



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

Reflexiones en torno a la relación entre las virtudes aristotélicas y la amistad. Una aproximación a la importancia de la amistad como fundamento de la polis.

Tesis

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Mario Said Ramírez García de León

Asesor: Antonio Luis Marino López

Noviembre de 2015

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México



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.

Dedicatoria

Este trabajo de investigación se lo dedico a mi pareja, amiga y amante, Abigail. Porque gracias a ti, y a pesar de ti, pude concluir esta tesis. Quiero dedicarte este trabajo por estar ahí, por acompañarme y ser la mujer de mi vida. Pero principalmente por ser mi compañera en esta aventura, compartiendo el diario acontecer y por mostrarme que, mediante el posicionamiento político más radical, tal vez se pueda mejorar algo: la congruencia.

Porque en ti he encontrado mi bastión y alegría, la persona con la que puedo conversar sobre estos temas y quien ha leído más de una vez esta investigación, es que quiero dedicarte este trabajo, que no pretende acabar con el tema, sino comenzar una investigación que, esperemos, continúe en los subsecuentes años.

También sabes lo difíciles que han sido estos años, las alegrías y pesares que hemos vivido para llegar a este momento. Hemos perdido gente que amamos, algunos más han llegado, y otros se han quedado; pero entre este cambiante vivir, tú y yo hemos permanecido juntos. Esto, aunque no lo parezca, es gran parte de la fuerza que me impulsó a realizar este trabajo.

Sin más, te dedico esta investigación que lleva implícito mi agradecimiento y amor.

Agradecimientos

Quiero agradecer a mi familia, a mi madre, a mi hermana, parientes y amigos. A todos y cada uno de los que, a lo largo de estos años, se interesaron por saber en qué estatus se encontraba este trabajo. Porque con sus dudas y caras de extrañeza me daban aliento para plantear y tratar de ser tan claro como fuese posible. Asimismo, debo agradecer especialmente a mi madre porque siempre hizo todo para que yo estuviese bien, me brindo su amor y comprensión.

También quiero agradecer a quienes me acompañaron en el largo y arduo camino que me trajo hasta este momento en particular. A mis amigos, compañeros y colegas de la carrera, ya que sólo con ustedes he podido iniciar algunos de los proyectos intelectuales más demandantes y, a la vez, compartir momentos divertidos y vitales. Porque hemos crecido a lo largo de estos años y nos demostramos que no sólo era la convivencia diaria, es que les agradezco: Francisco, Gerardo, Daniel, Antonio, Juan y Cortés.

A mis amigos que se han ido conjuntando a lo largo de los años, quienes me muestran que ni la distancia, ni los gustos, ni los posicionamientos políticos pueden mermar eso que, precisamente, trato de explorar en esta tesis, una amistad verdadera. A ustedes, mi agradecimiento por estar ahí, saber escuchar y compartir: Ingrid, Jaime, Aldo y José Antonio.

Quiero agradecer al Dr. Antonio Marino por su asesoría en este trabajo de investigación, ya que gracias a su lectura atenta y profunda este trabajo es más claro que cuando se comenzó. Más allá del ámbito académico, debo agradecerle que con su ejemplo me mostró, a lo largo de la carrera, que siempre se puede tener una sonrisa para los que nos rodean, que una buena charla puede hacer más amena la vida y, sobre todo, que si se trabaja en serio, la recompensa puede ser tener mayor claridad acerca de nuestra vida y entorno.

También quiero agradecer a mis sínodos, porque sus preguntas, señalamientos y correcciones hicieron que este trabajo fuese más legible: Mtra. Blanca Aranda, Lic. Luis Fernando Martínez, Mtra. Teresita García y Mtro. Raúl Piña.

Índice

Introducción.....	1
I. Presentación de la amistad y sus tipos	4
1. Amistad por utilidad.....	7
2. Amistad por placer	11
3. Amistad por virtud	14
II. La amistad y su relación con las virtudes éticas.....	22
1. Valentía	22
2. Moderación	27
3. Liberalidad	31
4. Magnificencia	38
5. Magnanimidad	44
III. La amistad virtuosa, base de la verdadera amistad y de la <i>polis</i>	54
1. Fundamento para un régimen sano	55
2. La relación con la justicia	62
3. La amistad en el filósofo.....	69
Conclusiones.....	79
Bibliografía.....	84

Introducción

Cuando se habla de amistad muchas veces los interlocutores parten de supuestos para definirla. Así, qué sea la amistad es algo que comúnmente queda obscuro cuando se la quiere conceptualizar. El problema no es hablar de ella, es llegar a lo que es. Desde tiempos inmemoriales, quizá desde que el hombre es hombre, se ha preguntado por la amistad. Si aceptamos uno de los prejuicios que permean al hombre, que la amistad es necesaria para éste, entonces debemos preguntarnos si es así.

Esta investigación sigue una larga tradición de filósofos que han analizado diversos aspectos de la amistad, desde la antigüedad con Platón o Aristóteles, hasta Gadamer o Habermas en la actualidad. Aunque entre los filósofos mencionados ha habido más de dos mil años de filosofía, es importante regresar a los orígenes para comprender un poco qué es la amistad o cuáles son sus características.

La presente investigación toma como fundamento los planteamientos de Aristóteles dentro de la *Ética Nicomáquea* para elucidar un análisis acerca de la amistad, ya que la manera de presentar la amistad, es lo suficientemente clara para que, con base en ello, podamos vislumbrar la relación entre las virtudes y la amistad. Sin embargo, este análisis no termina con hacer evidente los tipos de amistad que existen, sino que trata de ir más allá y busca presentar, en última instancia, la relación que existe entre la *polis* y la amistad. Si es que acaso la amistad puede ser el fundamento de la *polis*. Ésta es la pregunta que permeará toda la investigación, lo que el lector debe tener en mente cuando reflexione lo presentado.

Por lo anterior, la manera de aproximarnos al objetivo de esta investigación es trazando un camino que nos permita observar si el planteamiento es cierto o no. Acaso este recorrido será insuficiente para tratar de aprehender dicho objetivo. Sin embargo, es perentorio trazar una vía que nos lleve a comprender un poco mejor la amistad. Así, esta investigación consta de tres capítulos. En el primero daremos un breve esbozo del sentido de la palabra amistad, lo que nos aclarará a qué nos referimos cuando la mencionamos. Es importante hacer la acotación de que es una aproximación al concepto, de ninguna manera queremos que se piense que acotamos su significado de manera permanente. No obstante, esto permite tener

la base para elucidar cualquier tesis con respecto a ella. Así, una vez mostrado dicho esbozo, se abordará la relación del bien con la amistad; esto es importante, porque de esta relación surgen los tipos de amistad que menciona Aristóteles. Los tipos de amistad, a saber, son tres (conveniencia, placer, virtud), los cuales serán analizados a profundidad en este apartado. Es necesario que se vean las implicaciones que conllevan cada uno de los tipos, derivado de ello, se podrá elegir si un tipo es mejor que otro tipo, dependiendo de los fines que se persiga con cada uno de estos.

Una vez explicados y analizados los tipos de amistad, pasaremos al capítulo dos. En éste mostraremos la relación que existe entre la amistad y las virtudes éticas¹ (valentía, moderación, liberalidad, magnificencia, magnanimidad). Toma relevancia entender en qué sentido la amistad cambia o mejora respecto a las diversas virtudes éticas. Este análisis permitirá comprender qué sentido tiene que los amigos sean valientes, por ejemplo, y por qué es mejor o más deseable que se tienda hacia estas virtudes antes que al vicio. Las implicaciones que puedan derivarse de esta relación es parte importante de este capítulo. En cada uno de los apartados, se hace un análisis acerca de la virtud en turno y se reflexiona en torno a su relación con la amistad, límites y carencias. Acerca de su posibilidad y qué le sucede a esa virtud de combinarse con la amistad. Este capítulo pretende responder a la pregunta: ¿se hace más deseable la amistad cuando participa de las virtudes éticas? Esta pregunta es el punto de partida para analizar la relación entre las virtudes y la amistad, si hace alguna diferencia que los amigos sean virtuosos o no. Dependiendo de la respuesta que encontremos, es la manera en que nos aproximaremos a constatar entonces la posibilidad de que la amistad pueda fundar una *polis*.

Por último, en el tercer capítulo, ahondaremos en el objetivo general de la investigación, cuestionar si la amistad puede ser el fundamento de la *polis*. Para ello, en el primer apartado analizaremos la relación entre los regímenes políticos (monarquía, aristocracia y república y sus corrupciones: tiranía, oligarquía y democracia) y la amistad.

¹ De las virtudes aristotélicas, para los fines que persigue esta investigación, se analizarán solamente las virtudes éticas, en contraposición a las dianoéticas o intelectuales. Por lo anterior, a lo largo de la investigación sólo se mencionarán las virtudes éticas.

Después, en el siguiente apartado veremos cómo se relaciona la justicia con la amistad. Asimismo, como se ha planteado en el apartado anterior, la justicia también está ligada a los regímenes menos corruptos, ya que el mejor es el más justo. Y dentro de ese régimen es más factible encontrar amistades verdaderas. Analizaremos a fondo en qué circunstancias y de qué modo la justicia se relaciona con la amistad. A lo largo del apartado se presentarán las implicaciones que tiene para la *polis* dicha relación. Por ello, exploraremos a lo largo del apartado si la amistad le brinda algo a la *polis* que la justicia no alcanza a tocar, si hay algún sentido en el cual la amistad es más deseable para la *polis* que la justicia.

En el último apartado del capítulo tres, analizaremos cuáles son las implicaciones de la amistad para el filósofo. Este apartado tiene relevancia en cuanto al tema de la tesis pues es importante notar qué sucede cuando el filósofo es amigo. Es decir, ¿le da algo más a sus amigos, su amistad es virtuosa y, en última instancia, es deseable para la *polis* la amistad del filósofo? Para responder estas interrogantes tomaremos como base lo planteado por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* y con ello en mente, los contrastaremos con un diálogo de Jenofonte, los *Recuerdos de Sócrates*, dentro del cual podremos ver si, efectivamente, el filósofo puede ser el mejor amigo para la *polis*. Esto lo ahondaremos más adelante, baste con su mención para invitar al lector a recorrer este camino para indagar acerca de la amistad como fundamento de la *polis*.

I. Presentación de la amistad y sus tipos

Cuando al comienzo del libro VIII de la *Ética* Aristóteles menciona que *la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud*² no está definiendo cabalmente qué sea la amistad. En este primer momento está dando dos posibilidades de lo que sea. Si es una virtud, entonces debe estar con las demás virtudes en la posibilidad del filósofo (o cualquier persona virtuosa) para tener una vida feliz. Si es algo acompañado de virtud, entonces aunque no esté dentro de las demás virtudes éticas, quizá sea necesario explorar en qué sentido o de qué manera las acompaña. Si bien Aristóteles no enuncia al principio del libro qué es la amistad, pues es algo que irá desarrollando en los libros VIII y IX, inmediatamente después menciona que aunque alguien tuviera todos los bienes no querría vivir sin amigos. Por ello parece evidente que, o es quizá la mayor virtud de las enunciadas a lo largo de la *Ética*, porque los bienes sólo tienen sentido cuando se pueden compartir con alguien más, sean éticos o materiales; o es algo que acompaña la virtud porque la amistad se da entre personas virtuosas, como se verá después.

Es importante tratar de hacer un esbozo general acerca del concepto amistad. La comprensión de dónde proviene ese concepto, su significado y sus acepciones pueden darnos mayores luces para comprender a qué se refiere Aristóteles cuando habla de amistad. Esta contraposición entre lo que significa el término y la exposición, de alguna manera, experiencial que muestra Aristóteles es lo que ayudará al lector a tener una visión más amplia de lo que significa la amistad.

Por lo anterior, tomamos como base para este sucinto acercamiento al término amistad a un autor³ que tiene la claridad para mostrarnos de dónde proviene este concepto. Esta palabra, nos dice, se deriva del verbo griego "*philein*", y éste se usó para decir:

Sentir simpatía por alguien, tratar con benevolencia a alguien, cuidar, ayudar, asistir a alguien, darle muestras de buena voluntad como besarlo, abrazarlo,

² Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VIII, 1, 1155a 2-5.

³ El motivo por el cual elegí esta cita es la precisión que tiene el autor para darnos idea de qué significa el término que nos compete. Aunque diversos autores proponen y dan cuenta del término, ninguno de los revisados dio la idea que se busca para una investigación como ésta. Por lo tanto, es claro que la elección se debió a la seriedad con que presenta los términos, su cuidado en ubicar la raíz y, sobre todo, que hace una verdadera propuesta filosófica en su libro.

*acariciarlo; procurar a alguien complacencia o demostrarle la complacencia que nos causa su presencia, manifestar interés por alguien.*⁴

Entonces, si entendemos el sentido del verbo *philein*, el cual hacía referencia a sentir cariño hacia alguien, procurarlo, un cierto trato benevolente, también es evidente que subyacen los tipos de amistad que nombra Aristóteles en esta definición, ya que existe el interés, el placer y la virtud, mencionada como benevolencia.

También podemos observar que su derivación al español, en amistad, se dio a partir de *philia* que es el nombre del verbo y en latín se dice *amicitia*,⁵ que propiamente designa a lo que ahora llamamos en español con el nombre de amistad. “*Philia*” nombra al testimonio de benevolencia, a la señal de buena voluntad, a la afección agradable que se siente por alguien.⁶ Así, la *philia* no es algo desconocido, al contrario, apela a algo que cualquiera ha sentido alguna vez en su vida. Esta afección no es como algo que nos jala desde el exterior, como una pasión (*eros*), sino más bien como una afección fundada sobre la reflexión y la elección.⁷ Esta distinción que menciona el autor, nos da pie para comprender por qué la amistad no sólo es una mera afección que padecemos sin poder hacer algo al respecto. La amistad realmente es una elección, porque lleva en sí misma deliberación y reflexión en cuanto a quién es amigo y quién no. Por ello, la amistad tiene esta particularidad, lo que muestra que se acerca más a un modo de ser, a un hábito, que a una simple afección, como veremos más adelante. La amistad reúne todas las características antes mencionadas. No obstante, esto es sólo un esbozo que permite comprender de dónde proviene la palabra amistad y quizá ayude al lector al tener un marco de referencia del concepto.

Una vez que hemos investigado un poco acerca del origen del término, es necesario regresar la mirada a Aristóteles, pues nos basaremos en su planteamiento filosófico acerca de la amistad para la investigación. Así, recordemos que la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud. Esto es relevante porque distingue tres tipos de amistad, y hace una analogía entre lo amable y los tipos de amistad. Esto es significativo porque la imagen que presenta Aristóteles es que la amistad tiene cierta cercanía con aquello que se puede amar.

⁴ García Olvera, Francisco. *Antrophos, El misterio del hombre II*, p. 45.

⁵ *Ibid.* García Olvera. p. 45.

⁶ *Ibid.* p. 45.

⁷ *Ibid.* p. 47.

Así, el estagirita menciona que *no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil*⁸. Entonces la amistad está encaminada hacia lo que se tiene en estima y es posible amar. No obstante, aunque la amistad parece ser algo deseable y bueno, porque participa de lo que es amable, no todos los hombres entablarán amistades encaminadas al bien y habrá distinciones en la amistad.

Dado que lo amable es algo bueno, participa del bien. La mayoría de los hombres, dada su razón y experiencia, podrán convenir en que es deseable. Luego entonces, debido a la multiplicidad de maneras de ser de los hombres, se podría pensar que no podrían llegar a la misma idea de bien. Sin embargo, el problema no es acerca de los acuerdos que se puedan tomar acerca de qué es lo bueno, sino que los hombres no siempre aman lo bueno, sino lo que les parece que es bueno para ellos. Y en este parecer, no importa si no es así: *lo amable será lo que parece tal*⁹. Por esta miopía natural¹⁰ del hombre entre lo que le parece y lo que es realmente, la amistad puede dividirse en amistad por utilidad, por placer o por virtud.

Esta división propuesta por Aristóteles nos muestra algo acerca de la amistad en dos sentidos: que el hombre a veces ama lo que le parece amable y que lo amable tiene algún aspecto por lo cual se ama. Derivado de lo anterior, para que los tipos de amistad sean evidentes para el hombre, éste debe tener claro qué es lo que ama o busca en alguien. Quizá aquí radica la importancia de la división, que la amistad se da en algún sentido, porque el amigo es útil, agradable o virtuoso. Si se da una reciprocidad entre ambos amigos, y tienen claro qué clase de amistad gozan, los dos se sentirán satisfechos con la compañía, por lo que puedan obtener o con la amistad misma.

Un problema evidente es que no siempre se tiene claro si se ama realmente lo amable, es decir, el amigo o sólo lo que parece amable. Las apariencias suelen obnubilar lo que se ama. Así, si no se ama lo que es realmente, entonces sólo se ama por accidente o lo que es cambiante. En ese sentido, el único tipo de amistad que realmente puede ser nombrada bajo ese nombre es la amistad virtuosa. Si:

⁸ *Ética Nicomáquea* VIII, 2, 1155b 18-19

⁹ *Ética Nicomáquea* VIII, 2, 1155b 26

¹⁰ Me refiero a la manera en que los hombres confunden lo que se les presenta como real. Muchas veces por sus percepciones, otras por sus prejuicios, pero el punto es que es más recurrente que acepten como válido lo que les parece a lo que realmente es bueno.

*Los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad, ya placer.*¹¹

Luego entonces, los tipos de amistad por placer y por utilidad no son realmente amistad, porque le son convenientes para quienes tienen amigos de esos tipos. Dado que Aristóteles no ha definido la amistad se puede inferir que, por lo menos, aunque la amistad la divide en tres formas distintas de ser amistosos, las dos primeras (placer y utilidad) no son realmente amistad aunque haya cariño recíproco de ambas partes; quizá la única que se pueda llamar amistad sea la virtuosa, ya que en ella se quiere con vista a la verdad¹². Es decir, la amistad no está supeditada a algo más que no sea el bien por el amigo mismo, y esta búsqueda del bien hacia el amigo, si es recíproca y sin esperar algo más a cambio, puede dar luces sobre por qué sí es amistad. No obstante, éste es un primer esbozo de lo que es la amistad virtuosa.

Hasta aquí baste lo dicho acerca del concepto de amistad en Aristóteles. Se mencionó brevemente en qué consiste la relación de la amistad con el bien, la apariencia de lo amable y su relación con los tipos de amistad, así como un breve esbozo etimológico acerca del concepto de amistad. Ahora conviene enunciar de manera más elaborada en qué consiste cada tipo amistad.

1. Amistad por utilidad

La amistad por utilidad es, quizá, el tipo de amistad más común que se puede encontrar. Su razón de ser está encaminada a lo que se puede ganar de dicha relación. En este tipo de amistad *los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros*¹³. Por ello, no se ve al amigo por quién es,

¹¹ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156a 15-18.

¹² Porque los amigos virtuosos no se engañan esperando algo que no está en el otro. Una amistad con vista a la verdad es aquella que no se basa simplemente en favores o regalos, sino en querer por quien es al amigo, y eso es acorde con la verdad.

¹³ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156a 10-13.

sino sólo el beneficio que pueda derivar de la relación; ésta es la razón de ser de este tipo de amistad. Ya que está supeditada a un elemento exterior que no implica que se quiera conocer o amar realmente al amigo; se le estima, sí, pero derivado de lo que se pueda obtener de él. Si una de las partes cambia de disposición, cuando acaba la utilidad, o una vez que el bien que se busca se ha obtenido o a falta de éste, la amistad irremediablemente se disolverá.

La fugacidad de la amistad por utilidad es derivada del origen de este tipo de amistad, puesto que la causa está supeditada a lo que se busca o se quiere conseguir. Si reflexionamos en torno a este tipo de amistad, necesariamente chocará con nuestros “prejuicios” respecto a la amistad. Así, aunque no podamos definirla cabalmente ni explicarla de manera evidente para que cualquiera la comprenda en todas sus acepciones, algo se moverá en nuestro interior al aceptar que puede existir una amistad utilitaria. Vale la pena detenerse a pensar por qué puede llamarse amistad a algo que a todas luces nos parece que no es amistad. Entre los prejuicios más comunes, se dice que la amistad es desinteresada. No obstante, dado que Aristóteles menciona que uno de los tipos de amistad es por utilidad, da cabida al interés en la amistad. Veamos cómo es posible que exista el interés en la amistad.

Debemos cuestionar qué clase de amistades se manejan, nos persuadan o no. Una de ellas es la amistad por interés. Como Aristóteles lo explica, en un primer momento casi toda amistad surge de un interés con respecto al otro. No importa si este interés es monetario, estético, por diversión, o agrado; sea cual sea, algo mueve hacia la amistad con el otro. Uno de los prejuicios que debemos reflexionar en esta investigación es que la amistad no es desinteresada por sí misma. Por ejemplo, podemos cuestionar qué tan benéfico es ser amigo del sabio. Acaso aquel que se acerca a su sabiduría encontrará en él algo más que alguien para pasar el rato. Si existe el interés por conocer más, el amigo del sabio encontrará que no es su amigo sólo “porque sí”, sino que le agrada su compañía y, al estar en contacto con sus conocimientos, podrá aprender. Quizá la amistad se dé, no porque sea sabio, sino por su forma de ser. No obstante, el que sea sabio es parte de su forma de ser. Luego entonces, cómo saber que aquel que se hizo amigo del sabio no lo hizo por interés en su sabiduría y sí por su forma de ser, más allá de lo que sabe y puede compartirle.

Quizá no sea tan complicado observar este tipo de ejemplos. Lo relevante es comprender que no es natural pensar que hay amistades de las que no se espera nada. Porque, en tanto hombres, esperamos algo de los demás. Sería incongruente afirmar que la amistad es desinteresada cuando, por lo menos en la amistad virtuosa, se espera el bien del amigo. Si pensamos que este primer momento de cualquier amistad es demasiado pronto para poder juzgar si es amistad o no, de cualquier forma nos mostraría que ya sea que se convierta en una amistad o se quede en el nivel más simple de convivencia entre dos personas, en cualquier de los dos casos, habrá cierto interés intrínseco por el puro hecho de acercarse al otro con una disposición distinta al intercambio comercial. Es decir, cuando dos personas se convierten en amigos, en un primer momento siempre tendrán cierto interés en el otro, ya sea la diversión, el placer, los bienes o algún favor que puedan obtener del otro. Estas amistades, si se quedan en este nivel, serán meros accidentes, ya que si desaparece lo que interesa al otro, la amistad acabará. Pero resulta relevante que, aunque accidental, sea amistad, puesto que ahí se vislumbra lo que podríamos llamar “la disposición para ser amigos”. Quizá no se llegue a dar la amistad virtuosa, pero si se está consciente del deseo de encontrar algo en el otro, entonces cualquier tipo de amistad que surja no será hipócrita, y siempre se esperará algo.

En tanto amistad, cualquier tipo, se vislumbra como utilitaria en un primer momento. Una postura inocente de la amistad en la que no se esperase nada de ese que llamamos amigo, pensada en un primer momento, sería falsa. Ya que como menciona Aristóteles en la *Ética Eudemia*, *no hay amigos sin tiempo, sino sólo un deseo de ser amigos*.¹⁴ Al principio es imposible conocer a aquel que se convertirá en amigo y, gracias al desconocimiento, todas esas amistades principiantes caben dentro de la utilidad. Quizá se desee ser amigo, pero sólo el tiempo y la convivencia mostrarán si son realmente amigos o no. Y, como en un primer momento, la utilidad parece unir a dos desconocidos; sí, tienen deseos de amistad, todavía no lo son, pero ya esperan algo de ese que está frente a ellos.

Eso que se espera puede ser tan humano como una sonrisa, unas palabras de aliento; o algo tan cuestionable como un beneficio económico o político del amigo. En ambos casos, aunque parezca desigual, habrá utilidad. No obstante, mientras el primer caso lo podríamos

¹⁴ *Ética Eudemia* VII, 2, 1237b 15.

ver como algo alegórico, y el segundo parecería insultante; el hecho no es que la amistad utilitaria sea una herramienta para conseguir algo más, sino lo que nos pone en guardia ante este tipo de amistad es la hipocresía que gira en torno a ella. El problema no es esperar algo, el problema es el engaño de creer que no se espera nada. Además de creer que sólo se busca al amigo por el amigo mismo, cuando en realidad en las amistades en ciernes no sabemos si ese que creemos amigo será recíproco a dicha amistad.

Este tipo de amistad podrá no serlo si la amistad se queda, por decirlo de alguna manera, en ese primer momento. La amistad fundada en la utilidad, una vez satisfecha ésta o cuando no la haya, sencillamente se disolverá porque si se queda en lo utilitario esta forma corrupta de amistad no sobrevivirá a ninguna prueba que se le exija, ya que su razón de ser está supeditada al beneficio; y una vez que se ha obtenido o a falta de éxito, es probable que se diluya esa unión por la carencia de algo más que no sea el beneficio propio.

Aunque debemos reconocer que la utilidad es natural a cualquier relación en un primer momento, pero que esto no es causa ni justificación para que todas las relaciones se consideren utilitarias. Porque las implicaciones de pensar que sólo existiese este tipo de amistad son fáciles de encontrar, cuando las personas han perdido la confianza y no creen que pueda haber otra manera de acercarse a alguien si no es por la conveniencia. O cuando alguien piensa que los demás sólo son instrumentos para su beneficio personal, así que no importa que sólo se acerque por conveniencia a alguien, sabiendo que obtendrá algo que requiere.

Si nos adelantamos un poco en la investigación y pensamos cómo se relaciona este tipo de amistad en la *polis*, encontraremos que en cualquiera de las posturas, sea por decepción o egoísmo, se desarticulan los posibles vínculos que podrían generarse al interior de la *polis* para hacer más bella la vida. Sí, es conveniente recibir y hacer favores a los vecinos, pero si después se consolida una amistad, entonces la convivencia será más amena, rica y, quizá, fraternal. Para lograrlo quizá ayude tener en mente que viven inmersos en algo común y que la convivencia diaria, junto con una buena disposición a conocer realmente a los demás, propicie el surgimiento de amistades que no sólo sean utilitarias. Pero el punto es que para la *polis*, es necesario no quedarse en este primer momento, sus ciudadanos deben

superar este tipo de amistad. Esto es un breve esbozo que ahondaremos más adelante en la investigación.

2. Amistad por placer

Este tipo de amistad también es una especie, o semejante, a la amistad virtuosa. Sin embargo, la amistad por placer está basada en lo que es deleitable para los amigos; por ello, está supeditada a lo agradable que puedan ofrecer los que participan en ella. Esta amistad es común entre los jóvenes, por lo cual puede ser mucho más cercana y vívida, por ejemplo, para los adolescentes. Sin embargo, cualquier persona puede tender hacia este tipo de amistad por su forma de comprender y asimilar el placer.

Comprender la relación que existe entre este tipo de amistad y la juventud, no necesariamente está supeditada al ser joven, su condición de posibilidad se encuentra en la forma en que se vive el deseo, las pasiones y el placer. Para ello no es necesario ser joven, pero el serlo, es más sencillo que se tienda a ello. Porque:

La amistad de los jóvenes parece existir a causa del placer; pues estos viven de acuerdo con su pasión y persiguen, sobre todo, lo que les es agradable y presente.¹⁵

Aristóteles nos conmina a reflexionar en torno al origen de la amistad entre los jóvenes; si el placer la causa entonces ellos parecen tender naturalmente al placer antes que a la amistad. Y si, como menciona, viven de acuerdo a sus pasiones, buscarán aquello que les satisfaga en ese momento. No olvidemos que la relación existente entre pasión, placer e inmediatez se da en términos de alcanzar aquello que se siente como necesario de satisfacer. Así, los amigos que buscan placer en este tipo de amistad, tenderán a buscar a sus congéneres para satisfacer algún gusto físico, académico, sexual, etc. Su convivencia se da en pos de hallar algo que los haga sentir bien, que los ayude a pasar el rato.

No obstante, la amistad por placer no se da sólo en ámbitos que podrían parecer viciosos a primera vista. Es tan placentero para los jóvenes compartir una bebida alcohólica mientras charlan como a los adultos. Los profesores universitarios buscan una buena charla acerca de

¹⁵ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156a 30.

los temas de su materia con sus amigos de la profesión. En ambos casos, el placer está ahí. Quizá el problema sea saber quién de ellos se queda en el mero ámbito placentero; quiénes buscan pasar un buen rato sin interesarse realmente por el amigo que está enfrente. Luego entonces, no es imperativo ser joven para perseguir el placer en la amistad.

La futilidad de este tipo de amistad, al igual que la utilitaria, se da porque se disuelve o desaparece aquello que unía a los amigos; en este caso, lo agradable o placentero. Una forma de comprender la rápida disolución de este tipo de amistad, es explicada por Aristóteles de la siguiente manera:

*Los jóvenes se hacen amigos rápidamente y también dejan de serlo con facilidad, ya que la amistad cambia con el placer y tal placer cambia fácilmente.*¹⁶

El ejemplo de la naturaleza de la juventud permite admitir que si una amistad está fundada en el placer, éste no puede ser un buen cimiento sobre el cual sostener una relación, ya que su propia forma es tan cambiante que se convierte en un accidente el que estén juntos. Esta mutabilidad se traduce en amigos que cambian al igual que los deseos que buscan satisfacer; su disposición hacia la amistad se constriñe al placer que buscan. No importa tanto quiénes sean sino qué desean satisfacer, y dado que tenemos muchos placeres y en distintos grados, así los amigos por placer tendrán múltiples caras con las cuales volverse amigos en tanto puedan satisfacerse a sí mismos.

La mutabilidad del placer denota que la búsqueda de su satisfacción puede disolver una amistad tan pronto se termine lo que agrada a los amigos. Una vez satisfecho el deseo es probable que no se continúe dicha amistad porque su razón de ser ha concluido. Mientras lo agradable permanezca entre los amigos, habrá amistad. Si una de las partes se vuelve irritable o aburrida, quizá la amistad se disolverá porque la otra parte no encontrará aquello que la hacía permanecer ahí. Si observamos con cuidado, el hecho de ser gracioso o amable en un amigo sólo es una característica más de todo lo que él puede ser; sin embargo, en este tipo de amistad un rasgo es lo que anima casi por completo la convivencia. Si este desaparece, la amistad también se esfuma.

¹⁶ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156a 35.

La convivencia se nota especialmente en los jóvenes, pues *éstos desean pasar los días juntos y convivir, porque la amistad significa esto para ellos.*¹⁷ Así, vemos que hay una asociación entre el pasar juntos el tiempo y la amistad; aunque lo más importante en este tipo de amistad es lo que subyace a la convivencia: el placer. Los jóvenes hacen equivalente la convivencia con la amistad porque ahí encuentran su placer satisfecho. Sus amigos les brindan momentos de diversión, esparcimiento o gratificación, por lo cual quieren pasar los días así. No obstante, el que crean que pasando tiempo juntos los vuelve amigos no es necesariamente cierto. Porque es el placer lo que buscan, no la amistad. Ésta parece ser un accidente o algo que acompaña la búsqueda del placer.

Si, como se mencionó, *la amistad cambia con el placer y tal placer cambia fácilmente*, entonces por mucha convivencia que haya su amistad no sobrevivirá; pues cuando se es joven los apetitos cambian junto con el deseo, dependiendo de lo que se desee en ese momento. La forma de ser de los jóvenes se relaciona estrechamente con este tipo de amistad, pues sin darse cuenta buscan el placer antes que la amistad, así como convivir deleitosamente, brindándose placeres mutuamente o compartiéndolos. Sin embargo, esto no es exclusivo de los jóvenes. Las amistades fundadas en el placer, sea cual sea la edad de los que participan en ella, tienden a desaparecer una vez que los satisfactores cambian o dejan de existir. Las personas que tienden a este tipo de amistad buscan con ahínco sentirse bien; es decir, buscan disfrutar el momento que comparten con quienes puedan satisfacer sus deseos, en este caso, amigos. No obstante, para la amistad por placer lo que está de manifiesto y por encima de cualquier otra cosa es el placer. Éste es preferible a cualquier otra manera de relacionarse, siendo un accidente el que se dé la amistad, porque realmente no importa la persona en sí misma, sino sólo lo que brinda; así, siempre puede haber alguien más que supla a un amigo que ya no esté. Igualmente, la convivencia no es amistad por sí misma, está supeditada al placer que da el estar compartiendo momentos, anécdotas o cualquier cosa que satisfaga cierto placer.

Podríamos pensar que la búsqueda de placer atañe exclusivamente a los jóvenes por su forma de ser, pero en realidad cualquier amistad tiende a ser placentera. Así como la amistad utilitaria en un primer momento sólo puede ser de esa manera, también la amistad

¹⁷ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156b 5.

placentera es lo más inmediato que tenemos cuando comienza una amistad. La razón principal para acercarse a alguien que después podrá ser un gran amigo puede ser algo tan insignificante como su manera de reír, el que siempre esté alegre o que cuente buenas historias; no dejemos de lado que el placer también puede estar en su forma de vestir, hablar, o su mero aspecto físico. Esto nos muestra que, al principio, muchas amistades podrían ser un tanto frívolas.

Sólo al comienzo de una amistad son las cosas que se muestran afines, o placenteras, lo que harán dar el paso a los futuros amigos hacia esa relación. En ese momento se ven rasgos, gustos o aspavientos que agradan a los amigos, que quizá muestren cierto modo de ser, pero todavía no es posible conocer a la personas de manera plena. Por ejemplo, dos personas se conocen, una de ellas es graciosa y por este motivo, le da cierto placer sus bromas o chistes al otro, esto no significa que ese rasgo que se ve sea la definición de su manera de ser; se observa algo que agrada y hace preferible su compañía a la de otros. Aunque esto no define una amistad, son cosas que marcan hacia dónde irá esa relación. Si no se conoce realmente a las personas, se puede creer que estos rasgos definen una personalidad que, a todas luces, no es sino un complejo racimo de posibilidades de las cuales sólo se mostró alguna en ese momento. Si sólo fue un instante de alegría escondiendo un temperamento agrio, irremediamente esa amistad se disolverá si se esperaba del amigo que siempre fuese alegre y divertido. Por lo tanto, en la amistad por placer, éste es el gran placebo que todos buscan y al cual todos supeditan su manera de relacionarse. Si éste desaparece, también lo harán las amistades derivadas de su búsqueda constante. No importa ser joven o viejo, la mayoría de las personas tienden al placer.

3. Amistad por virtud

Este tipo de amistad es el más cercano a la verdadera amistad. Como vimos anteriormente, tanto la amistad por conveniencia como por placer, parecen darse por accidente. La razón de ser de ambas está supeditada al beneficio propio y al deleite, respectivamente, pues se procura conseguir algo más que la simple amistad. Quizá la amistad por virtud sea el tipo más difícil de comprender para quienes tienden hacia los otros tipos de amistad, y aunque se pudiera afirmar que este tipo de amistad ni siquiera existe, baste su enunciación y

análisis para reflexionar en torno a su posibilidad y alcances dentro de la *polis*. Por ello, es importante comenzar dicha reflexión en torno a su relación con el bien. Parece evidente esta relación, sin embargo, no perdamos de vista que:

*La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien uno del otro.*¹⁸

Este deseo es lo que posibilita que exista la amistad por virtud. Dado que son buenos, quieren el bien del otro, no esperan un beneficio derivado de su amistad ni el mero placer que da el relacionarse con gente agradable o afín a sus gustos.

La distinción más importante entre esta amistad y la amistad por placer y por conveniencia está en que la disposición que tienen quienes participan en ella es por causa de lo que son y no por accidente. Es decir, el bien respecto al amigo y a su forma de ser, es motivo y causa de que la amistad virtuosa sea lo que es: una amistad que busca el bien del amigo por el amigo mismo. *Ésta permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable.*¹⁹ Gracias a lo que cual podemos ver que su permanencia no está basada en algo accidental como un gusto o una utilidad, sino en la bondad misma de los amigos. Ésta no es un accesorio que pueda quitarse o ponerse de acuerdo a las circunstancias, la bondad está más cerca de ser una hábito o un modo de ser que un accidente.

Por ello, si la disposición a ser virtuosos es algo estable, depende de quienes participan de ella, suelen ser personas que su forma de ser está dispuesta a la virtud, no a los actos viles. Este tipo de personas puede tener amigos virtuosos porque su temperamento y forma de ser no sólo busca el placer y la conveniencia en los demás, sino les permite mirar a los amigos por quienes son, ya que eligen el bien. Optar porque la amistad permanezca depende de que los amigos se mantengan del lado del bien, es decir, de la virtud; esto es que pueden existir cambios o no, pero si estos se alejan de la virtud, quizá también la amistad desaparecerá. Si eligen vivir de modo virtuoso, posiblemente sus amistades tenderán, también, a la virtud.

Es importante recalcar la importancia de los amigos virtuosos, porque comúnmente se suele excluir la virtud de la utilidad o el placer; sin embargo, lo anterior no quiere decir que los

¹⁸ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156b 6.

¹⁹ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156b 13.

amigos virtuosos no puedan ser útiles o agradables para los amigos, ya que ese tipo de amigos:

*No sólo son buenos en sentido absoluto sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables, pues los buenos son agradables sin más, y agradables los unos para los otros.*²⁰

Así, el que es bueno, también puede ser agradable y útil, en diversos sentidos, o igualmente puede ser útil y a la vez agradable y virtuoso. No es azaroso que dentro de la amistad por virtud puedan coexistir los otros dos tipos de amistad, ya que los amigos virtuosos pueden ser útiles para aprender algo o como ejemplo a emular, y también puede ser placentero estar en su compañía. Este tipo de amistad subsume a los otros dos tipos de amistad.

Lo más relevante es que en la amistad por virtud al ser virtuoso el amigo, es útil y placentero para quienes comparte su amistad. No así aquellos que son o útiles o agradables, pero no virtuosos²¹. Lo accidental de los otros tipos de amistad radica en que una vez terminado lo que propició esa amistad se disolverá, porque cuando se acaba la utilidad y el placer, que pueden ser fugaces, los amigos disuelven su amistad porque ya no existe lo que motivó esa unión. La distinción con la amistad virtuosa, es que ésta no busca intrínsecamente obtener beneficio o placer, antes bien esto es un agregado de la amistad misma. Y puesto que su razón de ser no está supeditada a estos deseos, una amistad virtuosa podría superar las inclemencias de los tiempos o distancias. Además, y más importante: si no se basa en cosas externas, entonces es posible que se llegue a conocer a los amigos y se entienda qué esperar y qué no.

La amistad virtuosa es, por decirlo de alguna manera, más completa que los otros dos tipos de amistad. No busca la simple utilidad o el mero placer, en ella se encuentra un delicado entramado entre el modo de ser de los amigos y lo que encuentran en esa amistad. Y un

²⁰ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156b 16.

²¹ Es sencillo pensar alguien interesado, que sólo busca sacar algún beneficio de su amigo, sin que se preocupe si se encuentra bien o mal. Mientras que el otro amigo, si fuese virtuoso, podría serle útil, claro, pero en cierto sentido el primero no estaría a la par. Digamos que no sería recíproco lo que se intercambiaran. El amigo virtuoso elegiría la virtud, algo que no es sencillo ni rápido. Su disposición estaría encaminada a ser alguien del que se pudiera esperar algo, aunque él no buscara lo mismo en los demás. De ese amigo se puede esperar que sea útil y placentera su compañía, pero sus amigos no virtuosos no podrían corresponderle con actos virtuosos, simplemente con actos que sólo serán útiles o placenteros, pero no con amistad de verdad. El problema es que la amistad virtuosa puede contener a la utilitaria o placentera, pero éstas a la virtuosa no.

modo de ser no es algo intercambiable; por ello la amistad virtuosa es más estable y permanente, aunque más difícil.

Para que exista una amistad virtuosa se necesita de hombres buenos y con una equivalencia en la virtud. Esto es importante, dado que quienes participan de la virtud son personas que tienen cierto modo de ser y hábitos que se explican a lo largo de toda la *Ética*; no cualquier persona, por el simple hecho de desearlo, podría alcanzar una amistad virtuosa, ya que si pensamos en la virtud como un todo al que se puede acceder después de mucho esfuerzo, dedicación, hábito y, quizá también, a cierta tendencia natural hacia ella, entonces notaremos su dificultad.

Si solamente quienes logran vivir de modo virtuoso tienen la posibilidad de acceder a la amistad por virtud, como postula Aristóteles dentro de la *Ética*, entonces pocos podrían jactarse de ser amigos virtuosos. No obstante, por el simple hecho de buscar el bien del otro es posible este tipo de amistad. Pocos son aquellos que buscan amistades desinteresadas, porque se necesita que sean virtuosos, en algún sentido, para ello. Pero si partimos del hecho que este tipo de amistad busca, en última instancia, el bien del amigo por el amigo mismo, aunque difícil, es alcanzable. Esta posibilidad permite abrir distintas líneas de investigación acerca de la amistad y su relación con las virtudes éticas que se abordarán en el segundo capítulo.²²

Es relevante entender la dificultad que estriba en encontrar amistades virtuosas, porque no es un hecho aislado y desconocido reflexionar qué tan complicado es encontrar un amigo, ya no necesariamente virtuoso, aunque esa sea la pretensión que se busca cuando se dice amigo, porque se quiere un buen amigo, aunque no le llamemos virtuoso; Aristóteles presenta ese problema de la siguiente manera:

Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque pocos hombres existen así. Además, tales amistades requieren tiempo y trato, pues, como dice el refrán, es imposible haberse conocido unos a otros «antes de haber consumido

²² Baste con mencionar esta problemática para adelantar que la relación que existe entre amistad y las distintas virtudes éticas es necesaria para que exista un régimen sano dentro de la polis.

juntos mucha sal», ni, aceptarse mutuamente y ser amigos, hasta que cada uno se haya mostrado al otro amable y digno de confianza.²³

Parece evidente que si hay pocos hombres virtuosos, tampoco habrá muchas amistades virtuosas. Además, se suma la complicación del tiempo: los amigos necesitan compartir experiencias, y hacer vida en común para demostrar al otro que pueden confiar en él y quererlo. Conocer a alguien requiere esfuerzo y dedicación, saber quién es y cómo piensa un amigo no se da de manera instantánea. Sin embargo, en la amistad por conveniencia o placer, es más breve el tiempo requerido para lograr los fines que se busca en esa convivencia.

Sólo aquellos que se muestran amables y dignos de confianza pueden ser amigos, ya sea una amistad basada en la virtud o no, porque esto necesita tiempo y disposición, y cualquiera puede notar cuando existe cierta amabilidad, o se dan muestras de que puede ser confiable ese posible amigo, y ello da pie a tratar de comenzar una amistad. Sin embargo, el hecho de que veamos ciertos rasgos que denotan que es amable o confiable, esto no se dé espontáneamente, pues:

Los que rápidamente muestran entre sí sentimientos de amistad quieren, sí, ser amigos, pero no lo son, a no ser que sean amables y tengan conciencia de ello; porque el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.²⁴

Por lo tanto, los que desean ser amigos no lo serán sólo por el hecho de desearlo. Se necesita tiempo y espacio común para lograr una amistad. La confianza, la bondad y el cariño que se requieren para fundar una amistad virtuosa se mostrarán poco a poco para consolidar esa amistad. Esto no se da instantáneamente, no se es amigo de cualquiera, ya que el tiempo y la convivencia mostrarán si, efectivamente, ese posible amigo resulta alguien amable y digno de confianza.

Por ello, una vez que la amistad por virtud ha surgido, debido a ésta, se mostrará la confianza, gracias a la cual se quiere al amigo por el amigo mismo. Ya que:

Solamente la amistad entre hombres buenos no puede ser dañada por la calumnia, pues no es fácil creer lo que alguien diga sobre un amigo que ha sido

²³ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156b 25.

²⁴ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1156b 30.

*puesto a prueba por uno mismo durante mucho tiempo. Además, entre los buenos existe la confianza mutua y la imposibilidad de agraviarse.*²⁵

Lo anterior debido a que los hombres buenos, gracias a la virtud, tienen amistades sólidas, lo cual se ha dado después de mucho tiempo y una vez que ha sido puesta a prueba, por ello no creen en lo que diga cualquier persona. Los amigos virtuosos tienen la confianza mutua debido al tiempo compartido, la amistad misma ha mostrado la forma de ser de cada uno de ellos. Esto no permite agravios ni desavenencias por calumnias.

Es parte intrínseca de la amistad por virtud que se dé entre hombres buenos, ya que si fuese entre hombre viles, nada impediría que se dieran calumnias o agravios, pues aquellos que fundan su amistad en la conveniencia o el placer, al no ver al amigo por quien es realmente, sino sólo en función de lo que puedan obtener de él, fácilmente podrían dejarse llevar por chismes y habladurías. Más allá de ser hombres viles²⁶, entre hombres comunes, o por lo menos, no viles; igualmente se podrían dar este tipo de males. Y no porque sean viles, sino porque tampoco miran al amigo en aras del bien suyo, sino sólo buscando el beneficio propio. Por ello, aunque no sean censurables los otros dos tipos de amistad, parece evidente que es preferible encontrar una amistad virtuosa, por difícil que parezca.

La amistad se practica. Pero como cualquier actividad hay personas más capacitadas para ello, por ejemplo, los amigos virtuosos. Sin embargo, esto no es porque tengan más amigos, sino porque su disposición hacia los amigos es mejor que la de los que basan su amistad en el placer o la conveniencia. Al ser virtuosos, podemos decir que no esperan, necesariamente, que los otros les den algo que no necesitan, como placer o algo que les beneficie, porque (en teoría) no necesitan nada más que la amistad del amigo por el amigo mismo. Este tipo de amistad se basa en la forma de ser de los amigos, no en accidentes; por ello es más duradera y deseable.

²⁵ *Ética Nicomáquea* VIII 4, 1157a 20-24.

²⁶ En cuanto a hombres viles podemos pensar en los narcotraficantes. Hombres que solamente tienen amistades por utilidad, en tanto puedan conseguir los fines monetarios que persiguen, continuarán siendo amigos. Pero al primer momento en que puedan ser capturados, preferirán delatar o asesinar a sus “amigos” antes que perder su negocio o libertad. Este ejemplo es sumamente complicado; no obstante, muestra lo que la utilidad le puede hacer a la amistad en general y, sobre todo, cuando es entre hombres viles.

Esta idea choca necesariamente con la que tenemos actualmente de amistad. Aunque no es unívoca ni generalizada, se dice que *las concepciones modernas de la amistad se ocupan más de la fidelidad, la solidaridad y la confianza que de los valores aristotélicos abstractos de lo bueno, lo bello y lo racional.*²⁷ Luego, es sencillo observar que ahora se reflexiona mayormente en conceptos más pragmáticos de la amistad. Si se da preferencia a aspectos que, evidentemente, emanan de ella, lo complicado es esperar que se pregunte ahora por la virtud o lo bueno. Sencillamente ahora no creemos en la virtud, y mucho menos en una jerarquización de la amistad. Damos por ideas caducas lo presentado por Aristóteles. Porque como muestra Pahl más adelante, al hablar de la amistad virtuosa, la entiende como un reflejo:

*Una amistad puede ser como un espejo ideal que refleja la persona que querría que fuésemos. Esto supondría una visión altamente moralizada de la amistad y no es como la mayoría de las personas ven a sus amigos.*²⁸

Efectivamente, cuando se deja de lado la pregunta por la virtud, fácilmente se olvida del bien o de lo bello, como se dijo anteriormente, y dado que la mayoría de las personas creen que la amistad está por encima de cualquier debate moral, o que no deben comportarse de otra manera con sus amigos o demás, que no le deben nada a nadie, es que evaden cualquier reflexión acerca de la virtud. Quizá por ello ahora es más factible creer que los viles pueden tener amigos, o que merecen amigos. Aunado a las ideas democráticas en las que todos tienen la misma valía y el mismo derecho, es que todos, sin importar su forma de ser, necesidades, pretensiones o maldad, pueden ser y tener amigos.

Qué clase de amistades puedan cosechar las personas de hoy, es irrelevante. Es un problema privado en el que cada uno sabrá cómo se relaciona con los demás y si le conviene o no. Porque *la idea moderna de la amistad radica precisamente en que descarta todo rol u obligación pública.*²⁹ Sin embargo, aunque pareciera un problema privado, la realidad es que la forma en que comprendemos y vivimos la amistad permea la esfera pública. Justamente el creer que la amistad descarta el rol público es lo que impide hacer reflexiones más profundas de los tipos de amistad, acerca de la virtud, o si nuestra disposición hacia la

²⁷ Pahl, Raymond, *Sobre la amistad*. p. 52.

²⁸ *Ibíd.* p. 105.

²⁹ *Ibíd.* p. 55.

amistad conlleva una forma de relacionarnos que depende en gran medida de cómo la entendamos.

Por lo anterior, no es complicado vislumbrar qué tanto afecta olvidar la virtud con respecto a la amistad, sencillamente porque preferimos no meternos en cuestiones morales, aunque esto implique que se dé mayor peso a cuestiones como la confianza. Pero si ésta se encamina a lo vil, en vez de tender a la virtud fácilmente puede colaborar en algo no deseable. Por ejemplo, ahora, antes de preguntarle a un amigo si estamos siendo virtuosos en nuestro actuar, preferiríamos confiarle algún secreto vergonzoso. La confianza, o aquello que pesa en la actualidad dentro de la amistad, no necesariamente nos hace tender hacia la virtud.

Quizá por lo anterior es importante contraponer la visión de Aristóteles a la actual. Pensar que es importante reflexionar nuestros actos, actuar de manera que nuestros amigos se sientan orgullosos, entender qué clase de amistad buscamos o tenemos. Asimismo, la importancia de la virtud radica en que la amistad nos hace ser mejores personas, no simples camaradas y cómplices. Y, por último y más importante, la amistad necesariamente tiene consecuencias públicas. La vida privada permea donde nos encontramos. La forma en que construimos nuestras amistades toca las relaciones más allá de los amigos, incide en un ámbito político que denota cómo vemos a los demás y nuestra disposición a compartir en la manera en que nos acercamos a los amigos.

II. La amistad y su relación con las virtudes éticas

En este apartado analizaremos la relación que existe entre la amistad y las cinco virtudes éticas. Para ello, comenzaremos por mostrar a qué se refiere cada una de las virtudes, después analizaremos la manera en que se relaciona la amistad con cada una de ellas. Podemos adelantar que la amistad, al combinarse con las virtudes, posibilita que exista una disposición diferente en las personas hacia los demás. Una amistad cambia la manera de observar algún problema o situación, pero el hecho es que tener una disposición amistosa, hace más factible que exista una *polis* menos corrupta. Esto es lo que mostraremos a continuación: que la relación entre la amistad y las virtudes éticas es la forma en que la *polis* se preserva y mantiene su salud. Porque no es difícil imaginar una situación en la que ni las virtudes ni la amistad se planteen como algo necesario y bueno, que sea bello y noble cultivarlas. Si una *polis* se funda bajo el supuesto que sólo se está ahí por conveniencia esto cambia radicalmente la forma en que se comportan sus habitantes. Si, en cambio, se fundamenta en ver a los demás como amigos, esto predispone a quienes viven en ella a cohabitar de una forma más virtuosa, por llamarla de alguna manera.

La amistad virtuosa, o verdadera, es la única que es realmente amistad, porque se ve por el bien del otro, se ve al amigo como es y se busca su bien por sobre cualquier cosa. Por ello, es necesario analizar cómo se relacionan las virtudes éticas con la amistad, porque parece evidente que esta relación marca una diferencia respecto a cómo se relacionan los habitantes de una *polis*. Veremos si la relación de la amistad con la valentía, moderación, liberalidad, magnificencia y magnanimidad repercute dentro de la *polis*.

1. Valentía

Comenzaremos por enunciar brevemente en qué consiste la valentía. Ésta es *un término medio entre el miedo y la temeridad*.³⁰ Tanto uno como otro son extremos: ambos por exceso. Si a alguien se excede en el miedo, entonces se vuelve cobarde, y si se excede en la valentía, entonces será un temerario. El primero no podrá oponerse a lo que teme; mientras que el segundo lo hará de una manera imprudente, sin medir el peligro y, posiblemente, no

³⁰ *Ética Nicomáquea* III, 6, 1115a 7.

alcanzará el fin que busca. Tanto el cobarde como el temerario son dos maneras de ser que no enfrentan lo que se les presenta de la manera en que deben: el cobarde huye y el temerario se arroja al peligro sin medir las consecuencias. Sin embargo:

*El que soporta y teme lo que se debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempos debidos, y confía en las mismas condiciones, es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas y como la razón lo ordena.*³¹

Así, el valiente sabe cómo actuar. En su modo de ser está el reaccionar de una manera que es acorde a las circunstancias. Manteniéndose sereno en momentos que otros saldrían huyendo. Esta manera de ser, se practica y, a la vez, ya se trae. Lo complejo es comprender que mediante el hábito de la valentía se pueden enfrentar los temores de manera adecuada, pero el que es cobarde, por mucho que lo practique, es difícil que venza sus miedos. No obstante, el actuar de modo recto conforme las circunstancias exigen es lo más parecido a alguien valiente.

Entonces, si el modo de ser permite inferir de qué manera actuará alguien ante una situación, podemos colegir que alguien valiente tendrá acciones valientes, pero el porqué de esta elección la vemos en lo siguiente:

*El fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser, y para el valiente la valentía es algo noble, y tal será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía.*³²

Hay una relación intrínseca entre el ser valiente y realizar acciones valientes porque eso es algo noble. La nobleza es la razón por la que el valiente actúa de esa manera, con vistas al fin que le lleva a realizar esa acción. Es decir, actuamos de acuerdo a un fin, y la forma en que lo hacemos tiene una relación con nuestro modo de ser. Si somos virtuosos, elegiremos acciones virtuosas, porque eso es a lo que tiende nuestro modo de ser después de ejercitar y practicar reiteradamente la virtud. Luego, si nuestro modo de ser es valiente, se sigue que tenderemos a realizar acciones valientes, porque es algo *noble* el realizarlas. Tal vez la palabra cause extrañeza en estos tiempos en que parece que ya no se cree en nada. Sin embargo, aún existen valientes que arriesgan sus vidas por algo que consideran que vale la

³¹ *Ética Nicomáquea* III, 7, 1115b 17-19.

³² *Ética Nicomáquea* III, 7, 1115b 20-24.

pena, aunque no le llamemos algo noble. Podemos imaginar a un bombero. Él arriesga su vida todos los días enfrentándose al fuego, que puede tomar su vida en cualquier momento, y todavía se complica más el pensar este ejemplo si sabemos que es voluntario; no recibe paga por lo que hace. Y aun así se enfrenta todos los días a este peligro. Podríamos atenuar su situación al saber que está entrenado y sabe cómo enfrentarse al peligro, por lo cual no es realmente valiente. Sin embargo, esto tampoco es concluyente, ya que como narra Aristóteles en un ejemplo de la valentía de los soldados:

*Los soldados se vuelven cobardes cuando el peligro es excesivo o son inferiores en armamento, pues son los primeros en huir, mientras los ciudadanos mueren en sus puestos, como sucedió en el templo de Hermes, porque para ellos el huir es vergonzoso y la muerte es preferible a semejante salvación.*³³

Esto nos muestra que quienes están entrenados y saben qué hacer, no necesariamente serán valientes en condiciones adversas a su fortaleza. Precisamente ahí subyace la valentía: en enfrentarse a los peligros aun en situaciones desfavorables, porque la nobleza no permite el huir o rendirse. Si pensamos en el ejemplo del bombero, aunque tiene entrenamiento, sólo es un voluntario, nada lo obliga a enfrentarse a la muerte por unos desconocidos; la elección que hace, gracias a su modo de ser, y quizá atendiendo a lo noble de su acción, es lo que nos muestra que es valiente. Así como los ciudadanos de Coronea, que es la ciudad de la que habla Aristóteles en el ejemplo, que siendo ciudadanos sin entrenamiento militar defendieron lo que creían hasta donde pudieron, aun entregando su vida por aquello en lo que creían.

Lo anterior permite reflexionar en torno al honor o la obligación que mueve a los ciudadanos a ser valientes, porque no es lo mismo enfrentarse a grandes riesgos por uno mismo a que lo coaccionen para hacerlo. Esta distinción no es mínima, ya que nos muestra una forma de valor que es sumamente importante, *el valor cívico, que es el más parecido al verdadero valor.*³⁴ Porque está en relación con defender a la *polis*, o dicho de otra manera, se parece porque los ciudadanos enfrentan temores en conjunto para mantener a su ciudad siendo lo que es. El problema radica en observar con atención por qué los ciudadanos llevan a cabo acciones valientes, por ejemplo:

³³ *Ética Nicomáquea* III, 8, 1116b 16-22.

³⁴ *Ética Nicomáquea* III, 8, 1116a 18-19.

*Los ciudadanos se exponen, a menudo, a los peligros para evitar los castigos establecidos por las leyes, o los reproches, o para obtener honores, y por esto parecen ser los más valientes aquellos en cuyas ciudades los cobardes son deshonrados y los valientes honrados.*³⁵

Entonces, mínimamente tenemos tres opciones: por miedo al castigo, a la infamia o por honor. Y esta última opción parece ser la que más se acerca al honor cívico porque, como hemos visto, la valentía es algo noble de llevar a cabo; y en las ciudades donde se señala a los cobardes y se engrandece a los valientes, parecería que ahí son más valientes. La idea de exponerse al peligro buscando el honor se parece a la valentía porque es honroso soportar los riesgos, y a la vez es algo noble realizarlo.

Sin embargo, cuando los gobernantes en las ciudades obligan a sus ciudadanos a enfrentar el peligro y castigan a quien no lo haga, evidentemente se convierte en obligación ser valiente; no hay una elección por parte de los ciudadanos, es el miedo lo que los coacciona a actuar así. Parecen valientes, pero sólo es una apariencia *porque uno no debe ser valiente por necesidad, sino porque es hermoso.*³⁶ Y en este caso, prefieren soportar en alguna trinchera defendiendo la ciudad a ser encerrados por tratar de huir o azotados por desobedecer permanecer en sus puestos.

Una vez dicho lo anterior es pertinente reflexionar en torno a la relación que existe entre la valentía y la amistad. La valentía es una virtud, como ya hemos dicho, y parece ser necesaria, en algún sentido, para que la *polis* siga siendo lo que es. Pero de nada serviría la valentía sin la amistad. O quizá sí, pero en un sentido muy limitado. Si los ciudadanos de una *polis* no tienen amistad entre ellos, la valentía carecería de sentido porque si, por ejemplo, hubiese una invasión, por más que los arengaran a luchar por sus conciudadanos, posiblemente sólo esperarían el momento adecuado para traicionarlos o huir.

La valentía es algo hermoso y honorable de llevar a cabo. También es algo hermoso y es honorable buscar el bien del amigo. Se espera que los amigos sean valientes para que defiendan a los que aman. Y, esto parece ser lo más evidente cuando pensamos qué podría

³⁵ *Ética Nicomáquea* III, 8, 1116a 20-23.

³⁶ *Ética Nicomáquea* III, 8, 1116b 1-2.

aportar la valentía a la amistad. Pero es algo mucho más profundo comprender que una *polis* sin valentía, tampoco será capaz de anidar amistad dentro de ella, y ello repercutirá en que cualquier régimen podrá implementarse si los ciudadanos no tienen la más mínima capacidad amistosa en sus corazones. Si nos ven a los demás como posibles amigos, o personas que podrían llegar a ser amigos; posiblemente si se presentaran peligros reales, es dudoso creer que serían valientes y defenderían a sus conciudadanos de, por ejemplo, un tirano o una invasión. Ser amigos es la semilla que permite crecer la valentía en los habitantes de una *polis*, sin ésta no importa cuán “valientes” sean sus soldados o mercenarios, se necesita que los ciudadanos vean a los demás como amigos para, llegado el momento, puedan demostrar valentía por quienes estiman o, simplemente, viven donde ellos.

La amistad permite que las acciones valientes se encaminen hacia los demás por elección y pensando en el bien de los demás, no sólo como un mercenario que le pagan por defender a los demás, pero que no comparte ni usos ni costumbres y que, en el momento menos indicado, puede cambiar de bando por un poco de dinero. Contrario a este comportamiento vergonzoso, la amistad hace que los valientes no sólo hagan acciones virtuosas hacia sus conciudadanos sino que los planta frente al mundo de una manera muy particular. Esto es que si ven a los otros como amigos, o posibles amigos, afrontarán los peligros bellamente, porque no es lo mismo defender a alguien por compromiso y sin convicción que a personas que estiman o tienen la disposición para quererlos. Eso es algo noble y bello, que quizá nos parezca ilusorio, pero es preferible imaginar este escenario que contentarnos sabiendo que el ejército asalariado defiende este país por la suma de dinero que ganan, aunque vean a los ciudadanos como posibles terroristas o coludidos con el narcotráfico.

Dentro de la *polis* se necesita que las personas sean valientes mínimamente, y que esa valentía permee la amistad. Si la mayoría son cobardes y no se ven como amigos, esa *polis* está condenada a no subsistir. Porque nadie lucharía por los demás, se caería en un lugar lleno de egoístas. Si se implantara un régimen tiránico se esperaría que los habitantes de la *polis* se defendieran unos a otros ante el tirano, o por lo menos, que no se atacaran entre sí, o que no buscaran aprovecharse de esa situación para desquitarse con sus vecinos por

rencillas pasadas. Antes que aduladores o pusilánimes, la *polis* necesita valientes que vean a los demás como posibles amigos.

2. Moderación

Ahora hablaremos acerca de la moderación. Haremos una breve descripción acerca de esa virtud, para después hacer evidente la relación que existe entre amistad y moderación. Esta virtud no parece ser la más popular cuando se la conoce. Acota principalmente a algo tan humano como fácil de perderse en ello: el placer. Por lo tanto, su relación con la amistad es sumamente importante, pero eso lo veremos después de explicar brevemente en qué consiste la moderación. Ésta se refiere principalmente a que:

En el dominio de los placeres y dolores –no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores–, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia.³⁷

El tema principal de esta virtud está en encontrar el justo medio respecto al placer, porque el exceso es la intemperancia, pero el defecto de esta virtud parece ser que no existe o, si es que existe, no tiene nombre, porque no se conocen personas que no disfruten de manera alguna del placer. Respecto al dolor, no parece ser claro cómo se puede ser intemperante en un primer momento. Sin embargo, Aristóteles nos aclara que:

En cuanto a los dolores [...] el incontinente lo es por afligirse más de lo debido cuando no alcanza los placeres (y es el placer el que le produce dolor), y el moderado lo es porque no se aflige por la falta y abstinencia de lo placentero.³⁸

El dolor se da, precisamente, cuando no se alcanza el placer tan anhelado. El incontinente se desespera porque no sabe controlar su necesidad de ese placer, y si no ve coronados sus esfuerzos por alcanzar el placer, entonces llega el dolor. Contrario a ello, el moderado no siente dolor por la falta de placer, no es algo tan necesario para él. Puede seguir su vida sin ello y no pasa nada.

Como vimos, *la moderación es un término medio respecto de los placeres.*³⁹ De estos hay una diferencia entre los placeres corporales y los del alma, pero dado que en los placeres

³⁷ *Ética Nicomáquea* II, 7, 1107b 5-9.

³⁸ *Ética Nicomáquea* III, 11, 1118b 30-35.

³⁹ *Ética Nicomáquea* III, 10, 1117b 25.

del alma no se afecta al cuerpo, entonces la moderación sólo tiene por objeto los placeres corporales. Pero no todos, sino aquellos que parecen más serviles y bestiales, como son los del tacto y el gusto. Sin embargo, este último sólo sirve para discernir sabores, y lo que realmente da placer es *el tacto, tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales*.⁴⁰ Son algo tan cercano que cualquiera puede perderse fácilmente tratando de suministrarse estos placeres, sin refrenarse en su búsqueda y obtención. Por ello, la moderación se da más bien por contener un deseo exacerbado de placeres.

Luego, el tacto es el más común de los sentidos. Su desenfreno *se le censura porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales*.⁴¹ Quienes se complacen con estas cosas y las aman desmesuradamente se dejan llevar por su lado más salvaje y, recalca Aristóteles, *es propio de bestias*.⁴² Porque parece alejar a la razón en pos de conseguir lo que se desea, esto es muy natural. *En los apetitos naturales poco yerran, y en una sola dirección, el exceso*.⁴³ Porque el apetito natural es satisfacer la necesidad sin excederse en la medida. Cuando esto sucede, se pueden cometer cualquier cantidad de atrocidades si no se sabe contener ese deseo. El apetito nubla el juicio y el licencioso sólo piensa en satisfacer lo que le da placer, *pues desea todos los placeres o los más placenteros y es conducido por este apetito*⁴⁴. Excederse es sencillo, si uno no se conoce a sí mismo, ni sus límites ni capacidad para no dejarse llevar por su lado bestial. Así, el moderado no participa de los excesos del licencioso. El primero busca complacer ese placer de una manera moderada y sin sobre pasarse, todo lo contrario del segundo que lo busca todo el tiempo, se complace con lo que no debe y más de lo que debe. El moderado busca igualmente el placer, o las cosas agradables, pero no excede sus recursos en obtenerlas, ni son contrarias a lo noble. Este es un punto crucial para ver a qué nos atenemos cuando gana la intemperancia, ya que *el que no tiene tal disposición ama más esos placeres que la dignidad, y el moderado no es así, sino que su guía es la recta razón*.⁴⁵ No es poca cosa constatar que, sin disposición hacia la moderación, fácilmente podemos perder la dignidad en la búsqueda del placer. De alguna manera, si se prefieren los placeres a la dignidad, esto

⁴⁰ *Ética Nicomáquea* III, 10, 1118a 30.

⁴¹ *Ética Nicomáquea* III, 10, 1118b 1.

⁴² *Ética Nicomáquea* III, 10, 1118b 5.

⁴³ *Ética Nicomáquea* III, 11, 1118b 17.

⁴⁴ *Ética Nicomáquea* III, 11, 1119a 1-2.

⁴⁵ *Ética Nicomáquea* III, 11, 1119a 20.

puede tener fatales o desagradables consecuencias para el incontinente. Ya que si no se encamina desde pequeños a quienes tienden a los excesos, se pueden perder en ellos porque:

*El deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son grandes e intensos desalojan al raciocinio.*⁴⁶

Es evidente que para quienes no tienen uso de razón será fácil caer en los excesos del deseo de placer, porque el apetito desmedido puede desalojar la razón; esto por la sencilla razón de que se deja de reflexionar, pensar y deliberar; simplemente se sigue el instinto que reclama satisfacer los deseos de algo placentero. No se necesita ser un niño, o alguien joven para caer en el insaciable deseo de encontrar placer, por ello es tan relevante que *los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno.*⁴⁷ Y si esto se pierde de vista, el fin del placer se vuelve el satisfacer el placer mismo. Y esto es contrario a la razón, porque ella nos muestra que el fin de los apetitos es satisfacer una necesidad sin excederse, sin contradecir a lo noble y sin perder la dignidad en su búsqueda.

Después de explicar qué es la moderación, ahora mostraremos su relación con la amistad. Parece evidente que la relación más cercana que existe es con la amistad por placer, ya que ésta tiene por fundamento el placer, llegando al exceso que es la intemperancia, mientras que la moderación trata de encausar y refrenar el placer. En la amistad fundada en el placer también se pueden dar situaciones en las que se pierda la moderación. Por ello, es necesario que se reflexione hasta qué grado debe perseguirse el placer. Porque si una amistad se encamina hacia el extremo, la intemperancia, se caerá en la búsqueda de placer en los amigos o junto a los amigos, pero sin que exista algo que contenga el ímpetu “juvenil”, por llamarlo de alguna manera, y se caería en una vorágine de placeres desenfrenados. No hay que ir demasiado lejos para encontrar alguna historia de amigos que por su preferencia hacia alguna droga se perdieron en su consumo desmedido, y que no hubo uno sólo de los amigos que tratase de moderar a los demás; al contrario, juntos se perdieron en un placer mal encausado, no acorde a la razón, que los dañaba y les hacía sentir dolor si no tenían la droga deseada.

⁴⁶ *Ética Nicomáquea* III, 11, 1119b 8-10.

⁴⁷ *Ética Nicomáquea* III, 12, 1119b 15.

La moderación también necesita de amistad. En un sentido muy básico vemos que la moderación por sí misma puede ser una virtud, pero es mucho más sencillo llevarla a cabo con amigos. No es descabellado afirmar que ante el deseo irremediable de alguien por cierto placer, como el alcohol, es mucho menos penoso combatirlo si tiene amigos a su lado que por cuenta propia. La moderación no escapa a la amistad porque los amigos virtuosos, refrenarán y conducirán al amigo que parece perderse en la búsqueda irrefrenable de placer.

La comparación más sucinta nos muestra que, gracias a la amistad, una virtud como la moderación es más factible de realizarse. Cuando se acompaña a un amigo en, como se le llama ahora a los deseos irrefrenables, cierta adicción, quizá sea más posible sobrellevarla. Pero no olvidemos que el placer es algo natural al ser humano, así que cualquiera y sin darse cuenta puede tender violentamente a conseguirlo por cualquier medio. Aquí vemos que si la amistad es verdadera, buscará el bien del amigo por el amigo mismo, no dejándole ser arrastrado por ese deseo que lo sobrepasa, apelando a la razón para lograrlo.

La relación entre moderación y amistad también se ve de manera primigenia en la *polis*. Las consecuencias de cultivar amistades intemperantes permea de manera no evidente a la *polis* completa. Porque si tenemos una disposición brutal ante el placer, parece claro que no habrá posibilidad de amistades virtuosas. Éstas se quedarán en el ámbito del placer. La objeción que habría para no tener una amistad moderada, sería que los amigos sólo buscasen satisfacer los placeres que les puedan proporcionar sus amigos, y esto es tan cercano como ver a los estudiantes consumiendo alguna droga fuera de las escuelas sin estudiar o, lo más grave, desperdiciando sus vidas buscando el dinero fácil en el narcotráfico. No es tan descabellado pensar que si la disposición amistosa que tuviera la juventud estuviese más del lado de la moderación que de la intemperancia, quizá la sociedad no reflejaría esa falta de dignidad para buscar placer, sin perder de vista lo noble, porque eso es difícil y requiere estar en constante reflexión sobre el actuar propio.

Una *polis* sin amistad moderada podría albergar personas frívolas y egoístas que sólo viesan por su propio placer, sin importarles a qué costo conseguirlo. Sus habitantes se relacionarían, no como amigos, sino como cómplices de gustos intemperantes. Así, esta *polis* caería en la decadencia fácilmente porque todos se corromperían unos a otros

avocándose a sus deseos más primitivos. Es evidente que todos tendemos al placer, pero si como *polis* se olvida que la moderación puede servirse de la amistad para crear lazos distintos entre sus ciudadanos, se vería a los otros no como posibles amigos, sino como siervos a las órdenes de mis deseos. Si esta idea permea a la comunidad, el llamar comunidad a ese conglomerado de personas sería falso. Por ello, parece tan importante no olvidar que la moderación es necesaria dentro de la amistad para que pueda existir una *polis* no corrupta.

3. Liberalidad

Ahora corresponde explicar qué es la liberalidad, una de las virtudes éticas, para después hacer evidente su relación con la amistad. Por ello, debemos comenzar por mencionar que la liberalidad no nos es cercana en un primer momento porque ésta viene del término griego *eleutheriôtēs* que significa la cualidad de un hombre libre por contraposición a los esclavos. El estado jurídico del hombre libre obligaba a la generosidad, a la liberalidad. Entonces, este *parece ser el término medio respecto de las riquezas [...] y por riquezas entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero.*⁴⁸ Por lo cual, esta virtud es tener el conocimiento acerca de cómo se debe gastar. Pero a primera vista surge cuestionarnos por qué es una virtud, quizá la respuesta está en que *el hombre liberal es alabado por la manera de dar y recibir riquezas, sobre todo de dar.*⁴⁹ Más allá de las riquezas que tenga, quien es liberal busca el honor o la alabanza a su forma de dar riqueza. Esta virtud enaltece a quien la lleva a cabo porque éste se desprende de sus riquezas para ayudar a los demás. Lo relevante es el dar, aunque pensar en dar las riquezas es algo que ahora parece algo casi censurable. Porque si vemos cualquier anuncio comercial, la mayoría apelan a obtener grandes riquezas consumiendo cierto producto, pero no se muestra que se conmine a compartir aquello que tenemos. Sin embargo, esto lo veremos más adelante. Baste por el momento con su enunciación.

La liberalidad es el término medio de dos extremos que tienen que ver con la riqueza, ya que *la prodigalidad y la avaricia también están en relación con la riqueza, una por exceso*

⁴⁸ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1119b 25.

⁴⁹ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1119b 26.

y la otra por defecto.⁵⁰ Luego, la prodigalidad es uno de los dos extremos, éste por exceso; ya que significa que se gasta más de lo que se tiene, sin contemplar las consecuencias ni importar nada más. El pródigo es el que se arruina a sí mismo, ya que al malgastar su riqueza no puede ver por sí mismo y se pierde gastando de manera inapropiada su dinero. Mientras que la avaricia es el otro extremo, en este caso el avaro no gasta lo que debe, la riqueza se guarda para sí mismo, o hasta se priva de cosas necesarias para vivir con tal de no gastar.

Esta virtud, la liberalidad, si se analiza con cuidado, no es tan lejana a nosotros como pudiera sonar en un primer momento, porque antes como ahora:

Las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal.⁵¹

Luego, lo relevante de esta virtud es usar de la mejor manera la riqueza, que es aquello cuyo valor se mide en dinero. El dinero es útil para las personas, se puede hacer buen o mal uso de éste. Por ello, es evidente que el liberal sabrá gastar de la mejor manera el dinero y, aunque pudiese sonar extraño, darlo. Esto también es parte de la liberalidad, porque quienes tienen esta virtud prefieren dar que recibir. Por ello, *los hombres virtuosos, los liberales son, quizá, los más amados, porque son útiles y lo son en el dar.⁵²* Porque parece evidente que ser virtuoso no excluye el ser útil a los demás y, sobre todo, que su disposición está en dar y compartir aquello que tiene.

Si lo importante en esta virtud es el dar, y lo que se da es riqueza, es decir, dinero; debemos tener claro en qué consiste el dar. Porque, principalmente, esta virtud va acompañada de la forma en que se da, no sólo en el dar por dar, como se muestra a continuación:

El liberal dará por nobleza y rectamente, pues dará a quienes debe, cuanto y cuando debe. Y esto con agrado o sin pena, pues una acción de acuerdo con la virtud es agradable o no penosa, o, en todo caso, la menos dolorosa de todas.⁵³

⁵⁰ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1119b 29.

⁵¹ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1120a 5-7.

⁵² *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1120a 20.

⁵³ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1120a 25-30.

Así, es claro que el liberal dará por tres razones. Estas son, primero, por nobleza, porque es bello hacerlo; después, por rectitud, porque lo hace como se debe, en tiempo y a quien debe; y, por último, por placer, porque es agradable para el liberal el dar. Ya que ningún sentido tendría el dar si se hace con miras a obtener un bien o un favor de quien se lo dio. O, en todo caso, eso es algo accidental para el liberal, ya que si es de tal forma, no aceptará regalos o favor, sólo la gratitud de quien ayudó. Si le duele dar es porque su hacienda se ha visto menguada por el hecho de compartir lo suyo con quienes menos tienen.

La liberalidad puede desviarse fácilmente del fin que persigue: el simple acto de dar. Si se hace por algo ajeno a la virtud misma, podríamos notar que aquel que llevó a cabo esa acción, se revela su modo de ser contrario a la virtud, porque *no consiste en la cantidad que se da, sino en el modo de ser del que da*.⁵⁴ En este caso no importa si se da poco, teniendo poco. Es igualmente liberal esa persona que quien da más, pues tiene más. Por ello, el modo de ser de quienes dan, revela su virtud. La liberalidad se muestra a partir de quién es aquel que da su riqueza. No es sólo el hecho de dar, sino que se juega la forma de ser de los que poseen esta virtud.

Lo anterior lo podemos constatar al analizar tanto a los pródigos como a los avariciosos. Pues su modo de ser denota la falta de liberalidad. Por ejemplo, en el caso de los pródigos:

*La mayoría de los pródigos [...] se vuelven ávidos, porque quieren gastar y no pueden hacerlo a manos llenas, ya que pronto les faltan los recursos. [...] Se ven obligados a procurarse los recursos de otra parte, [...] como no se preocupan de lo noble, toman sin escrúpulos y de todas partes; pues desean dar, y nos les importa cómo o de dónde.*⁵⁵

Efectivamente, constatamos que, en tanto pródigos, poco les importa lo noble. De esto se sigue que tampoco se preocuparán por tomar como corresponde y de donde corresponde. Aunque parezca algo obscuro decirlo de esta manera, la forma de ser de los pródigos se refleja en sus acciones: el pródigo olvida la nobleza de sus acciones por obtener riqueza y poderla malgastar sin escrúpulo. Mostrar un ejemplo puede iluminar cómo un pródigo se vuelve ávido.

⁵⁴ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1120b 6.

⁵⁵ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1121a 6 – 1121b 3.

Pensemos en cualquier persona que guste de vestirse a la moda, tener el celular más reciente o cualquier frivolidad que salga en revistas de moda. Si tiene un trabajo estable que reditúe lo suficiente podrá darse esa vida de excesos, pero en cuanto no pueda costearla, si como vemos es pródigo, buscará obtener ganancias a cualquier costo. Puede ser que pida prestado, que haga robo hormiga de su trabajo, quizá un pequeño fraude a algún conocido, etc. Si se vuelve ávida esta persona, fácilmente puede hacer cualquier cosa de las anteriores. No nos sorprende esta historia, pues cualquiera ha conocido a alguien así.

El modo de ser de esta clase de personas refleja un desprecio inherente hacia lo noble o hacia saber gastar su dinero (liberalidad), porque tienden a malgastar su dinero por haberlo hecho constantemente. Asimismo, *enriquecen a quienes deberían ser pobres, y no dan a hombres de carácter virtuoso, pero dan mucho a los que les procuran cualquier otro placer.*⁵⁶ Porque parece evidente que si no siguen a la virtud, tampoco harán acciones nobles; por lo tanto, lo que hagan será contrario a lo que la liberalidad dicta. Si se procuran placeres, enriquecerán a los se los proporcionen, aunque estos no sean virtuosos, o hasta sean viles, pero el hecho es que malgastarán su riqueza en continuar con aquello que les dé placer. No es difícil imaginar a un jugador enviciado dando su cheque recién obtenido con tal de seguir jugando, aunque sepa que no tendrá qué comer al siguiente día, o invitando una botella a sus amigos con tal de mostrar que puede gastar grandes sumas de dinero.

Por otro lado, los avariciosos parecen sufrir un mal incurable. Ya que *la avaricia [...] es incurable [...] y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de hombres son más amantes del dinero que dadivosos.*⁵⁷ Parece evidente que vivimos constantemente cerca de personas avaras que, por mucho que se les conmine a compartir, no lo hacen. El amor al dinero lo vemos en todo momento, parece un mal que aqueja los tiempos en que vivimos. En cuanto hombres, protegemos y cuidamos lo nuestro; aunque siempre hay quien desea más de lo que tiene y busca obtenerlo de cualquier forma. Y esta clase de personas prefieren no dar o toman demasiado. Así son los avaros, amantes del dinero de forma desmedida, carecen de la capacidad de desprenderse de su fortuna, aunque sea para ayudarse a sí mismos y esto puede llevarlos a su perdición.

⁵⁶ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1121b 6-7.

⁵⁷ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1121b 14-16.

Cuando pensamos en quienes son viciosos, quizá no nos preguntamos nada acerca de la virtud o la nobleza que no están llevando a cabo esas personas. En estos tiempos es más sencillo evadir esa reflexión que sencillamente señalar a los que afectan a la sociedad, no importa la manera en que podamos juzgarlos. Así, si pensamos en otra forma de ser avaro, los que toman demasiado, están los *que se dedican a ocupaciones degradantes, [...] como los usureros que prestan cantidades pequeñas a un interés muy elevado*.⁵⁸ Ya de por sí es degradante aprovecharse de las personas que menos tienen, en vez de ser liberal con ellas, el usurero prefiere tomar de donde no debe y en cantidades que no debe, *y soporta el descrédito por el afán de ganancias, por pequeñas que sean*.⁵⁹ Aunque todavía está mal visto ser así, en estos tiempos no hay como tal un descrédito, porque sólo opinamos que es aprovechado y que sabe cómo sacar ganancias de los necesitados. Y, si parece censurable no lo nombramos innoble o vicioso, aunque sepamos que ese afán desmedido por tener, conduce sus acciones. Es más, si lo analizamos con cuidado este tipo de personas podrían caer en la categoría de emprendedores o buenos negociantes, según se vea. Si alguien hace un negocio que le conviene, aunque se aproveche de las personas, pero no sea ilegal, muchas personas podrían opinar que es loable y admirable alguien así. No obstante, esta opinión tergiversada no puede ser acorde a la verdad.

Ahora, si pensamos cómo se relaciona esta virtud, o mejor dicho uno de sus contrarios, con la amistad, debemos tomar en cuenta el ejemplo que nos muestra Aristóteles, ya que el jugador, el ladrón y el bandido:

*Están entre los avariciosos, pues tienen un sórdido deseo de ganancias. En efecto, unos y otros, se dedican a esos menesteres por afán de lucro y por él soportan el descrédito, unos exponiéndose a los mayores peligros a causa del botín, y otros sacando ganancias de los amigos, a quienes deberían dar.*⁶⁰

Así, los avariciosos, en este caso, el jugador, el ladrón y el bandido desean tener riqueza a como dé lugar. El problema es que se exponen al peligro o se aprovechan de los amigos, todos ellos llevados por su nocivo deseo. Este ejemplo permite esbozar una relación con la amistad, por el lado negativo: la avaricia encamina a que se aproveche de los amigos. Cuando existe avaricia dentro de una amistad, ésta no puede fructificar porque se busca el

⁵⁸ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1121b 34.

⁵⁹ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1122a 2.

⁶⁰ *Ética Nicomáquea* IV, 1, 1122a 5-11.

bien propio por encima del bien del amigo. Se toma antes que dar, y esto no es propio de la amistad verdadera. Además, parece que un amigo avaro o pródigo no puede ser, en toda la extensión de la palabra, amigo verdadero. Basta con pensar en los ejemplos mencionados por Aristóteles para darnos cuenta que, en el caso del avaro, estaría completamente dispuesto a tomar de más o a no dar nada hacia el amigo.

Entonces, ¿qué podría esperar su amigo del avaro, sino mezquindades o que se aprovechara de él? Por otro lado, el pródigo estaría dispuesto a gastar su dinero de forma desmedida, quizá en algún punto, por su deseo irrefrenable por gastar, podría aprovecharse de sus amigos para sacar riqueza de ellos. O también podría enriquecer a quien no se debe, y como eso es una acción innoble y va contra la virtud, el pródigo no podría corresponder a una amistad verdadera, porque no sería virtuoso y sus vicios lo harían vil ante hombres virtuosos. Luego, sea cualquier de los dos extremos de esta virtud, avaro o pródigo, este posible amigo vicioso carecería de la disposición y del hábito de la liberalidad para llegar a ser amigo verdadero.

La liberalidad es saber gastar cómo, cuándo, dónde y con quién. La relación con la amistad es evidente: quien es amigo verdadero dará riqueza a sus amigos. Sabrá gastar como corresponde en aquellos que lo merezcan, no enriquecerá a cualquiera sin motivo alguno. Quien practica la liberalidad, al poseer esta virtud, se encuentra realmente capacitado para compartir su riqueza con el amigo. Su modo de ser está en armonía con la manera en que gasta su riqueza y no le duele hacerlo. Por ello, para que exista la amistad virtuosa, necesariamente se acompañará de la liberalidad, si carece de esta virtud, es imposible que se llame amistad verdadera.

Si extrapolamos la relación entre amistad y liberalidad, concentrándonos solamente en la falta de ésta, ¿qué sucede cuando no existe? Los amigos que solamente son avaros o pródigos se enfocan, ambos, en sí mismos. Unos para no dar nada, otros para malgastar, pero siempre buscando el placer o algo que los beneficie. En este sentido, las amistades por placer o conveniencia se parecen bastante a la que podríamos imaginar si no existiese la liberalidad. Porque cuando los amigos dejan de ser liberales, sólo ven por sus propios intereses y caen en distintos tipos de vicios que no los conducen hacia la virtud, sino, al

contrario, debido a su modo de ser tiendan a cometer actos injustos o innobles. Si pensamos en la *polis* es evidente que se necesita que los ciudadanos, en el sentido más superficial, practiquen la liberalidad, porque de lo contrario se puede volver totalmente mezquina. La mayoría gastaría mal, de la manera en que no debe y, quizá, enriquecerían a quienes no deben.

Si malgastar el dinero se hace en pos del placer, debido a la intemperancia implícita, fácilmente se puede caer en prácticas delictivas por conseguir el dinero que reditúa el placer buscado. No es difícil ver a nuestro alrededor que una sociedad sin liberalidad cae fácilmente en corrupción (enriqueciendo a quien no se debe), adicciones (gastando más de lo que se tiene por alguna droga), siendo mezquina (no dando a quien lo merece o necesita), olvidando por completo lo bello y noble, o hasta lo necesario que es compartir la riqueza. En una *polis* sin liberalidad es poco probable que los hombres se sientan comprometidos a dar, ya que no sería una *polis*, ni serían hombres libres aquellos que viviesen ahí. Luego, tampoco sería posible la amistad en este tipo de sociedad.

Una amistad verdadera necesita de la liberalidad porque es más agradable gastar bien el dinero en los amigos. Compartir la riqueza sólo cobra sentido con amigos, puede ser un acto bello compartirla con desconocidos, pero el hacerlo con amigos hace que esta virtud adquiera su verdadero sentido. Gastar bien repercute en una *polis* donde los habitantes utilizan la riqueza de una manera adecuada. Sin embargo, esto no es algo que nos parezca cercano. Al contrario, vemos que la gran mayoría de las personas no saben gastar ni en sí mismas, ni en sus amigos, mucho menos en quienes lo necesitan. Porque ahora parece prevalecer la prodigalidad, porque las personas gastan dinero que no tienen en cosas que no necesitan para aparentar que son algo que en realidad no son. Y el compartir su riqueza no parece inculcarse en ningún lado. Una *polis* que no tiene idea de lo que es la liberalidad sólo puede albergar mezquinos o pródigos, que no vean más allá de su propia conveniencia, aun cuando esto implique que, realmente, no se haga comunidad. Por esto, parece tan relevante que la liberalidad encuentre en la amistad la forma de gastar de manera conveniente la riqueza, tanto con los amigos como con los habitantes de su propia *polis*.

4. Magnificencia

Ahora hablaremos de la magnificencia; haremos una breve descripción de esa virtud ética y después veremos su relación con la amistad. Esta virtud, al igual que la liberalidad, puede sonar extraña para nosotros, hombres del siglo veintiuno, permeados por la modernidad. Porque en una época donde parece prevalecer la avaricia, es complicado hablar de compartir y dar, y si lo pensamos en grande, quizá se tenga un esbozo de lo que es la magnificencia. Por ello, es importante recalcar que la magnificencia está relacionada con la riqueza, sin embargo:

*A diferencia de la liberalidad, no se extiende a todas las acciones que implican dinero, sino sólo a las que requieren grandes dispendios, y en esto excede en magnitud a la liberalidad, [...] es un gasto oportuno a gran escala.*⁶¹

Como se ve, no es el simple hecho de gastar lo que caracteriza esta virtud. El mero gasto de dinero no implica que sea magnífico, se debe gastar oportunamente a gran escala. En un primer momento, quizá sea obscuro entender cómo se hace un gasto a gran escala oportunamente, pero si pensamos en el ejemplo que da Aristóteles quizá no lo sea tanto. Menciona que no es lo mismo equipar un trirreme⁶² que gastar en una procesión pública. Aclara que *la escala es relativa a la ocasión*.⁶³ Podemos notar que ambos casos son gastos sumamente fuertes, pero gastar en la nave es mayor que gastar en la procesión. Sin embargo, ambos apuntan a un gasto oportuno a gran escala. *Lo oportuno, se refiere a las personas, las circunstancias y al objeto*.⁶⁴ Porque todo esto se juega cuando se gasta el dinero a gran escala, es importante quién lo gasta, cómo lo gasta y en qué. No el hecho de quién gasta más, sino de hacerlo de la manera adecuada, conforme a las circunstancias y lo que se busca lograr. Así, se puede gastar mucho dinero pero por mera ostentación; sin embargo, la magnificencia tiende más a mostrar el modo de ser de quien gasta que su riqueza. En sus acciones se muestra la virtud y la nobleza del gasto, lo hace porque es algo bello hacerlo. Si lo pensamos, a primera vista no resultaría tan evidente diferenciar esta virtud del exceso. Porque ¿cómo podemos ver las intenciones, o el interior del magnífico?

⁶¹ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122a 20-23.

⁶² Nave de guerra que contaba con tres bancos de remeros superpuestos a distinto nivel en cada flanco, de ahí su nombre. El trirreme era financiado por un ciudadano rico, tanto el sueldo de la tripulación como todo costo que surgiese por su uso. Lo cual era sumamente costoso.

⁶³ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122a 24.

⁶⁴ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122a 25.

Quizá la respuesta está en poner atención en qué gasta, cómo lo gasta y si es adecuado a las circunstancias. Si pensamos en que la desviación por exceso es la vulgaridad, como se explicará más adelante, parece evidente que *sin querer* se muestra el modo de ser de la persona cuando intenta ser magnífica.

La magnificencia es un modo de ser respecto al gastar bien, por lo tanto debemos entender que *un modo de ser se define en términos de la correspondiente actividad y ese objeto. Pues bien, los gastos del espléndido son grandes y adecuados.*⁶⁵ E igualmente serán las obras que se emprendan. El gasto debe equipararse a la obra. Por lo tanto, está en juego qué se llevará a cabo, y cómo se hará; relación intrínseca entre lo que se gastará y la obra; por lo tanto, debe realizarse una obra excelente. Esto es que *la excelencia de una obra, su magnificencia, reside en su grandeza.*⁶⁶ Derivado de lo anterior, nos muestra que es igualmente relevante no sólo cuánto se gastará sino la naturaleza de la obra que se realizará. Quizá nuestro discernimiento palidezca un poco al pensar en estos gastos esplendidos, pero no perdamos de vista que no es difícil ver cuando una obra es magnífica, pues esto reside en su grandeza. Así, podemos pensar en la construcción, por ejemplo, de una biblioteca. Que el magnífico la hiciera y la donara a su comunidad; éste sería, sin lugar a dudas, un detalle magnífico. Si al realizarlo lo hacen de una manera excelente, con buen gusto y que cuando las personas la vean opinen que es grandiosa esa obra, quizá estemos cerca de comprender lo que esta virtud es.

También es importante, como hemos dicho, no sólo la obra por sí misma, sino aquel que la llevará a cabo, *quién es y con qué recursos cuenta; pues el gasto ha de ser digno de ellos y adecuado no sólo a la obra sino también al que la hace.*⁶⁷ Porque quien emprende una acción de esa naturaleza así como debe tener los recursos para llevarla a cabo, también tiene un modo de ser que tiende a la virtud. Pues su gasto no irá contra su naturaleza, tendrá los recursos para realizarla y sabrá cómo mostrar la excelencia de esa obra. En efecto, estos gastos son *los mayores y más honrosos.*⁶⁸ Porque no es un pesar gastar para el magnífico, al contrario es algo que lo enorgullece y sabe que al realizarlo, no sólo le hará un bien a su

⁶⁵ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122a 35 - 1122b 5.

⁶⁶ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122b 18.

⁶⁷ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122b 25-26.

⁶⁸ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122b 37.

polis, sino que también demostrará que es digno de realizar semejante proeza. Su modo de ser se verá en la grandeza con que realice aquello por lo cual gasta su fortuna.

Sin embargo, es complicado pensar en los gastos honrosos que menciona Aristóteles, estos se refieren a *los relativos a los dioses –ofrendas, objetos de culto y sacrificios [...] y cuantas se refieren al interés público–*⁶⁹, ya que menciona que estos son propios de la magnificencia. Luego, debemos comprender cómo es posible que el magnífico haga esos gastos meramente por honor, porque es honroso gastar en los dioses. No obstante, se obscurece esta condición de la magnificencia en nuestros tiempos que parecen, en primera instancia, tan laicos. Quizá un ejemplo que nos haría acercarnos a esta virtud sería pensar en las personas que donan su dinero para surtir una iglesia, comprando todo lo necesario para officiar una misa. El problema es que esta virtud ética está emparentada con el honor y, necesariamente, éste debe mostrarse públicamente y sentirse orgulloso de quien gasta así su dinero. Sin embargo, la caridad cristiana no permitiría tal despliegue de orgullo o, por lo menos, esperaría cierta humildad por parte de quien hizo la donación.

Ahora bien, no olvidemos que la magnificencia es el justo medio entre dos modos de ser deficientes, esto es, por defecto se le llama mezquindad mientras que el exceso se le llama ostentación vulgar, extravagancia o algo semejante. Se nota el exceso de dicha ostentación cuando se trata de dar esplendor a algo como no es debido y en lo que no se debe. *El que se excede es vulgar, se excede en gastar más de lo debido, [...] pues gasta mucho en motivos pequeños y hace una ostentación desorbitada.*⁷⁰ Como, por ejemplo, alguien que comparte un almuerzo con sus compañeros de trabajo o vecinos como si fuese el banquete de una boda; esto es algo parecido a lo que plantea Aristóteles para mostrarnos qué tan corrupto se puede estar respecto a esta virtud. Así, el que hace una ostentación de este tipo *lo hará no por nobleza, sino para exhibir su riqueza.*⁷¹ Y con ello creará que se le admira por hacer tal muestra de su riqueza, pero si hemos visto con cuidado, la magnificencia no se muestra en el simple derroche de dinero en cosas banales, como el ejemplo, sino en obras que repercuten en la vida pública de la *polis*, que además son bellas y se hacen conforme a la virtud.

⁶⁹ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122b 20-22.

⁷⁰ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1123a 19-21.

⁷¹ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1123a 25.

Por otro lado, pero en el mismo sentido de modos de ser deficientes, encontramos la mezquindad, la cual es un extremo corrupto, por defecto, de esta virtud, esto es porque *el mezquino se queda corto en todo y después de gastar grandes cantidades, echará a perder por una bagatela la belleza de su acto.*⁷² Debido a que siempre está regateando consigo mismo el hecho de gastar tanto, incluso se lamentará por haber gastado de esa forma. Sus acciones no denotan nobleza, sino lo contrario, al buscar regatear los precios y tratar de gastar lo menos posible. Aunque lo importante no es lo que se gasta, sino el cómo se gasta, y el mezquino se preocupa demasiado en gastar menos de lo que merece esa obra. Por ello, no se puede esperar que haga algo bello, ya que con su modo de ser corrupto, se hace evidente que su acción está supeditada al gasto; luego, gracias a sus comentarios o la simple expresión de su pensamiento, denotará su mezquindad. Por ejemplo, el construir una plaza pública y poner un quiosco al centro, pero en vez de mandar a poner mármol en el piso, ponerle loseta. Eso arruinaría una bella obra, y sólo por gastar menos.

Una vez explicado qué es la magnificencia y cuáles son sus modos de ser corruptos, es decir, la mezquindad por defecto y el mal gusto o lo vulgar, por exceso; es necesario hablar de su relación con la amistad. Puesto que la magnificencia es el gastar adecuadamente la riqueza en obras magníficas, con un valor elevado que muestre que quien lo hace tiene la virtud de saber gastar y en qué, podemos preguntarnos si realmente tiene relación con la amistad o si se trata de una comparación muy forzada.

Podemos comenzar por entender cómo debería ser un amigo magnífico. Éste reuniría todas las características descritas anteriormente, y si tuviese la capacidad de gastar así su dinero, nos quedaría de manifiesto que sabe gastar el dinero de buena manera en obras que a todas luces son bellas y espléndidas. Un amigo espléndido podría mostrar su magnificencia en un gasto particular como *en una boda o algo que le interesa a toda la ciudad,*⁷³ al hacer un regalo de tal forma que muestre que sabe cómo gastar su dinero para agasajar a los futuros esposos. Este ejemplo nos muestra que aún hoy podemos encontrar personas magníficas, pero como sabemos, la virtud es difícil y pocos hombres son realmente virtuosos.

⁷² *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1123a 27.

⁷³ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1123a 1.

Sin embargo, es posible no constreñir la magnificencia a un solo tipo de gasto: *cada gasto puede ser grande en su género, y, si bien el más espléndido lo será en una gran ocasión, también puede ser grande en otra ocasión.*⁷⁴ Por ello, se puede ser magnífico en varios momentos, depende de la obra que se quiera realizar o el momento oportuno para gastar; así, se puede gastar espléndidamente en un gasto funerario, mostrando el cariño y respeto por el difunto o, por otra parte, se puede dar un espléndido cheque a favor de la ciudad para remodelar un parque, en beneficio de la comunidad. Asimismo, no es descabellado pensar en aquellas personas que agasajan a sus vecinos en las fiestas de pueblo en ciertas regiones del país, como Oaxaca, o cualquier entidad federativa donde se da mucho peso a lo que significa y vale la comunidad para ellos. Por eso, gastan gran parte de su riqueza en, por ejemplo, servir comida para todo aquel que se asome a sus casas. Este gesto, evidentemente, es magnífico.

Quizá pensemos que esta virtud escapa a la mayoría de las personas debido a que no pueden hacer gastos tan fuertes que demuestren su nobleza, ya que pocos tienen acceso a la cantidad de riqueza necesaria para mostrar la magnificencia. Si reconocemos quienes somos y que no podemos realizarlo, seremos prudentes en nuestro actuar, pues no intentaremos gastos que nos arruinen, sobre todo si somos pobres. Por esto, un pobre no puede ser magnífico:

*Porque no tiene los recursos para gastar adecuadamente, y el que lo intenta es un insensato, pues va más allá de su condición y de lo debido, y lo recto está de acuerdo con lo virtuoso.*⁷⁵

Esto es claro si nos conocemos y sabemos si es posible realizar este gasto o no. Las personas que se conocen a sí mismas y que no buscan engañarse, fácilmente aceptarán que sería insensato dar el dinero para iluminar su colonia, si ni siquiera pueden llegar a fin de mes con algo de dinero. Sería totalmente insensato, lo cual no sería recto a su propia condición; iría contra lo que son y esas personas al tratar de ser virtuosas, terminarían arruinándose a sí mismas por no aceptar sus propias limitantes.

Sin embargo, la gente que no tiene los recursos para alcanzar un gasto magnífico, puede alcanzar cierto grado de esplendor gracias a la forma en que puede gastar sus riquezas. Es

⁷⁴ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1123a 10-11.

⁷⁵ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1122b 27-30.

decir, no se necesita tener todo el dinero del mundo para alcanzar un detalle espléndido. Aristóteles nos muestra el ejemplo de un regalo para un niño: aunque su valor es pequeño y mezquino, al regalarle una pelota o algo muy bello para él, tendrá su magnificencia como regalo para un niño. Por eso, nos dice, *lo propio del espléndido es hacerlo todo con esplendidez, y de modo que el resultado sea digno del gasto.*⁷⁶ Así, se puede hacer algo con miras a la magnificencia, aunque no se tengan demasiados recursos para lograrlo, pero si se alcanza un resultado digno del gasto; donde se vea la intención y el modo de ser de quien lo realizó, podemos llamarle espléndida a esa persona.

La magnificencia necesita, en algún sentido, de la amistad. Parece claro, después de lo visto en cuanto esta virtud, que la magnificencia sin amistad parecería la mera ostentación de la riqueza de quienes tienen dinero. Parece que la relación entre amistad y magnificencia se da en términos de compartir con los amigos, pero de una manera espléndida, que les beneficie de una manera más evidente que un simple gesto de riqueza. Además, la magnificencia sólo parece cobrar sentido si se le hace a personas en quienes se les aprecia por la amistad compartida, o se tiene cierto grado de amistad, ya sea por conveniencia o placer; porque en ambos sentidos es un gesto bello y noble por parte del magnífico compartir su riqueza con quienes lo merecen o quiere. Además, si es un amigo virtuoso, necesariamente emprenderá acciones magníficas, porque son bellas y nobles, y esto le dará algún beneficio tanto a sus amigos como a la *polis*. Su modo de ser lo hace desprendido de su propia riqueza buscando el bien de los demás; y, por ende, de su *polis*.

Cuando una *polis* carece de ciudadanos virtuosos en la magnificencia, de alguna manera, también carece de amistad. En un sentido muy básico la magnificencia es el vínculo que puede establecer relaciones más cercanas a la amistad que la caridad, por ejemplo.⁷⁷ Pensemos cómo cambia la disposición que existe del vulgo hacia quien ostenta riquezas. Si éste en vez de compartir, se vuelve mezquino, la mayoría no lo verá con buenos ojos, al contrario lo tachará de egoísta o algo peor. Si se olvida de compartir, así también es posible que se olvide de hacer comunidad con sus conciudadanos, es decir, no los verá como

⁷⁶ *Ética Nicomáquea* IV, 2, 1123a 17.

⁷⁷ Si pensamos en una persona rica que dona su dinero a obras de caridad, y sale en el periódico su obra y evidentemente deduce impuestos por ello; mientras otra persona igual rica gasta una fuerte cantidad de dinero para iluminar un parque cercano a su casa, sin que esto amerite reducción de impuestos o fama. Así, la caridad no siempre ejemplifica a una persona magnífica.

posibles amigos, sino como enemigos al acecho que buscan su fortuna. Las consecuencias de que no exista esta virtud en una *polis* no nos son extrañas: la mayoría ve a los que tienen riqueza como ajenos a ellos, mientras que estos parecen sentirse por encima de los demás; la comunidad se rompe y sólo quedan remedos de lo que fue algo común.

5. Magnanimidad

Ahora corresponde hablar acerca de la magnanimidad y su relación con la amistad. Comenzaremos por explicitar la definición de magnanimidad; entenderemos el concepto para después analizar su relación con la amistad.

La magnanimidad, es una virtud ética, la cual es un medio respecto de dos extremos, estos son la vanidad y la pusilanimidad. Debemos analizar en qué sentido la vanidad es algo que no va conforme al hábito (*héxis*) de quien se cree merecedor de la magnanimidad:

*El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno; es vanidoso; pero no todo el que se cree digno de cosas mayores de las que merece es vanidoso.*⁷⁸

Es relevante observar que el punto central de este extremo es considerarse más de lo que se es y, como consecuencia de ello, creer que se puede merecer más de lo que en realidad le corresponde. Es vanidoso quien sin merecer grandes cosas cree que las merece; con esto lo único que demuestra es su falta de autoconocimiento para entender qué puede lograr y que no. En simples palabras, el vanidoso no va acorde a su naturaleza. Aunque quien no se conoce y no sabe si es digno de mayores cosas o no, no es vanidoso, simplemente ignorante. La delicada línea que divide a ambos modos de ser está en la disposición que tienen ambos hacia la grandeza. Unos porque se creen más, los otros porque no saben de lo que son capaces.

Por otro lado, el pusilánime tampoco se conoce a sí mismo. En esta caso *se juzga a sí mismo digno de menos de lo que merece.*⁷⁹ Cuando en realidad es digno de cosas medianas o grandes; en última instancia, eso no importa, lo relevante es que no cree lo que en realidad es. Porque no considera que su modo de ser merezca grandes o medianas cosas, éste se ve a sí mismo como menos de lo que en realidad es. Contrario a la vanidad, esta

⁷⁸ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1123b 8.

⁷⁹ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1123b 10.

desviación de la magnanimidad tiene más en común con la humildad cristiana de lo que se ve en un primer momento⁸⁰, ya que se estima menos de lo que en realidad es. Luego, esto puede ser visto como un acto de suma humildad; sin embargo, denota también un gran desconocimiento de sí mismo por parte del pusilánime, ya que si puede aspirar a cosas mayores, por qué se considera menos de lo que merece. *Se aparta, incluso, de las acciones y ocupaciones nobles, por creerse indigno de ellas.*⁸¹ Este problema parece evidenciar algún tipo de vicio por parte del pusilánime, ya que al considerarse no digno de cosas buenas, se aparta de ellas como de la virtud, por el desconocimiento de sí mismo.

Una vez visto los dos extremos de esta virtud, es necesario hacer un esbozo que nos dé luces para entender qué es la magnanimidad. Ésta, tiene por objeto grandes cosas. Aristóteles aclara que *no hay diferencia en examinar el modo de ser o el hombre que lo posee.*⁸² Por ello, no parece existir escisión entre la *héxis* y aquel que la lleva a cabo. Parece ser una misma cosa, el modo de ser y la persona que lo realiza. Con esto quiere decir que somos lo que hacemos. Así:

*Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato.*⁸³

Hay una relación intrínseca e indisoluble entre lo que es y lo que espera derivado de eso que es. El magnánimo es digno de grandes cosas y como tal, se considera digno de ellas; espera esas grandes cosas porque sabe que su modo de ser está dispuesto para ellas. Se conoce y sabe que es virtuoso, y por ello, no puede sino esperar el merecerlas. Quizá nos es extraño pensar que alguien se crea merecedor de grandes cosas porque su modo de ser tienda a ellas, porque alguien así parecería soberbio o engreído. Sin embargo, esta visión que no permite aceptar que hay gente excelente, que se debe reconocer su excelencia y espera que le sucedan cosas excelentes, es por cierta idea de humildad heredada por la visión cristiana del mundo⁸⁴ que nos hace ver con malos ojos este tipo de personas.

⁸⁰ Si pensamos en alguien que sabe que es bueno para algo, pero prefiere no demostrarlo, para no parecer vanidoso a los ojos del dios cristiano, o ante su iglesia. Darle preferencia a la humildad antes que al orgullo es muy representativo de la tradición cristiana de la que proviene nuestro país.

⁸¹ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124b 27.

⁸² *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1123b 1.

⁸³ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1123b 2-4.

⁸⁴ Cfr. Concepto de humildad en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Esta visión del mundo impide, de alguna manera, reconocer la excelencia en alguien. Se prefiere a alguien que sea humilde, que se

Contrario a lo anterior, *la magnanimidad es como un ornato de las virtudes; pues las realza y no puede existir sin ellas.*⁸⁵ Por ello, el magnánimo no puede ser humilde, ya que al llevar a cabo acciones magnánimas, de alguna manera, también participa de las demás virtudes, está orgulloso de su modo de ser y, consecuentemente, de sus acciones. Su modo de ser está dispuesto a las cosas grandes, y a los honores. *Por esta razón, es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin ser kalokagathós.*⁸⁶ Ya que, en última instancia, ser magnánimo es corresponder a la idea de la *kalokagathía*, ser bello y bueno. Esto sólo se logra mediante acciones tanto bellas como buenas. Lo cual no es sencillo. Y lo único a lo que puede aspirar es al honor, porque éste *es el premio de la virtud y se otorga a los buenos*⁸⁷. El honor es lo que se le da al bueno, que en este caso es magnánimo.

Sin embargo, respecto al honor, el magnánimo *no se comporta como si se tratara de lo más importante.*⁸⁸ Ya que ni siquiera esto es lo más apremiante para él, lo verdaderamente significativo es ser digno de las grandes cosas, comportarse y actuar de una manera que sea mejor que los demás. Y ello no será contrario a la virtud, *puesto que él se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder o toda buena o mala fortuna.*⁸⁹ Entonces, aspira a cosas grandes porque se comporta y está dispuesto hacia ello, y es propio de su modo de ser esperar honores derivado de lo anterior; sin embargo, su aspiración no es sólo ser magnánimo para obtener honores, más bien obtiene estos por ser magnánimo. Y al serlo, también se comporta de una manera virtuosa, tendiendo más hacia la moderación acerca de cosas que podrían desubicar a cualquiera que no fuese magnánimo. Ya que realmente *sólo el bueno es digno de honor.*⁹⁰ Así, podría tener poder o ser rico; pero aunque sobresale en algún bien y por ello podría ser honrado, realmente sólo quien es bueno puede ser digno de honor.

apene de lo que es, si es inteligente o tiene riquezas, a mostrar lo que sabe o cuanto tiene. Este tipo de personas se toman por arrogantes o pretenciosas. No importa si lo que saben o tienen, es fruto de sus hábitos y gracias a su esfuerzo, es mejor visto el que sean humildes. El problema es que existe una escisión entre los logros y el orgullo; cuando deberían ser equiparables y hasta deseables. Sentirse orgulloso por quien se es, más allá si algunas personas toman a mal la forma de ser de quien se sabe mejor que los demás.

⁸⁵ *EN IV, 3, 1124a 1-2.*

⁸⁶ *Ética Nicomáquea IV, 3, 1124a 3-4.*

⁸⁷ *Ética Nicomáquea IV, 3, 1123b 35.*

⁸⁸ *Ética Nicomáquea IV, 3, 1124a 17.*

⁸⁹ *Ética Nicomáquea IV, 3, 1124a 15.*

⁹⁰ *Ética Nicomáquea IV, 3, 1124a 25.*

No basta con ser poderoso o rico si no se tiene la virtud completa, ya que *los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos.*⁹¹ Esta concepción acerca de la magnanimidad y los bienes aclara que no por tener algunos bienes más que el vulgo eso hará a alguien magnánimo. Cuando se conjugan ambos, se da la magnanimidad, pero por sí mismos los bienes no proporcionan la virtud. Es como pensar que por tener dinero la persona se volverá, en automático, alguien magnífico, esto es que sabrá gastar su dinero.

El problema es que las virtudes se practican, en este caso, la magnanimidad es un modo de ser respecto a quien merece grandes cosas y es acorde a ellas. Si sólo se tienen bienes materiales pero carecen de la virtud, esos individuos:

*Se vuelven altaneros e insolentes, porque sin virtud no es fácil llevar convenientemente los dones de la fortuna, y como son incapaces de llevarlos y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen lo que les place.*⁹²

Porque lo que Aristóteles llama dones de la fortuna, que no es otra cosa que tener dinero y saber qué hacer con él, no sirve de nada sin virtud. La incapacidad de las personas para saber comportarse con la riqueza se demuestra en los hechos. Y parece evidente que el dinero por sí mismo no vuelve virtuosas a las personas, al contrario, muchas veces tiende a volverlas viles, porque les da la falsa impresión que son mejores que los demás y, como menciona, los desprecian. Pero esto es porque no tienen la capacidad de ser magnánimos, simplemente su dinero los vuelve insolentes ante los demás, como si hubiera una relación equivalente entre riquezas y virtud, lo cual no parece ser cierto. Quienes sólo tienen la riqueza pero no la magnanimidad parecen emular esta virtud, pero carecen del modo de ser que los haría realmente grandes; lo único que pueden lograr siendo ricos es mostrarse creídos y frívolos. Si realmente tuvieran que confrontar un peligro verdadero, estos imitadores de la magnanimidad, por mucho que amaran su dinero y posesiones, no arriesgarían su vida con tal de defender lo suyo. Sin embargo, el magnánimo es diferente:

*No se expone al peligro por fruslerías ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros, y cuando se arriesga, no regatea su vida porque considera que no es digna de vivirse de cualquier manera.*⁹³

⁹¹ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124a 27.

⁹² *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124a 30-34.

⁹³ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124b 7-9.

Por ello, el magnánimo no es ni temerario ni avaro para exponerse al peligro por insensatez o porque estime demasiado algún bien material, el cual sea digno de poner en riesgo su vida. Lo anterior debido a que estima pocas cosas, ya que su modo de ser lo lleva a preocuparse por cosas mayormente grandes, no lo que a la mayoría podría parecerle algo importante. Sin embargo, cuando afronta peligros y se arriesga, no escatima su vida por nada, porque en tanto magnánimo, la dignidad de su vida, o la forma en que la vive, es tan importante que es preferible perderla a vivir de cualquiera manera. Si recordamos, el modo ser es igual al hombre que lo posee; por ello, si cambia la manera de vivir del magnánimo necesariamente cambiará quién es él. Pensar en un hombre libre convertido en esclavo podría mostrar esta idea.

Otro aspecto que caracteriza al magnánimo es que no es rencoroso, *porque no es propio de él recordar lo pasado, especialmente lo que es malo, sino, más bien, pasarlo por alto.*⁹⁴ Y esto es algo que todavía nos parece como algo fundamental del magnánimo, aunque en estos tiempos no nos parezca una virtud. Sin embargo, el que no se acuerde del pasado, que lo pase por alto, como un gesto de grandeza por su parte, muestra su virtud al comportarse como si el pasado fuese algo que no vale la pena traerlo a colación. Su mirada se preocupa más por observar el presente, buscando grandes cosas por hacer, que estarse lamentando por lo que ya pasó. En ese sentido, vive el presente intensamente, *ya que es el menos dispuesto a lamentarse.*⁹⁵ Igualmente es propio del magnánimo no hablar mal de los demás, y que tampoco le importe lo que digan de él. Pareciera que está buscando los honores, sin embargo el que lo honren es consecuencia de su modo de ser y no su principal motivación para actuar, lo cual es virtuoso.

El magnánimo reúne ciertas características que permiten entender por qué su virtud se basa, de cierta manera, en una autosuficiencia y una disposición muy particular hacia los otros. Su modo de ser reúne ciertos aspectos que nos hacen reconocerlo como alguien magnánimo. Ya que es propio de éste *no necesitar nada o apenas nada, sino ayudar a los otros prontamente.*⁹⁶ Porque si no fuese así, no estaría dispuesta su alma hacia las acciones

⁹⁴ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1125a 2-4.

⁹⁵ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1125a 7.

⁹⁶ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124b 18.

nobles y bellas, antes preferiría recibir ayuda, lo cual iría contra su propia virtud. Además, el magnánimo se comporta de la manera adecuada ante los demás:

*Es altivo ante los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque es difícil y respetable ser superior a los primeros, pero es fácil con los últimos.*⁹⁷

Ya que la magnanimidad no es para cualquiera, sólo el magnánimo puede comportarse de esta manera con aquellos que se le presentan. Ya que el ejercicio de la virtud no es sencillo, comprobamos que su posición es de orgullo ante quienes sabe que lo reconocerán, pero se mantiene circunspecto ante quienes no son de su nivel.

Podría parecer arrogante sin ningún sentido, pero el magnánimo *no es dado a la admiración, porque nada es grande para él.*⁹⁸ Luego, se encuentra en un nivel superior al de los comunes. Su modo de ser tiende a las cosas grandes, es poco probable que los de elevada posición logren su admiración, porque dada su virtud él tiende a realizar acciones que, más bien, causan admiración. Por ello, él tiende a no admirar. Ya que lo anterior no es relevante, él tampoco se entrometerá en habladurías, o en preocuparse por lo que digan de él o lo que pueda decir de los demás. Así como no pretende reconocimiento por sus acciones, tampoco se detendrá a criticar a otro o le importarán las críticas que hagan de él. Su modo de ser tiende a preocuparse por cuestiones más relevantes, como ayudar y lograr grandes empresas, como vimos. Alguien magnánimo parece sacado de otro mundo para quienes ya no viven en una *polis*, ni manejan el término virtud en su vida diaria.

Una vez que hemos dado una visión general acerca de la magnanimidad corresponde analizar su relación con la amistad. Aristóteles nos muestra la forma de ser del magnánimo respecto a los amigos; por lo tanto, menciona que es necesario que éste *sea hombre de amistades y enemistades manifiestas (porque el ocultarlas es propio del miedoso, y se preocupará más por la verdad que de la reputación).*⁹⁹ Luego, el magnánimo no puede tener amistades por placer ni por conveniencia. La primera porque él no encuentra placer en la simple compañía de los demás, no así de las personas que también sepan apreciar su buena disposición ante los demás; es decir, su pronta ayuda y los honores que le puedan

⁹⁷ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124b 19-22.

⁹⁸ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1125a 1.

⁹⁹ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124b 27-29.

ofrendar como agradecimiento a su desaprendida forma de ser. Al contrario, los amigos podrían encontrar placer en estar en compañía de alguien que sabe que es digno de grandes cosas y se comporta como tal.

Por otra parte, el tener amistades por conveniencia de ninguna manera le satisfará a alguien así. El magnánimo no se aprovecha de los demás, porque no tiene necesidad de envilecerse sabiendo que su ánimo está encaminado a la grandeza. Por lo tanto, estos dos tipos de amistad no van acordes con la verdad. El magnánimo se preocupa más por la verdad que por la reputación, y estos tipos de amistad caen más en dentro de la reputación que de la verdad.

Así, si el magnánimo ha de buscar un amigo, éste sólo puede ser un amigo virtuoso que no se aproveche de su forma de ser, ya que no busca honores ni favores, antes bien el magnánimo los hará. Por ello, es claro que prefiere la verdad, y dado que la amistad virtuosa es la única que va de acuerdo con la verdad, y esto es noble y bello, no puede sino ser un amigo virtuoso que esperará lo mismo del otro. Igualmente, *tampoco puede vivir de cara a otro, a no ser al amigo, porque esto es de esclavos.*¹⁰⁰ La única manera en que puede sobrepasarse esta situación es a partir de la amistad verdadera, la virtuosa, porque solamente así puede conformar su vida desde un factor exterior que no sea él mismo. La amistad da cabida a entender la vida de otra manera para el magnánimo, es la única situación donde se permite establecer su vida sin que recaiga el peso completo de la decisión en sí mismo.

Por lo anterior, debemos reflexionar en torno a la necesidad de que existan amigos magnánimos o, desde otra perspectiva, por qué es necesaria que la amistad conlleve cierta magnanimidad. Así como ya vimos que el amigo magnánimo reúne ciertas características que lo hacen participar de la virtud, alejado del vulgo y la mayoría, es el más apto para llevar a cabo grandes hazañas; ahora debemos entender que la amistad sin magnanimidad carece de un fundamento que es necesario para una convivencia real: el conocerse para saber de qué es capaz y cuál es su lugar en el mundo. Sólo aquel que se conoce a sí mismo

¹⁰⁰ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124b 33.

está en posibilidades de acceder a la amistad virtuosa, ya que tiene una actitud recta hacia la verdad.

Una *polis* sin magnanimidad es un conjunto de individuos organizados que creen que todos tienen derecho a las mismas cosas porque tienen la misma valía. El problema que se deriva de que no exista amistad magnánima es que no se hace nada por los amigos, no se ayuda a los demás porque sea noble y bello, ya que no se ve a los demás como dignos de ser posibles amigos. Si no existe alguien magnánimo, podemos caer en cuenta que la *polis* sólo reúne a un montón de individuos que pueden ser vanidosos o pusilánimes.

Si consideramos nuestra situación actual, las sociedades tienden a generar individuos pusilánimes que no se conocen o se creen menos de lo que son o, al contrario, vanidosos que creen que por tener dinero, están encaminados a ser mejores que los demás, un simple ejemplo son los jóvenes que en México suelen publicar los lujos con los que viven en sus cuentas de Twitter o Instagram, mediante la cuenta *richkidsofmexicocity*¹⁰¹. Sin embargo, el problema de todos ellos es que no se conocen a sí mismos.

Además, si la magnanimidad se olvida de la amistad se generará un fenómeno que no nos es desconocido: personas que parecen dispuestas hacia la grandeza pero que ven a los demás como enemigos, que en vez de ayudar sólo se comportan como si merecieran los grandes puestos de la política¹⁰² o las empresas nacionales, pero sin realmente preocuparse por los demás. En este sentido, Leo Strauss nos recuerda que *la magnanimidad es encomiable porque la ciudad necesita de hombres nacidos para el mando y que sepan que nacieron para el mando*.¹⁰³ Por lo cual, dentro de la *polis* parece tan relevante que existan hombres así, que estos posibles gobernantes que saben que su modo de ser está dispuesto a gobernar, no olviden tampoco que lo que son está conformado a partir de las demás

¹⁰¹ Si sólo se tiene la riqueza, pero se carece de esta virtud, entonces se dará el fenómeno que hemos descrito arriba. Se puede revisar la nota completa en la siguiente dirección electrónica:

http://www.milenio.com/tendencias/ninos_ricos_mexico_Instagram-rich_kids_of_mexico_city-ninos_ricos_mexico_presumen_0_499150377.html Consultado el 9 de mayo de 2015.

¹⁰² Pensemos en los 88 “clanes” familiares que dominan el Congreso en México. No parece que conozcan esta virtud. Se convierte luego en un asunto de poder, antes que un servicio a la comunidad. Estas personas no están ahí por sus méritos o la virtud de la que hablamos. Se puede leer la nota completa en:

<http://www.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2015/88-34clanes-34-familiares-dominan-congreso-1097457.html> Consultado el 9 de mayo de 2015.

¹⁰³ Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*. p. 46

virtudes y de su manera de entender la amistad. Sí, es encomiable que la *polis* necesite gobernantes, pero no pueden perder de vista su modo de ser para que no dejen de ser magnánimos.

Si recordamos, la magnanimidad es *como un ornato de las virtudes; pues las realza y no puede existir sin ellas*¹⁰⁴. Por ello, no parece sencillo que existan personas magnánimas; al contrario, en la actualidad parece que carecemos de ese tipo de hombres. Es complicado entender que existan hombres que sean magnánimos por la sencilla razón que en un hombre así se conjugan todas las virtudes, lo cual nos hace preguntarnos qué tan posible es esto. Sin embargo, aunque parezca difícil creer esta idea, no debemos olvidar que no por vivir en uno régimen corrupto, como puede ser la democracia en la que vivimos, debemos aceptar sin miramientos el que no exista la magnanimidad.

Por ello, debemos explorar, por vía negativa, qué sucede cuando en la amistad no se da esta virtud dentro de la *polis*. Las consecuencias pueden parecer no evidentes, pero si pensamos que si las personas no ejercen esta *héxis* entonces no lograrán acceder a esta virtud. En la cotidianidad no parece que falte la magnanimidad, pero cuando se hace evidente que no hay una dirección clara del gobernante por hacer algo por corregir las injusticias o los desvaríos de la clase política nacional, entonces parece clara esa falta. Si los hombres tienden más a ser pusilánimes, cómo se espera que formen *polis* donde se reconozca su valía y busquen lograr grandes cosas; al contrario, se deforma la visión de sí mismos, y se van convirtiendo en sombras de lo que pueden ser.

Por lo anterior, el amigo virtuoso es también magnánimo, porque se conoce y sabe qué puede lograr y hasta dónde. Olvida rencores y está dispuesto a la pronta ayuda sin esperar honores. Sin embargo, como se ve, para el magnánimo es complicado encontrar amigos, porque espera encontrar gente que esté, por decirlo de alguna manera, a su altura. Por lo tanto, no es fácil hallar amigos para él. Por ejemplo, los amigos que se cultiven en una *polis* corrupta seguramente no lograrán ejercer esta virtud, y aunque existe la posibilidad de que haya amigos así, es muy escasa. Por su manera de ser, el magnánimo padecerá encontrar amigos de verdad, que no se acerquen a él, por las bondades que podrían obtener de esa

¹⁰⁴ *Ética Nicomáquea* IV, 3, 1124a 1-2.

relación. Si su modo de ser lo hace tender a gobernar, las dificultades de conseguir amigos que no sean convenencieros o interesados, resulta complicado.

Esta virtud es sumamente necesaria para la *polis*, se espera que haya hombres así. Que su forma de ser permee, no sólo a sus amigos, sino que toda la comunidad divise esa magnanimidad. Entonces, habrá una mínima posibilidad para que exista una forma distinta de relacionarse entre gobernantes y gobernados que no se base en favores o conveniencias. Sí, es complicada la amistad para el magnánimo, mas no imposible. Pero en tanto haya hombres dispuestos a la virtud, habrá la posibilidad de que pueda encontrar un amigo virtuoso.

III. La amistad virtuosa, base de la verdadera amistad y de la *polis*

En este capítulo abordaremos la importancia de la amistad virtuosa, ya que ésta es la base de la *polis*, la que puede unirla y fundamentarla. Para mostrarlo haremos un recorrido por los diferentes regímenes sanos para hacer evidente la relación que existe entre un régimen y la posibilidad para que se dé la amistad. Aunque no constriñe completamente el que se dé una amistad debido al régimen, es importante recalcar que si se propician condiciones más justas y menos corruptas, será más sencillo encontrar amistades virtuosas. Y aun en un régimen corrupto es posible encontrar amistades virtuosas, por difícil que parezca, como veremos más adelante.

Además, hay una relación intrínseca entre el régimen con la justicia: para que un régimen sea sano es necesario que sea justo, entre más se acerque a la justicia, menos corrupto será. Por lo tanto, el segundo apartado de este capítulo aborda la relación que existe entre la amistad y la justicia. Es un complejo, delicado, basto y, por momentos, oscuro tema. No obstante, la justicia y la amistad comparten ciertos aspectos, los cuales se analizarán en este apartado, por lo cual resulta necesario explorar, por ejemplo, si la amistad es más necesaria que la justicia para una *polis*, si es prevalente una u otra.

Por último, en el apartado final analizaremos la amistad del filósofo en la *polis*. Esto es relevante porque después de haber constatado que la amistad virtuosa es la mejor que se podría dar en la *polis*, es preponderante preguntarse si todas las amistades de este tipo son necesarias. Si acaso habrá una amistad virtuosa que no sea deseable para la *polis*. Dentro de estos cuestionamientos abordaremos la amistad del filósofo para ver qué le da a sus amigos, a la *polis* y si su modo de ser es deseable para la *polis* o no. En este apartado retomaremos a Jenofonte, con los *Recuerdos de Sócrates*, para ejemplificar la amistad del filósofo al interior de la *polis* y reconocer cómo es ésta, y sus posibles implicaciones, tanto para los gobernantes como para los demás ciudadanos.

1. Fundamento para un régimen sano

Antes de reflexionar en torno a la relevancia de la amistad dentro de la *polis* es importante aclarar que cuando la amistad se da en un régimen corrupto disminuyen drásticamente las posibilidades de unirla. Es decir, entre mejor régimen encuentre la amistad, será más sencillo que se dé. Esto lo veremos más adelante, antes bien debemos atender cuántas formas de gobierno menciona Aristóteles, con sus respectivas corrupciones: *de la monarquía, la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía; de la república, la democracia.*¹⁰⁵ Sin embargo, el mencionarlas todavía no nos da luces para entender dicha relación. Por ello, debemos explicar en qué consiste cada uno de los tipos de gobiernos para comprender, igualmente, su corrupción. Si tenemos claro en qué sentido un régimen es sano, entonces se verá con claridad cómo se puede dar la amistad en ese régimen. También se verá que la amistad padece, al igual que los ciudadanos, en un régimen corrupto.

Luego, es necesario definir las clases de regímenes que existen. Sabemos que son tres clases de gobiernos los que menciona Aristóteles, con sus corrupciones, como se presentan a continuación:

*De las formas de gobierno unipersonales solemos llamar monarquía o realeza a la que tiene en mira el bien público; y al gobierno de más de uno, pero pocos, aristocracia (bien sea por ser el gobierno de los mejores, o porque este régimen persigue lo mejor para la ciudad y sus miembros). Cuando, en cambio, es la multitud la que gobierna en vista del interés público, llámese este régimen con el nombre común a todos los gobiernos constitucionales, es decir república o gobierno constitucional.*¹⁰⁶

Es significativo observar que no importa el número de quienes gobiernan la *polis*, sino que lo único relevante para que exista un buen régimen es el bien común. Contrario a cuando se gobierna para el bien particular, se está en un régimen corrupto.¹⁰⁷ Así, son tres formas de gobierno: monarquía, aristocracia y república o también llamada timocracia. Las tres están emparentadas en que buscan el bien común, lo que las distingue es el número de quienes gobiernan. Es relevante que un régimen sólo puede atender a su forma sana cuando se

¹⁰⁵ *Política* III, V, 1279b 6.

¹⁰⁶ *Política* III, V, 1279a 34-40.

¹⁰⁷ *Política* III, V, 1279a 25-30.

busca el bien común, porque (necesariamente) es el sentido real de la *polis* el que se den regímenes que atiendan a la búsqueda del bien para todos, no sólo para unos cuantos. En la monarquía gobierna el rey, en la aristocracia algunos cuantos que pueden ser los mejores de la *polis* o los más sabios o viejos, mientras que en la república gobiernan los más, que pueden no ser ni los mejores ni los más nobles, pero si las decisiones que toman en conjunto buscan lo mejor para todos, entonces tanto en este régimen como en los demás, se estará en un régimen sano.

Si comprendemos cómo se da la corrupción de los regímenes, quizá sea más sencillo ver el paso hacia a la relación entre amistad y un régimen propicio para que se dé. Por ello, es importante entender que en todo régimen corrupto se busca el bien propio, o el de sus allegados, familiares o amigos, pero sobre todo olvidan que el bien común es, en última instancia, a lo que deben aspirar los gobernantes. En la tiranía, el tirano busca su propio beneficio, mientras que en la monarquía, el rey busca el beneficio de los gobernados porque:

*No hay rey que se baste a sí mismo y no sea superior a sus súbditos en todos los bienes, y tal hombre no necesita nada; por tanto, no puede buscar su propio provecho, sino el de los gobernados, pues un rey que no fuera así lo sería sólo de nombre.*¹⁰⁸

No es de extrañar que Aristóteles llame nuestra atención a un escenario en el que el gobernante que se dice superior a los demás no lo sea. Si un rey no fuese superior en los bienes y sólo se dedicara a acaparar bienes, olvidando el bien común y encaminando su ser a su benéfico propio, esta persona no se podría llamar rey sino tirano. Un tirano disfrazado de rey.

Pasar de un régimen sano a uno corrupto no es algo que suene tan descabellado a nosotros, hombres que creen y pugnan por la modernidad. Quizá porque al explicar las corrupciones estos regímenes nos pueden sonar cercanos, así: *de la realeza se pasa a la tiranía, pues la tiranía es una monarquía vil, y el rey malo se convierte en tirano.*¹⁰⁹ Esto sucede fácilmente si es un rey que en realidad no busca el bien común sino su propio bienestar antes que el de sus súbditos. Quien no busca lo mejor para quienes gobierna está condenado a ser un

¹⁰⁸ *Ética Nicomáquea* VIII, 10, 1160b 5.

¹⁰⁹ *Ética Nicomáquea* VIII, 10, 1160b 11.

farsante con cetro y corona. Sólo aquel que se preocupa por quienes gobierna antes que sí mismo puede llamarse rey.

En cuanto a un régimen que puede ser más que cercano a nosotros, no por su forma natural o sana, sino a su forma corrupta es la oligarquía. Porque:

De la aristocracia se pasa a la oligarquía por la maldad de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra del mérito, tomando para sí mismos todos o la mayoría de bienes, distribuyendo magistraturas siempre a los mismos, y preocupándose, sobre todo, de enriquecerse; de modo que los que mandan son unos pocos y malos, en vez de los más dignos.¹¹⁰

La aristocracia se caracteriza por ser el gobierno de los pocos pero que gobiernan porque tienen los méritos suficientes para hacerlo. Los más dignos para gobernar, evidentemente, no son muchos; por eso la aristocracia se centra en los menos, pero estos gobiernan con miras al bien común. Cuando no lo hacen así y, como menciona Aristóteles, caen en excesos que evidencian su poco compromiso con el bien común, mostrando que prefieren tomar los bienes, las magistraturas y enriquecerse a sí mismos e igualmente a sus allegados antes que permitir que en ese régimen se distribuya los bienes y el poder a quienes sean realmente dignos de merecerlos. El hecho de que Aristóteles los califique de malos parece que es tanto por su maldad para actuar como su ineptitud para conseguir que la *polis* se mantenga siendo lo que es, y no un lugar donde puedan satisfacer sus deseos egoístas. Esta forma de gobierno nos es cercana y aparenta ser la normal en nuestro alrededor. Al hacer un análisis más profundo de sus acciones y consecuencias, parece que la clase política no se encuentra alejada de la oligarquía, más allá de que esto se denomine “democracia”. Este tema lo retomaremos más adelante de la dilucidación.

Por último, entre los regímenes más comunes y sus corrupciones, está la democracia que se deriva de la república o timocracia. En la república gobierna la multitud con vista del interés común, o bien común, eso es lo que la hace ser un régimen sano. Mientras que al contrario:

De la timocracia se pasa a la democracia, pues ambas son limítrofes; en efecto, también la timocracia puede ser un gobierno de la multitud, y todos los que

¹¹⁰ *Ética Nicomáquea* VIII, 10, 1160b 13.

*tienen propiedad son iguales. La democracia es la menos mala de las corrupciones, porque se desvía poco de la forma de la república.*¹¹¹

En ambos regímenes gobierna la mayoría. El problema es que en la democracia es el gobierno de los pobres, es decir, de los que son más. La gran mayoría es pobre, sin embargo, esto no conlleva a que gobiernen por el bien común, sino que juzgando desde su desamparo creen que dejando a los que no son como ellos en condiciones similares se hará justicia. Esto no es otra cosa que nuestra idea actual de democracia, dado que todos son iguales en algún sentido, por ejemplo, la libertad, creen que tienen la misma valía, que son iguales en todo. Bajo este supuesto, la democracia no es la peor corrupción de los regímenes, pero sí falla en creer que al ser todos iguales, la mayoría gobernará bien sólo por ser iguales, no por ser los mejores ni los más aptos. La mayoría no siempre busca el bien común, por muchos o pocos que sean.

Antes de observar la relación entre la amistad y los distintos regímenes que existen, debemos comprender a qué se refiere Aristóteles cuando menciona que *la amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno en la misma medida que la justicia.*¹¹² Es decir, que entre más corruptos sean los distintos regímenes, se encontrarán más alejados de la justicia y por ello, menos posibilidades habrá para que se dé la amistad. La relación que existe entre los distintos regímenes y la amistad sólo se puede establecer al comprender qué tan factible es que exista la justicia en algunos de los regímenes. Así, entre más sano es un régimen es más posible la justicia y, por lo tanto, la amistad. Al contrario, entre más corrupto sea, menos justicia habrá en ese régimen y, por ende, la posibilidad de que pueda existir amistad disminuirá considerablemente. No obstante, como veremos, la amistad puede sobrepasar los más corruptos regímenes y darse, por escasa que parezca, en la *polis*. Ya que, en tanto humanos, existe la posibilidad de encontrar amistades virtuosas.

Comenzaremos por analizar la monarquía; en este régimen observaremos la relación que se da con la justicia y la amistad. No olvidemos que así como se da la justicia, en ese mismo sentido será posible la amistad en dicho régimen. Así, vemos que:

¹¹¹ *Ética Nicomáquea* VIII, 10, 1160b 16-19.

¹¹² *Ética Nicomáquea* VIII, 10, 1161a 10.

*En la amistad de un rey hacia sus súbditos hay una superioridad del beneficio, porque el rey hace bien a sus súbditos, si es bueno y se cuida de ellos, a fin de que prosperen.*¹¹³

La superioridad que el rey tiene con respecto a sus súbditos no disminuye la posibilidad de que exista amistad entre ellos. Porque, como dice Aristóteles, *la justicia en estas relaciones no radica en la igualdad, sino en el mérito, y lo mismo también en la amistad.*¹¹⁴ En este régimen es posible la justicia porque el rey busca hacer el bien a sus súbditos, así mismo, puede existir la amistad porque quienes viven ahí tienen claro que el mérito es lo que los mueve a convivir con los demás. Aunque parezca extraño afirmar que es más factible la justicia y, por ende, la amistad en un régimen que no es igualitario; sin embargo, si es claro que quienes merecen ser amigos, lo serán, podemos comprender un poco mejor este régimen. Bajo la monarquía que plantea Aristóteles se tiene el lugar propicio para que exista tanto la justicia como la amistad, porque si el monarca puede ser amigo de sus súbditos, ¿cómo no podría ser posible que entre los mismos ciudadanos se pueda dar la amistad? Si es un buen gobernante que mira por el bien común, es posible que este régimen sea justo y, por ende, que exista la amistad.

En el siguiente tipo de régimen, la aristocracia, Aristóteles menciona que la amistad *es la correspondiente a la excelencia, y al mejor le corresponde más bien, y a cada uno el conveniente; y así, también, la justicia.*¹¹⁵ No olvidemos que en este tipo de régimen gobiernan unos cuantos, que son los mejores y, por ello, pueden gobernar. La amistad se da de manera análoga en este tipo de régimen, ya que la justicia propicia que se dé la amistad y si observamos que este régimen se basa en la correspondencia con la excelencia igualmente esperaremos que se produzcan amistades que sean congruentes con la valía de aquellos que participen en ella: que al mejor le correspondan mayores favores y amistad, mientras que a quienes no lo sean tanto, sabrán reconocer lo que les corresponda.

En la república o timocracia es posible la justicia porque *los ciudadanos aspiran a ser iguales y equitativos, y, por tanto, gobiernan por turnos y por igual; por consiguiente, la*

¹¹³ *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1161a 11-13.

¹¹⁴ *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1161a 21-22.

¹¹⁵ *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1161a 24-25.

*amistad también es así.*¹¹⁶ Si vemos que la posibilidad de la justicia se basa en la igualdad, y hemos dicho que la posibilidad de la amistad está en relación a si puede existir justicia en cada uno de los regímenes, debemos aceptar que en la república hay amistad. Este es un régimen sano, y lo que se derive de éste también lo será, como la amistad que se basa en la igualdad, porque si se gobierna de esa manera y la amistad se le asemeja, entonces las amistades que se siembren tenderán a verse unos a otros gracias a la semejanza entre sus ciudadanos.

Puesto que en los tipos de regímenes sanos existe la justicia, es evidente que la amistad es posible porque las condiciones del régimen permiten que los hombres se traten unos a otros con justicia, y cuando los gobernantes están dispuestos a poner el bien común y el bienestar de los que gobiernan antes que el propio, entonces la amistad puede florecer porque la justicia es natural en dichos regímenes y sus ciudadanos no se sienten agredidos o en peligro todo el tiempo. Esto no es novedad, cualquiera que salga a la calle puede sentir ese peligro de vivir en un régimen que no cultiva la justicia y mucho menos la amistad. Así, ahora veamos qué sucede en los regímenes corruptos ante la justicia y la amistad:

*En las corrupciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre con el artífice y su instrumento, el amo y el esclavo; pues, en cada uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas.*¹¹⁷

Parece evidente que en las corrupciones no haya justicia y por ello, tampoco amistad. Asimismo, la peor, la tiranía, es la menos justa de todas las corrupciones, por ello resulta complicado esperar que se den muchas amistades virtuosas, casi es imposible la amistad, mas no del todo. Lo importante es observar con cuidado que cuando falta algo común entre los gobernados y el gobernante no puede haber amistad porque no hay justicia.

Los ejemplos que nos brinda Aristóteles van encaminados a mostrar que cuando alguien se beneficia a partir de otro, en esa “relación” no existe la justicia y si no puede haber justicia

¹¹⁶ *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1161a 28-29.

¹¹⁷ *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1161a 30 – 1161b 2.

por la falta de algo común, entonces tampoco podemos esperar que haya amistad. En este sentido, parece evidente que cuando alguien se aprovecha de otro, sirviéndose de éste como si fuese un objeto, no puede existir justicia en su actuar, aunque sea un gobernante o alguien que se crea bueno. Si se carece de justicia cuando se mira a los demás como simples objetos que pueden satisfacer ciertos placeres o cuando es conveniente aprovecharse de ellos, es evidente que no existirá amistad alguna.

Las formas corruptas de los regímenes permean a sus ciudadanos y las relaciones que de ellos emanen, por consiguiente no habrá ningún tipo de amistad, a no ser que sean amistades por mero placer o por conveniencia. Éstas no se fundan, evidentemente, en la justicia; sino, al contrario, en cierta injusticia hacia al otro. En las amistades corruptas, así como en los regímenes corruptos, los ciudadanos parecen ver a los demás como si fuesen *cosas*, porque se aprovechan de los demás por la falta de justicia que existe en esos regímenes.

Si existiesen más cosas en común entre los gobernantes y los gobernados, así también los gobernados se verían más como conciudadanos y no como instrumentos para su propio beneficio. Sin embargo, *también en las tiranías hay amistades y justicia, pero en pequeña medida, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común.*¹¹⁸ Por ello, la posibilidad de que haya amistad y justicia, aun en el más corrupto de los regímenes, es posible porque existen hombres que se miran unos a otros y encuentran algo en común que los hace ser amigos. Por obvias razones esto no sucede con frecuencia porque en la tiranía es complicado confiar en los demás; todo el tiempo se busca sobrevivir, no se está a salvo de vivir bien.

Parece claro que se necesitan las condiciones adecuadas para que se dé tanto la amistad como la justicia, y aunque éstas no existan completamente, en tanto hombres, mirando aquello que tenemos en común, es que se puede esperar que haya amistad y justicia, por mínima que sea. Esta cita nos recuerda que la relación explícita entre un régimen sano y la amistad no está totalmente limitada a las condiciones; así, es posible encontrarla, por mínima que sea, en un ambiente hostil. Esto nos muestra que la amistad es un fuerte

¹¹⁸ *Ética Nicomáquea* VIII, 11, 1161b 9-10.

elemento para cambiar o mejorar una *polis*, porque habiendo cariño entre los ciudadanos existe la posibilidad de cambiar su régimen.

Como modernos, aceptamos sólo un régimen de los que postula Aristóteles: la democracia. Ni siquiera es el mejor, y tampoco se pregunta ahora si hay más opciones. Éste es un prejuicio moderno y dentro de él, nos movemos y reflexionamos en torno a la amistad. Parece el mejor régimen porque considera a todos los hombres iguales y con las mismas posibilidades de alcanzar lo que deseen. No obstante, como vimos, existen más tipos de regímenes que éste.

Después de este recorrido vale la pena reflexionar qué tan cercana es la justicia en nuestro entorno y si esto permite que tengamos la posibilidad de la amistad. Recordemos que el argumento nos mostró que sólo dentro de un régimen sano es posible la amistad, y entre más alejado esté un régimen de la justicia, menores serán las probabilidades de encontrar verdaderas amistades dentro de él. Dado que vivimos dentro de una democracia, es relevante preguntarnos si, como dice Aristóteles, los ciudadanos que vivimos en ella siendo iguales, tenemos muchas cosas en común y esto permite la amistad. Si esto es así, no estamos del todo perdidos, a menos que en vez de ver a los demás como posibles amigos los veamos como instrumentos para la satisfacción propia. Si queremos hallar amistades virtuosas entonces debemos pugnar por un régimen que sea justo.

2. La relación con la justicia

Como se mostró en el apartado anterior, la posibilidad de ejercer amistades verdaderas depende del régimen en que se encuentren los ciudadanos de una *polis*. Entre más sano sea un régimen, éste será más justo y por lo tanto, habrá mejores condiciones para que se dé la amistad entre los ciudadanos. En el sentido inverso, entre más corrupto sea un régimen, menos justicia habrá y, por lo tanto, menores posibilidades para que los ciudadanos de esa *polis* sientan afinidad y algo común que los haga entablar amistades verdaderas. Entre más corrupto sea un régimen menos comunidad habrá, por lo tanto, las personas se sentirán ajenas a quienes los rodean, y si ocurren constantes injusticias, la confianza tampoco podrá permear las relaciones que se den y, eventualmente, esa *polis* tenderá a su decadencia.

Para hacer evidente qué tan importante es la amistad para la *polis*, así como la justicia misma, es necesario que se explore a lo largo del apartado si la amistad le brinda algo a la *polis* que la justicia no alcanza a tocar, si hay algún sentido en el cual la amistad es más deseable para la *polis* que la justicia. Por lo anterior, comenzaremos por observar con cuidado que al comienzo del libro VIII de la *Ética Nicomáquea* se menciona que:

*La amistad parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira, sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.*¹¹⁹

Debemos analizar la cita en tres momentos: la amistad como unión de *polis*, la relación entre la concordia y la amistad, y por último, por qué la amistad parece ser más deseable que la justicia. Por ello, comenzaremos por examinar en qué sentido la amistad puede mantener unidas las *poleis*. Si, como se dice, los legisladores se afanan más por ella que por la justicia podemos pensar que en cualquier régimen los legisladores prefieren que los ciudadanos sean amigos antes que justos, porque en tanto amigos la justicia se daría de manera natural hacia los demás. No es complicado pensar que cualquier asunto es más fácil resolverlo en tanto amigos que esperar a llegar a tribunales o juzgados. La amistad es preferible a la justicia porque permite dirimir querellas de manera más sencilla

Podemos dilucidar, como plantea Aristóteles, por qué la concordia, que es algo parecido a la amistad, es lo que principalmente se busca en un primer momento; y erradicar la discordia, que la equipara a la enemistad. Parece evidente que cuando se habla de concordia, realmente, no se habla de amistad y que aquello por lo que se pugna en las *poleis*, es una convivencia. Y quizá ésta sea la manera más factible que se tiene, dentro de la *polis*, para que persista y no haya malos entendidos o enfrentamientos; si se pugna por la concordia, evidentemente, los habitantes no tendrán tantos problemas entre ellos. Porque, quizá, la concordia es el primer paso para que después se logre amistad entre los habitantes.

¹¹⁹ *Ética Nicomáquea* VIII, 3, 1155a 22-29.

Sin embargo, cuando Aristóteles menciona que los amigos no necesitan la justicia, se complica el argumento. Debemos reflexionar en torno a la relación entre amistad y justicia. Si los amigos no necesitan de la justicia, entonces la amistad posibilita una manera de ser en la que no se necesita preguntarse qué es la justicia o cómo se logran los actos justos, pues los amigos estarían dispuestos para llevar a cabo acciones justas sin que interviniera una legislación para regir sus acciones.

Igualmente, siguiendo el argumento, es interesante observar que si los amigos no necesitan la justicia, el justo sí necesita de la amistad. Esto es equivalente a lo que nos menciona Aristóteles al comienzo del libro VIII, cuando dice que *sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los bienes; incluso los que poseen riqueza, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo de amigos.*¹²⁰ Esto evidencia que el justo necesita de amigos, tanto como el poderoso o el rico. El hecho es que así como los que poseen virtudes o bienes, por sí mismos no poseen la “amistad”, así también el justo necesita amigos. Éste es el más capacitado para brindar amistad, en tanto ésta no necesita de la justicia. Parece paradójico que el justo, siendo aquel que sabe cómo comportarse de manera justa, sea el más capaz de ser amigo, y que siendo amigos no se necesite de la justicia, porque los amigos verdaderos o virtuosos, que participan de las virtudes éticas, pueden dilucidar mejor cuál debe ser su comportamiento con los amigos, sin que necesiten leyes para actuar. Este punto es interesante porque precisamente hacia ahí tiende el argumento, que la amistad dirime asuntos que escapan a la justicia, que mientras existan los amigos la justicia será prescindible. Esta importancia de la amistad frente a la justicia devela que la amistad, en algún sentido, no necesita de la justicia; que el justo es el más capacitado para ser amigo y que los que poseen bienes o virtudes necesitan tanto de la amistad como los que no poseen nada.

Si bien esta investigación no pretende agotar un tema tan amplio y complejo como es la justicia, sí es importante hacer evidente en el lector a qué nos referimos cuando hablamos de justicia y en qué casos sería más deseable la amistad que la justicia. Para ello debemos partir, nuevamente, desde Aristóteles, ya que en la *Ética* plantea de manera muy clara qué es un acto justo:

¹²⁰ *Ética Nicomáquea* VIII, 1, 1155a 5.

*La conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla [...] la justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos.*¹²¹

Para los fines de esta investigación baste comprender qué significa la conducta justa, ya que eso es lo que realmente permea la *polis*. Aristóteles explica que la justicia, a diferencia de las demás virtudes éticas que analizamos en el capítulo pasado, es propia del medio; esto quiere decir que la justicia tiene un solo vicio que es la injusticia, la cual puede ser tomada como un exceso. Podemos decir que la justicia es no cometer injusticias pero tampoco padecerlas.

Sin embargo, dado que la justicia depende de qué, a quién, cómo, cuándo se debe ser justos, entonces habrá diferentes tipos de justicia. No perdamos de vista que la justicia es el género, mientras que existen varias especies que dependiendo de qué se juzgue intervendrán para mostrarnos qué es justo. No obstante, lo relevante es que la justicia está presente (aunque mínima) en todos los regímenes que examinamos, por muy corruptos que sean. Lo cual posibilita que se encuentren amistades.

Es inseparable hablar de amistad y justicia en una *polis* porque ahí es el lugar natural donde se manifiestan. Si existe un régimen propicio o sano, habrá en mayor grado justicia; y si esto sucede, entonces se podrán dar las condiciones para que haya amistades virtuosas dentro de esa *polis*. Quizá si nos queda claro que la *polis* no es un mero aglutinamiento de personas al azar, nos sea evidente la importancia de la amistad y la justicia:

*La ciudad no es la comunidad de lugar, con el fin de prevenir agravios recíprocos y fomentar el comercio. [...] Ésta es una comunidad para la vida mejor entre familias y linajes, y su fin es la vida perfecta y autosuficiente. [...] Y por esto han surgido en las ciudades relaciones familiares, fratrias, sacrificios en común y diversiones sociales. Y todo esto es obra de la amistad, pues la amistad es el motivo de la vida en común.*¹²²

Entonces, es evidente que la *polis* no es simplemente un lugar para que las personas se protejan de los enemigos, o se haga negocios; el fin de la *polis* es la vida buena, vivir bien.

¹²¹ *Ética Nicomáquea* V, 5, 1133b 28-32.

¹²² *Política* III, V, 1280b 30-39.

No sólo sobrevivir, como podría asegurar algún filósofo moderno¹²³, sino buscar la vida perfecta y autosuficiente. Esto es algo discutible y dado a interpretación, pero no es meramente la vida comercial o bélica que la *polis* pueda asegurar a sus ciudadanos, sino también las relaciones que se establecen de diversión, ocio y cariño que ahí germinan. Por lo anterior, es importante resaltar la frase con la que se cierra la cita, ya que el que exista la *polis*, como bien lo dice Aristóteles, es gracias a la amistad, pues ésta es el motivo de lo común, lo cual hace comunidad. Sin lo común, no habría *polis*. Dicha vida en común es posible porque la amistad encierra cariño y una disposición hacia los vecinos y ciudadanos de la *polis* que da otro modo de ser; la amistad hace posible la convivencia. Esto parece evidente si recordamos cómo se relacionan las virtudes éticas con la amistad, pues derivado de esta relación es que la *polis* puede mantenerse siendo lo que es. Si faltasen, eventualmente decaería y se convertiría en algo, pero no una *polis*.

Ahora bien, es importante resaltar que amistad y justicia no son excluyentes, porque ambas *se refieren a las mismas cosas y pertenecen a las mismas personas*.¹²⁴ Dado que coexisten en una misma comunidad, es decir, en la *polis*, los ciudadanos compartirán más que el simple espacio, pues son las mismas personas las que son justas y amigas, porque como hemos visto, en tanto amigas virtuosas tienden a la justicia hacia sus amigos de manera más sencilla.

Como hemos visto, parece evidente que *la amistad existe en comunidad*,¹²⁵ pues por muy corrupto que sea un régimen, la amistad no puede existir fuera de la *polis*, ya que es su lugar natural, por decirlo de alguna manera, porque ahí viven y conviven las personas. Para que exista la amistad también necesita de condiciones adecuadas de justicia para que se dé; sin embargo, en caso contrario podría darse pero de manera muy escasa.

Si las condiciones son propicias, en un régimen sano donde existe la justicia, entonces existen mayores posibilidades para que los ciudadanos sean amigos; pero es importante

¹²³ Cfr. Hobbes, *Leviatán*. Parte I. Ahí se postula lo contrario que Aristóteles, donde sólo se asocian los hombres para no destrozarse unos a otros.

¹²⁴ *Ética Nicomáquea* VIII, 9, 1159b 25.

¹²⁵ *Ética Nicomáquea* VIII, 9, 1159b 31.

reflexionar las diferencias que puede haber entre amigos. De manera recíproca, estas diferencias también se pueden notar en la justicia, ya que:

Las amistades lo son unas más y otras menos. En la justicia también hay diferencias; pues lo que es justo para los padres hacia los hijos, no es lo mismo que entre los hermanos, ni entre compañeros que entre ciudadanos, e, igualmente, en las restantes clases de amistad. De acuerdo con esto, también las cosas injustas son distintas en cada caso, y la injusticia aumenta cuanto más amistad hay.¹²⁶

En algún sentido, dado que no existe una sola clase de amistad, parece evidente que existen algunas amistades que sean más y otras menos, ya sea por el grado de cercanía, el cariño o la convivencia diaria. De manera recíproca, en la justicia también parece haber diferencias en cuanto a lo que es justo. La justicia que se maneja de acuerdo con las diferentes relaciones que se puedan dar dentro de una *polis* se equiparan a las que puede haber dentro de una familia. Siguiendo el argumento de Aristóteles parece claro que la injusticia también depende de cada caso, y que entre más amistad haya entre dos personas cuando se dé una injusticia mayor será ésta. Porque no es lo mismo ser injusto con un desconocido que con un amigo, cualquier injusticia que se cometa contra un amigo se agravará porque la amistad no parece permitir que exista la injusticia.

Sin embargo, una vez que se ha cometido un acto injusto parece que se maximiza cuando se es amigo de alguien, porque si *es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos residen en las mismas personas y tienen la misma extensión,¹²⁷* entonces el que se dé una injusticia parecerá algo, de cierta manera, no natural. Porque lo natural y evidente es que, en tanto haya amistad, no podrá haber injusticias. Si la justicia crece y se desarrolla de la misma manera en las mismas personas que la amistad, parece algo lógico esperar que se eviten las injusticias en tanto ésta exista. No obstante, por muy natural que sea la justicia en la amistad, siempre puede ocurrir que por distintas circunstancias se dé una injusticia, ya sea porque ese régimen político no sea propicio para la justicia, o que se confunda el tipo de amistad que se tiene.

¹²⁶ *Ética Nicomáquea* VIII, 9, 1159b 34 – 1160a 4.

¹²⁷ *Ética Nicomáquea* VIII, 9, 1160a 7-9.

Por lo anterior, como vimos, lo natural es que exista la justicia con la amistad. Así, si rastreamos un poco de dónde surge el lugar donde se dan las relaciones de justicia y amistad, no es extraño pensar en la *polis*. Pero ésta se forma como una comunidad política, porque dentro de ésta se dan las comunidades religiosas o de ocio, esto es importante porque todo parte de la comunidad, pero la comunidad política engloba a las demás y por ello es posible que surja la *polis*. Su relación con la justicia se observa en lo siguiente:

*La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden los legisladores, que dicen que es justo lo que conviene a la comunidad.*¹²⁸

Porque la comunidad política, naturalmente, se da en la *polis*. La conveniencia la hace perdurar pero no porque los ciudadanos se aprovechen unos de otros, o sea conveniente que tengan ciertos pactos con otras ciudades para no sucumbir a ciertos ataques; sino que la justicia es, sí lo que conviene a la comunidad, pero también lo que se ha llamado a lo largo de la investigación como “bien común”. Eso que permea y da sentido a los regímenes sanos que constituyen a la *polis*, por lo cual la conveniencia no sólo radica en lo que bien puede servir a algunos cuantos, sino a lo que a todos por igual funciona para que la *polis* siga siendo lo que es.

Así como se mencionó anteriormente que la *polis* no sólo es el lugar común donde viven los ciudadanos, sino un espacio donde comparten, disfrutan y se dan relaciones familiares o amistosas al interior de ella, en la *Política* de Aristóteles se menciona que existe la posibilidad de que la amistad permita que se diriman situaciones dentro de la *polis* que escapen a la justicia. Esta posibilidad se da a partir de comprender, después de todo lo expuesto en este apartado, que la amistad abarca ámbitos en los que no es posible legislar.

Baste un pequeño ejemplo para dar luces de dicha situación. Ante un conflicto dentro de la *polis*, sea cual sea, si pensamos que ambos ciudadanos no se conocen, entonces tenderán a resolver el conflicto mediante instancias legales o jueces. No obstante, en el mismo caso, pero siendo amigos, la forma de actuar sería diferente. En tanto amigos, suponiendo que sean amigos virtuosos, ese conflicto lo resolverían ellos mismos, ya que no buscarían afectar a su amigo y, debido a que pueden tener un diálogo cercano y cariñoso, no será

¹²⁸ *Ética Nicomáquea* VIII, 9, 1160a 10-14.

posible que devengan en mayores problemas. Esta hipotética situación resalta las propiedades políticas de la amistad. Los amigos pueden prescindir de la justicia en tanto actúen con miras al amigo mismo.

Es evidente que en una *polis* completa no pueden ser amigos todos los ciudadanos, pero si tienen cierta disposición amistosa, cualquier conflicto que se dé dentro será más sencillo resolverlo, porque aún en el régimen más corrupto existe la posibilidad (aunque sea mínima) de ser amigo, lo cual abre la posibilidad para el diálogo. Aunque la justicia y la amistad nacen y se desarrollan en las mismas personas, es preferible que los ciudadanos tiendan a ser amistosos, pues la justicia estará implícita en sus acciones si son realmente amigos. Si aceptamos lo anterior, ¿quién podría robar o herir a un amigo?

Acaso las acciones de los hombres cambiarían si comprendieran que ese que está frente a ellos, posiblemente no es un lobo, sino un posible amigo. Mirar a los demás, dentro de la *polis*, como amigos haría que la noción de comunidad política se implementara realmente, y no se quedaría en mera conjunción azarosa de personas en un determinado lugar; así, elegirían vivir en ese lugar pero sabiendo que quienes los rodean pueden o son sus amigos, ahí creen, disfrutan y forman familias. Entonces se convierte en un lugar deseable para pasar una vida. Quizá sólo entonces se pueda contemplar la importancia de la amistad.

3. La amistad en el filósofo

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que la amistad puede fundar *polis*. Lo interesante es poner a prueba este planteamiento en la investigación misma; es decir, qué tan cierto es que cualquier amistad virtuosa pueda ser benéfica y necesaria para la *polis*. Antes de responder veamos qué pasa con el filósofo dentro de la *polis*, cómo se dan sus relaciones y si, en este caso, sí es deseable su amistad. Porque Aristóteles postula en la *Ética Nicomáquea* que sólo los buenos pueden ser amigos virtuosos. Partimos del supuesto que el filósofo, en tanto amante de la sabiduría, puede ser amigo. Quizá sea el mejor amigo que alguien pueda encontrar, no obstante, vale la pena reflexionar en torno a ello.

No perdamos de vista que el filósofo se encuentra dentro de la *polis*, y su interacción en ella podrá darnos luces acerca de la posibilidad de su amistad y cómo ésta permea los asuntos de toda la *polis*. Preguntarse si realmente el filósofo puede ser amigo y si su amistad es benéfica para quien es su amigo y para la *polis*, es algo que abordaremos a continuación. Para reflexionar en torno a ello, basaremos nuestro análisis a partir de lo que plantea Jenofonte en los *Recuerdos de Sócrates* y por medio de la exégesis del diálogo podremos abordar estas cuestiones.

Jenofonte nos presenta una conversación que tuvo Sócrates con Critóbulo. Al comienzo de la conversación se preguntan cómo debería ser un buen amigo. Después de observar modos de ser que corresponden con lo que creen que es un buen amigo, entre estos alguien que *fuera dueño de su estómago, su sed, de su lujuria, del sueño y de la pereza*,¹²⁹ se acercan a las cualidades que debe reunir un buen amigo. Después, Sócrates menciona ciertas características que no son deseables de un amigo, entre ellas, que sea malversador, que no devuelva lo que se le pide, que sea avaricioso, pendenciero, o se conforme con recibir favores sin devolverlos; a grandes rasgos este tipo de hombres no conviene convertirlos en amigos, ya que en vez de ayudar terminarían perjudicando a aquel que buscara su amistad. Por lo tanto, después de evaluar ciertas características del tipo de amigo que se busca, le pregunta Critóbulo a Sócrates:

-[...]¿qué clase de persona intentaremos convertir en nuestro amigo?

A lo que éste responde:

*-En mi opinión, a un hombre que [...] sea dueño de los placeres del cuerpo, hospitalario, de buen trato, con espíritu de emulación suficiente para no quedar atrás en devolver los favores que reciba, de modo que sea útil a los que le traten.*¹³⁰

Parece coherente lo que menciona Sócrates respecto a lo que dijo al principio de su diálogo con Critóbulo. Ya que al explicar con quiénes no deberían buscar amistad, parece claro que estos individuos no tienden de manera alguna a la virtud, al contrario, son presas de sus propios instintos. Si, como dice Sócrates, al buscar un amigo se debe esperar ser del agrado de aquellos que sean autárquicos, dueños de sí mismos, que sepan manejar y dominar sus placeres y deseos, es decir, que sepan ser amigos. En esta cita Sócrates nos muestra que, sin

¹²⁹ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, p. 83.

¹³⁰ *Ibid.* p. 84.

mencionarlo, está a favor de un tipo de amistad que podría llamarse utilitaria, porque hace hincapié en que los amigos deben ser útiles a los que les traten, pero también pugna por una amistad que sea cordial, sin llegar a ser totalmente virtuosa. Quizá sea demasiado para Critóbulo, quien ni siquiera tiene claro qué debe buscar en un amigo, mostrarle de una vez que la mejor amistad sea la virtuosa.

Siguiendo el diálogo después se pregunta Critóbulo cómo podría comprobar las cualidades que le describió Sócrates antes de tratar a un hombre con esas características, responde con un símil: que así como no juzgamos a los escultores por sus palabras, sino por sus obras pasadas, y confiamos en alguno que lo ha hecho bien en el pasado para que haga bien sus obras a futuro. De lo que Critóbulo infiere que al observar si alguien anteriormente ha tratado bien a sus amigos, seguramente tratará bien a los sucesivos.

La manera de dilucidar, como infiere Critóbulo, quién puede ser buen amigo por sus amigos anteriores, o más bien, por la forma en que los ha tratado en el pasado, podría dar luces acerca de cómo es una persona dentro de la amistad. Sin embargo, esta manera de aproximarse a alguien para ser su amigo, juzgándolo por su pasado, parece un tanto engañosa. Pensemos qué clase de amistad se entablará con ese hombre, el hecho de que haya tratado bien a sus amigos en el pasado, no es suficiente para esperar algo bueno de él, también es importante saber qué busca con esa amistad. Si, en ese primer momento, no se busca un tipo específico de amistad, entonces puede ser bastante provechoso tener ese dato.

Sócrates está diciendo que no nos dejemos llevar por las palabras, sino por las acciones. Esto es significativo porque a continuación en el diálogo, cuando se discute acerca de cómo hay que convertir en amigo a ese hombre que parece digno de nuestra amistad, Sócrates responde que hay quienes dicen que existen ciertos encantamientos y aquellos que los conocen convierten en amigos a quienes desean. Sócrates se refiere a los hermosos razonamientos, ya que quiere darle a entender a Critóbulo que *hay que encantar a cada uno con palabras tales que al oírlas no vaya a creer que el recitador se está burlando de él.*¹³¹ Porque ahí está la relevancia de la propuesta de Sócrates, que mediante la palabra se puede cambiar la disposición de alguien para convertirse en amigo. Esto quiere decir que cuando

¹³¹ *Ibid.* Recuerdos de Sócrates, p. 85.

se le habla a alguien, mediante del *logos* es posible que se interese en uno. Por ello, Sócrates menciona el ejemplo de las Sirenas en la *Odisea*, pues dice:

-Los encantamientos que las Sirenas cantaban a Odiseo, como has oído a Homero, empezaban así más o menos:

*Ven aquí, ea, ilustre Odiseo, gran gloria de los aqueos.*¹³²

Con lo cual quiere mostrar que, mediante los encantamientos del *logos*, o sea, la palabra, se reverencia cierta parte del alma de quien se busca agradar. Esta manera de aproximarse hacia alguien para que sea amigo puede sonar maquiavélica. No obstante, pensemos que el filósofo, representado por Sócrates, es quien se lo está diciendo a alguien que quiere aprender cómo hacer amigos. Esto acarrea cierto problema que, a primera vista, no parece ser tan evidente: que el filósofo sabe cómo hacer amigos a partir de su conocimiento para hablarle a las personas. Si sabe cómo hablarles, es porque puede utilizar ese conocimiento en su beneficio.

Pongamos nuestra atención en este punto, ya que si estamos preguntando acerca de la posibilidad de amistad en el filósofo, es relevante cuestionar qué tan benéfico es para la *polis* que tenga este conocimiento acerca del manejo del *logos* para lograr lo que busca. Quizá antes de aproximarnos a la *polis*, debemos reflexionar en su propio actuar. Si, como vimos en el capítulo pasado, quienes reúnen las virtudes éticas con la amistad pueden emprender amistades virtuosas dentro de sus relaciones con los demás; entonces el filósofo, según parece mostrar la exposición de Aristóteles, sería el más capacitado para llevar a la realidad la amistad virtuosa. Sin embargo, puesto que el filósofo todo el tiempo está cuestionando el modo de vida de la *polis*, o de los principios que rigen el actuar de las personas, quizá su amistad quede entredicha por este modo de proceder.

El más claro ejemplo de que no siempre la amistad del filósofo parece conveniente para la *polis* es lo que nos muestra Platón en la *Apología de Sócrates*. En este diálogo se muestra algo que no podemos ignorar: que no siempre se ve con buenos ojos que el filósofo, mediante su amistad, pueda desestabilizar a la *polis*. Baste con recordar la forma en que Sócrates presenta lo que sería una acusación, aunque no formal, sino más bien la manera en que el vulgo percibe al filósofo:

¹³² *Ibid.* p. 85.

*Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros.*¹³³

Si recordamos lo que mencionó Jenofonte, no parece tan descabellada esta acusación, ya que nos ha mostrado que Sócrates tiene la habilidad para dialogar, convencer y cambiar la de opinión de alguien, y esto es lo que quiere aprender Critóbulo. Por lo anterior, podemos aceptar que investigar las cosas subterráneas y celestes no amerita delito alguno, puesto que esa posible investigación sería parte de la filosofía misma. No obstante, lo que subyace a esa acusación es la impiedad, aunque como tal no es impío el investigar estas cosas. Pero esta manera de verlo es propia de las personas que creen que es mejor no investigar algunas cosas, es decir, quienes prefieren que todo siga igual. A todas luces, a la vista del vulgo, el filósofo es alguien que pone en duda lo que se sabe, que puede modificar los argumentos a su conveniencia y que esto lo puede enseñar a otras personas, por lo tanto, no es alguien deseable ni conveniente para que la *polis* se mantenga siendo lo que es.

Por lo anterior, en algún sentido, el filósofo no parece ser el mejor amigo que alguien pudiese desear. O quizá sí. Pensemos que si dichas acusaciones son ciertas, Sócrates podría ayudar a sus amigos a tener los mejores argumentos, los conocimientos necesarios para cualquier empresa que comenzasen, o aprovecharse de los demás para sacar un beneficio de estos conocimientos. Sus amigos cercanos podrían acceder a ciertos placeres y bienes que los podrían por encima de los ciudadanos de la *polis*.

Si el filósofo no está interesado en el poder, sino en el conocimiento, ¿cuál es su responsabilidad en las decisiones que sus amigos puedan tomar? Quizá el verdadero problema subyace ante lo que se hace con la amistad del filósofo, no en su amistad misma. El hecho es que la acusación que se plantea en la *Apología* fácilmente podría ser falsa, lo importante es que resalta, a los ojos del vulgo, que un hombre como Sócrates no puede y ni debe disponer de su *logos* para que cualquiera tenga acceso a sus conocimientos y pueda llevar a cabo acciones deshonrosas.

¹³³ Platón, *Diálogos I*, 19c.

Recordemos que la amistad virtuosa no admitiría a un amigo ruin, pero el problema se da cuando el amigo, después de mucho tiempo, se aprovecha de la amistad pasada para lograr puestos públicos sin merecerlos, o convencer a la ciudad de aptitudes que no tiene, por ejemplo. Esto, evidentemente, sobrepasa la responsabilidad del filósofo, en este caso, pero no deja de ser preocupante que una amistad tan valiosa como la suya se contamine por las ansias de poder de los hombres. Aunque esto no puede ser censurado o reprendido por el filósofo, lo único que está en sus manos y puede controlar es lo que les dice a sus amigos cuando está en su compañía, más allá de ese tiempo, no es posible que pueda controlar las acciones de quienes estima.

Aunque las acusaciones fuesen mentira, ¿cuál es el costo que tiene para la *polis* la amistad del filósofo? Porque, sin ahondar en el tema, en la *Apología* se presenta un Sócrates que no tiene ni busca placeres, lujos o bienes; al contrario, vive con lo mínimo y así está a gusto. Sin embargo, ante la *polis*, Sócrates es alguien que fácilmente puede desestabilizar su forma de vida con el simple hecho de conversar.

La acusación la retomamos, como vimos, de un diálogo de Platón para mostrar la manera en que el vulgo observa al filósofo, pero si regresamos a Jenofonte y observamos cómo nos presenta a Sócrates, también se verá este problema que permea al filósofo. Cuando Critóbulo menciona que Sócrates le está dando a entender que *si estamos dispuestos a adquirir un buen amigo, nosotros mismos tenemos que ser honrados de palabra y de acción*.¹³⁴ Sócrates le cuestiona que si creía *que era posible, que aun siendo una persona ruin, procurarse de amigos virtuosos*.¹³⁵ Critóbulo responde que veía que *charlatanes mezquinos tenían entre sus amigos a buenos oradores, y personas totalmente incapaces de mandar tropas eran compañeros de generales magníficos*.¹³⁶ Lo anterior nos muestra que para ser amigo se necesita que uno mismo ser honrado de palabra y acción; aunque bien puede suceder que, aun cuando sea una persona ruin, pueda tener amigos que sean virtuosos, pero sólo de manera accidental.

¹³⁴ *Ibid.* Recuerdos de Sócrates, p. 86.

¹³⁵ *Ibid.* p. 86.

¹³⁶ *Ibid.* p. 86.

Parece claro que Sócrates le quiere mostrar a Critóbulo que, no porque él vea que se ha dado el caso de que personas ruines tengan amigos virtuosos, esto sea la cotidianidad. Al contrario, esto fácilmente lo refuta preguntándole si conoce a alguien que siendo inútil puede tener amigos provechosos, a lo que responde que no. Entonces, si lo vemos en el caso del filósofo, éste es alguien sumamente útil, que no se rodearía de personas inútiles; no obstante, existe la posibilidad de que se rodee de charlatanes mezquinos o personas incapaces en muchos sentidos, y sea su amigo. Es posible que les dé consejo, ayude y aun cuando sea virtuoso el filósofo, genere ciudadanos indeseables para la *polis*. Por lo cual, su amistad quedaría entredicha.

Asimismo, el que el filósofo pueda no ser una buena influencia, lo podemos rastrear a partir de las palabras de Sócrates a Critóbulo, cuando le dice:

- Tal vez yo también podría ayudarte un poco en esta cacería [a los hombres de bien] por el hecho de que soy entendido en cosas de amor. Porque, cuando yo deseo a alguien, me lanzo todo entero con vehemencia, a fuerza de quererlos, a hacerme querer de ellos, a añorarles para ser añorado, a desear su compañía para que ellos deseen la mía. Veo que también tú necesitarías tales artes cuando desees hacer amistad con alguien. Por ello, no me ocultes de quién querrías ser amigo, pues con el interés de agradar a quien me agrada creo que tengo experiencia en la caza de hombres.¹³⁷

Si una persona está buscando amigos y alguien puede proporcionarle las herramientas para conseguirlo, se puede pensar que es algo bueno o deseable. No obstante, este conocimiento para agradar a los demás, hacerse su amigo y conseguir honores o favores a partir de la relación con estos, si no es alguien virtuoso, podría ser peligroso. Lo que denota este pasaje es que el filósofo tiene conocimientos que podrían parecer evidentes y de fácil acceso, pero que el vulgo no quiere investigarlos. A los ojos de los poderosos, piénsese en el tirano o algún gobernante que quiera mantener ese régimen político como está, ese conocimiento que tiene el filósofo y puede compartir con la comunidad, podría ser una amenaza. Algo tan “inocente” como buscar la forma de conseguir amigos, podría tergiversar en la idea de buscar aliados para una conspiración a los ojos del tirano.

¹³⁷ *Ibid.* Recuerdos de Sócrates, p. 89.

Pero, de cualquier manera, lo que Jenofonte nos muestra mediante el diálogo entre Sócrates con Critóbulo son los alcances del filósofo para cuestionar y enfrentar algo cotidiano, como la amistad, y hacerlo visible y cognoscible para un ciudadano; enseñar a controlarla y hacer que quien lo desee sea su amigo. El poder del filósofo nace y se extiende en y desde el *logos*, y permea a la *polis* en tanto converse con más ciudadanos; y al hacerlo, dependiendo de su escucha, le puede transmitir un modo de entender su entorno distinto. Aunque también haya una gran parte de la *polis*, así como los gobernantes, que no deseen que el filósofo cuestione sus creencias y acciones.

En tanto hombre de conocimiento puede llegar a corromper a los jóvenes, como decía la acusación contra Sócrates. Pensemos qué significa dicha corrupción, si se quiere ver en esa corrupción el no dejar a los jóvenes en el mismo estado que se encontraban, cuestionar la forma de vida que llevan, los valores que permean su actuar y, en última instancia, su forma de ser; necesariamente Sócrates sería culpable.

Precisamente eso es lo que vuelve tan volátil la relación del filósofo con la *polis*. Cuestionar, por parte de quienes escuchan y siguen al filósofo, a dirigentes, familiares, padres, no debe ser algo deseable al interior de la *polis*, porque puede ser causa de una revolución. Como menciona al respecto Aristóteles en la *Política*:

*Y de todos los hombres podrían sublevarse con más justicia aquellos que sobresalen por su virtud (pues sólo ellos pueden reclamar con razón una desigualdad absoluta), aunque, por otra parte, son los que menos suelen hacerlo.*¹³⁸

Por ello, el filósofo, en tanto aquel que por su conocimiento de sí mismo y del bien, es posible que sea el que sobresalga en su virtud. Esto le daría la posibilidad de reclamar justicia ante un régimen injusto o corrupto, porque reflexiona, cuestiona y contempla los problemas de la *polis*. Su opinión, válida y necesaria para los demás ciudadanos, podría ser la llama que prenda el fuego de la revolución. Sin embargo, como Aristóteles dice, este tipo de hombres son lo que menos suelen hacerlo. El hecho de no hacerlo no significa que no señale las injusticias, o que muestre al vulgo las acciones que van contra el bien, o saque a

¹³⁸ *Política* V, I, 1301a 39 – 1301b 2.

la luz la ineptitud de los gobernantes. Su simple conversación puede desencadenar un cambio hacia dentro de la *polis*.

Esta es la aporía que se sigue a partir de lo expuesto en la investigación: el filósofo puede ser el amigo más virtuoso que alguien puede encontrar en la *polis*, pero es el más volátil para la misma. Su amistad puede contener todas las virtudes éticas; no obstante, por su naturaleza reflexiva y dubitativa, puede inculcar en sus amigos preguntas, cuestionamientos, análisis y opiniones que podrían ser incómodas tanto para gobernantes como para sus conciudadanos

Por lo anterior, parece un problema la existencia del filósofo para que se mantenga el *status quo* de la *polis*, lo cual implica que sin su presencia posiblemente todo se mantendría igual, pero no habría cabida para el análisis y la reflexión. Los amigos del filósofo, quizá, pueden acceder a un conocimiento que les daría ventaja en ámbitos políticos, económicos o de mera persuasión. Lo que subyace es que los amigos del filósofo, quizá, no tengan la misma disposición que éste hacia la virtud, lo cual acarrea problemas derivados de su actuar con el conocimiento adquirido, a saber, tráfico de influencias o privilegios hacia los amigos en negocios o puestos políticos dentro del gobierno de la *polis*.

Aunque sucediera lo anterior, el poder del filósofo no es tal para que pueda cambiarlo o detenerlo. Si él brinda su amistad hacia un amigo por el amigo mismo, sin ver algo más que la propia amistad, y aunque parece correspondido, y tiempo después descubre que su amigo lo utilizó para alcanzar cierto grado de poder dentro de la *polis*, ¿qué se le puede achacar al filósofo si él sólo dio su amistad? En este caso sería al amigo a quien se debería juzgar por utilizar al filósofo, por verlo como un amigo por conveniencia. Su amistad queda entredicha una vez que se descubren los verdaderos hilos que movían su actuar.

La amistad no condiciona el actuar del otro, lo conmina a ser mejor si es una amistad virtuosa, si no, simplemente se entiende qué clase de persona es el amigo y se acepta lo que se busca en la amistad (por conveniencia o placer), y por lo tanto, no es posible achacar la responsabilidad total al filósofo de que desestabilice la *polis*, porque sus palabras y cariño no obligan a sus amigos a poner en entre dicho todo a su alrededor.

La búsqueda de la verdad es la que orilla a los hombres a cuestionar y reflexionar qué está bien o mal de su sociedad, si lo que hacen los gobernantes conviene a los ciudadanos y si, después de todo, sirven realmente para cuidar y que continúe siendo lo que es la *polis*.

La amistad del filósofo quizá no sea lo más deseable para el mal gobernante, pero es lo más deseable para quien busca una amistad virtuosa. La amistad fundamenta la *polis*, permite que exista y continúe existiendo; y aunque la amistad del filósofo pueda desestabilizarla, siendo una amistad virtuosa, denota una aporía sobre la que valdría la pena continuar su reflexión dentro de ulteriores investigaciones.

Conclusiones

La amistad es sumamente complicada de conceptualizar. Esbozar un concepto resulta tan elusivo que pareciera escapar a la comprensión humana. No obstante, aunque no se pueda constreñir en una sola definición es posible señalarla. Aristóteles nos dio luces respecto a lo que la amistad es. Aunque no de manera definitiva y estática, la amistad puede ser un modo de ser, una elección, una especie de *eros* que, se supone, no llega a ser carnal; sin embargo, esto no es definitivo. La amistad es algo amable, en tanto se ama a los amigos. Así, la relevancia de la amistad está en entender que no es una afección externa, como lo es el *eros*, sino que es una elección y una deliberación acerca de quién puede ser amigo y quién no.

Así, encontramos que la amistad se divide en tres tipos: por conveniencia, placer o virtud. La amistad por virtud es la más difícil de encontrar, pero a la vez, es la más deseable. Las implicaciones de que existan estos tipos de amistad nos deben dar luces respecto a qué clase de hombres somos cuando buscamos un cierto tipo de amistad por sobre los demás. No es un problema en sí mismo el que nos avoquemos por una amistad conveniente o placentera, el problema se da cuando pensamos que no existe otra manera de relacionarse. En un primer momento, la amistad, necesariamente, será conveniente; después será placentera y, quizá, después de mucho tiempo, virtuosa. El punto es que no podemos quedarnos cerrados ante una visión reduccionista de la amistad que niegue las posibilidades de que se dé una amistad virtuosa.

Aceptar un mundo en el que no tenga cabida la amistad virtuosa nos encamina a que la *polis* se rija por principios que van en contra de la convivencia entre los ciudadanos. Es por ello la importancia de resaltar la amistad virtuosa como deseable, antes que las demás; o, si se quiere ver así, las demás pueden ser el comienzo de algo más grande y bello. Algo que se debe buscar, por muy difícil que parezca. Nuestra postura ante la amistad denota qué clase de hombres somos. Qué relación tengamos con nuestros amigos, dirá cómo pensamos a los demás y qué valor le damos a los demás. Algo que, en estos tiempos aciagos, parece necesario preguntarnos constantemente para no deshumanizarnos al contemplar a los otros.

Cuando la amistad participa de las virtudes éticas puede dar a los que la practican algo que la simple convivencia no puede. Resulta evidente para quien ha vivido una amistad que cuando ésta se da con ciertas virtudes, se disfruta más, se puede tener mayor confianza en el amigo y sabe qué esperar de él. Esto es lo que cambia la amistad con las virtudes. Se espera que los amigos sean valientes porque esto propicia un ambiente en el que los amigos, dentro de la *polis*, pueden defenderse juntos, unos a otros, o contrarrestar al autoritarismo o a un tirano.

Igualmente, la moderación es otra virtud que se da de mejor manera cuando acompaña a la amistad. Sólo mediante amigos moderados es que la convivencia se puede dar de manera más agradable dentro de una *polis*. Ésta es, quizá, la virtud que mejor ejemplifique la relación, necesaria, con la amistad.

Se necesita amigos liberales, que sepan y quieran gastar como corresponde. Esto da algo que la simple amistad no puede, porque si pensamos en los amigos por placer o por conveniencia, ambos tenderán a los vicios asociados a esta virtud. Pero, en general, para que la *polis* se mantenga siendo lo que es, necesita de amigos liberales; personas que sepan cuándo y cómo gastar su riqueza, sea poca o mucha. El saber hacerlo es lo que denotará su virtud y lo que repercutirá en los demás ciudadanos.

Asimismo, la relación que se da entre amistad y magnificencia es benéfica para todos los que la viven, tanto los amigos, como la *polis* misma. De los amigos, es evidente: el amigo magnífico compartirá su riqueza cuando se necesite, dando algún regalo esplendido que sea justo lo que requiera el amigo en ese momento. Con la ciudad es más evidente: la *polis* recibirá algo que necesite de parte de ese amigo magnífico que tiene los recursos para lograrlo, estas obras repercutirán en la vida política de la *polis*, serán bellas y estarán hechas conforme a la virtud. Pero la amistad magnífica dota a la *polis* de una unión entre todos sus ciudadanos, sin que todos tengan la misma riqueza. Por ello es tan importante esta virtud.

Cuando la amistad es magnánima se derivan amigos comprometidos con el bienestar de sus amigos, que miran por el bien de los demás sin esperar otra cosa más que el reconocimiento

de ello. Esta amistad puede permear la *polis* y, sobre todo, si el magnánimo es el gobernante, estará encaminado al bien. Aunque éste tenga problemas para encontrar amigos, porque no es sencillo para él encontrar personas de igual virtud, es importante su búsqueda. La *polis* se beneficiará si existe esta disposición de los ciudadanos y los gobernantes, se podrá hacer un vínculo necesario y adecuado para que se den las condiciones para un buen régimen dentro de esa *polis*.

Una vez analizada cada una de las virtudes se hizo evidente que éstas se necesitan para que existan amigos que defiendan a quienes aman, que sepan contener y apaciguar los apetitos que pueden ser dañinos a ellos mismos, que puedan desprenderse de cierta parte de la riqueza para compartirla, que puedan tener detalles que le hagan saber a sus amigos cuán importantes son para ellos, o que simple y sencillamente (aunque esto no sea ni simple ni sencillo) sean amigos que hagan lo que esté en sus manos para ayudar, socorrer, acompañar y ver por el bien de los amigos.

Encontramos que entre mejor régimen tenga la *polis*, entre menos corrupto sea ese régimen, mejores posibilidades habrá de encontrar amistad verdadera. La relación es evidente: no importa qué régimen sea (monarquía, aristocracia o república), mientras se busque el bien común y los ciudadanos tengan las condiciones de vida para relacionarse sin miedo o violencia innecesaria, entonces la amistad podrá darse entre sus ciudadanos de una manera natural y adecuada, porque se siembra la confianza, se cree en el amigo y se espera cierta reciprocidad cuando se actúa.

Sin embargo, descubrimos una particularidad de la amistad: no importa el régimen en que se encuentre una *polis*, siempre habrá el más mínimo recodo para encontrar una amistad verdadera. Aunque en un primer momento pareciera ser que el régimen es condición de posibilidad para que exista la amistad, después del análisis que hicimos mostramos que aún en el más corrupto, podremos encontrar amistad, por mínima que sea. Esto resalta el poder de la amistad, porque dentro de la tiranía, aunque difícil, es posible encontrar amistades virtuosas, lo cual implica que existe una vía para mejorar ese régimen corrupto.

Respecto a la relación entre la amistad y la justicia, vimos que entre más justos sean los regímenes mayores posibilidades habrá para que se den amistades virtuosas, porque se genera confianza y cariño que, a veces, en los regímenes corruptos pueden resultar inexistentes. La amistad parece unir más a las *poleis* que la justicia misma, porque es preferible que las personas sean amigas antes que ciudadanos justos, porque en la amistad, de cierta manera, va implícita la justicia. Aun en los regímenes más corruptos, en donde casi se extingue por completo la justicia, podemos encontrar amistades verdaderas; porque no depende únicamente de la justicia, ni del régimen mismo, el propiciar amistades. La amistad sobrepasa cualquier situación, busca un resquicio y se da, por adverso que sea el panorama.

Ante la posibilidad de que la tesis se hubiese corroborado, se presentó un problema que se implica al aceptarla: cuando la amistad se plantea como deseable en la *polis*, y la virtuosa parece ser la mejor, entonces es importante cuestionarse si cualquier amistad virtuosa será deseable. Pero la amistad del filósofo dentro de la *polis* quedó entredicha, como vimos. Esta investigación llegó a una aporía que, desde la óptica de la tesis inicial, no puede ser franqueada, ya que se demostró que la amistad puede ser el fundamento de la *polis*, pero a la vez se mostró que no todas las amistades virtuosas pueden ser deseables para la *polis*. Entonces, parece ser que la amistad virtuosa es el fundamento de la *polis*, pero también puede ser el elemento volátil que produzca su decadencia o, quizá, hasta su destrucción.

Por lo anterior, esta investigación mostró una encrucijada que se deriva de la naturaleza de la filosofía, ya que sus cuestionamientos no siempre son bien aceptados, dependiendo del régimen en que se encuentre una sociedad y, qué tan justo sea el mismo, entonces la amistad será propicia, se dará y las cosas marcharán relativamente justas. Lo interesante es que, aun en el más justo de los regímenes, la filosofía sería un elemento que siempre cuestionaría cómo van las cosas. Las amistades que tenga el filósofo siempre serán motivo de extrañeza y preocupación para quienes gobiernen, a menos que se gobierne de la mejor manera. O hasta para los habitantes de la *polis*, no será agradable que cuestionen sus creencias.

De cualquier forma es pertinente señalar que siempre es preferible la amistad virtuosa a los otros tipos de amistad, que una *polis* -cuando tiene disposición amistosa- es mucho más sana y gozará de la fraternidad entre sus ciudadanos, y será más fácil dirimir conflictos de cualquier forma que por medio de procesos penales, la justicia se dará de manera más natural dentro de ella. También se mostró que la amistad puede franquear cualquier régimen, por corrupto que sea, para instalar una posibilidad de mejora en él. Sin embargo, es imposible desviar la mirada a la aporía de la amistad del filósofo que, aun siendo virtuoso y el mejor amigo que alguien pudiese encontrar, puede desestabilizar la *polis* y llevarla a su destrucción. Aunque esta implicación de la amistad misma escapó de los fines de esta investigación, sirva su enunciación para continuar este sendero en futuras indagaciones.

Bibliografía

- Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, B.A.C., Madrid, 1955.
- Araiza, Jesús, “*Sobre la amistad según la teoría ética de Aristóteles*”, en: *Nova Tellus*, Vol. 23, No. 2, 2005.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid, 1995.
- , *Ética Nicomáquea*, UNAM, México, 2012.
- , *Nicomachean Ethics*, The Great Books, University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- , *Metafísica*, Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid, 1994.
- , *Política*, UNAM, México, 2005.
- , *Tratados de Lógica*, Biblioteca Gredos, Gredos, Madrid, 2007.
- Aurelio, Marco, *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 1995.
- Badhwar, Neera Kapur, (ed.), *Friendship: a philosophical reader*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1993.
- Blanchot, Maurice, *La amistad*, Trotta, Madrid, 2007.
- Bolotin, David, *Plato's dialogue on friendship: an interpretation of the Lysis, with a new translation*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1979.
- Burger, Ronna, *Aristotle's Dialogue with Socrates*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- Ciceron, Marco Tulio, *Sobre la amistad: (De Amicitia)*, Barcelona, 2003.
- Daguerre, Martín, *Sobre el valor de la amistad y su conflicto potencial con la moral. Una revisión del debate contemporáneo*, en: *Diánoia*, Vol. LV, No. 64, 2010.
- García Olvera, Francisco, *Antrophos. El misterio del hombre II* (Cuadernos de Investigación 22), UNAM – Enep Aclatán, México, 1995.
- Herman, Gabriel, *Ritualised friendship and the greek city*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

- Hobbes, Thomas, *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid, 1993.
- Krebs, Angelika, “No como el ganado, por pastar en el mismo lugar. Amistad y amor en *Aristóteles y Hugh LaFollete*”, en: *Areté*, Vol. XI, Nos. 1-2, 1999.
- Lynch, Sandra, *Philosophy and friendship*, Edinburgh University Press Ltd, Edinburgh, 2005.
- Macintyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988.
- Marino López, Antonio, *Sapiencia Poética y Aporías Filosóficas*, UNAM, Ediciones Acatlán, México, 2009.
- , *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, UNAM, Ediciones Acatlán, México, 2004.
- Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- Pahl, Raymond, *Sobre la amistad*, Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid, 2003.
- Plange, Lorraine, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, 2002.
- Platón, *Diálogos I*, Biblioteca Básica Gredos, Gredos, Madrid, 1997.
- , *Diálogos IV, República*, Biblioteca Básica Gredos, Gredos, Madrid, 2000.
- , *La República*, UNAM, México, 2000.
- Pakaluk, Michael, (ed.), *Other selves: Philosophers on friendship*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1991.
- Rorty, Amélie O., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1960.
- Salem, Eric, *In Pursuit of the Good*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2010.
- Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Kats Editores, Buenos Aires, 2006.
- Thiebaut, Carlos, *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid, 1988.
- Vázquez de Prada, Andrés, *Estudio sobre la amistad*, Ed. Rialp, Madrid, 1956.