than oneself. For we and another are numerically distinct. And another self is the same as our self. For we and another are morally identical. We have the same human goodness. If we are both happy* (pp. 383-384). Schollmeier equipara la vida con la felicidad y por ello establece la identidad moral entre el otro yo y el propio yo: ambos son felices. Por tanto, en la séptima premisa Aristóteles concluye que así como es apetecible nuestra vida, así también lo es la del amigo. *As the apperception of happiness and virtue in ourselves as a good belonging to us is pleasant, so the apperception of happiness and virtue in our friend as somehow a good belonging to us is also pleasant. He thus completes his analysis of the motive of friendship with another. He shows why one might find the life of another person viewed as happiness choice-worthy* (p. 384).

¹⁰⁵ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170b 9-12.

de su amigo, quien por serlo, sabe que también es buena, y lo sabe porque ya han generado a través de la convivencia y todo lo que ella implica el vínculo de la amistad en donde el amigo se transforma en otro yo. Aristóteles, por tanto, cierra el argumento afirmando que el hombre feliz tiene necesidad de amigos virtuosos.

En conclusión, si el existir es por sí mismo apetecible para el hombre dichoso (por ser algo por naturaleza bueno y agradable), y si el existir del amigo está poco más o menos en el mismo caso, el amigo será, por tanto, una de las cosas apetecibles. Ahora bien, lo que es apetecible para uno es preciso que uno lo posea, o de lo contrario será deficiente en este respecto. El hombre, pues, si ha de ser feliz, tendrá necesidad de amigos virtuosos.¹⁰⁶

Y aunque hemos insistido que este tema fundamental de la amistad y la felicidad no es el objetivo de este trabajo, sirve de indicador sobre la relevancia que cobra el amigo en la vida del hombre bueno, que es el hombre feliz, a tal punto que llega a transformarse en otro yo.

He aquí, por tanto, lo que creo que quiere decir Aristóteles cuando asegura en tres ocasiones que el amigo es otro yo. Parece no haber entre los hombres vínculo más sólido que éste y parece que cada mención va enriqueciendo profundamente el significado de la amistad, porque cada texto se va ligando necesariamente con el siguiente.

¹⁰⁶ *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170b 14-19.

3. LA CORRECCIÓN ENTRE AMIGOS

Que el amigo sea otro yo implica la perfección de la amistad considerada como tal por la perfección en la virtud compartida por los amigos. Podemos decir que estos hombres son perfectos en la medida en que poseen y ejercitan la virtud, pero no en el sentido en el que Dios lo es, porque él “sí posee, con plena actualidad, todos los bienes”.¹⁰⁷ Porque, a diferencia de Dios, nosotros los hombres “no somos sino cuando somos en acto, en tanto que vivimos y obramos”,¹⁰⁸ y eso permite en el hombre bueno la posibilidad de equivocarse en la acción. Se podría afirmar que sólo los hombres virtuosos pueden fallar en el momento de obrar porque son los únicos que propiamente están orientados al bien. Es por eso que Aristóteles le otorga a los buenos la facultad de impedir que el amigo actúe de manera indebida. Únicamente los hombres buenos tienen esta capacidad porque su bondad los hace querer el bien y porque la posesión de la virtud les proporciona la constancia de siempre querer el bien; a diferencia de los malos, quienes su maldad les impide la búsqueda del bien y les confiere inestabilidad en aquello que son.¹⁰⁹ Por esta razón, Aristóteles afirma que “a los buenos pertenece no errar ellos mismos ni permitir que sus amigos yerren”.¹¹⁰ Ésta es otra de las aristas fundamentales que acompañan el tema de la amistad y que, sin embargo, se menciona en pocas ocasiones. A pesar de ello, la cuestión adquiere relevancia si consideramos que con eso culmina el tratado sobre la amistad. Al final del L. IX, Aristóteles establece que los hombres buenos “se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”.¹¹¹ Esa afirmación nos lleva, por tanto, a hacer el intento por comprender los siguientes puntos. Primero, la importancia de la corrección recíproca en la amistad de los buenos porque supone que, por medio de ella, los amigos van adelantando en el perfeccionamiento de la virtud. Segundo, si el fin último de la amistad consiste precisamente en el aumento de la excelencia en la virtud. Tercero, tomando en cuenta que Aristóteles no habla de la auto

¹⁰⁷ *Ethic. Nic.*, IX, 4, 1166a 22.

¹⁰⁸ *Ethic. Nic.*, IX, 7, 1168a 7.

¹⁰⁹ Cf. *Ethic. Nic.*, VIII, 8, 1159b 3-19. Revisar también más arriba el primer apartado del segundo capítulo.

¹¹⁰ *Ethic. Nic.*, VIII, 8, 1159b 7-8.

¹¹¹ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 11-13.

corrección, sino de la corrección del hombre por parte del amigo como otro yo, ¿por qué el hombre no se puede corregir a sí mismo?¹¹² Esto es, ¿por qué la evolución del hombre bueno sólo puede darse en la amistad? La solución a estas cuestiones va a generar, sin duda, nuevas preguntas. Pero, por ahora, hemos de partir de la afirmación aristotélica según la cual al hombre bueno le compete no errar, aunque pueda equivocarse, ni permitir que su amigo yerre y si, lo ha hecho, le compete corregirlo. Parece entonces que, dentro de la amistad perfecta, el tema de la corrección recíproca resulta primordial. Para tratar de mostrar que así es hemos de recurrir a los dos textos en los que Aristóteles hace una referencia explícita del tema.

3.1 Corrección unilateral

El contexto en el que se alude por vez primera el asunto de la corrección se hace todavía dentro del marco de los límites de la amistad, tema que se abordó anteriormente en el segundo apartado del primer capítulo. Aquí, Aristóteles se pregunta si es posible que la amistad continúe, si, habiendo considerado al amigo como hombre de bien, después se vuelve malo. La respuesta es que la amistad no debe continuar porque no se debe amar el mal ni asemejarse a él. Sin embargo, deja abierta la posibilidad de que haya algunos cuya perversidad no llegue a tanto, y, frente a ellos, el amigo conserva todavía la responsabilidad moral para corregirlos y encauzarlos nuevamente por el camino del bien.

Pero si uno ha aceptado la amistad de otro, teniéndolo en concepto de hombre bueno, el cual después tornase malo y acredita serlo, ¿habrá de quererle aún? ¿O no más bien será imposible hacerlo, toda vez que no todo es amable, sino sólo el bien? No sólo, sino que asimismo es indebido hacerlo, puesto que nadie debe amar el mal ni asemejarse a los viles; y ya se ha dicho que lo semejante es amigo de lo

¹¹² El intento por responder a esta pregunta se hará en el apartado 3.2 dedicado a la corrección recíproca. De todas maneras, podemos adelantar que el amigo como otro yo no se contrapone a la posibilidad de la corrección recíproca si hemos asumido que el hombre bueno se comporta con su amigo como consigo mismo, pues siempre está presente la diferencia entre los amigos. Hay que revisar a este respecto la nota 115 en donde se establece que a pesar de la semejanza en la virtud y de la relación de intimidad que implica el otro yo, cada uno de los amigos tiene su propio yo separado e independiente del otro. Tomando en cuenta la expresión “otro yo”, habría que destacar que se trata de *otro* yo y no del *mismo* yo, lo cual hace a los amigos hombres diferentes.

semejante. Entonces, ¿habrá que romper en el acto? ¿O no con todos, sino sólo con los incurables por su perversidad? Pues a los capaces de corrección, ¿no debemos más bien ayudarles en su moral más de lo que haríamos en su patrimonio, por ser lo primero mejor que lo segundo y más propio de la amistad? Con todo, el que llegase a la ruptura parece que no haría nada fuera de lugar, porque no se hizo amigo de este hombre tal como ahora es; una vez que ha cambiado, y siéndole imposible salvarlo, lo deja.¹¹³

Decimos que la cita de Aristóteles se divide en tres partes: dos partes principales y la tercera cierra como conclusión de la primera parte. Analicémoslas con detenimiento. Al comienzo de la cita Aristóteles nos plantea una situación extrema en la que ya existiendo una amistad entre hombres que se suponen buenos, uno de ellos se vuelve malo y demuestra ser malo. Aristóteles se pregunta entonces cuál debe ser la posición del amigo que permaneciendo bueno se encuentra ahora frente a un hombre malo. Aristóteles responde que claramente el bueno no puede seguir queriendo al malo. Y la claridad viene por dos motivos. El primero, por un motivo natural, ya que, naturalmente, existe un principio que se ha establecido desde el inicio de la *Ética Nicomaquea*: sólo el bien es amable.¹¹⁴ La segunda razón es moral y, en este sentido, Aristóteles se muestra mucho más enérgico, pues añade que no sólo se trata de la imposibilidad de seguir amando al amigo por la razón natural de que sólo el bien es amable, sino que es indebido amar otra cosa que no sea el bien. Retomemos la cita. “No sólo, sino que asimismo es indebido hacerlo, puesto que nadie debe amar el mal ni asemejarse a los viles”.¹¹⁵ Hasta aquí la primera parte de la argumentación que se resume en las siguientes líneas: dado que puede suceder que uno de los amigos se transforme en hombre malo es evidente, por los dos motivos arriba expuestos, que no se puede ni se debe seguir queriendo al amigo. En estas circunstancias, la claridad y la contundencia de la negativa no dejan espacio para otra opción.

¹¹³ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1165b 14-23.

¹¹⁴ Cf. *Ethic. Nic.*, I, 1, 1094a 2-3. “Y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”.

¹¹⁵ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1165b 16.

Sin embargo, y aquí comienza la segunda parte de la cita, Aristóteles abre una segunda posibilidad que resulta más flexible. Tomando el mismo planteamiento original, según el cual uno de los amigos se vuelve malo, podría suceder que el grado de maldad no fuera suficiente como para negarle absolutamente su amor e intentar que retome la senda del bien a través de la corrección por parte del que permanece bueno. En cuanto a los que no son incurables por su perversidad, el hombre bueno debe ayudarlo, porque, en este punto, todavía es moralmente responsable de que el amigo recupere la calidad moral. Así lo dice Aristóteles. “Pues a los capaces de corrección, ¿no debemos más bien ayudarles en su moral más de lo que haríamos en su patrimonio, por ser lo primero mejor que lo segundo y más propio de la amistad?”¹¹⁶ Éste es el segmento que nos interesa particularmente porque aparece el tema de la corrección como algo propio de la amistad, aunque en un contexto límite. En tres líneas, Aristóteles dice mucho. Si se da el caso que uno de los amigos se vuelve malo, pero no a tal punto que sea incurable, hay que corregirlo, porque todavía es capaz de corrección. La capacidad de corrección es la medida del mal. En este caso, el amigo no está lo bastante arraigado al mal como para impedir que el amigo bueno tenga todavía la posibilidad de corregirlo. Pero analicemos este argumento con detenimiento. Esta segunda parte se divide a su vez en tres fases. Aristóteles se refiere, en primer lugar, al hombre malo que no ha perdido todavía la propensión al bien. Sin duda, Aristóteles pone a los amigos en una situación dramática, pero dentro de ella nos muestra la faceta primordial o casi primordial de la amistad. Por consiguiente, Aristóteles se refiere, en segundo lugar, a la obligación moral del amigo bueno por ayudarlo al malo a recuperar su estatuto moral de hombre bueno; pues, dice Aristóteles, si hemos de ayudar al amigo en su patrimonio, con mayor motivo lo hemos de ayudar en su moral, porque conservar la calidad moral es mejor que conservar el patrimonio. Aristóteles resalta en este segundo momento el papel del amigo que se ha conservado bueno frente al malo que puede todavía rectificar. Y lo que compete al amigo bueno es corregir al malo, porque la amistad consiste en resguardar la moralidad de los amigos. En tercer lugar y por último, Aristóteles menciona la característica fundamental de la amistad por virtud. Si el hombre bueno ha de ayudar al malo en su moral es porque la moral es lo más propio de la amistad perfecta y, en este caso, está en juego la salud

¹¹⁶ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1165b 19-20.

moral del hombre que se ha vuelto malo. Por tanto, existiendo entre ambos la amistad, la actitud natural del amigo bueno consiste en corregir al que ha dejado de serlo. A partir de esto podríamos concluir, entonces, que conservar y procurar la calidad moral del amigo es lo más propio de la amistad.¹¹⁷ Aristóteles no lo dice de este modo, pero parece ser que así es por las diversas referencias que en este sentido se hacen sobre la amistad. En esta cita en concreto, Aristóteles afirma que es más propio de la amistad la moral que el patrimonio, por decir de algún modo que la cualidad moral de los amigos es más importante que cualquier otra cosa. La corrección cobra sentido en la amistad porque parece que el fin último de la amistad es conservarse en el bien y la manera de lograrlo es

¹¹⁷ Unido al tema del amigo como otro yo, varios autores sostienen que el papel del amigo es ayudar al otro a mantenerse en la virtud. Shollmeier, por ejemplo, en “An Aristotelian Motivation for Good Friendship” afirma lo siguiente. *We have friendships with other people because we have the capacity to help others to attain and retain moral and intellectual virtues and their activities. We have the capacity to make other people other selves. For we can make someone who is numerically different than us someone morally the same as us* (pp. 387-388). Podemos decir que Schollemeier enfatiza la semejanza en la amistad por virtud al establecer que queremos que el amigo sea igual a nosotros moralmente. Sólo así se conserva la amistad y, por tanto, nuestro objetivo es retener en la virtud al amigo. Sin embargo, aclara Schollmeier, la semejanza moral no es semejanza numérica: se trata de hombres distintos aunque iguales en la posesión y en el ejercicio de la virtud. En esta línea va la opinión de Sherman en “Aristotle on Friendship and the Shared Life”, quien establece que dada la cercanía que implica la relación del otro yo, el otro yo es quien puede realmente influir positivamente sobre el amigo. Pero, en este caso, Sherman pone el acento en que aunque se trate de otro yo, cada individuo tiene un yo independiente y separado del otro. *Such friends promote each other’s good in a privileged way (as only another self can), but in a way that is nonetheless mindful of the mature rational agency of each. So, given the similarity of character friends and the exclusivity of the relation, each is in a position to know how best to help the other, and how to help in a way that most reassures and pleases. In those cases where decisions are not joint, intimate knowledge of each other’s abiding interests puts each in a position to offer counsel and support for the sort of choices that give real shape to each other’s lives. Yet within this extended and interwoven life, the individuals nonetheless retain their separateness* (p. 607). Sin embargo, quien más abunda en el tema y de forma más contundente es Millgram en “Aristotle on Making Other Selves”. Haciendo una analogía entre el otro yo que se genera en la amistad y el otro yo que deviene el hijo respecto del padre que lo procrea, Millgram afirma que el hombre virtuoso es procreador de la virtud del amigo. *One is not one’s friend’s procreator in the same way that a parent is his child’s procreator: generally one’s friends are living flesh and blood before they are one’s friends. The force of the claim is rather that, over the course of a friendship, one becomes (causally) responsible for the friend’s being who he is. (...) The being of a child for which his parent is causally responsible is, we can say, his “human” being; the being of one’s friend for which one is responsible is his “virtuous” being. The former is, if you like, “what” he is; the latter is “who” he is* (p. 368). A continuación, tomando en cuenta la interpretación de Cooper del texto de MM sobre el “espejo humano” (que nosotros analizaremos más adelante), Millgram explica cómo se da la relación causal entre los amigos que permiten que se mantengan en la virtud. Descartando que en este tipo de relación haya un motivo instrumental para ello, los amigos se convierten en causas mutuas. *Let A and B be friends, and let B be (partly) responsible for (at least the maintenance of) A’s virtue, in that B serves as a human mirror, and is a team-mate in A’s virtuous activities. Cooper takes these facts to provide A with (instrumental) reasons for befriending B. But Cooper has things backwards. The causal facts, rather than providing A with instrumental reasons to befriend B, “explain” B’s love for A. B loves A “because” he is a procreator of A, and procreators love their creatures. These causal interactions make each friend the other’s ‘other self’, and bring about the love of the friend for his own sake. (In like manner, the symmetrical facts explain A’s love for B; just as B is a procreator of A, so A is a procreator of B)* (p. 371).

convivir con hombres buenos que sean amigos, porque lo semejante busca lo semejante y en dado caso en que se dé una desemejanza, como en el que se vuelve malo, el amigo bueno, por el tipo de amistad que comparte, intentará recuperar la semejanza en el bien a través de la corrección. Lo que el amigo bueno puede lograr al corregir a su amigo es el propio bien del amigo, a quien ama por sí mismo, y la continuidad de la amistad. La ganancia es doble: se rescata al amigo y a la amistad.

Para mostrar con suficiente claridad la opinión de que lo propio de la amistad,¹¹⁸ en última instancia, es la calidad moral o la permanencia en la virtud, basta con repasar los lineamientos que va marcando Aristóteles para distinguir la amistad perfecta de los otros dos tipos de amistad. Revisemos algunos. Al explicar la amistad por utilidad y la amistad por placer, aunque se distinguen entre sí, Aristóteles establece que ambas son igualmente accidentales:

Los que se aman por la utilidad, no se aman por sí mismos, sino en cuanto derivan algún bien uno del otro. (...) Y cuando es por placer, para obtener algo placentero para ellos, y no por el ser mismo de la persona amada, sino en cuánto es útil o agradable. Estas amistades son, en suma, amistades por accidente, porque no se quiere a la persona amada por lo que ella es, sino en cuanto proporciona beneficio o placer, según sea el caso. Semejantes amistades fácilmente se desatan con sólo que tales amigos no permanezcan los mismos que eran; y así dejan de quererlos desde que ya no son agradables o útiles.¹¹⁹

A diferencia de éstas, la amistad por virtud se centra en el bien que el hombre representa tanto en sí mismo como para el amigo:

La amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos.

Los que desean el bien a sus amigos por sí mismos, son los amigos por excelencia.

¹¹⁸ Quedamos en que era ya innecesario especificar que se trata de la amistad por virtud, porque Aristóteles deja de hacerlo en el L. IX, ya que ésta es propiamente la amistad, y porque éste es el tema del trabajo. Sólo si se establece una analogía con los otros dos tipos de amistad, como va a suceder a continuación, se habrá de mencionar el sello específico de la amistad por excelencia.

¹¹⁹ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156a 11-23.

Por ser ellos quienes son observan esta disposición, y no por accidente. La amistad de estos hombres permanece mientras ellos son buenos; ahora bien, la virtud es algo estable.¹²⁰

El sello específico de este tipo de amistad es precisamente desear el bien al amigo por él mismo y como ese bien no es otra cosa que la virtud, lo que se le desea es su permanencia en la virtud, aunque la virtud, por ser ella misma algo estable, ya otorga por sí sola cierta garantía de permanencia. Se puede ver, por ende, que la amistad por utilidad y por placer no buscan el bien del amigo como hombre. La finalidad de ambas clases de amistad es ajena a la calidad moral del hombre, sencillamente porque no les interesa el hombre por sí mismo, sino de manera accidental en cuanto que obtienen algo de él. Y porque no se fundamentan en la fuerza moral del hombre son amistades inconstantes. De este modo, podemos afirmar que si la amistad perfecta descansa sobre la virtud como perfección moral, su objetivo es mantener esa perfección, porque aquellos amigos buenos sólo desean el bien para sus amigos y, como ya se había dicho, “su propósito es contemplar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como son las del amigo que es hombre de bien”.¹²¹ Por eso, Aristóteles, como también se vio más arriba, entrelaza el tema del justo consigo mismo con el tema de la amistad, porque arranca del carácter moral del hombre para evaluar su posibilidad. Este vínculo de amistad adquiere el más alto grado de moralidad: aquel que corresponde a los hombres virtuosos. Por tanto, el fundamento y el fin de la amistad por virtud es la virtud. La semejanza en la virtud une en amistad a los hombres buenos, y la virtud de los amigos sólo desea seguir complaciéndose en la virtud. Sólo así y sólo en este tipo de amistad es posible hablar de la corrección. Y aunque Aristóteles ha dicho que la virtud es algo estable, también sabe que aquello que versa sobre las acciones del hombre presenta cierto grado de incertidumbre,¹²² por eso tiene que abrir el espacio para la posibilidad de que el hombre bueno se torne malo, y como la amistad por virtud sólo se da entre hombres buenos, sólo dentro de ella cabe este planteamiento. Sólo entre los amigos buenos se quiere el bien del amigo, y si uno de los amigos ha dejado de ser bueno, lo cual es malo para quien ha

¹²⁰ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 8-14.

¹²¹ *Ethic. Nic.*, IX, 9, 1170a 3-4.

¹²² Cf. *Ethic. Nic.*, I, 3, principalmente, donde habla sobre el método de esta disciplina.

dejado de ser bueno, el amigo que continúa bueno habrá de corregirlo, porque el bien es aquello que más desea para su amigo. La corrección es, por tanto, algo implícito a la amistad porque refuerza el deseo del bien del amigo. Al corregir al amigo que se ha vuelto malo lo único que se busca es que se vuelva nuevamente bueno. La capacidad de enmendar al amigo sólo la tiene el amigo bueno, porque sólo él, por su bondad, quiere el bien de su amigo y quiere al amigo por ser bueno. A diferencia de la amistad virtuosa, a la amistad utilitaria y placentera, como no se fundan en la bondad, no les interesa ni el hombre mismo ni el bien del hombre y, por supuesto, ni pensar en corregir al amigo, porque mostraría una preocupación por el bien del hombre, lo cual es impropio de aquellas clases de amistad.

Por esa misma razón nos parece conveniente llamar al tipo de corrección que en este caso nos presenta Aristóteles, corrección unilateral. Como sólo uno de los amigos permanece bueno, sólo uno y sólo éste conserva la capacidad de corrección. El que se ha vuelto malo, por su maldad, ha perdido las cualidades que acompañan al bueno, entre ellas, la búsqueda y el deseo del bien para sí y para su amigo. El amigo perverso, dada su condición actual, nada puede corregir al amigo bueno. Aquí no se puede dar una corrección recíproca, sino la corrección en una sola dirección: encauzar a quien se ha convertido en perverso por el camino del bien. La labor correctiva bajo estas circunstancias es unilateral, pues sólo el hombre de bien se preocupa por la salud moral del amigo, y, si sólo quiere el bien del amigo, tratará de evitar que siga obrando mal. En cambio, el amigo que se ha tornado malo, no puede corregir al amigo bueno si éste llegara a cometer un error, pues la perversidad le impide desear su propio bien y el bien del otro, porque lo semejante busca lo semejante. Si la maldad del hombre no ha rebasado el límite de la capacidad de corrección, la corrección vendrá por parte del amigo bueno y únicamente de su parte, porque el amigo que permanece bueno está cumpliendo con su condición de hombre de bien. Sólo él puede realizar lo que es propio del hombre bueno, pero sin dejara de cuidar que la maldad no haya todavía perdido al malo, pues, si así fuera, ni la bondad del amigo podría salvarlo. En este momento se acaba la segunda parte de la cita y comienza la tercera, en la cual el planteamiento hipotético pasa de un nivel

dramático a un nivel trágico, pues ya no se puede hacer nada por recuperar al hombre malo y la amistad se rompe necesariamente.

Recordemos esta última parte del texto: “Con todo, el que llegase a la ruptura parece que no haría nada fuera de lugar, porque no se hizo amigo de este hombre tal como ahora es; una vez que ha cambiado, y siéndole imposible salvarlo, lo deja”.¹²³ Habíamos dicho que esta parte se trataba de la conclusión de la primera donde se había establecido que, si uno de los amigos se transforma en malo, es claro que no se puede ni se debe seguir queriendo al amigo. Y como aquí Aristóteles no deja espacio para ninguna salvedad, se concluye, por tanto, que, si el mal es incurable, el hombre bueno pierde la responsabilidad moral sobre la salvación de su amigo porque se vuelve imposible corregirlo y, como un proceso natural, se rompe la amistad. Con esto, además, Aristóteles nos da otra pauta de ruptura. Hay un mal que es tan grande que ya no se puede transformar ni encauzar al bien. Contra eso, no hay nada que hacer, y, al amigo que ha llegado a ese punto, hay que dejarlo.

3.2 Corrección recíproca

Aristóteles cierra el tratado sobre la amistad con la segunda y última mención acerca de la corrección. En este caso, se refiere ya a la corrección recíproca porque da por terminado el tema aludiendo al punto culminante de los actos de amistad por excelencia dentro de la amistad perfecta. Aristóteles concluye con la descripción de las características fundamentales de la amistad y con ello establece, en definitiva, el paradigma de la amistad. En unas cuantas líneas abarca la actitud esencial del hombre virtuoso que por su virtud establece una relación con otro semejante a él y que por medio de esa relación de virtud los amigos se perfeccionan en la bondad que los hace buenos a cada uno y a la amistad que comparten. “La amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan

¹²³ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1165b 22-23.

tomando unos de otros las cualidades en que se complacen; de donde el proverbio: *De los buenos las cosas buenas*".¹²⁴ Así es como funciona la amistad entre los hombres buenos que son amigos. Veamos poco a poco lo que se afirma en esta cita. Pero antes es necesario repetir que debemos tener siempre presente que se trata del texto con el que Aristóteles finaliza el tema de la amistad y, por tanto, todo lo que dice encierra las cualidades primordiales que resumen el análisis previo y detallado que se ha hecho acerca del tema.

Para empezar, hay que mencionar que las últimas líneas del L. IX las dedica a la amistad por virtud. Esto parece relevante porque, aunque los otros dos tipos de amistad son amistad, no son amistad en sentido propio, pues no propician ni proporcionan aquella perfección a la cual el hombre debe tender y alcanzar como fin último. Y ésta es la única preocupación real de Aristóteles en la ética: establecer las condiciones necesarias para la educación en la virtud, máxima perfección moral, que se ha de querer porque al obtenerla y conservarla otorga por sí misma la felicidad, bien supremo al que todos los hombres aspiran por último. Por tanto, es comprensible que Aristóteles sólo le otorgue a la amistad por virtud todo el peso de la excelencia, porque sólo ella tiene la responsabilidad moral de procurar y preservar el bien del hombre. Por eso afirma Aristóteles que "la amistad de los buenos es buena", porque es la única cuyo objetivo es el bien. Y si Aristóteles alude a la amistad de los malos justo antes de hablar de la amistad de los buenos es para mostrar el enorme contraste entre una y otra, haciendo patente el daño que va causando la convivencia entre los malos, a diferencia del provecho que va otorgando la convivencia entre los buenos. Revisemos el texto.

La amistad de los malos acaba por ser una amistad perversa, porque inconstantes como son, comunican tan sólo en las malas acciones, y acaban por hacerse hombres corrompidos, asemejándose los unos a los otros. Por lo contrario, la amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la

¹²⁴ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 12-14; Teognis, fr. 35.

corrección recíproca, y se moldean tomando unos de otros las cualidades en que se complacen.¹²⁵

Lo que hay que decir entonces es que Aristóteles mantiene en todo momento el criterio regulador de la conducta humana, el cual implica que el hombre se perfecciona por la realización de actos buenos. De este modo, la amistad entre los hombres de bien es la única que tiene la validez moral propia de la perfección en el bien a la que el hombre debe tender. Por esta razón, Aristóteles concluye con la amistad por virtud.

Dicho lo anterior de modo general, analicemos ahora cada afirmación del texto en particular, únicamente en lo que se refiere a la amistad perfecta. Primero, Aristóteles nos dice que la amistad de los buenos es buena. De acuerdo con lo que hasta ahora se ha sostenido, esto quiere decir que la amistad de los buenos es la que conviene al hombre porque proporciona un bien y siempre hay que optar por el bien. Además, si entre los otros tipos de amistad es la única buena, es el único tipo de amistad que se ha de procurar. Asimismo, agrega Aristóteles, la amistad de los buenos va incrementándose en el trato común. Por medio de la convivencia la amistad va creciendo, lo cual indica que aquello que mantiene la amistad, el trato común, es también lo que la hace crecer. Por tanto, es propio de la amistad su desarrollo y no permanecer bajo la misma condición en la que comenzó. Aristóteles ya ha ido aludiendo a la importancia de la convivencia de los amigos en el tiempo para el crecimiento y fortalecimiento de la amistad:

Tales amistades son, por supuesto, raras, porque tales hombres son pocos. Hace falta, además, tiempo y trato, pues según el proverbio, no pueden conocerse mutuamente los hombres antes de haber consumido juntamente la sal, ni recibirse o darse por amigos antes de que cada uno se muestre al otro amable y haya ganado su confianza.¹²⁶

La confianza se gana y crece con el tiempo y con el trato común. En tercer lugar, Aristóteles afirma que los hombres buenos “se hacen progresivamente mejores por el

¹²⁵ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 8-13.

¹²⁶ *Ethic. Nic.*, VIII, 3, 1156b 25-29.

ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca”.¹²⁷ Aquí nos muestra las bondades que otorga la amistad de los buenos, pues hace que los hombres buenos se vuelvan progresivamente mejores por el simple hecho de convivir en amistad con amigos buenos. Pero esa simple convivencia no es cualquier convivencia, sino que se trata de la relación por excelencia que puede haber entre los hombres porque, con sólo ejercerla, el hombre se hace mejor. Suponemos que hacerse progresivamente mejores significa crecer en bondad; siendo así, el aumento en la virtud se logra por la práctica de los actos amistosos y la corrección recíproca. En la amistad de los buenos los actos amistosos perfeccionan al hombre, pero no únicamente, sino también la corrección entre amigos. Vemos entonces que la corrección es propia de la amistad perfecta porque como es la única que quiere el bien del amigo querrá que permanezca en él y que se perfeccione. Para ello será necesario, además de los actos de amistad, la corrección por parte del amigo porque se asume que aun el hombre virtuoso puede errar. El amigo es quien tiene la capacidad y la obligación moral de amonestarlo. ¿Será éste el papel primordial de la amistad? El hombre ha de ser virtuoso, ¿pero es suficiente serlo? Parece que es indispensable mejorar en la virtud, pero el hombre por sí solo no puede hacerlo. Requiere del otro, en tanto que amigo, para lograrlo.

Aquí aparecen dos temas importantes que precisan de un análisis más detallado. Por un lado está la suposición de que es posible mejorar en la virtud. Aunque Aristóteles no lo dice así y tan sólo afirma que en la amistad de los buenos los amigos se hacen progresivamente mejores por la corrección recíproca y el ejercicio de los actos amistosos, todo sugiere que, así como el hombre debe hacerse virtuoso, también debe hacerse progresivamente mejor y el único medio para lograrlo es la amistad, pues en ella es donde ejercita actos buenos y es corregido por el amigo. Por otro lado, está la suposición de que el hombre no se perfecciona solo. Para ello, es indispensable la práctica de actos amistosos que se dan necesariamente en la relación de amistad construida con el amigo, lo cual implica que, para que se den los actos de amistad, se requiere de otro hombre que se considere amigo. Pero, sobre todo, se requiere de otro para la corrección y es por eso que se trata de una corrección recíproca. Los actos de amistad los realiza el hombre

¹²⁷ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 12.

mismo, pero la corrección la realiza el amigo. El hombre no puede corregirse a sí mismo, sólo puede corregir a otro hombre que sea su amigo.

En cuanto a la primera suposición, la pretensión es sostener que realmente para Aristóteles no basta la posesión de la virtud, sino que además es necesario perfeccionarla. Para mostrarlo hay que volver al tema de los límites de la amistad. En ese apartado establecimos que los límites revelaban, por un lado, que las grandes desemejanzas impiden la continuidad de la amistad y, por otro, que la semejanza esencial es suficiente para la continuidad de la amistad. Vimos los dos casos que Aristóteles determina como límites. El que nos interesa es el segundo. La aporía se presentaba de la siguiente manera. “Pero si uno de los amigos permanece como era, y el otro por su parte se hace mejor moralmente y llega a superar con mucho en virtud al primero ¿habrá aún este último de seguir frecuentando al amigo?”¹²⁸ La respuesta es no. Se tiene que mejorar en la virtud si el amigo lo ha hecho y si se desea seguir con la amistad. La distancia moral en la virtud rompe con la amistad.¹²⁹ Por tanto, el segundo límite de la amistad advierte la necesidad del perfeccionamiento en la virtud y el límite se da por la falta de perfeccionamiento por parte de los dos amigos. La desemejanza en la virtud es el límite de la amistad pero de una amistad ya existente que se pierde porque uno de los amigos no ha adelantado en la virtud a la par que el otro, y no sólo eso, sino el que sí lo ha hecho ha logrado aventajarlo

¹²⁸ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1156b 24-25.

¹²⁹ El asunto de la distancia moral que se puede dar entre los amigos y que el propio Aristóteles aborda al preguntarse qué habría de pasar con la amistad si uno de los amigos aventajase de manera considerable al otro, se trató en el apartado 1.2 que se refiere a los límites de la amistad. Sin haber llegado al tema de la corrección, lo que en 1.2 quería mostrarse era que dada la semejanza como fundamento de la amistad, qué tipo de desemejanzas acabaría con ella. Se estableció que podrían llegar a darse dos maneras de hacerse desemejantes que traerían como consecuencia el fin de la amistad. Entre ellas está la gran distancia moral en la virtud. Esto, ciertamente, es causa de ruptura de la amistad; pero tomando en cuenta que ahora ya hemos entrado al tema de la corrección, suponemos que previamente a la ruptura habría un intento por hacerle ver al amigo rezagado no propiamente que corrija, sino que adelante en el camino de la virtud. Pero si él se conforma con lo ya logrado y el otro quiere progresar en la virtud, llega un momento en que dejan de ser semejantes y deja de haber, por tanto, condiciones para que la amistad continúe. Este podría ser claramente un caso de mediocridad que sería complicado tratar en Aristóteles porque él mismo no lo aborda. El mediocre sería aquél que sin elegir el mal no hace ningún esfuerzo por mejorar en el bien del que, de alguna manera, ya es poseedor. Sin embargo, por cuenta propia podríamos agregar que la corrección unilateral también puede darse cuando se presente un caso de mediocridad: uno de los amigos sigue creciendo en virtud y el otro se ha detenido en el proceso de crecimiento en la virtud. Es responsabilidad de quien quiere avanzar en la virtud advertirle al amigo que también él ha de hacerlo. Pero si el amigo no responde y se genera así una gran diferencia moral, al igual que en el caso del malo que resulta insalvable, también aquí se pierde la responsabilidad moral sobre el amigo y se rompe la amistad.

con mucho. Se genera entonces un distanciamiento moral dentro del mismo ámbito de la virtud, entre uno y otro y, por eso, que permanezcan ambos en la virtud, no es suficiente para que siga la amistad, sino que a través del ejercicio de la amistad se debe adelantar en la virtud. Esto de tal manera que se da una dilatación recíproca entre la amistad y la virtud: el ejercicio de la virtud engrandece la amistad y el ejercicio de la amistad engrandece la virtud. Podría decirse que para Aristóteles, en realidad, son las dos caras de una misma actividad, ya que si se da una, se da también la otra. Dicho de otro modo, son indisolubles el perfeccionamiento de la amistad a través de la virtud y el perfeccionamiento de la virtud a través de la amistad. La amistad es, pues, el marco donde Aristóteles establece la obligación moral del hombre virtuoso por hacer crecer la virtud adquirida. De hecho, esta consigna se convierte, como se había visto, en una de las dos semejanzas esenciales sin las cuales no hay permanencia en la amistad. Recuérdese que se estableció que había dos semejanzas esenciales que permiten la continuidad de la amistad. La primera consiste en no dejar de ser hombre y la segunda en no detenerse en el perfeccionamiento de la virtud. Se puede afirmar, por tanto, que la posesión de la virtud es sólo el comienzo de una vida perfecta, siendo perfecta por la virtud, que es una perfección; pero como la vida es actividad¹³⁰ y la virtud una actividad del alma,¹³¹ y es a través de las acciones que el hombre se perfecciona, la vida del hombre virtuoso se ha de ir perfeccionando en la medida en que viva y actúe conforme a la virtud. La perfección de la virtud es consecuencia del ejercicio de la virtud. Por tanto, el ejercicio de la virtud es la responsabilidad y la obligación del que posee la virtud, porque el fin de la virtud es la acción y en la acción reside el engrandecimiento de la virtud, pues, así como la virtud se adquiere mediante los actos de virtud, lo mismo la perfección de la virtud se adquiere mediante los actos de virtud. Aristóteles considera que la amistad es el medio idóneo para el progreso de la virtud, pues, como él mismo ha dicho, los amigos “se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”.¹³² Ésta es la

¹³⁰ Cf. *Ethic. Nic.*, IX, 7, 1168a 7-8. “Nosotros no somos sino cuando somos en acto, en tanto que vivimos y obramos”.

¹³¹ Cf. *Ethic. Nic.*, I, 8-9.

¹³² *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 12-13.

razón por la que Aristóteles inserta en el contexto de la amistad la necesidad del incremento de la virtud, porque es en la amistad donde se logra.

Esto se conecta inmediatamente con la segunda suposición según la cual el hombre bueno no se perfecciona solo. La intención es mostrar que, aunque Aristóteles no lo establece en esos términos, el hombre no tiene la capacidad de corregirse a sí mismo. En la amistad se da el progreso en la virtud, pero no sólo por el ejercicio de los actos amistosos, sino también porque es en la amistad donde, por medio de la corrección del amigo, el hombre puede enmendar sus faltas. Se requiere de la objetividad del amigo para detectar y corregir los errores propios. Nadie se perfecciona solo. Los amigos se requieren recíprocamente para reparar sus faltas; siempre se reparan a través del otro. Sin embargo, verificar esta segunda conjetura resulta más problemático que la primera porque, además de que Aristóteles dice poco al respecto, se enlaza con el complejo ámbito del conocimiento. Haré un esfuerzo por probar esta hipótesis basándome únicamente en el texto de la *Ética* y, por tanto, sin ninguna pretensión epistemológica. Lo primero y más sencillo es tomar las dos citas en donde se menciona la corrección. En el primer caso se trata de lo que hemos llamado “corrección unilateral”, según la cual la corrección sólo es posible en una sola dirección porque uno de los amigos ha perdido la capacidad de corregir al otro debido a que se ha vuelto malo. El que conserva la capacidad de corregir al otro es el hombre bueno quien, como tal, puede hacerlo y tiene la responsabilidad moral de encauzar al amigo si el mal todavía no lo ha perdido. El hombre perverso puede volver al camino del bien, pero jamás por sí mismo, sino por causa del amigo quien es el único que puede corregirlo, tanto porque su bondad le permite conservar esa aptitud, como por el hecho de que la corrección sólo viene de otro. Por eso se pregunta Aristóteles si a los amigos perversos capaces de corrección “¿no debemos más bien ayudarles en su moral más de lo que haríamos en su patrimonio, por ser lo primero mejor que lo segundo y más propio de la amistad?”¹³³ Para Aristóteles la posibilidad de que el malo, que puede todavía enmendarse, se enmiende, corre por cuenta del amigo y no por cuenta del malo. Aristóteles no pone la responsabilidad de la salud moral del malo en sí mismo, sino en el amigo bueno y por eso no afirma algo así como,

¹³³ *Ethic. Nic.*, IX, 3, 1165b 19-20.

“si uno de los amigos se ha vuelto perverso hay que darle tiempo para que por si mismo se dé cuenta de su perversidad, recapacite, retome el camino del bien y se salve a sí mismo”. En estos casos queda muy claro que es el otro quien trata de salvar al que se ha desviado. Pero la cuestión no es sólo que el que permanece bueno es quien debe encarrilar al malo y que el malo no puede hacer nada por sí solo, sino que el mismo amigo bueno ya no puede ser corregido, porque el otro, por su maldad, ha perdido la capacidad de hacerlo. El bueno conserva la capacidad de corregir, pero pierde la posibilidad de ser corregido y con eso se frustra una de las causas que le permite el progreso en la virtud, pues, como dice Aristóteles, los amigos “se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca”.¹³⁴ Al intentar redimir al malo, el amigo bueno está actuando de acuerdo con lo propio de la amistad, que consiste en salvaguardar la calidad moral del otro y, en ese sentido, sigue ejercitándose en los actos de amistad, pero ya no puede ser enmendado y, por tanto, perdió la segunda condición de posibilidad para perfeccionarse. Por tanto, la ventaja correctiva propia de la amistad, en la corrección unilateral, sólo pertenece al malo. Bajo estas condiciones, lo que hasta el momento podemos concluir, a partir del primer texto, es que cuando está por perderse la bondad moral de un hombre, sólo puede ser salvada por otro, nunca por sí mismo, y esto significa que la corrección debe venir del amigo quien es otro yo.

La segunda cita se refiere a la corrección recíproca. La amistad de los buenos que se desenvuelve de manera óptima se caracteriza porque los amigos “se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca”.¹³⁵ Si queremos mostrar que para Aristóteles no es posible que el hombre se corrija a sí mismo, decir “corrección recíproca” ya dice bastante. Además queda claro que el perfeccionamiento en la virtud no es un camino solitario, porque Aristóteles añade que los “amigos se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”.¹³⁶ Nuevamente, el tema de la corrección está enfocado desde la visión del amigo como otro yo. Los amigos se corrigen el uno al otro y no cada uno a sí mismo. Para Aristóteles la

¹³⁴ *Ethic. Nic.*, IX, 12 1172a 13.

¹³⁵ *Ethic. Nic.*, IX, 12 1172a 13.

¹³⁶ *Ethic. Nic.*, IX, 12 1172a 14.

corrección sólo es posible a partir de otro y esto únicamente en la amistad por virtud. De hecho, una de las cualidades de la amistad por virtud consiste en corregir al amigo cuando sea necesario, porque, dado que busca su bien, la corrección implica hacerle ver el camino correcto cuando ha cometido un error. Por tanto, hemos de concluir que la corrección es indispensable para avanzar en la virtud. Pero la corrección se da sólo en el contexto de la amistad perfecta porque el hombre no se enmienda a sí mismo, sino a través de la corrección que puede venir únicamente del amigo virtuoso, quien, por ser tal, quiere el bien del otro. De tal manera que, en la amistad de los buenos, la corrección de los amigos se da en la reciprocidad: mutuamente se corrigen y logran rectificar gracias al otro. La corrección recíproca, a diferencia de la corrección unilateral, es recíproca porque se basa en la bondad de todas las partes. Sólo entre los hombres buenos que son amigos puede haber corrección recíproca, porque como lo semejante busca lo semejante, la bondad propia busca la bondad del otro. La corrección recíproca denota la amistad perfecta, porque, al ser ambos buenos, buscan la perfección mutua. Por tanto, en la corrección recíproca, a diferencia de la corrección unilateral, los dos amigos tienen tanto la capacidad de corregir al otro como de ser corregidos por el otro. Pero, tal vez, la pregunta realmente importante es ¿por qué la corrección tiene que venir de otro y no de uno mismo?, dicho de otro modo, ¿por qué Aristóteles no plantea la posibilidad de la auto corrección?

La respuesta a esta pregunta, de alguna manera, ya está dada. Cuando en el L. IX., C. 9, Aristóteles resuelve que el hombre feliz tiene necesidad de amigos, uno de los argumentos que da es también la razón por la cual la corrección no puede venir del hombre mismo. Retomemos parte del razonamiento. Siguiendo la línea de lo que Aristóteles considera la felicidad, concluye que el hombre dichoso tendrá necesidad de amigos que sean como él, “puesto que su propósito es el contemplar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como son las del amigo que es hombre de bien”.¹³⁷ Pero inmediatamente podríamos discutirle a Aristóteles que si, como él ha dicho, la felicidad es vivir y actuar conforme a la virtud, ¿por qué afirma que la felicidad también consiste en contemplar acciones moralmente buenas si en estricto sentido la virtud está enfocada a

¹³⁷ *Ethic. Nic.*, IX, 9, 1170a 3-4.

la acción? Esto es, ¿por qué ahora pone el énfasis de la felicidad en la contemplación y no en la acción? Pero Aristóteles responde, porque “podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y mejor sus acciones que las nuestras propias, y las acciones de los hombres virtuosos que son sus amigos son agradables a los buenos”.¹³⁸ Si podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y mejor sus acciones que las nuestras propias, resulta que podemos detectar mejor tanto la bondad como el error de los actos del otro y, por eso, en el caso de un acto imperfecto, el hombre es más apto para corregir al prójimo que para corregirse a sí mismo. Por tanto, la respuesta que da Aristóteles sobre la necesidad de amigos del hombre feliz es también la respuesta sobre la necesidad de la corrección a partir del otro. ¿Por qué la corrección del hombre no puede darse a partir de la auto corrección? Porque, diría Aristóteles, “podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y mejor sus acciones que las nuestras propias”.¹³⁹ Y en ese caso es mejor confiar en el otro que en uno mismo. Hasta aquí las razones que encontramos en la *Ética* de por qué es indispensable que la corrección venga del otro. Sin embargo, ¿es suficiente argumento decir que dado que es más fácil contemplar los actos del prójimo que los propios la corrección debe ser recíproca? Sigue inmediatamente a este argumento una pregunta inevitable. ¿Por qué es más fácil contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos y mejor sus acciones que las nuestras? Pero la respuesta a esta pregunta no es competencia de la ética, y ni siquiera lo es la pregunta. Por eso para Aristóteles sí es suficiente con establecer en la *Ética Nicomaquea* que resulta más comprensible el prójimo que uno mismo. Es en este punto donde nos topamos con el límite de la argumentación ética. Esta última pregunta es precisamente la que nos abre la puerta al terreno epistemológico, pero nos deja fuera de la ética. Por tanto, habría que preguntarse con toda honestidad si la segunda suposición ha quedado demostrada. Es difícil contestar de una sola manera. Desde la perspectiva del razonamiento puramente ético, podríamos decir que sí; pero desde la perspectiva de la ética como parte de todo un sistema de pensamiento, podríamos decir que no. Por tanto, nos parece suficiente quedarnos al límite de la argumentación ética.¹⁴⁰

¹³⁸ *Ethic. Nic.*, IX, 9, 1169b 33-35.

¹³⁹ *Ethic. Nic.*, IX, 9, 1169b 33-34.

¹⁴⁰ Hay que destacar, sin embargo, el esfuerzo que hace Cooper en “Friendship and the Good in Aristotle” por comprender este tema dentro del ámbito de la ética. La diferencia es que Cooper se apoya en un inicio

en otro texto de la *Ética Nicomaquea* para contrastarlo con el que, según Cooper, corresponde al *Magna Moralia* y que resulta de gran utilidad para entender el conocimiento de uno mismo a partir del otro. El fragmento de *Ethic. Nic.* al que Cooper hace alusión también está en IX, 9 pero unas cuantas líneas adelante (1170b 1-14); nosotros lo hemos analizado en el párrafo 2.3 pero para otros fines. Recordemos el texto. “Si el hombre virtuoso observa la misma disposición consigo mismo que con su amigo (puesto que su amigo es otro él); si todo esto es verdadero, resulta que así como su propio existir es apetecible para cada uno, así también el de su amigo. Pero si su existir le es apetecible por la conciencia que tiene de su propia bondad, y esta percepción, además, es agradable en sí misma, será forzoso, por consiguiente, que tenga también conciencia simpática de la existencia de su amigo, lo cual se producirá en la convivencia y comunicación de palabras y pensamientos. He ahí, a lo que parece, cómo debe definirse la convivencia entre los hombres, y no, como en el ganado, por el hecho de triscar en el mismo pasto”. Cooper afirma que el argumento de Aristóteles no apela a la prioridad de la conciencia del otro a la autoconciencia, sino que en el hombre bueno el placer de la conciencia de sí mismo asume como placentera la conciencia del amigo: la conciencia del amigo es consecuencia de la conciencia que el hombre bueno tiene de sí, pero no requiere de la conciencia del amigo para generar la conciencia de sí mismo. Cooper muestra entonces el paralelismo entre esta cita de *Ethic. Nic.* IX, 9 y el capítulo que le corresponde en *Magna Moralia* (1213a 10-26). Transcribo sólo la última parte en inglés de la traducción de Cooper. “Así, cuando deseamos ver nuestra propia cara, lo hacemos viéndonos en el espejo; de la misma manera, cuando deseamos conocernos a nosotros mismos, podemos obtener ese conocimiento mirando a nuestro amigo. Porque el amigo es, como decimos, un segundo yo. Si, por tanto, es placentero conocerse a sí mismo y no es posible lograrlo sin tener un amigo, el hombre autosuficiente tendrá necesidad de amigos para conocerse a sí mismo”. Pero, dice Cooper, lo que muestra este fragmento de *MM* es que el argumento está basado en el autoconocimiento y no en la autoconciencia como en *Ethic. Nic.* IX, 9, 1170b 1-14, y no se trata de meras variantes estilísticas, porque uno puede estar consciente de sí mismo como una entidad activa aún sin conocer perfectamente qué clase de persona se es, mientras que el autoconocimiento que se presenta en *MM* es precisamente el conocimiento de carácter, cualidades y habilidades propios. No cabe duda, continúa Cooper, que esta clase de autoconocimiento presupone la autoconciencia, pero no son lo mismo. Lo que en *MM* se está argumentando no es que la amistad es un prerrequisito necesario para la mera autoconciencia, sino que es necesaria para el autoconocimiento. Por nuestra parte creemos, por tanto, que basándose el argumento de *MM* en el autoconocimiento, el texto de *Ethic. Nic.*, que se adapta mejor al tema del autoconocimiento, no es el que Cooper ha referido, sino el que hemos referido nosotros en este apartado (*Ethic. Nic.* IX, 9, 1169b 33-1170a 4), pues advierte que “podemos mejor contemplar a nuestros prójimos que a nosotros mismos y mejor sus acciones que las nuestras propias, y las acciones de los hombres virtuosos que son sus amigos son agradables a los buenos” (1169b 33-35) y, por tanto, es mejor todavía contemplar las acciones de los hombres virtuosos que son amigos. Concluye así Aristóteles. “El hombre dichoso tendrá necesidad de tales amigos, puesto que su propósito es el contemplar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como son las del amigo que es hombre de bien” (1170a 2-4). En este caso, hablar de contemplación implica hablar de conocimiento y no sólo eso, sino de la forma más alta de conocimiento. Por tanto, se puede decir que es más fácil conocer lo que es y hace el amigo que lo que es y hace uno mismo y lo que conocemos del amigo es lo que conocemos de nosotros mismos a través del amigo puesto que las acciones son semejantes. Tomemos, pues, este texto que se asemeja más al de *MM* y como el propio Cooper, más adelante, tendrá que reconocerlo (pp. 344-345). Siguiendo con el análisis de *MM*, Cooper plantea tres dificultades. Primero se pregunta cómo, exactamente, el conocimiento de los otros hace posible el conocimiento de uno mismo. Más aún, por qué el conocimiento de uno mismo (de los hombres buenos) depende del conocimiento de los amigos y no de un enemigo o un conocido. Por último, no es suficiente con afirmar, como lo dice el texto de *MM*, que el conocimiento de uno mismo es placentero, porque el argumento parece indicar que es de hecho indispensable para el hombre feliz. Pero, se pregunta Cooper, ¿realmente lo es? Sintetizando las respuestas de Cooper a estas preguntas resuelve primero la última estableciendo que es perfectamente plausible sostener que en Aristóteles la felicidad del hombre no sólo consiste en vivir de acuerdo con lo mejor, sino que requiere también del conocimiento de uno mismo. Pero, surge la pregunta, ¿cómo se alcanza el conocimiento de uno mismo? Aquí Cooper simplemente reconoce que tenemos que considerar la amenaza del error en la objetividad respecto del conocimiento de nosotros mismos, cosa que no parece ocurrir tan fácilmente cuando se trata de otros. Es aquí donde entra el amigo y con ello responde a la primera y segunda pregunta. Suponiendo que en la amistad perfecta existe entre los amigos el sentimiento de intimidad, *then such a friendship could well serve as the needed bridge by which to convert objectivity*

Por último, la línea con la que termina la cita de Aristóteles se refiere al papel que juegan los amigos como modelos mutuos. “Se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen; de donde el proverbio: *De los buenos las cosas buenas*”. Los amigos se sirven mutuamente de modelos y toman unos de otros aquellas cualidades en que encuentran contento. Esta afirmación es fundamental, porque parece indicar que la bondad del hombre es insostenible a partir sólo de sí mismo y que es indispensable sustentar la bondad del hombre bueno en la amistad. En la amistad, a partir del ejemplo del otro, los hombres buenos van conformando en la perfección la bondad adquirida. Si los amigos se sirven de modelos quiere decir que el amigo es quien va formando al hombre y quien lo guía en el camino de la excelencia. La amistad por virtud es terreno fértil para los hombres buenos. En cambio, parece inconcebible la conservación y el

about others into objectivity about oneself. For knowing intuitively that he and his friend are alike in character, such a person could, by studying his friend's character, come to know his own. Here the presumption is that even an intimate friend remains distinct enough to be studied objectively; yet, because one intuitively knows oneself to be fundamentally the same in character as he is, one obtains through him an objective view of oneself. In the MM's image, one recognizes the quality of one's own character and one's own life by seeing it reflected, as in a mirror, in one's friend (pp. 342-343). A pesar de que Cooper presenta dos debilidades en el argumento, termina por reconocer que tiene la fuerza suficiente porque debe admitirse, afirma, que el conocimiento de uno mismo es, bajo cualquier condición, un logro extremadamente precario y la cuestión sólo está en saber si la amistad virtuosa es el mejor recurso disponible para el ser humano para lograr un conocimiento seguro de su propia vida y carácter. Considerando esto, reitera Cooper, el argumento tiene cierto peso, pues parece justo creer que la objetividad acerca de nuestros amigos es más segura que la que tenemos de nosotros mismos. *The claim seems to be that it is only or best in character-friendship (amistad por virtud) that one can come to know oneself- to know the objective quality of one's own actions, character and life (p. 345).* Trasladando esto al tema de la corrección, podemos decir que el amigo como otro tiene la objetividad suficiente para detectar el error del hombre bueno, pero tiene la ventaja de que no se trata de alguien absolutamente otro y ajeno al hombre que impida conocer realmente sus faltas y que se interese por corregirlas; sino que el amigo, siendo también el yo del hombre bueno, reconoce como en sí mismo los errores del otro. El amigo como otro yo, en tanto que otro y en tanto que yo, permite conocer con claridad al hombre bueno y reparar en aquello que puede mejorar. Al hombre como un yo le falta la objetividad para verse a sí mismo como otro; por eso se requiere del amigo porque es el otro del hombre, pero como otro yo. Existe, sin embargo, otra explicación que corre por cuenta de Kraut en *Aristotle on the Human Good*, “Self and Others”, 2.17. “Contemplating others”, y que es totalmente diferente a la de Cooper, acerca de por qué piensa Aristóteles que podemos contemplar mejor las acciones del amigo que las nuestras propias. Transcribiré el argumento de Kraut porque resulta bastante sugerente. *His idea, I suggest, is that too much self-consciousness about the performance of an activity undermines its chance of success. To exercise one's skills in the solution of a practical problem, one must focus on the problem itself, and not reflect on those skills. The musician, for example, must think about the notes to be played, and not about his virtues as a musician. Similarly, the courageous person thinks about how to win this particular battle, and is too engaged in this activity to step back and enjoy the observation of a courageous man in action. The political leader justly resolving a conflict between other citizens must be thinking about the details of their dispute, whereas an admiring friend can observe his skills as a negotiator. When we enjoy seeing our friends use their moral skills, we are seeing something of ourselves, since we have much to do with their accomplishments. This oblique perspective on our “own” actions gives us a better view of moral activity than we can achieve through direct self-observation (pp. 143-144).*

aumento de la bondad en la soledad. Así como se afirmó en el segundo apartado del segundo capítulo que es impensable un hombre feliz pero solitario, así también es impensable un hombre bueno pero solo. Aventurándonos un poco podemos afirmar que la noción del hombre bueno excluye la posibilidad de un hombre bueno que esté solo. La bondad del hombre aparece realmente con quienes son semejantes a él. El hombre bueno debe moldearse en la amistad. La amistad es el espacio donde la bondad adquiere forma, pues se requiere del ejemplo mutuo para configurarse en la perfección. Sin embargo, para que esto sea posible, parece necesario, ahora, resaltar las diferencias entre los amigos. Aunque la amistad se funda en la semejanza, la desemejanza cobra relevancia para que los amigos puedan ser ejemplo mutuo y para que mutuamente se moldeen, pues poniendo el énfasis en la igualdad, ¿qué podrían tomar uno de otro? La semejanza en este tipo de amistad estriba en la bondad, pero ¿en dónde reside la desemejanza? Tendrá que estar en la misma bondad, pues de otro modo, la amistad perfecta no se daría, porque la bondad es la semejanza indispensable sin la cual la amistad por excelencia no existe, de tal manera que podríamos decir que a pesar de que los amigos son semejantes por su bondad, la bondad de cada uno es diferente y así, uno y otro, se pueden poner como ejemplo. Pero, frente a esto, surgen irremediamente las siguientes preguntas. ¿En qué medida se puede establecer la diferencia entre los hombres buenos? ¿Cómo puede un hombre bueno ser modelo de otro hombre bueno? ¿En qué consiste la diferencia entre la bondad de uno y la bondad de otro? ¿En qué sentido, si es posible, se puede hablar de distintos tipos de bondad? La respuesta a estas preguntas explica la posibilidad de que se dé el ejemplo mutuo entre amigos.

En este punto aparece nuevamente el tema del amigo como otro yo. En el estudio hecho en el segundo capítulo quedó claro que la noción del amigo como otro yo refuerza la igualdad que existe entre los hombres que comparten la amistad perfecta, pero ahora el enfoque se ha de centrar en la desigualdad que debe existir entre los hombres que comparten la amistad perfecta para que sea posible no sólo la formación mutua, sino también la corrección recíproca. Pero lo que hay que lograr es que las diferencias sean compatibles con el tipo de semejanza que genera sólo la amistad perfecta que estriba en concebir al amigo como otro yo. Tiene que tratarse de una desemejanza tal que no

elimine la semejanza o que no se contraponga a la noción del amigo como otro yo. En el segundo apartado del primer capítulo ya habíamos hablado de las desemejanzas que imposibilitan la continuidad de la amistad. La desigualdad no es entonces un tema nuevo. Sin embargo, ahora se trata de la desemejanza que posibilite la corrección dentro de la amistad. Habíamos concluido en aquel segundo apartado que lo que le interesaba a Aristóteles era establecer las grandes diferencias que podrían llegar a darse entre los amigos y provocar así la ruptura definitiva de la amistad, pero no contemplaba en absoluto las diferencias que pueden existir entre los hombres buenos que son amigos. Lo relevante para Aristóteles, dentro del tema de la amistad, es únicamente destacar la semejanza esencial sin la cual la amistad se quiebra; recordémoslas: no dejar de ser hombre y no detenerse en el perfeccionamiento de la virtud.

Por tanto, la desemejanza que ahora postulamos como necesaria para la posibilidad de la corrección y que es una desemejanza cimentada sobre la semejanza, no se encuentra en el tratado sobre la amistad, sino que hay que buscarla en el estudio sobre las virtudes. Lo que hace que los amigos buenos sean semejantes es la posesión de la virtud; pero también es la virtud lo que los hace desemejantes, porque la virtud es relativa al hombre y nunca se da ni se aplica de la misma manera. Buscar las diferencias que pueden darse entre los amigos virtuosos no quiere decir que se desmerite la relevancia de la semejanza, pues la semejanza es el fundamento de la amistad y la diferencia que puede haber entre los hombres buenos yace sobre la semejanza, que es la virtud, y es la perfección de la virtud lo que le otorga la perfección a este tipo de amistad.

Por último, reiteramos que darle prioridad a la semejanza refuerza, por un lado, el fundamento de la amistad, pero, por otro, complica la posibilidad de la corrección recíproca. El problema al que nos enfrentamos consiste pues en que el análisis de la semejanza no explica suficientemente la corrección recíproca y el ejemplo mutuo. Es suficiente en el sentido antes dicho de que la corrección recíproca se da únicamente entre los hombres buenos, porque sólo los hombres semejantes en bondad quieren el bien para el amigo y ello implica, también, la reprensión cuando es necesaria. Pero la semejanza no es suficiente para explicar la acción correctiva y la formación entre amigos. Se requiere

de la diferencia para establecer errores mutuos y para tomar las cualidades del otro. La diferencia entre amigos es condición necesaria para marcar el ámbito de la corrección; pues así como es más fácil contemplar al otro y sus acciones por tratarse de alguien diferente al propio hombre, así también se requieren las desigualdades para poder discernir en qué sentido el otro puede ser un modelo y qué hay en el otro que pueda ser corregido. Por tanto, hay que determinar las diferencias que caben entre los hombres virtuosos que comparten la amistad perfecta. Pero para ello parece indispensable que, antes de establecer cuáles pueden ser las diferencias que han de darse entre los amigos buenos, hay que indagar exactamente en qué consiste la semejanza entre los amigos por virtud o qué significa ser un hombre virtuoso y, a partir de esa investigación, encontrar las desemejanzas que nos permitan poder afirmar, sin contradicción, que el amigo, que es otro yo, busca el mejoramiento del hombre a través del ejemplo y la corrección recíproca.

3.3 Posibilidad de la corrección

Hemos establecido que para que sea posible la corrección recíproca ha de haber diferencias entre los que están unidos por su semejanza. Si tomáramos en cuenta únicamente lo que hace a los amigos iguales, ninguno de los dos tendría la capacidad de detectar aquello que pudiera distinguirlos de lo que justamente los hace semejantes. Esto significa que lo que hace a los amigos semejantes es la virtud, pero veremos que también es la virtud lo que puede distinguirlos y para poder corregir es preciso que el amigo distinga lo que en el otro es diferente a sí mismo. Como dijimos, esto no lo trata Aristóteles en el tema de la amistad, sino que hay que buscar respuestas en el tratado sobre la virtud.

Pero antes de entrar al tema de la virtud, retomemos la cita de la corrección recíproca con la que Aristóteles cierra el L. IX, C. 12, para no perder de vista el texto de donde surge la posibilidad de la corrección y el contexto en el que se menciona; ampliaremos, por tanto, la referencia.

Pues la amistad es una asociación, y lo que el hombre es para sí mismo, esto es también para su amigo; ahora bien, en lo que a nosotros concierne, la conciencia de nuestro existir nos es amable, y también, por tanto, del amigo; y como esta conciencia se traduce en acto en la vida en común, de aquí que con razón los amigos tiendan a ella. Y lo que la existencia significa para cada hombre en particular o aquello por lo cual apetecen vivir, en esto quieren pasar su tiempo con los amigos; por lo cual unos se reúnen para beber, otros para jugar a los dados, otros para el deporte, o para ir juntos de caza, o para filosofar en compañía, pasando todos y cada uno sus días en lo que más aman entre las cosas de la vida, porque desde el momento que quieren convivir con sus amigos, hacen y toman parte en las cosas que les dan el sentido de la convivencia. Y por esto también, la amistad de los malos acaba por ser una amistad perversa, porque inconstantes como son, comunican tan sólo en las malas acciones, y acaban por hacerse hombres corrompidos, asemejándose los unos a los otros. Por lo contrario, la amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen; de donde el proverbio: *De los buenos las cosas buenas.*¹⁴¹

Analicemos rápidamente la cita hasta llegar al punto donde nos conecta con la corrección recíproca y de ahí partir para el estudio sobre la posibilidad de la corrección. Aristóteles menciona, en primer lugar, que la amistad es una asociación y las razones que da aluden al tema de los apartados del segundo capítulo del trabajo. Afirma que lo que el hombre es para sí mismo lo es también para su amigo y que así como la conciencia de nuestro existir es amable, también lo es la conciencia del amigo; y puesto que la conciencia de nuestro existir se traduce en acto en la vida en común con los amigos, los amigos tienden a asociarse o a compartir su vida. En segundo lugar, Aristóteles nos dice que los hombres quieren pasar el tiempo con los amigos haciendo lo que para cada uno en particular significa la existencia: si los hombres quieren pasar sus días haciendo lo que más aman entre las cosas de la vida, al querer convivir con sus amigos, hacen las cosas que le dan sentido a la convivencia. Aunque parece que Aristóteles al mencionar estas características

¹⁴¹ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1171b 33-1172a 1-14.

de la amistad está pensando sólo en la amistad perfecta, en realidad pueden aplicarse a cualquier tipo de amistad. Hasta aquí está hablando de la amistad en general sin hacer distinciones de ninguna clase. Pero lo va a hacer a continuación al diferenciar únicamente entre dos tipos de amistad: la de los buenos y la de los malos. Puede parecer extraño que distinga sólo entre la amistad de los buenos y los malos, pero tal vez se trate de una simplificación en la clasificación de los tipos de amistad porque, según vimos en el primer capítulo, tanto en la amistad por utilidad como en la amistad por placer cabe la amistad entre los malos.¹⁴² Recordemos cómo lo dice Aristóteles. “Los malos serán amigos por placer o por provecho, pues en esto son semejantes, mientras que los buenos lo serán por sí mismos, porque en tanto que son buenos se asemejan. Estos son, por ende, amigos absolutamente hablando; aquéllos por accidente y remedando a los primeros”.¹⁴³ Como se puede percibir ya incluso en este texto Aristóteles divide la amistad fundamentalmente en dos tipos. Por tanto, siguiendo con el análisis de la cita mencionada, en tercer lugar, la amistad de los malos, la cual, por lo dicho anteriormente, termina por ser una amistad perversa, porque al tratarse de hombres malos se manifiestan sólo en las malas acciones y a causa de la convivencia entre ellos terminan por corromperse y por asemejarse los unos a los otros. Sin embargo, de acuerdo a los dos primeros puntos, puede darse justamente lo contrario a lo que sucede en la amistad de los malos en la amistad de los buenos. Así, finalmente, Aristóteles nos dice que la amistad de los buenos es buena y que, a diferencia de la amistad de los malos, que acaba siendo una amistad perversa, la amistad de los buenos incrementa en bondad en el trato común. Además, gracias a la convivencia que se traduce en el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, los amigos buenos se hacen progresivamente mejores, a diferencia de los que comparten la amistad perversa que terminan por ser hombres corrompidos. Por último, dependiendo del tipo de vida en común que se comparte, los hombres se van asemejando unos a otros; los malos en su maldad y los buenos, por el contrario, en su bondad “se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”.¹⁴⁴

¹⁴² Recuérdese que la amistad placentera y utilitaria no es exclusiva de los malos. La amistad virtuosa es placentera y además puede ser utilitaria.

¹⁴³ *Ethic. Nic.*, VIII, 4, 1157b 1-5.

¹⁴⁴ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 13.

Aristóteles nos habla de la corrección recíproca en la amistad de los buenos, pero antes nos habla de la amistad de los malos, supongo que para establecer una mayor claridad en relación con lo que realmente implica la amistad perfecta. Parece entonces que para entender a los hombres buenos es indispensable primero distinguirlos de los malos. Por tanto, previo al análisis de lo que es ser un hombre virtuoso hay que marcar de manera precisa la diferencia entre los hombres malos y los buenos. Recuérdese que la intención de este apartado es explicar la posibilidad de la corrección y para ello habíamos dicho que era necesario encontrar las diferencias que caben entre los hombres semejantes en virtud; pero establecimos también que para fundar esas diferencias había que identificar aquello sin lo cual los hombres no se consideran buenos; es decir, lo que hace que los hombres virtuosos sean virtuosos. Pero ahora consideramos necesario distinguir entre los hombres buenos y malos antes de indagar al hombre bueno. Por ende, la metodología para llegar a nuestro objetivo consiste en distinguir para ver con claridad la noción que necesitamos para alcanzarlo, tomar esa noción y volver a distinguir. En concreto, se trata de la noción de bondad dentro del complejo mundo de la moralidad.

a) Diferencia entre el hombre bueno y el malo

Comencemos entonces por separar a los hombres buenos de los malos. Aunque parece contexto de obviedad buscar la semejanza entre los buenos y los malos, ya que el tratado de la *Ética Nicomaquea* consiste justamente en diferenciar los actos buenos de los malos y en establecer las cualidades del hombre virtuoso que lo es porque ha actuado de acuerdo con el bien y del vicioso porque ha actuado de manera contraria, no es tan sencillo determinar qué es exactamente lo que los ha hecho distintos. Aristóteles habla una y otra vez del bien y del mal, pero la raíz de esta diferencia está en señalar por qué hay quien actúa bien y por qué hay quien actúa mal, siendo absolutamente contundentes las consecuencias de esas acciones, pues dependiendo de ellas los hombres se hacen buenos o malos. Sin embargo, Aristóteles sí dedica una pequeña parte de la *Ética Nicomaquea* para determinar la diferencia esencial entre los hombres buenos y malos. Este segmento se encuentra en los primeros cinco capítulos del libro tercero y más en concreto en los capítulos cuarto y quinto. En el primer capítulo trata de los actos

voluntarios, involuntarios y no-voluntarios; en el segundo aborda el tema de la elección; en el tercero el tema de la deliberación, y en el cuarto y quinto, como ya dijimos, se abordan propiamente las causas que hacen que un hombre sea virtuoso o vicioso.

Aristóteles determina a partir del primer capítulo del libro tercero de la *Ética Nicomaquea* que el principio de la acción está en el hombre y así como en su poder está el obrar también está el no obrar. En esto radica la diferencia fundamental entre el bueno y el malo. El hombre bueno y el malo, dependiendo de lo que hagan o dejen de hacer, eligen ser lo que son. Pero veamos cada paso del argumento. Aristóteles establece, en primer lugar, qué son los actos voluntarios. “El que obra lo hace voluntariamente, puesto que, en tales acciones, el principio del movimiento de sus miembros –que son como instrumentos de su voluntad– en él reside, y todo aquello cuyo principio está en él, también estará en él hacerlo o no hacerlo. Por consiguiente, tales actos son voluntarios”.¹⁴⁵ Aristóteles añade que como la acción versa sobre situaciones particulares, eso la hace una acción voluntaria. “La determinación concreta de la acción es voluntaria, y no hay sino acciones concretas”.¹⁴⁶ Y más adelante afirma, lo voluntario es “aquello cuyo principio está en el agente que conoce las circunstancias particulares de la acción”.¹⁴⁷ Hasta aquí se ha dicho que las acciones del agente son voluntarias porque el principio de la acción está en él y que obra voluntariamente respecto de las acciones porque sólo existen acciones concretas, pues las acciones se desarrollan dentro de un contexto particular frente al cual el agente se determina de manera voluntaria. Aristóteles da un segundo paso cuando aborda el tema de la elección o el de la preferencia volitiva y declara el peso contundente de la elección respecto de la calidad moral adquirida. “La elección se nos presenta como lo más propio de la virtud; como lo que, más aún que los actos, permite discriminar los caracteres”,¹⁴⁸ porque, dirá después Aristóteles, “somos

¹⁴⁵ *Ethic. Nic.*, III, 1, 1110a 16-19. Debe tomarse en cuenta que Aristóteles establece el estatuto de los actos voluntarios en contraste con los involuntarios y viceversa. Por tanto, al hablar de unos siempre ha de referirse a los otros, pero en este caso hemos omitido la referencia a los actos involuntarios con el fin de simplificar la argumentación.

¹⁴⁶ *Ethic. Nic.*, III, 1, 1110b 8. Y retrata a continuación el drama de la vida ética. “Ahora, en cuanto a saber qué cosas deben preferirse a otras, no es fácil definirlo, por la razón de que muchas diferencias ocurren en los casos particulares”, 8-9.

¹⁴⁷ *Ethic. Nic.*, III, 1, 1111a 24.

¹⁴⁸ *Ethic. Nic.*, III, 2, 1111b 6.

buenos o malos según que elijamos el bien o el mal”.¹⁴⁹ Ésta es la primera declaración aristotélica sobre la diferencia entre los hombres buenos y malos, y reside justamente en la elección, porque la elección es la que determina, entre muchas opciones, el modo de enfrentar las situaciones concretas de la vida. Ya dijo Aristóteles que una acción es voluntaria en la medida en que el principio del movimiento se encuentre en el agente; por tanto, la elección será voluntaria porque en el hombre está la capacidad de escoger una cosa de preferencia a otras. Pero la elección no versa sobre aquello que deseamos alcanzar, sino sobre el modo de alcanzar aquello que queremos. Aristóteles establece que, aunque la elección es voluntaria, ella se distingue del deseo de la voluntad y, por tanto, tienen objetivos distintos:

El deseo mira sobre todo al fin de la acción, mientras que la elección, por su parte, a los medios. Así, deseamos estar sanos, pero elegimos los medios para tener salud. Así también, deseamos ser felices y lo decimos, pero no se ajustaría a la verdad decir que elegimos la felicidad. La elección, en una palabra, se ejerce sobre lo que depende de nosotros.¹⁵⁰

Esta afirmación adelanta la teoría aristotélica según la cual la virtud versa sobre los medios. Si ya dijo que la elección es lo más propio de la virtud y la elección versa sobre los medios, la virtud atañe a los medios.

Pero antes de enunciar esta conclusión, Aristóteles aborda, en tercer lugar, el tema de la deliberación. En realidad, la elección no termina de entenderse sin la deliberación. El mismo Aristóteles se pregunta: la elección, “¿no será, entonces, lo que ha sido objeto de una deliberación previa? La elección, en efecto, va acompañada de razón y comparación reflexiva”.¹⁵¹ Deliberamos, dice Aristóteles, sobre lo que depende de nosotros y es posible hacer; pero como el objetivo de la deliberación es elegir la manera de enfrentar una situación concreta y la elección se materializa en la acción concreta, la deliberación concierne a cada hombre en particular, porque “cada hombre en particular

¹⁴⁹ *Ethic. Nic.*, III, 2, 1112a 3-4.

¹⁵⁰ *Ethic. Nic.*, III, 2, 1111b 27-30.

¹⁵¹ *Ethic. Nic.*, III, 2, 1112a 15-16.

delibera sobre las cosas que puede hacer por sí mismo”.¹⁵² Pero, naturalmente, al igual que la elección, el hombre no delibera sobre aquello que se propone alcanzar, sino sobre el modo de alcanzar aquello que quiere. Aquí, Aristóteles abunda más sobre este asunto y propone toda una metodología sobre cómo hay que deliberar acerca de los medios.

Deliberamos no sobre los fines, sino sobre los medios. No delibera el médico si curará, ni el orador si persuadirá, ni el político si promulgará una buena legislación, ni nadie, en todo lo demás, sobre el fin, sino que, una vez que se han propuesto tal fin, examinan todos cómo y por qué medios alcanzarlo. Si por muchos medios parece posible obtenerse, se inquiera entonces por el más fácil y el mejor. Si no hay sino un medio a nuestra disposición, se estudiará la manera de conseguir el fin por ese medio, y después el procedimiento para lograr este último, hasta llegar al primer factor causal, que es el último en el proceso inquisitivo.¹⁵³

La cita es importante sobre todo para una segunda aproximación en la comprensión del objeto propio de las acciones morales, que son tales porque sobre ellas se delibera y se elige, sin que exista claridad sobre su relación con el fin al que se quiere llegar. Por tanto, concluye Aristóteles, resulta “de todo lo dicho que el hombre es el principio de sus actos; que la deliberación recae sobre las cosas que pueden hacerse por él, y que los actos, a su vez, se ejecutan para alcanzar otras cosas. El fin, además, no es deliberable, sino los medios”.¹⁵⁴ Hay que señalar, por último, la diferencia entre la deliberación y la elección. “El objeto de la deliberación y el de la elección es el mismo, salvo que el de la elección es algo ya determinado, puesto que lo juzgado por la deliberación es lo que se elige”.¹⁵⁵ Teniendo, pues, estas nociones, Aristóteles establece en el quinto capítulo lo que considera la diferencia entre hombres buenos y malos.

Dejando a un lado el cuarto capítulo, en el capítulo quinto Aristóteles enlaza todos los conceptos anteriores para determinar con absoluta claridad que si el principio de la acción está en el hombre, el hombre es quien se hace a sí mismo bueno o malo:

¹⁵² *Ethic. Nic.*, III, 3, 1112b 2.

¹⁵³ *Ethic. Nic.*, III, 3, 1112b 13-20.

¹⁵⁴ *Ethic. Nic.*, III, 3, 1112b 31-35.

¹⁵⁵ *Ethic. Nic.*, III, 3, 1113a 2-4.

Siendo el fin el objeto de la voluntad, y materia de deliberación y de elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos por los que, de acuerdo con la elección, disponemos de tales medios, son voluntarios. Ahora bien, el ejercicio de las virtudes atañe a los medios. Por tanto, en nuestro poder está la virtud, como también el vicio. Porque donde está en nuestra mano el obrar, también estará el no obrar, y donde está el no, también el sí. Así pues, si en nosotros está el obrar lo que es bueno, también estará en nosotros no obrar lo que es vergonzoso; y si en nosotros está no obrar lo que es bueno, también estará en nosotros el no obrar lo que es vergonzoso. Pero si en nosotros está el hacer actos nobles o ruines, e igualmente el no hacerlos, y en esto radica esencialmente la diferencia entre los buenos y los malos, en nosotros estará ser hombres de bien o perversos.¹⁵⁶

La diferencia esencial entre hombres buenos y malos está, pues, en que teniendo cada uno la misma capacidad de actuar, los primeros eligen realizar actos buenos, y los segundos también eligen, pero eligen hacer actos viles, y dependiendo de las acciones que se eligen y se llevan a cabo, el hombre se vuelve bueno o malo. Digamos que antes de elegir los medios, suponiendo que haya dos hombres que todavía no se han determinado para un lado ni para otro, cada uno, al ser el principio de sus acciones, tiene la posibilidad de actuar bien o mal en una circunstancia concreta. Cada uno está abierto igualmente a los contrarios y hasta aquí no existe diferencia entre uno y otro. Ambos tienen la misma oportunidad de actuar bien o mal. Tanto uno como el otro pueden elegir el bien o no elegirlo y pueden elegir el mal o no elegirlo. Ni siquiera la deliberación distingue a los dos hombres, aunque de alguna manera anticipe el modo de proceder. El momento en el que cada uno se determina es en la elección. La elección es la puerta de entrada al mundo de la moralidad y por eso adquiere tanta relevancia; pues incluso, como decía Aristóteles, más aún que los actos, la elección es lo más propio de la virtud. La elección es el momento culminante de la vida moral del hombre, porque en la elección ya se ha optado por el bien o por el mal y es justo ahí donde los dos hombres se distinguen.

Pero en Aristóteles, la diferencia entre buenos y malos, no sólo está en elegir actuar de manera noble o perversa en una acción concreta, de tal manera que se pueda

¹⁵⁶ *Ethic. Nic.*, III, 5, 1113b 1-13.

decir del hombre que actuó bien o mal, sino que va mucho más lejos al establecer que, dependiendo de cómo se va eligiendo en las diversas actividades, por el hábito, el hombre puede hacerse un hombre virtuoso o vicioso, porque los actos van formando los caracteres correspondientes. Así lo explica Aristóteles:

Los actos en cada caso particular forman los caracteres correspondientes. Lo cual se torna patente en quienes se aplican a cualquier género de ejercicio corporal o de acción, que llegan a practicar dicha actividad de manera continua. En verdad, sólo un hombre del todo falto de sentido podría desconocer que de la actividad desplegada con relación a cada clase de objetos se originan los hábitos.¹⁵⁷

Por tanto, la diferencia esencial está en la elección de los medios; respecto de ellos se adquieren virtudes o vicios y, de esta manera, los hombres se hacen buenos o malos. Como cada hombre es el principio de la acción, los buenos y los malos no se distinguen propiamente por haber elegido, porque el ser buenos o malos implica ya una elección frente a la cual ambos tienen la misma capacidad, sino por lo que han elegido. Tanto los buenos como los malos eligen, la diferencia está en elegir el bien o elegir el mal. En ese sentido, Aristóteles refrenda que tanto el que ha alcanzado la virtud como el que se ha hecho vicioso tienen idéntica responsabilidad respecto de lo que han llegado a ser. Hablando sobre el caso hipotético de que alguien bien dotado por la naturaleza juzgue de manera natural rectamente y escoja el verdadero bien, Aristóteles se pregunta, “¿en qué entonces será más voluntaria la virtud que el vicio?”¹⁵⁸ Se hace la pregunta porque en aquel caso hipotético, parece que en ese hombre la voluntad se encuentra disminuida por la fuerza de la naturaleza con la que está dispuesto. Sin embargo, Aristóteles responde que tanto la virtud como el vicio son igualmente voluntarios:

Para el bueno y para el malo, el fin es mostrado y establecido por la naturaleza o de otro modo cualquiera, y uno y otro, de cualquier modo que obren, refieren todo lo demás al fin. Sea, pues, que el fin, cualquiera que este sea, no se le represente naturalmente a cada uno, sino que algo quede a la determinación del

¹⁵⁷ *Ethic. Nic.*, III, 5, 1114a 7-11.

¹⁵⁸ *Ethic. Nic.*, III, 5, 1114b 13.

agente; sea que se trate de un fin natural, por el solo hecho de que el hombre bueno pone en obra voluntariamente los medios, la virtud es algo voluntario. Y el vicio, por consiguiente, no será menos voluntario, ya que para el malo igualmente hay en los actos una parte reservada a su iniciativa, aun dado que ninguna hubiera en el fin mismo. Si, por tanto, según se afirma, las virtudes son voluntarias, puesto que compartimos de algún modo la responsabilidad por nuestros hábitos, y según lo que somos tal es el fin que nos proponemos, voluntarios serán también los vicios, pues lo mismo pasa con respecto a ellos.¹⁵⁹

¹⁵⁹ *Ethic. Nic.*, III, 5, 1114b 14-25. No hemos considerado el capítulo cuarto porque toca el tema del fin, tema que nos parece difícil y extraño, porque como el fin no se elige, parece no tener ninguna conexión con la virtud. Y lo complicado reside justamente en desvincularlo de la práctica de la virtud y el vicio. Sin embargo, desde el primer libro de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles deja ver que el bien tiene carácter de fin, por ser “aquello a que todas las cosas tienden”, I, 1, 1094a 3, y, por tanto, todo fin es bueno. Por eso Aristóteles usa indistintamente el término “bien” y el término “fin” para referirse a lo mismo. Digamos que los intercambia a voluntad y no parece haber ningún criterio que marque un significado distintivo entre ambas nociones. Así, cuando Aristóteles define el bien, establece inmediatamente que aunque se define de tal manera, hay diversos tipos de fines según las artes y las ciencias. También, cuando afirma que debe existir un fin que sea querido por sí mismo, afirma que ese fin ha de ser el bien soberano. Hasta aquí puede verse de manera más o menos convincente por qué el fin no se inserta en el ámbito de la moralidad, pues resulta que el fin siempre es bueno. Pero precisamente en el capítulo cuarto del libro tercero Aristóteles vuelve a traer el tema a consideración y se muestra dubitativo. De entrada presenta un problema. “La voluntad, según hemos dicho, mira al fin; pero este fin, para unos, es el bien real, y para otros el bien aparente”, III, 4, 1113a 15-16. Aristóteles explica la disyuntiva. Resulta que para quienes dicen que el objeto de la voluntad es el bien, si no eligen rectamente, no quieren lo que la voluntad quiere. Pero para quienes dicen que el objeto de la voluntad es el bien aparente, no habrá nada que por naturaleza pueda ser querido, sino sólo lo que parece bueno a cada uno; pero hay un inconveniente, pues a uno le parece bien una cosa y a otro otra, de tal manera que pueden parecer buenas aun las cosas contrarias. Aristóteles afronta el problema. “Como ninguna de ambas soluciones satisface, es preciso afirmar que en absoluto y con arreglo a la verdad, el objeto de la voluntad es el bien, pero para cada uno en concreto, es el bien tal como se le aparece. Para el hombre bueno, será el verdadero bien; y para el malo el que las circunstancias le deparen. (...) El hombre bueno juzga rectamente de todas las cosas, y en cada una de ellas se le muestra lo verdadero. Según la disposición particular son las cosas concretas honestas y agradables. Y quizá en esto sobre todo difiere de los demás el hombre bueno: en ver lo verdadero en todas las cosas, como si fuese él mismo norma y medida de ellas. Para la mayoría, en cambio, su extravío nace, a lo que puede conjeturarse, del placer, que no siendo un bien, lo parece; y en consecuencia, eligen como un bien lo placentero y huyen del dolor como de un mal”, III, 4, 1113a 23-1113b 2. La cuestión está, y eso es lo complicado y raro del tema, que sólo el hombre bueno, por ser bueno, tiene la capacidad para juzgar rectamente sobre el verdadero bien en concreto; pero el malo, como no tiene la orientación al bien particular, el fin será para él el que se le presente en las diversas circunstancias. Por tanto, el fin, en ese caso, podría entrar al terreno moral, porque el hombre se orienta a un fin bueno o malo, entendiendo malo por un bien aparente, según esté dispuesto al bien o al mal. Y esto resulta más claro cuando Aristóteles afirma que la perversión nace de elegir el placer como fin de las acciones creyendo que se trata de un bien. Entonces, ¿el fin es elegible o no? Aquí está la duda, porque además, Aristóteles pone la diferencia entre el hombre bueno y el malo en lo que cada uno elige como fin: el bueno el verdadero bien, el malo el placer como si fuera un bien. Pero, nuevamente, el malo no puede elegir bien, porque no está dispuesto para ello y parece entonces que no es responsable de la elección del bien aparente, como tampoco lo sería el bueno de su adhesión al bien, pues por su bondad, sólo puede optar por él. La cuestión es difícil y para nada pretendemos resolverla. Sin embargo, el propio Aristóteles se da cuenta de ello y por eso se pregunta en el capítulo quinto si es más voluntaria la virtud que el vicio. La respuesta la hemos citado en el texto. Ambos son igualmente

De tal manera que, dado que la virtud y el vicio dependen de cada hombre, la diferencia entre los hombres la establece cada hombre voluntariamente en la elección. Antes de la elección no existe disparidad moral entre ellos. El bien y el mal entran como calificativo moral cuando el hombre de manera voluntaria elige los medios para alcanzar un fin determinado. El hombre bueno lo es porque ha escogido el bien, el malo, porque ha escogido el mal. Todo depende del tipo de acciones que se eligen y, dependiendo, de esas acciones el hombre se hace noble o perverso. La elección de los hombres, por tanto, es la base para establecer los tipos de amistad. La enumeración de las distintas clases de amistad no surge de manera arbitraria, sino del modo de proceder de los hombres. Ahora puede verse con claridad los dos grandes grupos de hombres de donde provienen los dos tipos fundamentales de amistad. Pero como la corrección recíproca se da sólo en la amistad de los buenos, la cual se funda en los hombres buenos, es necesario dar otro paso para penetrar únicamente en la esencia y dinámica del hombre bueno dejando a un lado al malo.

b) Los hombres buenos

Como decíamos, ya que hemos separado a los hombres malos de los buenos, tomemos ahora al grupo de los buenos para comprender qué es lo que se requiere para pertenecer a ese sector. Dicho de otro modo, hemos de indagar qué es lo que hace que el bueno sea bueno; cuál es, en suma, el rasgo esencial del hombre bueno. La información la encontramos en el libro dos de la *Ética Nicomaquea*, el cual se refiere al tema de la virtud, sobre todo en el capítulo cuarto. El hombre bueno, para Aristóteles, es el hombre virtuoso y por eso en el libro sobre la virtud veremos qué implica ser un hombre bueno.

Aristóteles comienza el capítulo cuarto del segundo libro de la *Ética Nicomaquea* planteando una dificultad cuya solución encierra la esencia de la virtud. El problema es el siguiente. Resulta que para adquirir cualquier virtud, por ejemplo, la justicia o la templanza, se deben practicar actos de justicia o actos de templanza, pero si se hacen

voluntarios, porque, dice Aristóteles, aunque el malo no hubiera tenido ninguna iniciativa respecto del fin, alguna iniciativa tuvo respecto del modo de conseguir ese fin y en ese sentido su acto es voluntario. Lo mismo pasa con el virtuoso. El asunto es que independientemente del modo en el que se presente el fin, lo voluntario estriba en el modo de referir las acciones al fin. Aún así, el tema, insistimos, nos parece bastante complejo.

actos de justicia o de templanza, supone ya la posesión de la virtud, esto es, supone que ya se es justo o templado. Entonces, el practicar actos de justicia o de templanza, ¿es el camino para adquirir la virtud, o es más bien, la virtud adquirida? No hay una respuesta directa. Aristóteles se apoya en una analogía: para responder, recurre al arte y establece la diferencia que existe entre las obras de arte y las obras de virtud:

No hay semejanza entre las artes y las virtudes en este punto. Las obras de arte tienen su bondad en sí mismas, pues les basta estar hechas de tal modo. Mas para las obras de virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga, y lo primero de todo que sea consciente de ella; luego, que proceda con elección y que su elección sea en consideración a tales actos, y en tercer lugar, que actúe con ánimo firme e inmovible. Todo esto, tratándose de las artes, no se tiene en cuenta, como no sea el saber. Mas con respecto a las virtudes poco o nada significa el saber, y las demás condiciones, en cambio, tienen una influencia no pequeña, sino total, y resultan de la multiplicación de actos de justicia y de templanza.¹⁶⁰

Esto significa que las obras de virtud tienen que cumplir con ciertas condiciones que sólo corresponden a las obras de virtud. Aristóteles enumera esas cualidades contrastando con las obras de arte que no implican ninguna de ellas. Para las obras de arte no es necesario ser consciente de que se busca la obra de arte; puede simplemente suceder que alguien de pronto se pone a pintar y resulta de ello una obra de arte, pero no porque se haya buscado, sino porque al terminarla estaba hecha de tal manera que derivó en una obra de arte. Tampoco es necesario que proceda con elección y que la elección sea en consideración a la obra de arte; puede suceder que, incluso el artista, en un arranque de ímpetu se ponga a pintar y el producto de esa acción sea una obra de arte, pero no porque halla elegido pintar una obra de arte, sino porque de ese acto impetuoso resultó una obra de arte. Por último, para lograr una obra de arte tampoco es indispensable que se realice con ánimo firme e inmovible, porque puede suceder que, tomando nuevamente al artista e incluso el artista, esté pintando un lienzo sin saber realmente lo que quiere lograr y

¹⁶⁰ *Ethic. Nic.*, II, 4, 1105a 26-1105b 5.

dudando de que el resultado vaya a ser bueno o malo en términos artísticos. Lo único, dice Aristóteles, que se requiere en el arte es el saber: basta saber pintar para poder producir una obra de arte, aunque sea una sola.

En contraste, para las obras de virtud poco o nada, dice Aristóteles, significa el saber, pues no basta saber qué es lo bueno para poder ejecutar una obra de virtud. Para lograr actuar con virtud son necesarias las características que para el arte no lo son y esas características engloban la esencia de la virtud. Se considera que una acción es virtuosa cuando, en primer lugar, hay conciencia de que se está actuando con virtud; en segundo lugar, cuando se elige actuar virtuosamente y, en tercer lugar, cuando no hay duda ni renuencia para actuar de esa manera, sino que se actúa con ánimo firme e inmovible. Sin embargo, para actuar conforme a esas cualidades es necesaria la reiterada perseverancia de actos que incluyan dichas cualidades. La virtud no es el producto de un acto aislado. El cumplimiento de dichas condiciones resulta de la multiplicación de actos de virtud, por ejemplo, de la multiplicación de actos de justicia o de templanza. Los actos de virtud no son, pues, producto ni de la casualidad de un solo acto, ni de un arranque de ímpetu, ni de la acción buena sin convencimiento. Para lograr actuar conforme a las tres condiciones que indican una obra de virtud se requiere de la repetición constante de los actos de virtud. No hay otra manera de lograrlo. Aristóteles insiste sobre este punto:

Los actos de justicia o templanza reciben, pues, tal denominación cuando son tales como los haría un hombre justo o temperante. Y el hombre justo y temperante, a su vez, no es el que simplemente ejecuta esos actos, sino el que los ejecuta del modo que lo harían los justos y temperantes. Con razón se dice, por tanto, que el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia, y temperante por la práctica de actos de templanza, y que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno.¹⁶¹

Parece que en esta cita está la clave para resolver el dilema arriba planteado. Recordemos el problema. Se dijo que para adquirir la virtud de la justicia, por ejemplo, es necesario practicar actos de justicia, pero si se hacen actos de justicia, supone ya la

¹⁶¹ *Ethic. Nic.*, II, 4, 1105b 5-12.

posesión de la virtud. El dilema es el siguiente: el practicar actos de justicia, ¿es el camino para adquirir la virtud de la justicia, o es, más bien, la virtud adquirida? La respuesta es complicada, pero no es un círculo vicioso. En la cita anterior Aristóteles concluye con el modo de adquirir la virtud. Para responder, vamos a invertir el razonamiento y empezar con ese argumento que será el primero de tres. Aristóteles dice que el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia y que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno. Esto responde al primer cuerno del dilema, pues el practicar actos de justicia es el camino para adquirir la virtud. Con lo cual, lo único que por el momento nos está diciendo Aristóteles es que mediante el ejercicio de actos de virtud el hombre se hace virtuoso y la única manera de hacerse bueno es practicando actos buenos. Por tanto, podemos decir de alguien que es justo si se ha ejercitado en actos de justicia. Demos entonces el siguiente paso. Decimos de tal hombre que es justo no simplemente porque realiza actos de justicia, como si eso fuera suficiente, sino porque los hace como los haría el hombre justo. El acto de justicia o cualquier acto de virtud adquiere esa categoría porque se realiza como lo realizaría el justo o el virtuoso y, por eso, el hombre virtuoso se vuelve el criterio de virtud. Entonces, si nombramos a determinado hombre como un hombre justo, lo hacemos porque se ejercita en acciones justas, pero esas acciones son justas porque son realizadas por un hombre justo. Por tanto, estamos ya en posición de dar el tercer y último paso con las mismas palabras de Aristóteles. “Los actos de justicia o templanza reciben, pues, tal denominación cuando son tales como los haría un hombre justo o temperante”.¹⁶² Preguntamos, ¿esto supone que los actos de justicia o templanza son resultado de la virtud adquirida? Parece que no necesariamente; lo cual, rompe con el dilema arriba planteado.

Revisemos nuevamente todo el razonamiento ahora sin invertir el orden de las premisas. Aristóteles dice, en primer lugar, que (tomando nosotros sólo el caso de la justicia), los actos de justicia se llaman actos de justicia cuando están hechos de tal modo como los haría un hombre justo. La pauta es el hombre justo, pero en este caso, y aquí se encuentra el elemento clave del argumento, no es necesariamente el hombre justo quien

¹⁶² *Ethic. Nic.*, II, 4, 1105b 5-7.

realiza la acción justa, porque puede suceder como de hecho tiene que suceder para adquirir la virtud, que determinado hombre se esté ejercitando en los actos de justicia y el criterio para llamarlos actos de justicia todavía no es él mismo, sino un hombre justo. Lo cual nos permite decir que en esta afirmación no se identifican necesariamente los actos de justicia con el hombre justo. Pero en la siguiente afirmación Aristóteles sí establece esa conexión cuando nos dice que el hombre justo, a su vez, no es el que simplemente ejecuta actos de justicia, sino el que los ejecuta del modo como lo haría el justo. Aquí se dio un paso mas porque ya estamos hablando de un hombre justo, lo cual implica que realiza actos de justicia tal cual los haría un hombre justo, pero si él ya es justo, él se basta como criterio de virtud. Así, en este segundo caso, los actos de justicia son realizados necesariamente por un hombre justo, y el hombre justo actúa como hombre justo. Por último, asegura Aristóteles, con razón se dice que el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia, y “que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno”.¹⁶³ Aristóteles cierra la argumentación estableciendo el modo de hacerse bueno. Y por tanto, la respuesta definitiva al problema arriba planteado está dada. Volvemos a preguntar: el practicar actos de justicia, ¿es el camino para adquirir la virtud, o es más bien, la virtud adquirida? Es el camino para adquirir la virtud, pues, dice Aristóteles, sin la práctica de acciones buenas nadie se hace bueno. Ciertamente que el objetivo es hacerse virtuoso y ejercitarse en las obras de virtud, pero para ello es necesario practicar actos de virtud primero bajo el criterio de quien ya posee la virtud para que, mediante la multiplicación de actos de virtud, se pueda llegar a ser un hombre virtuoso y convertirse a su vez en criterio de virtud de igual manera de quien ya posee también la virtud. La aporía parece resuelta y para resolverla hemos hecho un ejercicio argumentativo que ha servido también para comprender el modo de ser de la virtud. Sin embargo, en el primer capítulo del segundo libro de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles ya había adelantado parte de la solución al problema cuando distinguía entre la manera de poseer las facultades sensibles y las virtudes. Las facultades sensibles las usamos porque las tenemos y, no al revés, que las tengamos como resultado de su uso.

¹⁶³ *Ethic. Nic.*, II, 4, 1105b 14.

Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía.¹⁶⁴

La pregunta ahora es saber bajo qué condiciones se puede llamar a alguien un hombre justo o, dicho de otra manera, en qué momento los actos de justicia se identifican con un hombre justo. La respuesta ya se ha dicho. Cuando, en primer lugar, el agente actúa consciente de estar realizando una obra de virtud; en segundo lugar, cuando procede con elección eligiendo esos actos y, en tercer lugar, cuando actúa con ánimo firme e inmovible.¹⁶⁵ Esos son los tres requisitos para decir de alguien que es virtuoso y en eso consiste ser bueno. Solo los hombres buenos tienen la capacidad de actuar de acuerdo con esas tres condiciones y en ello reside, por tanto, la esencia del hombre de bien. El hombre virtuoso es aquel que actúa como un hombre virtuoso. Esto es lo propio de todos los hombres buenos. Por tanto, los amigos por virtud comparten necesariamente esas cualidades y en la semejanza que hay en ellas se fundamenta la amistad. La esencia del hombre bueno determina el modo de ser de la amistad perfecta y los hombres buenos, compartiendo la semejanza en la esencia, posibilitan este tipo de amistad. Pero, una vez comprendido esto, es tiempo de dar el último paso hacia la posibilidad real de la corrección.

Habíamos dicho que, aunque la amistad se sustenta en la semejanza, en aquellos que comparten la amistad por virtud, tenía que darse cierta desemejanza para que fuera posible la corrección mutua. Sobre todo porque también hemos establecido que la semejanza en la amistad perfecta se traduce en el amigo como otro yo por la perfección que otorga la semejanza en la virtud. En la mera identidad entre los amigos buenos no hay espacio para la corrección y, sin embargo, Aristóteles habla de la corrección recíproca. Por tanto, sin perder la semejanza esencial, deben darse ciertas desemejanzas

¹⁶⁴ *Ethic. Nic.*, II, 1, 1103a 31-1103b 2.

¹⁶⁵ Cf. *Ethic. Nic.*, II, 4, 1105a 32-35.

entre los hombres buenos que permitan la corrección. Lo sorprendente es que las diferencias radican justamente en la identidad. La misma noción de virtud, la cual comparten todos los hombres buenos, encierra en sí misma la semejanza que cabe entre los hombres buenos y con esto se abre realmente el espacio a la corrección recíproca.

c) Diferencia entre los hombres buenos: posibilidad real de la corrección

En este inciso hemos alcanzado, finalmente, el objetivo de este trabajo. Tomando en cuenta la amistad perfecta, a diferencia de los otros tipos de amistad, consideramos indispensable establecer la posibilidad de la corrección en medio de la semejanza en la virtud, porque nos parece, en primer lugar, que la corrección recíproca es un rasgo fundamental en este tipo de amistad y porque, en segundo lugar, aun siendo la corrección una cualidad inherente a la amistad por virtud, se presentaba, de alguna manera, como problemática pues se requiere de ciertas diferencias entre los amigos y la amistad se sustenta propiamente en la semejanza y la amistad por virtud, por la perfección que genera la virtud, se sustenta en el amigo como otro yo, que hace una referencia indudable a la identidad en la perfección entre los amigos. Pero la noción de virtud en Aristóteles es sumamente rica y, por tanto, ella misma otorga la solución, pues así como de la virtud deriva el fundamento en la semejanza de la amistad por virtud, así también, de la virtud deriva el fundamento de la posibilidad de la corrección en la semejanza. Veamos entonces en qué consiste la naturaleza de la virtud que permite la corrección mutua en el ámbito de la amistad por excelencia.

Para abordar la naturaleza de la virtud, Aristóteles pone en evidencia que el estudio de la moralidad no sólo contrasta metodológicamente con las ciencias exactas, sino que las nociones básicas que las constituyen se entienden de manera contraria. Así comienza la cita:

En toda cantidad continua y divisible puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, y esto en la cosa misma o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para

todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno y lo mismo para todos. Por ejemplo: si diez es mucho y dos poco, tomamos seis como término medio en la cosa, puesto que por igual excede y es excedido, y es el término medio según la proporción aritmética. Para nosotros, en cambio, ya no puede tomarse así. Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de dos, no por eso el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón, y mucho para quien empiece los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros. (...) Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio.¹⁶⁶

Como se irá viendo, aquí encontraremos la clave para justificar la posibilidad de la corrección. Primero es preciso entender en qué consiste la naturaleza de la virtud y para ello Aristóteles introduce tres nociones, que son: lo más, lo menos y lo igual, pero se entienden de manera diferente dependiendo del objeto de estudio al que estén orientadas. Lo igual es el término medio entre el exceso y el defecto. Y se comprende desde dos perspectivas. La primera, desde el punto de vista de las ciencias exactas o de la cosa misma, por ejemplo, los números en la aritmética, en donde si diez es mucho y dos es poco, el término medio es seis porque la distancia entre el diez y el dos es exactamente la misma. La segunda, desde el punto de vista de nosotros, en donde el seis no necesariamente es el término medio entre el diez y el dos, lo cual implica que, si un atleta come con seis minas, puede ser poco, pero para quien apenas empiece a ejercitarse puede ser mucho; así, el término medio para el atleta sería comer con ocho minas y para el principiante con cuatro. La exactitud matemática pierde todo su sentido en relación con nosotros, sin poder negar nunca, claro, que en relación con la cosa seis es siempre la mitad entre el diez y el dos; pero con relación a nosotros esa afirmación es inaplicable, porque el esquema de medición de las actividades humanas es totalmente diferente al depender siempre de cada hombre. Aristóteles se refiere primero a las actividades

¹⁶⁶ *Ethic. Nic.*, II, 6, 1106a 27- 1106b 18. Milón de Crotona, famoso atleta.

corporales para dar el paso, en segundo lugar, a la virtud moral, y dice que así como en la gimnástica, también en la carrera y en la lucha, todo conocedor debe huir del exceso y el defecto y preferir el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros. Y luego aclara que, en realidad, lo relevante en este caso no son los ejercicios atléticos, sino entender y aplicar estas nociones a la virtud moral. Esto quiere decir que en el terreno de la moralidad se debe aspirar también al término medio; que no existe el término medio en sí de la virtud moral, sino el término medio, que implica la virtud moral, se da únicamente con relación a nosotros. Dicho esto, podemos adelantar que la diferencia que buscamos entre los hombres virtuosos para que sea posible la corrección entre amigos estriba en el modo en que la virtud se presenta, pues, si la virtud es relativa al hombre, cada hombre es virtuoso de distinta manera. Retomemos la parte final de la cita anterior y añadamos algo más.

Hablo, bien entendido, de la virtud moral, que tiene por materia pasiones y acciones, en las cuales hay exceso y defecto y término medio. Así por ejemplo, en el tener miedo, el tener audacia, el desear, el airarse, el compadecerse, y en general en el tener placer o dolor, hay su más y su menos, y ninguno de ambos está bien. Pero experimentar esas pasiones cuando es menester, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada, he ahí el término medio, que es al mismo tiempo lo mejor, y esto es lo propio de la virtud.¹⁶⁷

Esto significa también que, aunque lo importante para nosotros es resaltar que la virtud es relativa a cada hombre, la teoría aristotélica de la virtud tiene sus reglas y parámetros que la definen como tal y, por tanto, se excluye el relativismo. Cada una de las virtudes está determinada, y el hecho de que haya exceso y defecto en las acciones y pasiones correspondientes a la virtud, ayuda a delimitar el modo de ser de la virtud. El término medio en que se da la virtud toma en cuenta las situaciones concretas pero bajo parámetros muy definidos y siempre en cada acción a tomarse en consideración: hay que experimentar las pasiones cuando es necesario, en las circunstancias debidas, con respecto a tales o cuales personas, por una causa justa y de la manera apropiada. Ésta es

¹⁶⁷ *Ethic. Nic.*, II, 6, 1106b 16-22.

la regla de oro de la virtud porque tomando esto en cuenta estaremos actuando con justa medida.

Por tanto, en el terreno de las acciones del hombre lo mejor es el término medio; el desacierto se da, en cambio, por caer en el defecto o en el exceso. El término medio se rige de acuerdo con cada hombre y con las circunstancias concretas en que cada hombre actúa. Por tanto, si se pretendiera obtener el término medio de la virtud de manera precisa, es decir, de acuerdo con el criterio de comprensión de la cosa misma, no nos quedaría sino afirmar su inexactitud; pero aquello que parece inadmisibile desde esa perspectiva es justamente lo que da lugar a la semejanza entre los hombres que son virtuosos, lo cual, nos da el espacio que buscamos para la corrección recíproca. Lo interesante ahora es la nueva lectura que adquiere hablar de amigos que comparten la amistad por virtud porque se asemejan en la posesión de la virtud, pues de acuerdo con el estudio de la naturaleza de la virtud, ya sabemos que el compartirla se refiere propiamente a un ideal de perfección moral alcanzado, pero de ninguna manera se refiere a la igualdad de los hombres virtuosos, como si la virtud fuera siempre igual entre los hombres, ya que lo propio de la virtud es darse de distinta manera en cada hombre. Además, como el término medio es lo mejor y es aquello en lo que consiste la virtud en relación con nosotros, podemos decir que la virtud sólo es exacta de manera particular, pero inexacta en comparación con otro hombre. Aquí, como decíamos, entra la posibilidad para la corrección entre amigos. Los amigos virtuosos, aún suponiendo que compartan las mismas virtudes, nunca serán iguales, y ésta es la diferencia indispensable que les permitirá ver lo que es mejor para el otro y aquello que lo puede corregir. Pero, según hemos dicho, es importante reiterar que el hecho de que la exactitud de la virtud corresponda únicamente a cada hombre, no implica que en la posesión de la misma virtud, por ejemplo, la templanza, se pueda hablar de virtudes diferentes por aplicarse de manera diferente en cada hombre; sino que se trata exactamente de la misma virtud que cumple con lineamientos que el propio Aristóteles señala y que la hacen llamarse justamente la virtud de la templanza. Aristóteles se hace cargo del listado de virtudes morales, que primero define brevemente en *Ethic. Nic.*, II, 7, y luego las aborda escrupulosamente a partir de *Ethic. Nic.*, III, 6 hasta el libro V, lo cual indica que es

primordial establecer con toda claridad cuáles son las virtudes, cómo se llaman, qué las hace ser virtudes y qué las distingue entre unas y otras para poder discernir las actitudes que hacen que el hombre sea bueno impidiendo el relativismo moral. De todas maneras, Aristóteles nos pone sobre aviso al recordarnos que en la filosofía práctica la verdad concierne propiamente a lo concreto, pero sin demeritar el fundamento teórico. “En filosofía práctica, en efecto, si es verdad que los principios universales tienen más amplia aplicación, alcanzan mayor grado de verdad las proposiciones particulares, como quiera que la conducta humana concierne a los hechos concretos, y con éstos deben concordar las teorías”.¹⁶⁸ A partir de esta afirmación, Aristóteles comienza con la breve clasificación de las virtudes, y lo más notable es que en este esfuerzo teórico Aristóteles se afane por darle un nombre a todas las virtudes correspondientes a las distintas pasiones y acciones así como al defecto y al exceso de cada una de ellas, como si sólo nombrándolas pudiéramos realmente definir las. “Por más que estas disposiciones carezcan de nombre en su mayor parte, es preciso intentar forjarlo, como en los demás casos, en gracia de la claridad y para que fácilmente se pueda seguir lo que digamos”.¹⁶⁹ Y suponemos que es importante seguir fácilmente lo que se diga para comprender los parámetros definatorios de las virtudes.

Habiendo aclarado este punto, retomemos el tema de la corrección. Por lo pronto hay que decir que es la propia noción de virtud la que da lugar al tema de la corrección. La virtud en Aristóteles es tan flexible y dinámica, no sólo porque se manifiesta de diferente forma en cada hombre, sino porque también en cada hombre ha de manifestarse de distinta manera dependiendo de la circunstancia concreta, que eso es lo que abre un espacio real para una interacción activa y vital entre los amigos y sumamente enriquecedora, pues el énfasis en la semejanza no da pie al enriquecimiento. Para redondear esta idea, veamos cómo define Aristóteles la virtud:

La virtud es, por tanto, un hábito electivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. (...) Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa su

¹⁶⁸ *Ethic. Nic.*, II, 7, 1107a 29-34.

¹⁶⁹ *Ethic. Nic.*, II, 7, 1108a 16-18.

esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.¹⁷⁰

Para este punto retomemos únicamente la parte en la que afirma que la virtud consiste en “una posición intermedia para nosotros”. En esta frase se determina que la virtud es relativa a cada hombre y que hay tantas maneras de ser virtuoso como hombres. Con esto ya tenemos la respuesta al problema que da origen a este inciso: ¿en qué medida se puede establecer la diferencia entre los hombres buenos? Según la medida que otorga la esencia de la virtud, la cual consiste en un término medio que depende de cada hombre. De este modo se afirma que la virtud es diferente en cada hombre y que, aunque sea diferente, el término medio es lo mejor para cada hombre. La virtud se determina en cada hombre en particular y en ese sentido se puede hablar de la desemejanza, pero la semejanza en la virtud queda reflejada en lo que significa el término medio que es en realidad extremo, como dice Aristóteles, porque la virtud es una perfección y un bien. Por tanto, en el sentido de una perfección adquirida todos los hombres virtuosos son semejantes; pero en cuanto al modo de ser de dicha perfección, todos los hombres virtuosos son desemejantes.

Hay que añadir, sin embargo, que la desemejanza no sólo está dada por la naturaleza de la virtud, sino también por las condiciones concretas en que la acción se desarrolla. Esto ya lo hemos dicho pero sin darle la relevancia que tiene en la práctica moral; tal vez, porque lo que queríamos establecer en primer lugar era la diferencia, únicamente, entre los hombres buenos. Pero ahora que la hemos encontrado, ya estamos en posición de recalcar el hecho de que el ejercicio de la virtud aunque esté respaldado por el hábito, se orienta siempre a casos concretos y, por tanto, siempre distintos. Aristóteles no se cansa de repetir, como lo hemos citado más arriba, que la dificultad de la virtud estriba precisamente en saber cómo comportarse tomando en cuenta todos los factores que intervienen en determinada situación. La misma complejidad ocasiona que el bien sea poco frecuente, pero digno de alabanza:

¹⁷⁰ *Ethic. Nic.*, II, 6, 1107a 1-8.

Ser virtuoso es toda una obra. Alcanzar el término medio en cada caso es una faena, como determinar el centro del círculo no es de la competencia de cualquiera, sino del que sabe. Airarse es cosa fácil y al alcance de todos, lo mismo que el dar dinero y el gastarlo; pero con respecto a quién y cuánto y cuándo y por qué y cómo, ya no es cosa de todos ni nada fácil. Y así el bien es raro, loable y bello.¹⁷¹

Claramente el tema de la virtud es un tema aparte y este trabajo no versa sobre la virtud,¹⁷² aunque sí sobre la amistad por virtud; por tanto, implica la virtud y, en concreto, aquello que da pie a la corrección entre amigos, algo que consideramos fundamental en este tipo de amistad. Por eso, es importante comprender que el espacio de acción de la corrección se amplía de manera considerable si tomamos en cuenta que la realidad en que se ejercen las acciones morales es siempre diferente. Por tanto, hay que decir que la desemejanza nos la da el término medio de la virtud relativo a cada hombre y esa diferencia depende de la virtud en el hombre; pero como la virtud está orientada a la acción, la desemejanza también nos la da la realidad misma en que la acción ha de llevarse a cabo. Así, por ejemplo, si tenemos dos hombres que son amigos por virtud y comparten la virtud de la liberalidad, ambos han de ser liberales de distinta manera, pero además, suponiendo que uno de ellos en determinada situación ejerce la virtud de cierto modo y luego se le presenta otra ocasión para ejercerla, en esta segunda ocasión ha de ejercerla de distinta manera, pues tomando en cuenta las preguntas que se han de hacer para prestar el dinero: “a quién y cuánto y cuándo y por qué y cómo”, tal vez tenga que cambiar el cuándo y el cómo de la circunstancia anterior. Y aquí puede entrar perfectamente la corrección por parte del otro amigo si se diera el caso en que su amigo, que va a prestar el dinero, no estuviera considerando esas variantes o sólo estuviera considerando una. Por ello Aristóteles afirma que “a los buenos pertenece no errar ellos mismos ni permitir que sus amigos yerren”.¹⁷³

¹⁷¹ *Ethic. Nic.*, II, 9, 1109a 25-30.

¹⁷² Para la comprensión de la virtud, habría que entrar de lleno en el estudio del justo medio en relación con los extremos de la virtud que son el defecto y el exceso y que constituyen vicios respecto de la carencia de virtud.

¹⁷³ *Ethic. Nic.*, VIII, 8, 1159b 7.

Aquí ya hemos ingresado de lleno en el asunto de la corrección. Con todos los elementos previamente analizados hemos llegado al momento de explicar cómo se da la corrección recíproca. Tomando en cuenta que la corrección se da sólo en la amistad por virtud, y que la amistad se funda en la semejanza y la amistad por virtud en la semejanza en la virtud, y que al ser la virtud una perfección, la semejanza se torna más perfecta en el amigo como otro yo, debíamos averiguar si en la semejanza que comparten los amigos era posible cierta desemejanza para que la corrección se llevara a cabo efectivamente, asumiendo para ello diferencias entre los amigos. La sorpresa ha sido que la propia virtud es la que ha proporcionado las diferencias necesarias para que sea posible la corrección. Aquella semejanza en la que se fundamenta la amistad perfecta es también la desemejanza en la que se fundamenta la corrección mutua. Las dos cualidades esenciales de la virtud son las que dan lugar a la corrección. En primer lugar, la virtud es relativa a nosotros y, en segundo lugar, su finalidad es la acción concreta. Que la virtud es relativa a cada hombre implica desemejanza entre todos los hombres virtuosos y, por consiguiente, entre aquellos hombres virtuosos que comparten la amistad por virtud. Así, por ejemplo, si tenemos a dos amigos que comparten este tipo de amistad, suponiendo que uno es *A* y el otro *B*, *A* y *B* son semejantes porque ambos son virtuosos, pero la virtud de *A* es relativa a *A* y la virtud de *B* es relativa a *B*, y en eso son desemejantes, pero son semejantes porque comparten una perfección y porque tratándose de la misma virtud se define de idéntica manera en ambos. Tomando nuevamente la virtud de la liberalidad, si *A* y *B* la comparten se puede decir de ambos que tienen la virtud que se refiere a “dar y tomar bienes y dinero”,¹⁷⁴ por tanto, aunque la virtud existe propiamente en el hombre que la posee y relativa al hombre que la posee, se define de la misma manera en todos los hombres que la poseen. Pero, como la virtud se da sólo en el hombre, aunque la amistad se base en la semejanza moral de los dos amigos, la virtud de *A* no puede ser la relativa a *B* ni la virtud de *B* puede ser la relativa a *A*. Porque, además, la exactitud de la virtud lo es sólo con relación a cada uno e inexacta con relación a otro, aunque ese otro sea un otro yo. Asimismo, damos por supuesto que aunque *A* y *B* son virtuosos, no han de compartir de manera necesaria exactamente las mismas virtudes, porque “unos tendemos más por naturaleza a unas cosas que a otras, y esto se tornará patente en el placer o pesar que nos

¹⁷⁴ *Ethic. Nic.*, II, 7, 1107b 9.

produzcan”.¹⁷⁵ Por tanto, según la naturaleza de cada hombre se tendrá más fácilmente unas virtudes que otras, pero también, por esa razón, la misma virtud será poseída de manera diferente en cada uno.¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Ethic. Nic.*, II, 9, 1109b 4-5.

¹⁷⁶ Aunque la mayoría de los autores que estudian este tema en Aristóteles establecen la diferencia entre los amigos como otro yo recalcando simplemente que cada uno tiene un yo separado del otro a pesar de la relación de intimidad que comparten, no encontré ninguno, por lo menos de los que he consultado, que enfocándose en la posibilidad de la corrección recíproca apelara al modo relativo de darse la virtud en el hombre como diferencia fundamental entre hombres que comparten las virtudes. Sin embargo, Sherman, por ejemplo, en “Aristotle on Friendship and the Shared Life” hace un esfuerzo por ampliar las condiciones que diferencian a los amigos por virtud apelando, entre otras cosas, a que cada hombre tiene una naturaleza distinta. *There is further evidence for the separateness of selves within character friendship. We can take up the issue by considering the possibility of a diversity of ideals of virtuous characters. On Aristotle’s view, having a virtuous character implies having all the virtuous, or complete virtue* (1145a 1-2, 1098a 17-18). *For the virtues imply one another and are inseparable. However, the pattern of unified virtues might be different in different persons. So one individual might be especially honest, this virtue seeming to gain pre-eminence over others, while another individual is especially generous, her interactions being marked, above all, by a sense of kindness and bounty. Each individual has all the other virtues, and exercises them appropriately, as external conditions allow. But as a result of nature, development and resources, certain virtues have gained greater expression and prominence in each individual’s life* (p. 609). Según vemos, dado que Sherman afirma que todas las virtudes se dan juntas, la diferencia entre los hombres virtuosos está en el grado en que se poseen las virtudes dependiendo de la diferencia en la naturaleza de cada hombre, de su desarrollo y de los recursos con los que ha contado. Por tanto, afirma Sherman, los hombres que han llegado a cultivar la amistad perfecta son similares y diferentes en el sentido de que, compartiendo la virtud, la expresan, en ocasiones, de distinta forma aunque de manera complementaria y esto es lo que permite que cada individuo crezca y aprenda uno de otro. La base para sostener, según Sherman, que la diferencia entre los amigos virtuosos se da en el grado en el que se manifiesta la virtud está justamente en aquel pasaje en el que hemos sustentado toda nuestra tesis y que es la parte final de *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 10-14: “La amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”. Así lo explica Sherman: *The supposition is that character friends realize to a different degree (and in a different manner) particular virtues. Each is inspired to develop himself more completely as he sees admirable qualities, not fully realized in himself, manifest in another whom he esteems. (...) Character friends, as extended yet different selves, are eminently suited as models of emulation* (p. 610). Podríamos preguntarle a Sherman a qué se refiere cuando la virtud se lleva a cabo no sólo en distinto grado, sino de diferente manera. Podría respondernos que la virtud se da de distinta manera porque cada hombre tiene una naturaleza distinta y un ambiente de desarrollo también distinto. Sin embargo, para esa explicación no sólo hay que centrarse en las condiciones concretas que afectan al hombre, sino que es preciso apelar también, como nosotros lo hemos hecho, a la naturaleza de la virtud que, tomando en cuenta la naturaleza práctica de la actividad humana, se adapta a ella y se manifiesta relativa al hombre. Por otro lado, el tema del grado en que se dan las virtudes, que nosotros no hemos considerado, resulta sin duda de gran relevancia y por supuesto que también refleja la semejanza que buscábamos entre los hombres virtuosos. Empero, tomar en cuenta esta diferencia hubiera implicado sostener en argumentos que todos los hombres virtuosos tienen las mismas y todas las virtudes, cosa que no hemos hecho con la salvedad, claro, de la virtud de la prudencia cuya posesión en el virtuoso es indiscutible porque está dentro de la definición de virtud. Asimismo veremos que, en los ejemplos que a continuación hemos expuesto, se leen casos en que los amigos virtuosos buscan obtener alguna virtud, lo que implica que definitivamente no poseen todas las virtudes. Por tanto, aunque podría sustentarse en Aristóteles, como lo hace Sherman, que el virtuoso es el que posee todas las virtudes, nos parece un tanto arriesgado apegarnos a esta tesis por la complejidad de la realidad humana y porque requiere de una mayor indagación. Mucho más lógica y accesible nos parece, por lo pronto, la teoría de los grados de virtud sin que necesariamente se posean todas las virtudes. Sin embargo, consideramos que la

Entremos a la parte final de este trabajo analizando algunos casos en que podría presentarse la corrección mutua entre amigos tomando una virtud específica: la mansedumbre.¹⁷⁷ Supongamos, en primer lugar, que *A* tiene cierta inclinación natural a la mansedumbre, aprovecha esa tendencia y adquiere la virtud. En cambio, *B* no tiene la virtud de la mansedumbre porque tiende más bien a la ira y no ha hecho el esfuerzo suficiente por vencerla. Esto, sin embargo, comienza a comprometer su salud moral. Es responsabilidad de *A* llamarle la atención a *B* respecto de la corrección de su actitud en relación con esa virtud. Pero *A* tiene que estar consciente de que la mansedumbre en *B* no va a ser igual a la de *A*, sino que, por su naturaleza, la mansedumbre en *B* siempre estará un poco cargada a la ira, sin que deje de ser virtud. Y, por otro lado, *B* ha de saber que la virtud de la mansedumbre en *A*, por su tendencia natural a ella, no ha de estar normalmente cargada a la ira, pues, si así fuera, dejaría de ser virtud en *A*, y aquí *B* tiene la responsabilidad de corregir a *A*. Por tanto, cuando ambos posean la virtud de la mansedumbre, *A* y *B* serán mansos, pero de distinta manera. Puede ser que en *A* la virtud esté más arraigada, aunque en *B* sea más notoria por el esfuerzo que ha implicado el obtenerla. Supongamos, en un segundo caso, que *A* y *B* tienen la inclinación natural a la mansedumbre, ambos aprovechan esa inclinación y desarrollan la virtud. Sin embargo, no puede afirmarse que la virtud de la mansedumbre es igual en *A* y en *B*, porque la inclinación natural a la misma virtud no los hace semejantes en todo y cualquier semejanza que exista entre ellos se reflejará en cada una de las virtudes, pues en la acción es el hombre quien actúa como un todo y no exclusivamente la virtud de la mansedumbre, aunque sea la mansedumbre la que se aplique en determinado caso concreto. De tal modo que si *A* y *B* tienden a la virtud de la mansedumbre, pero resulta que *B* también tiende naturalmente a la valentía,¹⁷⁸ cosa que no sucede con *A*, quien más bien tiende a la cobardía, eso determinará de diferente manera la mansedumbre en cada uno. Habiendo, por tanto, estas diferencias, será más fácil para *B*, asumiendo que además de la tendencia a la valentía ha desarrollado la virtud, pueda detectar en *A*, por ejemplo,

desemejanza fundamental entre los hombres virtuosos está en que la virtud es relativa a cada uno de ellos, porque aunque el hombre tenga la obligación moral de mejorar en la virtud, lo cual implica que existan grados en la virtud, siempre tendrá que ser con relación a cada hombre. Dicho de otro modo, esta diferencia es anterior a la de los grados en la virtud, pues ésta se sustenta en aquélla.

¹⁷⁷ Cf. *Ethic. Nic.*, II, 7, 1108a 5-9. El defecto de la mansedumbre es la apatía y el exceso la ira.

¹⁷⁸ Cf. *Ethic. Nic.*, II, 7, 1107b 1-4. El defecto de la valentía es la cobardía y el exceso la osadía.

que está flaqueando en la aplicación de la mansedumbre tendiendo a la apatía. En este caso, *B* podrá corregir en *A* la virtud de la mansedumbre orientándola nuevamente hacia su término medio correspondiente.

Siguiendo con las suposiciones, consideremos ahora, en tercer lugar, que *A* y *B* poseen la misma virtud, pero quieren ayudarse a conseguir otra que se relaciona con aquella que comparten. Digamos entonces que *A* y *B* poseen la virtud de la amabilidad,¹⁷⁹ pero carecen de la virtud del ingenio vivo.¹⁸⁰ Sin embargo, ambos tienden a los extremos contrarios: *A* tiende a la rusticidad y *B* tiende a la bufonería. Será papel de *A* orientar las acciones de *B* hacia el punto medio cargándolas hacia la rusticidad y, a su vez, la responsabilidad de *B* será orientar las acciones de *A* hacia el punto medio cargándolas hacia la bufonería porque, como dice Aristóteles, cuando tendemos más por naturaleza a una cosa que a otra “será preciso que nos inclinemos resueltamente en sentido contrario, porque manteniéndonos alejados lo más que podamos de todo extravío, llegaremos al término medio, como hacen los que enderezan palos torcidos”.¹⁸¹ Así, en el desarrollo del ingenio vivo en cada uno de los amigos, *A* podrá corregir a *B* si se da cuenta que *B* no termina por desarraigarse de la bufonería y, al mismo tiempo, *B* podrá corregir a *A* si se da cuenta que *A* no hace el esfuerzo suficiente por dejar de ser rústico. Pero una vez que alcancen la virtud, dada la propia naturaleza, la virtud en *A* y en *B* se manifestará de distinta manera. Supongamos, por último, en un cuarto caso, que *A* y *B* comparten la virtud de la amabilidad, pero *A* posee además la virtud del ingenio vivo y *B* la virtud de la veracidad¹⁸² y, por la influencia que hay entre ellos, ambos quieren desarrollar la virtud que encuentran en el otro. De este modo, *A* podrá encauzar a *B* en la obtención del ingenio vivo y corregir cuando sea necesario. Lo mismo *B* podrá encauzar a *A* en la obtención de la veracidad y también corregir cuando sea necesario. En fin, podríamos seguir enumerando supuestos casos, pero la lista de ejemplos hipotéticos es interminable porque cada hombre es distinto y distinta la virtud en cada uno, pero, sobre todo, porque,

¹⁷⁹ Cf. *Ethic. Nic.*, II, 7, 1107b 27-31. La virtud de la amabilidad versa sobre lo placentero en la vida ordinaria y tiene por defecto al malhumorado y por exceso al obsequioso o al adulator.

¹⁸⁰ Cf. *Ethic. Nic.*, II, 7, 1107b 23-27. La virtud del ingenio vivo versa sobre lo placentero en las distracciones y tiene por defecto la rusticidad y por exceso la bufonería.

¹⁸¹ *Ethic. Nic.*, II, 9, 1109b 5-7.

¹⁸² *Ethic. Nic.*, II, 7, 1108a 20-23. El defecto de la veracidad es la disimulación y el exceso la fanfarronería.

como puede observarse, la virtud del hombre adquiere un dinamismo especial en cuanto se relaciona con la virtud de otro hombre. Por eso, la amistad por virtud añade complejidad al ya complejo mundo de la virtud, si bien es cierto que parece que es sólo en la amistad donde la virtud se engrandece. No olvidemos las últimas palabras de Aristóteles sobre el tema. “La amistad de los buenos es buena, incrementándose en el trato común. Y así, como puede verse, se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca, y se modelan tomando unos de otros las cualidades en que se complacen”.¹⁸³ La virtud en la amistad se vuelve una responsabilidad compartida y justo por eso aumenta considerablemente su dinamismo siempre en función del progreso de la calidad moral del hombre. La responsabilidad compartida se da por considerar al amigo como otro yo, lo cual se funda en la semejanza de la perfección adquirida por los amigos. La semejanza en la virtud permite considerar al otro como a uno mismo y, en ese sentido, se compromete con la mejora moral del amigo. Por tanto, las diferencias que marca la virtud no eliminan al amigo como otro yo, sino sucede que por la virtud quiere el perfeccionamiento de la virtud del amigo, pero también por la virtud puede colaborar en dicho perfeccionamiento. Digamos que la semejanza en la virtud posibilita el deseo del bien mutuo y la desemejanza en la virtud posibilita la mutua corrección para procurar el continuo perfeccionamiento de la virtud.

Para terminar, hay que retomar la segunda cualidad esencial de la virtud que permite la corrección y que consiste en las condiciones específicas a las que se orienta la virtud en cada caso. Habíamos dicho que no se trataba de características inherentes al hombre, sino a la realidad a las que el hombre se enfrenta en el momento de actuar; sin embargo, lo consideramos como parte de la virtud porque el fin de la virtud es la acción. Por tanto, como las acciones están sujetas a las circunstancias particulares, la aplicación de la virtud es siempre distinta, lo cual abre un espacio inconmensurable para la desemejanza en la virtud. No sólo se trata de la desemejanza propia de la virtud dependiendo de cada hombre, sino también de la desemejanza de las circunstancias concretas que van determinando el modo en que la virtud debe ejercerse. Esto multiplica exponencialmente las desemejanzas que caben entre dos amigos virtuosos. Ya hemos

¹⁸³ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 11-13.

mencionado cómo podría darse esto con el ejemplo de la virtud de la liberalidad, pero pongamos dos ejemplos más aprovechando los casos de *A* y *B* que han de complicarse por la consideración de la especificidad del contexto en que la acción se realiza. Tomemos la primera suposición según la cual *A* ha aprovechado la tendencia natural a la mansedumbre y ha desarrollado la virtud; en cambio, *B* no sólo no posee la virtud, sino que tiene la tendencia a la ira. Sin embargo, con la ayuda de *A* desarrolla la virtud, pero ahora ya sabemos que la misma virtud en *A* es diferente a la de *B* y, como decíamos, aunque *B* ya no se deja dominar por la ira gracias a la posesión de la virtud, la virtud en él está cargada hacia la ira. Pongamos ahora dos situaciones concretas en *A* y en donde *B* participe. Resulta que *A* se enfrenta a una circunstancia sumamente molesta donde intervienen varias personas que no tienen como *A* la virtud de la mansedumbre y están arrebatados por la ira. El único que tiene el control de la situación por tener el control de sí mismo es *A*, y digamos que por eso es responsable de atenuar el enojo que reina actuando con mansedumbre. *A*, quien está acompañado de *B*, comienza a intervenir en el hecho, sin duda alguna con mansedumbre, pero también comienza a impacientarse y sin perder el control de sí, empieza a cargar la mansedumbre hacia la ira. Sin embargo, *B* se da cuenta que no está funcionando el modo en el que *A* está orientando la virtud, porque cualquier viso de ira en quien se supone que puede equilibrar la situación, va a ocasionar el descontrol absoluto. Entonces *B*, quien tiende naturalmente a la ira, corrige a *A* para que mejor oriente su actitud hacia la apatía y se logre de este modo sobrellevar la situación. Ahora situémonos, en segundo lugar, en un hecho distinto en donde *A* vuelve a enfrentarse a una circunstancia muy molesta donde también intervienen varias personas que tampoco tienen como *A* la virtud de mansedumbre, pero con la salvedad de que su actitud es sumamente apática. En medio de este hecho tan molesto que tiene a *A* muy molesto, *A* sabe que tiene que conservar la calma, pero, al mismo tiempo, tiene que resolver el asunto y, para resolverlo, requiere de la colaboración de las otras personas que están presentes. Comienza, por tanto, con toda paz, bien entendido, con mansedumbre a tratar de poner orden; pero con la intención de no quebrantar el ánimo de la actitud generalizada, orienta la virtud hacia la apatía. Sin embargo, *B*, quien también está presente, se da cuenta que, en este caso, a diferencia del anterior, la mansedumbre cargada hacia la apatía no va a generar nada. Por el contrario, lo que ahora se requiere es

la aplicación de la mansedumbre cargada hacia la ira y así lograr que las otras personas reaccionen y se resuelva el conflicto. Es aquí cuando *B* tiene la oportunidad de corregir a *A* y conseguir la solución del hecho de manera indirecta.

Tomemos ahora el tercer ejemplo de *A* y *B* arriba expuesto según el cual ambos comparten la virtud de la amabilidad, pero ambos quieren desarrollar la virtud del ingenio vivo. Mencionamos que *A* tiende a la rusticidad y *B* a la bufonería. Finalmente, *A* y *B*, ayudándose mutuamente, adquieren la virtud. Pongamos, otra vez, dos situaciones concretas en las que *B* sea ahora el protagonista y *A* el acompañante. Resulta que *B*, por razones laborales, tiene que concertar una cita informal con un grupo de personas. Sucede que *B* se siente algo incómodo con este grupo porque el grupo suele ser exageradamente bromista, por lo que le pide a *A* que le acompañe. Estando ya en la cita, *B* se encuentra paralizado porque, aunque tiende a la bufonería, por la virtud que ya posee, no quiere entrar en la dinámica de las risas sin sentido. Sin embargo, la actitud de *B* está impidiendo cualquier tipo de comunicación con esas personas y el ambiente se ha tornado tenso. *A*, quien tiende a ser rústico, se da cuenta del hecho y recomienda a *B* que para romper con la tensión tiene que relajarse y le advierte que no pasa absolutamente nada si se ríe con esas personas, porque, además, parece ser el único medio de entrar en comunicación con ellos. Vayamos ahora a un segundo caso en donde *B*, nuevamente por razones laborales, tiene que concertar una cita informal con otro grupo de personas. Con este grupo, *B* no se siente incómodo, pero se aburre profundamente porque los encuentra demasiado ordinarios y con una total carencia de sentido del humor, por lo que le pide a *A* que le acompañe y así la reunión le parezca más ligera. Estando en la cita, *B* se siente abrumado por el tedio y se paraliza. Esta vez deja de participar porque sabe que la única manera de salir del aburrimiento sería soltando dos o tres comentarios agudos, pero que ninguno de los presentes, excepto *A*, los captaría y, por tanto, el tedio no se rompería. Sin embargo, que *B* esté tomando la misma actitud del grupo no está permitiendo que *B* se comunique con ellos, porque lo que aburre a *B* no aburre a los otros. Entonces *A* interviene y le aclara a *B* que el único aburrido es él, así que lo mejor sería que empezara a abordar la reunión con mayor sentido del humor para que se pueda generar un verdadero diálogo y llegar a algún tipo de acuerdo, a pesar de que los otros no entiendan

en absoluto ni la personalidad de *B* ni sus frases ingeniosas. Como puede verse, en este caso, *A* vuelve a recomendar a *B* que se relaje y que comience a reírse, pero las razones respecto de la circunstancia anterior son totalmente distintas.

Así de complejo es el mundo de la moralidad, pero es la complejidad la que permite el intercambio de actitudes en la práctica moral y es la diversidad dentro de ese universo tan complejo la que permite la mutua corrección entre amigos. Parece, por tanto, que se ha resuelto el conflicto teórico que habíamos planteado. No podíamos quedarnos atrapados en la exaltación de la semejanza que por la perfección en la que se funda la semejanza, la virtud, deriva en la noción del amigo como otro yo. Sin embargo, la semejanza es primordial para asumir al amigo como otro yo, pero también era indispensable la desemejanza para la posibilidad de la corrección recíproca entre los amigos. Ambas, tanto el amigo como otro yo como la corrección mutua son esenciales a la amistad perfecta y, por tanto, había que encontrar la manera de conciliarlas. Por eso, buscamos la semejanza fundamental entre los hombres buenos para poder tomar de ahí mismo la diferencia posible entre ellos. Se trataba sólo de tener claridad sobre las semejanzas y diferencias, porque el amigo como otro yo tenía que ser compatible con la corrección mutua, pues ya se dijo que sólo en la medida en que el amigo es otro yo se puede dar la corrección recíproca. La semejanza fundamental consiste en que todos los hombres buenos han elegido serlo. Nadie puede ser bueno sin haber optado por el bien. Aristóteles dice que en las manos del hombre está la virtud y el vicio. La premisa esencial es que todas las acciones buenas generan virtudes y todos los actos procedentes de la virtud son buenos. En esto reside aquello sin lo cual los hombres no pueden ser buenos. En esto reside también las diferencias que pueden existir entre los hombres buenos y entre los hombres buenos que son amigos, porque la virtud es relativa al hombre y porque la determinación de la virtud en la acción es siempre particular y concreta. Podemos tan sólo decir que aquella virtud que necesariamente comparten todos los hombres virtuosos es la prudencia, porque entra en la definición de la virtud y en ese sentido parece ser la base de todas las demás virtudes. Pero las diferencias, tanto de la virtud en cada hombre como de las circunstancias a las que cada hombre se enfrenta, permiten que los amigos buenos puedan corregirse mutuamente y servirse mutuamente como ejemplo, porque el

amigo, que es otro yo, como *otro*, es capaz de detectar las carencias, deficiencias y errores del amigo; pero, como *yo*, tiene la facultad de corregir al amigo no sólo porque lo conoce como a sí mismo, sino porque se trata de su propio yo en otro. La relación del amigo como otro yo implica una enorme responsabilidad, porque cualquier error o desviación del hombre es obligación del amigo encauzarla nuevamente hacia el bien, pues es únicamente el amigo quien está en posición de corregirlo; si no, no hay corrección. Esos vínculos tan fuertes de reciprocidad y responsabilidad sobre el bien y el mejoramiento del amigo son los que generan al amigo como otro yo. Pero hay que destacar, por otro lado, que con todo el compromiso que implica la amistad por virtud podríamos decir que su finalidad es la más grande y noble, pues facilita y aligera la carga de la corrección moral. Si bien el hombre virtuoso, por ser virtuoso, hará todo el esfuerzo por mejorar, el amigo es quien realmente puede hacer del otro un mejor hombre porque, por compartir la virtud, es el único que puede servirle como ejemplo y el único que tiene la capacidad de corregirlo. El hombre sabe que si llega a tropezar siempre habrá alguien que le diga cómo levantarse. Por eso, como afirmábamos al final de la introducción, en la amistad perfecta, el camino de la “hermosura moral” no es un camino solitario y eso de entrada le da, al arduo esfuerzo de la virtud, cierta ligereza.

Conclusiones

Primero. El tema de los tres tipos de amistad en general deja pendientes algunas dudas. No estamos de acuerdo con Cooper en la interpretación que hace de la amistad por virtud ni en querer establecer que en la amistad placentera y utilitaria también se quiere el bien del amigo por sí mismo, pero los problemas que plantea nos sirven para intentar matizar los conceptos y para detectar con claridad que pueden perfectamente darse ciertas relaciones de amistad que Aristóteles no contempló como probables. En donde no hay duda y no se admite otra posibilidad es en la amistad por virtud donde sólo los buenos pueden ser amigos. Aristóteles afirma que este tipo de amistad engloba la amistad por placer y por utilidad, porque el bueno puede serle útil al amigo y las acciones virtuosas del amigo son placenteras. Pero, ¿podría darse una amistad exclusivamente placentera o utilitaria entre hombres buenos? No veo por que no si tomamos en cuenta las necesidades de la vida cotidiana, pero esto no lo sostiene Aristóteles. Para Aristóteles sólo es concebible la amistad por virtud entre los buenos y su máxima concesión es que pueda haber amistad placentera y utilitaria entre buenos y malos, pero nunca afirma que pueda darse entre hombres buenos. Sin embargo, me parece que su teoría no se contrapone con esta posibilidad, aunque tal vez hubiera podido pensar que sería demeritar la grandeza moral del hombre bueno; pero que dos hombres buenos se encuentren no quiere decir que necesariamente lleguen a tener una amistad por virtud, porque aunque compartan la virtud puede suceder que no compartan, por ejemplo, su ritmo de vida y eso les impida llegar a tener una amistad por virtud, pero, por ciertas otras cosas que sí comparten podrían muy bien llegar a ser amigos por utilidad. De todas maneras, la posibilidad de la amistad utilitaria entre los hombres buenos parece más factible que la placentera dado que puede asumirse que el virtuoso no buscaría el placer en otro lado porque el placer es inherente a las acciones virtuosas del amigo, pero aún así, aunque podríamos decir que en un grado menor, no hay nada que impida que sea posible. Más probable parece la amistad por utilidad entre los hombres buenos, sobre todo si también tomamos en cuenta que cuando Aristóteles define que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud acepta que hay bienes que por su naturaleza son auxiliares y útiles por modo instrumental y aquí podría caber la amistad entre los buenos pues, considerando que la amistad es un

bien, puede ser buena de modo utilitaria. Si se requiere de bienes útiles para vivir, cualquiera de ellos puede ser proporcionado por un hombre bueno a otro hombre bueno y éste otorgar en reciprocidad algún otro bien útil y surgir así entre ambos una amistad utilitaria, lo cual, no tiene nada de malo aún tratándose de hombres buenos. En suma, nada parece contravenir la tesis según la cual también se puede dar la amistad utilitaria y placentera entre los hombres buenos, aunque la utilitaria parezca más probable que la placentera y esto sin que la virtud del hombre bueno quede en absoluto disminuida. No hay motivos para afirmar que pueda ser así. En cuanto a los hombres ordinarios –así los llama Cooper– que son una mezcla de buenas y malas cualidades consideramos que no están condenados a tener amistad únicamente con los malos, según afirma Cooper, sólo del tipo de amistad placentera y utilitaria, porque pueden ser amigos entre sí y también, como el propio Aristóteles ha dicho, los hombres que no son ni buenos ni malos pueden ser amigos de los buenos o de los malos, aunque tiene razón Cooper en decir que sólo pueda darse la amistad por placer y por utilidad entre ellos. Porque en donde no se puede ceder, como hemos afirmado, es en asegurar que la amistad por virtud sólo se da entre los buenos. Por tanto, el horizonte de posibilidad que cabe entre los hombres que tienen cosas buenas y malas se amplía en relación con los tipos de hombres con los que pueden relacionarse, que son: hombres iguales a ellos, hombres buenos y hombres malos. A lo que parecen no tener acceso es a la amistad por virtud porque no tendrían que ser buenos y malos, sino buenos. Sin embargo, podría suceder que ese *hombre ordinario* tomara conciencia de lo que implica en términos de la felicidad afanarse por ser virtuoso y buscara honestamente corregir lo malo y hacer crecer lo que hay de bueno en él; en ese momento, se le abriría la posibilidad de generar una amistad por virtud simplemente porque querer mejorar moralmente y actuar en conformidad. Aquello en lo que tampoco hay duda es en que los malos únicamente pueden desarrollar la amistad placentera y utilitaria. Y esto nos lleva, por último a la siguiente reflexión. Si las amistades por placer y por utilidad son las más frecuentes por involucrar a todo tipo de hombres incluyendo, como lo hemos hecho, a los buenos entre sí, entonces, sin perder su esencia, podría haber variantes o matices de ellas sobre todo en el trato. Por ejemplo, sabemos muy bien que esos dos tipos de amistades son accidentales y que se sostienen en la medida en que todas las partes que conforman la amistad reciben algún beneficio o placer, pero no podemos

imaginarnos el mismo modo de relacionarse entre los malos que comparten cualquiera de ellas, o entre los buenos y malos entre sí, o entre los buenos y malos con los malos, o entre los buenos y malos con los buenos, o entre los buenos con los malos, o entre los buenos con los buenos. Tratándose de las mismas clases de amistad pero de varias combinaciones dependiendo del tipo de hombres, parece lógico pensar que la amistad placentera y utilitaria se ha de manifestar de distinta manera. Por tanto, los estatutos inflexibles de la teoría de la amistad son tres: existen tres tipos de amistad, de las cuales dos son accidentales; entre los malos sólo existe la posibilidad de la amistad por placer y por utilidad y, por último, la amistad virtuosa sólo es accesible para los buenos. Nótese que no sostenemos la afirmación inversa: entre los buenos sólo existe la posibilidad de la amistad por virtud.

Segundo. Quisiéramos reflexionar sobre lo que se entiende por hombres virtuosos tomando en cuenta la posición de Cooper y Sherman. Cooper considera que no podemos asumir la visión radical de que sólo los hombres perfectamente virtuosos son capaces de establecer la amistad por virtud, que resulta la única desinteresada, porque en realidad tendríamos que aceptar que nadie o casi nadie sería capaz de tener relaciones de amistad más que centrados en sí mismos y esto, dice Cooper, es deprimente. Por tanto, una vez que le ha cambiado el nombre a la amistad por virtud por el de “amistad de carácter” quitándole la implicación de héroes morales a quienes comparten dicha amistad, Cooper establece que la amistad por virtud puede entenderse de varias formas. Por un lado está la amistad de los virtuosos que poseen todas las virtudes de manera perfecta y, por otro, está la amistad por virtud de aquellos que no encuentran en el amigo la realización plena de todas las virtudes, sino la posesión de algunas cualidades morales buenas. No estamos de acuerdo con ninguna de las dos nociones de virtud que Cooper plantea, porque aunque consideramos, al igual que él, que dada la complejidad de la realidad humana hay que ser flexibles en lo concerniente al ámbito moral, nos parece que los argumentos teóricos de Cooper son muy flexibles, pero sumamente estáticos en su aplicación dentro del dinamismo cotidiano de las acciones morales en donde se asume siempre un progreso en la virtud. Parece que los dos tipos de hombres en los que divide la posibilidad de la amistad por virtud ya son así, como si siempre hubieran sido así, y ya no pueden ser de

otra manera. Aquellos a los que considera poseedores perfectos de todas las virtudes simulan estar en un pedestal e inamovibles, casi al igual que los dioses, y los que sólo tienen algunas cualidades moralmente buenas, reflejan cierto conformismo de ser lo que son sin aspirar al “heroísmo moral”. En ninguno de los dos casos se plantea el esfuerzo continuo que implica el ejercicio de la virtud en el día a día, y creo que así tendría que ser, porque suponemos que a través de ello los hombres virtuosos que comparten la amistad por virtud quieren ser mejores independientemente del tipo de hombre virtuoso catalogado por Cooper. El hombre que Cooper considera poseedor de todas las virtudes de manera perfecta no nació siendo virtuoso; por el contrario, el llegar a ese estado le costó mucha actividad consciente de querer alcanzar la perfección moral. Pero esto tampoco significa que, habiendo logrado una notable evolución moral, incluso muy superior a los demás, ésta lo exima de la capacidad de seguir mejorando mientras siga vivo, porque la virtud, no se olvide, se refiere a la acción, y, en ese sentido, el héroe moral tiene la misma responsabilidad que cualquier hombre porque no ha dejado de ser hombre. Para entenderlo es muy útil el tema de la corrección, porque nos permite comprender que incluso quien ha alcanzado un gran progreso en la virtud, puede equivocarse, lo que significa que el hombre virtuoso no es el perfectamente virtuoso, sino el que ha elegido el camino de la perfección moral a través del cual la va adquiriendo y desarrollando por medio, incluso, de sus errores. El héroe moral no es, por tanto, un hombre inmortalizado, sino un hombre mortal caminante incansable por el sendero de la virtud. En ese sentido, no tendría por qué distinguirse el hombre “perfectamente virtuoso” del hombre que posee unas cuantas cualidades morales buenas porque, aunque uno esté más adelantado en el desarrollo de las virtudes, creo que no se distingue del otro de manera esencial, pues lo que necesariamente han de tener en común, es el ideal de perfeccionamiento en la virtud que consiste en querer mejorar moralmente y actuar conforme a ello. Ésta es nuestra posición sobre el hombre virtuoso: ahí donde se enlazan el ideal de perfección moral como ideal de vida, con la acción cotidiana y congruente con ese ideal, ahí puede hablarse de un hombre virtuoso. No estamos, por tanto, en contra del “heroísmo moral”, al contrario, nos parece importante promoverlo como un estímulo para aspirar a lo mejor sin descartar los errores. No compartimos, sin embargo, la postura de Sherman quien afirma que el virtuoso es el que posee todas las virtudes (Sherman no

afirma que se posean todas las virtudes de manera perfecta porque habla de grados de virtud), porque tal vez, a diferencia de Aristóteles, creemos que eso sí pertenece sólo a dios. Puede suceder que un hombre muy virtuoso no posea cierta virtud pero que no ha de detectarse propiamente como carente de ella porque las demás virtudes que posee amortiguan, por así decir, la falta de esa virtud. De todas maneras, ese hombre tendrá que hacer todo lo posible por alcanzarla, y, ciertamente, teniendo, en general, la disposición a la virtud, le será más fácil. Aún así, el hombre virtuoso no deja de ser hombre, como decíamos, y puede suceder que su logro máximo sea actuar conforme a la virtud pero sin llegar a poseerla, porque no la realiza, por ejemplo, con “ánimo firme e incommovible”, que es una de las tres condiciones para que un acto sea considerado virtuoso, sino que siempre le cuesta un esfuerzo desmedido. Estamos convencidos de que el mero hecho de querer prosperar virtuosamente y hacer todo lo posible para lograrlo a través de las acciones ya inserta al hombre al terreno de la virtud.

Tercero. Trataremos ahora de dilucidar cómo entender el término “perfección” que está inevitablemente ligado a la noción de virtud por tratarse la virtud de una perfección. Para ello debatiremos, nuevamente, con Cooper, pero con más cautela, porque sin duda esta cuestión presenta serias dificultades. Nos parece, sin embargo, que el problema que tiene Cooper con la idea de virtud se relaciona con su idea de perfección. Al aceptar que la virtud es una perfección, como de hecho lo es, no se toma del todo en cuenta que se trata únicamente de una cualidad adquirida que perfecciona el modo de proceder de nuestras pasiones, emociones y acciones y que adquiere sentido, por tanto, cuando estas tres se ejercitan. El inconveniente de Cooper está en trasladar la perfección de la virtud como cualidad adquirida por cualquier hombre en concreto, a un concepto teórico de virtud, haciendo de la virtud una noción que se entiende en sí o por sí sola, lo cual, según creemos, le permite a Cooper establecer que la virtud es perfecta. Pero nosotros opinamos que la virtud no es perfecta como tal porque sólo tiene cabida en cada hombre siendo todos diferentes y que, estando sujetos al error, como el propio Aristóteles lo reconoce, son imperfectos. El hombre virtuoso no es perfecto en el sentido en que Cooper lo quiere ver, pero cuando Cooper traslada la perfección a la virtud de manera teórica inmediatamente se genera otro inconveniente que es trasladar la perfección al

hombre y así se concluye que el hombre que posee la virtud es perfecto. El problema continúa porque esta afirmación tiene otra implicación lógica que es decir que el hombre que posee la virtud, por ser perfecto, es algo acabado, pero no hay nada más ajeno al hombre. Recapitulando: por no comprender la perfección de la virtud en su sentido práctico, Cooper se queda con la visión teórica de la virtud como algo perfecto pero, de aquí se sigue que, como la virtud les compete a los hombres, aquellos que la poseen son perfectos. ¿Cómo salir de aquí? Opinamos que, como ya lo habíamos adelantado en la conclusión anterior, el error de Cooper está en no considerar que la virtud está inserta en la vida como actividad, es decir, que el fin de la virtud es la acción y que, en ese sentido, aunque el hombre tiene una perfección que es la virtud, no es perfecto en sentido absoluto, sino sólo en cuanto actúa conforme a la virtud. Esto significa que al seguir viviendo tendrá que seguir en actividad, lo cual implica que, si sigue actuando virtuosamente el hombre se irá perfeccionando en la virtud, porque el hombre se perfecciona a través de sus actos, y en esto consiste justamente la responsabilidad de quien ya posee el hábito de la virtud, ejercitarse en él, porque la posesión (y esto también, nos parece, se le escapa a Cooper), no significa la conservación de la virtud, pues quien dejara de actuar conforme a ella, la pierde. Por eso, Aristóteles distingue muy bien en qué sentido se puede decir que el hombre es perfecto en comparación con dios quien “sí posee, con plena actualidad, todos los bienes”.¹⁸⁴ A diferencia de dios, la naturaleza del hombre no es inmóvil y acabada, y, en ese sentido, no se puede entender la perfección aplicada al hombre como algo que ya ha concluido, porque sólo somos “cuando somos en acto, en tanto que vivimos y obramos”¹⁸⁵ y, aunque no nos guste, ahí se abre el espacio en el hombre virtuoso para la posibilidad de equivocarse en la acción. Por tanto, insistimos en que la ausencia de una concepción dinámica de la vida, conlleva a un terrible error en la concepción del hombre. El hombre no es perfecto como dios, de quien sí podemos decir que su ser está completo porque contiene en sí todas las virtudes de manera perfecta sin que sea necesario que las ejercite para conservarlas. El hombre, en cambio, es *perfecto* sólo porque ha elegido el camino de la perfección y porque se va perfeccionando mediante el ejercicio de las acciones virtuosas. Sirve mucho para entender la dinámica

¹⁸⁴ *Ethic. Nic.*, IX, 4, 1166a 22.

¹⁸⁵ *Ethic. Nic.*, IX, 7, 1168a 7.

vital tan complicada del hombre cuando se afronta el tema de la felicidad. Recuérdese que para Aristóteles la felicidad, a la que ha considerado el bien soberano, no es algo que se posee, sino una actividad que se desarrolla en el tiempo y, por eso, no se trata de que esté “de una vez por todas a nuestra disposición”,¹⁸⁶ porque se consigue viviendo y actuando, según ya ha dicho, conforme a la virtud, que es una perfección. Así, la felicidad que nos otorga la virtud como perfección tampoco es algo que se obtenga de una vez por todas sin tener que seguir actuando o viviendo. Por tanto, hay que tener mucho cuidado con el modo de comprender el término “perfección”, sobre todo tratándose del hombre, porque dependiendo de cómo lo entendamos tendremos de él una visión distinta; ya sea como un ser terminado o, ya sea como un ser en actividad teniendo siempre frente a sí la posibilidad de ser mejor.

Cuarto. Opinamos que tal vez si se insertara el concepto de mediocridad, que no aparece o por lo menos no encontramos como tal en Aristóteles pero que podría ubicarse en ciertos pasajes, sería mucho más sencillo explicar la teoría sobre el comportamiento y las relaciones humanas; además de tener un espectro más amplio de tipos de hombres que no se reduzca a buenos y malos. Aunque es verdad que hay que matizar muy bien qué se entiende por hombres buenos y malos, cosa que hemos intentado hacer en este trabajo, no deja de ser una visión maniquea de la realidad humana. No creo que Aristóteles, independientemente de no tener un nombre para ello, tuviera presente la idea de la mediocridad. Parece que no se le ocurrió. Pero pensemos, por ejemplo, en la cita en la que hemos encontrado el segundo límite de la amistad perfecta. La amistad en ese caso se acaba porque uno de los amigos llega a superar por mucho en virtud al otro que no ha evolucionado desde que inició la amistad. Tal vez, sería más fácil explicar la causa de la ruptura si insertáramos el término de mediocridad, porque la realidad es que la semejanza entre los amigos se da dentro del ámbito de la virtud y no porque uno se haya vuelto malo, sino que simplemente se conformó con la virtud adquirida sin encauzarla hacia una mejoría; esto significa que el amigo ya poseía la virtud, pero no asumió que la posesión implica un perfeccionamiento. El hecho de estancarse en lo ya logrado sin fomentar otros logros alude a lo que llamaríamos mediocridad. Por eso, el

¹⁸⁶ *Ethic. Nic.*, IX, 9, 1169b 29.

caso de la corrección unilateral, en el que uno de los amigos se vuelve malo, no puede tomarse como ejemplo porque Aristóteles dice claramente que el amigo se torna malo; pero el hombre que no ha evolucionado en la virtud no es que se vuelva malo y tampoco es que deje de ser bueno, sencillamente no aumenta en bondad. Podríamos decir entonces que el segundo límite de la amistad es la mediocridad de uno de los amigos que no hace el esfuerzo por seguir en el camino de la perfección, que ya vimos que en el hombre no es algo que se dé por terminado, sino que se trata de un perfeccionamiento continuo. Por tanto, el no crecer paralelamente en la virtud como lo exige la virtud misma insertada en la vida como actividad es la segunda causa de la ruptura de la amistad. Pero, ¿qué es la mediocridad?, ¿qué pasa con el hombre que hemos llamado mediocre que deja de desarrollarse en la virtud? La misma pregunta nos da parte de la respuesta porque hace alusión a cierta falta de actividad al establecer que “deja de desarrollarse”. Parecería, por tanto, aventurándonos un poco al afirmarlo que el mediocre es el que ha dejado de vivir porque ha dejado de actuar. Pero se trata de una cuestión delicada, pues no estamos hablando con propiedad al decir que el mediocre es el que ya no vive porque la afirmación implicaría que ya no existe o que está muerto, y sabemos que no es así porque ahí está, pero también sabemos que de alguna manera ha dejado de vivir. ¿En qué sentido podemos, entonces, sostener esto? En el sentido en el que el mediocre ha dejado de vivir *moralmente*. Tomemos nociones aristotélicas para intentar comprenderlo. El problema del mediocre es que no es ni bueno ni malo propiamente, pero de alguna manera se asemeja a ambos: el mediocre se asemeja al malo porque no elige el bien, pero se asemeja al bueno porque no elige el mal. El asunto es que el mediocre simplemente no elige y eso es lo que lo mantiene fuera del terreno moral porque, según lo hemos establecido, la elección es la puerta de entrada al mundo de la moralidad. El mediocre, por tanto, ha dejado de vivir moralmente. ¿Cómo puede vivir alguien así? Se me ocurre que únicamente deja que los hechos y acontecimientos lo alcancen sin comprometerse activamente con ellos; por ejemplo, si se le presenta la oportunidad por hacer el bien, no lo hace; si se le presenta la oportunidad por evitar el mal, no lo evita; si se le presenta la oportunidad de hacer el mal, tampoco lo hace. En suma, queda totalmente excluido del ámbito moral a partir del cual el hombre se va haciendo a sí mismo. El mediocre, ¿qué puede llegar a ser si no practica las acciones que definen al hombre? ¿Qué es entonces?

En la esfera social se puede decir que si no elige ni el bien ni el mal, no contribuye ni para bien ni para mal, pero ¿se puede ser tan indiferente a la realidad vital humana? Porque el que no elija el mal, es provechoso, pero que no elija el bien ya no es bueno. Por tanto, el maniqueísmo que le reprochábamos en un inicio a Aristóteles parece tener cierto sentido, porque hablando estrictamente de la esfera moral, es verdad que sólo existen hombres buenos y malos y, tal vez, por ello Aristóteles no quiso insertar al mediocre en la clasificación de tipos de hombres, porque no tiene que ver con el mundo de la moralidad, aunque de todas maneras me parece que sólo así se explica el segundo límite de la amistad perfecta. La razón de la ruptura, como decíamos, consiste sin lugar a dudas en la mediocridad de uno de los amigos en el intento por ser mejor. Pero como lo que buscábamos era encontrar alguien intermedio entre el bueno y el malo para ser más flexibles en nuestra percepción acerca de la naturaleza humana; vistas así las cosas, el mediocre tampoco es que ayude mucho, porque se contrapone, con su inactividad moral, al dinamismo propio de la vida, siendo como un parásito social. El panorama no parece haber mejorado mucho y la pregunta interesante sería: entre el malo y el mediocre ¿a quién escogeríamos? Con todo y su nula participación moral, creo que al mediocre, porque lo que no sabemos es si podemos restituirlo al mundo de la moralidad logrando que actúe adecuadamente, a diferencia del malo quien, según Aristóteles, es imposible reinsertarlo por el camino del bien. Por último, aunque tiene cierta lógica, parece ser que hemos llevado al extremo la postura acerca del mediocre, pero podría haber una visión más optimista que se adaptaría perfectamente al caso del hombre que no ha evolucionado en virtud a la par de su amigo y que consiste en lo siguiente: tal hombre se queda tranquilo con lo que ha conseguido practicando tímidamente sus logros sin tener ninguna pretensión de perfeccionar lo ya poseído ni de querer desarrollar lo que todavía no ha adquirido. Aún así, y a pesar de todo lo dicho, nos quedamos con la duda de que en este caso no se trate necesariamente de mediocridad, porque permaneciendo de alguna manera en la virtud no puede ser compatible con la mediocridad. Sin embargo, creemos que hay que tener cuidado, porque, yéndonos mucho más lejos, el mediocre también podría ser el que habiendo logrado un alto grado de progreso en la virtud, por ser tan grande su logro, estableciera que ha llegado a su límite. Hemos insistido que ni siquiera este hombre puede llamarse perfecto ni ponerse en un pedestal, porque el peligro es que en ese preciso

momento se convertiría en un hombre mediocre. La explicación última reside, como también lo hemos dicho, en la noción de vida en el hombre como actividad, y, por tanto, no hay manera de seguir viviendo sin seguir actuando y, a través de los actos, seguir mejorando.

Quinto. Quisiéramos comentar algo sobre los grados de virtud. Si tomamos el ejemplo que usamos en la conclusión anterior, podemos suponer también que si se habla de alguien que ha aventajado en virtud a otro es porque existen grados de virtud. Nosotros no hemos puesto la diferencia que buscábamos entre los virtuosos para darle cabida a la corrección en los grados de virtud, sino en el modo de darse la virtud en cada hombre. Por tanto, retrocedimos unos cuantos libros de la *Ética Nicomaquea* para fundamentar la posibilidad de la corrección recíproca entre los que son amigos por virtud en la esencia de la virtud. Sin embargo, aunque no hemos abordado la cuestión de los grados de perfección que puede haber en la virtud, reconocemos que en Aristóteles se encuentran textos importantes que admiten esa postura aunque no se aborde de manera temática. El primer ejemplo que se nos presenta es el arriba citado, pero nos parece que el más relevante, tomando en cuenta los pasajes que hemos utilizado dentro de este trabajo, es justamente aquel con el que Aristóteles cierra el estudio sobre la amistad y sobre el que hemos cimentado la tesis. La parte que nos compete sostiene que los hombres buenos “se hacen progresivamente mejores por el ejercicio de los actos amistosos y la corrección recíproca”.¹⁸⁷ Es indudable que al establecer que los hombres buenos pueden hacerse progresivamente mejores se asume que hay grados en la virtud, e independientemente de que en este caso se sostenga que los actos de amistad y la corrección recíproca son los que fomentan el desarrollo del bien, lo que se está admitiendo es que realmente puede haber en el hombre un aumento en la virtud. Por eso hemos supuesto que para Aristóteles no es suficiente la posesión de la virtud, sino que además es necesario perfeccionarla, pero ello supone, a su vez, los grados de virtud. Como lo hemos dicho, nosotros afirmamos que la amistad es el medio óptimo para el progreso de la virtud, pero lo relevante ahora es recalcar que por lo menos en estos dos pasajes y en la lectura que hemos hecho de ellos, se puede identificar en Aristóteles que el camino de la perfección

¹⁸⁷ *Ethic. Nic.*, IX, 12, 1172a 12.

moral permite grados, lo cual quiere decir que ese camino no consiste únicamente en adquirir nuevas virtudes, sino en mejorar las que ya se tienen. Sólo admitiendo los grados de virtud se puede admitir la postura del progreso en la virtud. Existen, sin embargo, otros pasajes de la *Ética Nicomaquea* –que nosotros no hemos considerado– en donde, según Kraut, se advierte que la virtud admite grados. “Mientras mejor posea la virtud completa y más dichoso sea, más se entristecerá por la muerte” (III, 9, 1117b 9-11). “Mientras que el justo obra por lo bueno y lo bello, y tanto más cuanto mejor es” (IX, 8, 1168a 34-35). “De la justicia y de las demás virtudes, con relación a las cuales claramente afirmamos que unos la poseen más y otros menos, y que su actividad virtuosa es mayor o menor: así por ejemplo, unos son más justos y valientes que otros, y también es posible practicar más y menos la justicia o la templanza” (X, 3, 1173a 20-23). Sobre todo la última cita deja fuera de duda la cuestión y es, por supuesto, un tema importante que enriquecería muchísimo este trabajo. Pero considerando que queríamos encontrar diferencias conciliables con la virtud como sustento de la amistad perfecta para que pudiera darse la corrección mutua, nos parece que apelar a la esencia de la virtud es más apropiado, porque aún suponiendo que los amigos tengan las mismas virtudes en grados distintos, el criterio de medición de la perfección en el grado de virtud es siempre el propio hombre y nunca el grado de la virtud por sí mismo. Creemos que lo más innovador, pero vigente y, por tanto, lo medular del concepto de virtud aristotélica es que se trata de una noción profundamente humana y flexible, sin quitarle por eso, un ápice de exigencia, pero haciendo de cada hombre un hombre único y de cada hombre virtuoso, *el* hombre virtuoso. Por ello pensamos que la semejanza fundamental entre los hombres virtuosos se encuentra en la definición de virtud que determina que la virtud consiste en “una posición intermedia para nosotros”. Así, los grados de virtud han de medirse con relación a cada hombre.

Sexto. Tocaremos el tema del yo del hombre que apareció en el análisis de la primera mención del amigo como otro yo. Este, como puede verse, también es un tema aparte y muy complicado, pero partiendo de lo que ya hemos dicho, diremos un poco más. Lo que ahora nos llama la atención es que el análisis del yo del hombre que parte del acuerdo o desacuerdo de los apetitos respecto de la razón, parece tener consecuencias no

sólo en el terreno moral, sino en el terreno antropológico y ontológico. En este punto, Aristóteles entrelaza los tres ámbitos. Cuando Aristóteles afirma en repetidas ocasiones que la parte intelectual es lo que es cada hombre o que el ser del hombre consiste en la razón, está por un lado definiendo al hombre, tomando su parte esencial que es como debe definirse, pero también está estableciendo la raíz ontológica del hombre al decirnos en qué consiste el *ser* del hombre. Nosotros lo hemos abordado como el *yo* del hombre pero con la misma connotación. Sin embargo, lo que es realmente destacable es que el comportamiento moral de los hombres no sólo los hace buenos o malos, sino que en el caso de los malos trastoca el orden del hombre en cuanto hombre y el del *ser* del hombre y, en los buenos, en cambio, se constata su humanidad y la estructura apropiada del *ser*. En el momento en el que Aristóteles comienza a enumerar las características de los hombres malos establece en primer lugar que son “moralmente inferiores”, pero cuando se termina por leerlas todas, uno se pregunta, ¿son sólo moralmente inferiores? Lo que sucede es que, de acuerdo con lo que va estableciendo Aristóteles, los efectos de ser moralmente inferior son terribles porque termina, según creemos, en una inferioridad antropológica y ontológica. Veamos cómo sucede. El malo es moralmente inferior porque vive en desacuerdo consigo mismo, y vive en desacuerdo consigo mismo porque queriendo cada parte de su alma cosas distintas –por un lado desea sensualmente unas cosas y por otro quiere racionalmente otras–, elige no lo que quiere la razón, que es lo bueno, sino lo que desean los apetitos que, aunque resulta agradable, es lo perjudicial. Así, aunque Aristóteles establezca que, a diferencia del malo, en el bueno todas las partes de su alma quieren lo mismo, me parece que el problema fundamental no es que las partes del alma del hombre malo no estén de acuerdo en lo que quieren, sino que no se dejan guiar por la razón, que es lo que define al hombre, sino por los apetitos. ¿Qué queda entonces del malo en cuanto hombre? ¿Y qué queda también del *ser* de ese hombre, si el ser del hombre consiste en la razón? El malo se introduce en el mundo moral eligiendo el mal, y elegir el mal es lo que ocasiona el desacuerdo en su alma, pero elegir el mal es no elegir lo que dicta la razón, por tanto, no elegir de acuerdo con lo que la razón establece es lo que ocasiona la fractura en el alma del hombre malo. Esto quiere decir que el desacuerdo en el alma del hombre malo, que también se refiere al ser o a la razón, viene por una mala decisión moral. Actuar mal moralmente desemboca en una

fractura antropológica porque en la elección se pierde la esencia del hombre al no obrar como aquello que lo hace ser tal y, sin embargo, tuvo la oportunidad de actuar como hombre porque racionalmente sabía lo que le convenía. Por tanto, el hombre que actúa mal, no sólo se convierte en un hombre malo, sino que, en cuanto hombre, queda disminuido o deja en cierta medida de ser hombre porque al elegir inadecuadamente deja de actuar como hombre. El *ser* del hombre malo también queda comprometido porque si, según afirma Aristóteles, la razón es para cada hombre su verdadero ser y en la acción se ignora a la razón, el ser se nulifica. ¿En qué se convierte el hombre malo? Es un asunto complicado, porque así como en el caso del mediocre no podíamos decir con propiedad que había dejado de vivir, igual ahora tampoco podemos afirmar del malo que, en términos absolutos, ha dejado de ser hombre. Tampoco podemos sostener que el hombre malo ha dejado de *ser* porque, aunque su existencia le parezca despreciable y niegue parte de ella por los remordimientos que guarda de sus actos pasados, ahí sigue; al menos, claro, que se quite la vida, según una posibilidad que el propio Aristóteles contempla. Pero, fuera de este hecho probable, realmente no se me ocurre en qué puede tornarse el malo porque, aunque tampoco podemos afirmar, por las consecuencias que tiene su modo de actuar, que es un *verdadero* hombre ni un *verdadero* ser, lo que sí podemos afirmar con toda claridad es que es un hombre malo. Es decir, parece que lo que jamás se pierde en el hombre mientras siga eligiendo, aunque por vicio siempre elija el mal, es su cualidad moral porque sólo los hombres actúan moralmente. Por paradójico que parezca, las acciones del ámbito moral son las que salvan su humanidad, aunque son también las que llevan al hombre a su propia fractura como hombre. Al no elegir de acuerdo con la razón, lo que hace el hombre malo es negarse continuamente como hombre y es negar continuamente su ser, pero ni como hombre ni como ser se puede negar del todo y, por eso, como afirma dramáticamente Aristóteles, “su alma está desgarrada por la discordia”. Me parece comprensible por qué San Agustín sin poder definir el mal terminó diciendo que era la ausencia de bien. El malo niega no sólo el bien moral, sino su bien en cuanto hombre y aquello que lo hace ser, que es su máximo bien. El drama del mundo de la moralidad es que para el hombre que elige no hay manera de salir de él, pero el hombre que no le hace caso a la razón se convierte en un hombre malo, y un hombre malo es un hombre desgarrado, porque al no vivir como hombre, se niega como hombre y, sin

embargo, lo que nunca podrá negar es que pertenece a un mundo moral. Esto se ve con mayor claridad si vemos qué sucede, en cambio, con el hombre bueno. El bueno vive de acuerdo consigo mismo, porque cada parte de su alma tiene los mismos apetitos, pero sobre todo porque obra de acuerdo con lo que considera bueno, que es lo que le dicta la razón. En el caso del bueno cada acción va confirmando su humanidad, y no sólo eso, sino que la va perfeccionando porque, por virtud, le es más fácil elegir lo que es bueno, lo que a su vez va engrandeciendo su ser a tal punto que se abre en amistad a otro como él. El amigo se convierte en una extensión del ser del hombre bueno, porque la bondad del hombre bueno no sólo lo perfecciona como hombre, sino que expande su ser en otro. Por ello, la amistad por virtud es sólo posible entre los hombres buenos. El mundo de la moralidad es pues determinante no sólo porque nos hacemos buenos o malos, sino porque el propio hombre y su ser están de por medio.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, traducción de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1983.
- Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, The Great Books, The University of Chicago, 1990.
- Aristóteles, *Ética Eudemia*, traducción de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1994.
- Aristóteles, *Eudemian Ethics*, translated by Michael Woods, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Annas, Julia, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, Vol. LXXXVI, No. 344, October 1977, pp. 532-554.
- Araiza, Jesús, "Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles", *Noua Tellus*, Vol. 23, No. 2, 20005.
- Cooper, John Madison, "Aristotle and the Forms of Friendship", *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1999.
- Cooper, John Madison, "Friendship and the Good in Aristotle", *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1999.
- Hadreas, Peter, "*Eunoia*: Aristotle on the Beginning of Friendship", *Ancient Philosophy*, Vol. XV, No. 2, Fall 1995, pp. 393-402.
- Kahn, Charles H., "Aristotle and Altruism", *Mind*, Vol. XC, No. 357, January 1981, pp. 20-40.
- Kraut, Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1989.
- Millgram, Elijah, "Aristotle on Making Other Selves", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2, June 1987, pp. 361-376.
- O'Connor, David K., "Two Ideals of Friendship", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, No. 2, April 1990, pp. 109-122.
- Politis, Vasilis, "The Primacy of Self-Love in the *Nicomachean Ethics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XI, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 153-174.

- Sherman, Nancy, "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XLVII, No. 4, June 1987, pp. 589-613.
- Schollmeier, Paul, "An Aristotelian Motivation for Good Friendship", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 91e. année, No. 3, Juillet-Septembre 1986, pp. 379-388.
- Zagal, Héctor, "The Role of *Philautia* in Aristotle's Ethics", *32nd Ancient Philosophy Workshop/Quinto Taller de Filosofía Antigua*, Marzo 2009.