

EL TEMA DE LA AMISTAD EN LA ÉTICA A NICOMACO

Camilo J. Cela Conde

El paso de la aproximación individual al problema de la moral en la *Ética a Nicomaco* parece quedar fuera de toda duda. Tanto la metodología de búsqueda dialéctica que se nos indica expresamente, como el sentido solipsista de la axiología allí contenida, hacen de la obra un tratado característico en este sentido que no ha pasado desapercibido a los más atentos comentaristas de la moral aristotélica (Cf., p.e., Ross, 1923, p. 270; Capelle, 1954, p. 382). Sin embargo, la vía ascendente del conocimiento ético que se nos propugna cuenta con ciertas excepciones, basadas en el uso de un sentido general del Estado como ente total del que —por medio de la “semejanza”— puede descenderse a la particularización del individuo (mecanismo usado en el análisis de las desviaciones de los regímenes estatales, libro VIII, 1160 a - 1161 b). Esta desviación de la metodología dialéctica viene relacionada con uno de los escasos conceptos que nos alejan de forma explícita del enfoque solipsista: la amistad. De tal forma, el libro VIII de la *Ética a Nicomaco* representa un notable contrapeso de carácter social, colectivo, en el que el interés especulativo atiende al estudio del ambiente que rodea (y, como pretendemos señalar, define) al hombre considerado como un ente privado e individual.

Ross (1923, p. 327) ha indicado muy oportunamente el sentido general de atracción mutua que toma la palabra “amistad” en el

griego clásico. Amistad es una relación que muestra la existencia de un lazo recíproco, pero no queda limitada a las connotaciones que nosotros le asignamos. Muy al contrario, puede hacer referencia a relaciones económicas, de parentesco, o de conciudadanía. Bueno será señalar que en el sistema social que la polis ha consagrado, economía, parentesco y conciudadanía son tres variables que se han ido conjugando estrechamente hasta enmarcar una situación social cuya estructura viene definida por la superación del sistema gentilicio (y la ética agonal a él ligada) ¹.

La evolución del sistema social y la propia evolución del pensamiento griego, con la aparición del problema antropológico, serían motivos suficientes para explicar el por qué de una sustentación colectiva de la axiología moral que nos presenta Aristóteles. No existe originalidad alguna en una postura de ese tipo, cuando ya la ética griega ha ido incorporando los valores ligados a la polis (y desarmando paralelamente la trama agonal) desde por lo menos la primera Ilustración². Pero no se trata de afirmar lo obvio, sino de señalar cómo lleva a cabo Aristóteles su propósito. Debemos a Pierre Aubenque la determinación de la paradoja última que subyace el contacto entre el individuo y su ambiente social en la *Ética a Nicomaco*.

Porque en la función práctica del hombre, en la realización mediata de lo que existe de forma inmediata en Dios, se presentan proble-

(1) Parece contradecir esto el pretendido solipsismo de la *Ética a Nicomaco*, pero no hace sino situarlo en su auténtico sentido. Más adelante se alude a la presencia egoísta del bien en el tema de la amistad.

(2) Cf. Rodríguez Adrados, 1975.

mas relativos a las diferencias entre un ser del mundo sublunar —insuficiente en sí mismo, contingente, móvil e imperfecto— y el Dios inmóvil. Pues bien, será el movimiento, la praxis que se desarrolla en el espacio y el tiempo, la que pueda acercar al hombre a lo inmóvil. Y será la amistad, como única vía de escape a la autocontemplación que nos acercaría a la actitud animal, la que consiga situar al hombre en una imitación de un ser, Dios, que en su carácter autárquico carece de amigos (Aubenque, 1972, p. 501).

Es tan importante esta consideración como para dar un sentido propio al hecho social. Si solamente a través de la amistad —de la relación social— puede establecerse la praxis encaminada a escapar a la condición animal, a la ausencia de logos, todo el sentido práctico de la ética aristotélica pasa inexcusablemente por el capítulo de la amistad. Sus prescripciones carecen de sentido fuera de la comunidad social, por la imposibilidad de ejercerse correctamente la *enérgeia*. Y la propia Etica, como disciplina, debe estar subordinada a la ciencia capaz de llegar al estudio del ser humano en el entorno definido por la amistad. No se nos oculta en ningún momento que esa ciencia es la Política (Libro I, 1094 a - b). Aristóteles nos la presenta como la más principal y manifiestamente directiva entre las ciencias prácticas, y considera la Etica como una parte de ella. Pero la relación es biunívoca; no podemos ignorar que si la ética de Aristóteles es de carácter social, la política tiene, de hecho, un carácter ético (Ross, 1923, p. 269).

En esta interrelación entre individuo y comunidad hay que situar el solipsismo de la Etica a Nicomaco. Si la axiología está orientada a ofrecer una guía de conducta individual, la normativa que aquella contiene no hace sino recoger unas ciertas pautas cuyo origen es evidentemente social y adquieren el status de virtud. Ahora bien, esas pautas no son sino el reflejo (y la suma) de unas prácticas individuales, por cuanto la polis no es sino el reflejo (y la suma) de sus ciudadanos. Sin embargo, debemos tener en cuenta que no se trata de una suma aritmética, que el bien del Estado no solamente es más grande que el bien del individuo (por simple aplicación de un criterio utilitario), sino que su excelencia es mayor incluso que la mera suma de bienes individuales³.

Tampoco es una postura original en la historia de la evolución de la moral griega. La polis es ya desde mucho antes una fuente de pautas morales con un criterio en cierto modo utilitario. Pero Aristóteles no está haciendo una exégesis como ejercicio de escolástica aplicada. Muy al contrario, se está enfrentando con el problema de la disolución, de la crisis de la polis como estructura social y política y, en consecuencia, con la crisis de la naturaleza humana en cuanto dirigida de una forma "física" a la convivencia en la ciudad⁴. En el corpus aristotélico se va a intentar traspasar un problema social y colectivo a un entorno individual, psicológico si se desea, en la seguridad de que el resultado social mejorará. La vía dialéctica se hace apropiada y útil en orden al fin propuesto. Es ése el sentido que puede llevarnos más fácilmente a la comprensión del problema tal como Aristóteles lo plantea, y alejar de su obra unas paradojas que no están sino en la interpretación exterior.

En este contexto, las normas éticas encaminadas a dirigir la conducta moral individual cobran una importancia extraordinaria por dos motivos:

— Porque pueden ser la vía para la superación de la crisis "política" en la ciudad-Estado.

— Porque, de no conseguirse ese objetivo, hay otro sustitutorio: el hombre moral podrá alcanzar un bien, una *eudaimonia*. Será individual y particular; en consecuencia, menos perfecto, pero se tratará de un bien, al fin y al cabo.

Veamos ahora cómo se desarrolla en la Etica a Nicomaco el tema de la amistad y su relación con la virtud. Ya hemos señalado que la trascendencia de la virtud individual para la colectividad ciudadana no es un hallazgo aristotélico. Sócrates hablaba de la coincidencia entre la *areté* pública y privada, y sabemos cómo Platón, tras la muerte de su maestro, desecha la vía de la reforma social en base a la práctica individual de la virtud. Aristóteles volverá a la solución socrática, pero no de una forma automática. La estrategia socrática ha situado la Política al servicio del perfeccionamiento ético, y ha vacilado entre la mayor grandeza de una administración pública destinada a beneficiar al individuo y la tradicional que concede una importancia primordial a la polis⁵. En este sentido Aristóteles es más fiel

(3) Es más "perfecto", dirá Ross, y no siempre se podrá alcanzar. Como veremos, hay alternativas.

(4) Cf. Julián Marfás, 1970.

(5) Un completo análisis de la evolución del pensamiento ético y político griego se encuentra en Rodríguez Adrados, 1975. La idea expresada intenta sintetizar la tendencia general allí expuesta, en lo que se refiere a los tres grandes filósofos de la decadencia, pero la excesiva concisión que ofrecemos puede introducir distorsiones en absoluto atribuibles a este texto.

al espíritu de la Ilustración y supera el intelectualismo socrático a través de la conocida subordinación de la función moral al bien social, aun cuando continúa incluyendo una alternativa solipsista nada despreciable.

Las consecuencias del nuevo enfoque se hacen explícitas en la *Ética a Nicomaco* al enfocar el tema de la amistad como virtud. No podía ser de otra forma, por cuanto se trata, esencialmente de una virtud imposible de ejercitar en la absoluta soledad. Si todas las virtudes consiguen con su ejercicio una mejora que redunde en el bien social, la de la amistad tiene como expreso objeto ese bien, aun cuando su trascendencia sea, por tratarse de una virtud, egoísta en cierto modo:

“... los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, no en virtud de una afección, sino de una disposición de carácter. Y al amar al amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo de alguien, se convierte en un bien para aquel de quien es amigo. Cada uno ama, por tanto, su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer” (L.VIII, 1157 b).

Pese a tal incidencia particular, las alusiones al tema social son múltiples al estudiarse la virtud de la amistad. La convivencia social, esto es, la amistad como ámbito de relaciones múltiples (y recuérdese la extensión del concepto) resulta ser “lo más necesario para la vida” (1157 a). Esta expresión debe tomarse desde un punto de vista absolutamente funcional, por cuanto la amistad aparece como un elemento integrador del grupo social. La polis se muestra como una estructura en la que la utilidad común para sus ciudadanos parece ser el motivo esencial de su existencia, la causa “natural” que induce al hombre a la vida social. Esa utilidad aparece también en el contacto entre comunidades, y así se nos recuerda que “se considera, en efecto, que las alianzas entre ciudades se hacen por conveniencia” (1157 a).

Pero la conveniencia no puede ser el único motivo para establecer relaciones amistosas, puesto que se degradaría el carácter virtuoso de la amistad y quedaría reducida a una simple relación funcional. ¿Cómo expresar y conciliar la paradoja de una polis en la que siempre hay una relación (amistad) por conveniencia y no tanto por una disposición de carácter?. Señalando grados:

“Dividida la amistad en estas especies, los malos serán amigos por causa del placer o por conveniencia, y los buenos serán amigos por ellos mismos, puesto que lo serán en cuanto buenos. Estos son, pues, amigos absolutamen-

te hablando, y aquéllos sólo por accidente y por parecerse a éstos” (L.VIII, 1157 a).

En ningún modo supone esto despreciar la utilidad como resultado de la virtud amistosa. Hemos podido señalar la conveniencia casi egoísta que concede a cada amigo el amar su propio bien (pasaje que se sitúa a continuación del últimamente reseñado), y cabe esperar que tal circunstancia sea el premio otorgado al virtuoso sobre la simple utilidad que extrae el amigo “accidental”. Pero lo interesante a nuestros efectos es la manera como va a analizarse y clasificarse ese contacto, más o menos perfecto, entre un ente individual y su entorno comunitario.

Al ser la polis el ámbito en el que debe desarrollarse la virtud de la amistad, Aristóteles establece comparaciones y paralelos entre elementos propios del carácter amistoso (individual) y de la convivencia social (colectiva). Es ejemplar, a tal efecto, el tema de la relación existente entre amistad y justicia en el que sale a relucir su conocida teoría de la justicia distributiva y dónde, por una vez, la amistad encuentra un substrato basado no en la estricta semejanza sino en el enfrentamiento de contrarios. La amistad y la justicia “se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas”, por lo que raramente podrían dejar de interferirse. Pero si quedaba alguna duda sobre el carácter necesariamente social de la virtud de la amistad queda explícitamente resuelta al tratarse conjuntamente ambas (cf. L.VIII, 1159 b).

Extendida sobre todo el ámbito social, la amistad presenta ciertas dificultades de análisis. La más señalada, la de la semejanza. Tan miembro de una comunidad es el rey como el más humilde de los ciudadanos que posea tal condición, y Aristóteles, que ha descendido desde los principios generales y naturales del *zōon politikón* al individuo particular que debe sujetar sus acciones a la pauta moral; Aristóteles que ha llegado a la conclusión de que “la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud” (1156 b), tiene que reconocer que tales amistades son raras. Hace falta un proceso dialéctico que vuelva a remontar el camino, conciliando seres muy distintos en un engarce social del que cabe deducir una amistad, por imperfecta que sea.

Nuevamente es el modelo social el que da la pauta. Al igual que la justicia consigue, con un método distributivo, conciliar los derechos de unos y otros, la amistad procederá —si no de la misma forma— de modo parecido. La justicia atiende primero al mérito, después a la cantidad; la amistad tiene una dimensión

(6) La tesis del pacto social figura también expuesta de forma clara en otro pasaje: “todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les

cuantitativa importante, y resulta difícil conciliar amistades con grandes diferencias, pero “aún los desiguales pueden ser amigos, pues pueden igualarse” (1159 b). Tal superación de los contrarios, imprescindible para entender cómo funciona una estructura social teóricamente isonómica, pero cruzada de hecho por desiguales intereses de clase, se consigue por la vía del contrato social. A estas alturas, difícilmente podía dejar de intuirse tal solución, tantas veces contemplada en la vida pública:

“Es entre contrarios, sobre todo, donde suele darse la amistad por motivos de interés, por ejemplo, entre pobre y rico, ignorante y sabio, porque uno aspira a aquello de que está falto y ofrece en compensación otra cosa” (1159 b). 6.

Aunque tal vínculo amistoso sea accidental e imperfecto, aunque la virtud no consiga esa satisfacción del bien en uno mismo y se deba llegar al “justo medio” paralelo al de la justicia, se ha salvado el escollo que supondría una imposibilidad de establecer la virtud de la amistad entre ciudadanos de distinta condición. La crisis de la polis, de otra forma, se presentaría como irremediable por vía del ejercicio moral.

El paralelo entre amistad y modelo social alcanza un máximo cuando Aristóteles afirma que “todas las comunidades parecen ser, pues, partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad” (1160 a). Para tal comparación, se pasará revista a los regímenes políticos —realeza, aristocracia y timocracia/república— y sus respectivas corrupciones y desviaciones —tiranía, oligarquía y democracia—. No tiene un interés excesivo para nuestros propósitos la comparación estricta entre tales regímenes y las relaciones amistosas correspondientes, sino el hecho de que tal paralelo se establezca. Y, en especial, conviene atender a la forma como se corresponde la justicia en cada uno de ellos con la amistad entre parientes —padre e hijo, mujer y marido, hermanos—, en plena reivindicación del sentido de parentesco del término “amistad”, que por otra parte, es extensible a un ámbito más general a través de la equivalencia entre “hermano” y “compañero”.

Al repasar las desviaciones de los regímenes políticos y sus paralelos en el terreno de la virtud, aparece uno de los elementos capaces de provocar una fisura en el esquema que se ha trazado Aristóteles de la amistad como reflejo de la vida social. Se trata de la esclavitud. No puede haber justicia en un régimen de tiranía, luego tampoco habrá amistad en su paralelo en las relaciones individuales entre un artífice y su instrumento, entre el amo y el esclavo. El esclavo proporciona un bien de modo unívoco, unilateral, y su condición es similar a una bestia. “En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él” (1161 b).

¿Qué relación (o sea, amistad) puede entablarse entre un amo y su esclavo? ¿La accidental? Pero ni la amistad basada en la conveniencia mutua podría establecerse con rigor, por cuanto ninguna es la conveniencia del esclavo en su relación de servidumbre. Y establecer, simplemente, que el esclavo no es un ser humano, que no tiene sentido la relación virtuosa, por muy compatible que sea con la situación social de la polis de la IV centuria, introduce un elemento discordante en el propósito absolutamente universal de la Etica aristotélica.

La contradicción se resuelve considerando al esclavo como de naturaleza humana. En tanto que es un hombre, podrá lograr una combinación de logos y enérgeia suficiente para dar base a la virtud de la amistad, una base precaria y un tanto embrionaria, pero suficiente para alejarse de la condición de bestia o instrumento. Su paralelo estatal, la tiranía, tampoco excluye, en cierto modo, que se establezca de forma relativa y en pequeñas cantidades algo de justicia (1161 b).

El escollo no hace sino señalar más profundamente aún el lazo existente entre Etica y Política, y el punto de engarce de ambas por medio de la virtud de la amistad. Tan fuerte es su presencia y su carácter social que lleva a olvidar —a rodear, más bien— las pautas colectivas de una polis basada en una economía esclavista, a fin de poderse establecer los necesarios paralelos entre individuo y Estado. Ross⁷ opina que es el tema de la amistad donde la Etica a Nicomaco alcanza un intelectualismo más visible; la necesidad de conciliar esa virtud con la condición social imperante puede ser uno de los motivos más poderosos para ello.

conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la conveniencia” (1160 a.).

Bibliografía citada:

Aristóteles, **Ética a Nicomaco**. Edición a cargo de María Araujo y Julián Marías (M., Instituto de Estudios Políticos, 1970)

Pierre Aubenque, **Le problème de l'être chez Aristote** (Paris, P.U.F., 1972)

Wilhelm Capelle, **Die Griechische Philosophie** (Berlín, 1954). Versión española, **Historia de la filosofía griega** de Emilio Lledó (M. Gredos, 1972, reimpresión).

Julián Marías, **Introducción** (a la **Ética a Nicomaco**, op. cit.).

Francisco Rodríguez Adrados, **La Democracia ateniense** (M., Alianza Editorial, 1975).

W.D. Ross, **Aristotle** (1923). Versión castellana, **Aristóteles**, de Diego F. Pró (Bs. As., Sudamericana, 1957).

