

Reciprocidad y amistad

MANUEL MACEIRAS FAFIÁN

Es probable que Séneca tenga razón cuando, comentando a Epicuro en la *Carta XXIII* a Lucilio, y adelantando un acentuado hegelianismo moral, recuerda a su amigo que debemos vivir como si «siempre hayamos vivido lo bastante», apartándonos de la máxima de quienes inauguran la vida a cada momento ya que, en tal eventualidad, puede suceder que algunos acabemos de vivir antes de comenzar. Pero también es verosímil que debemos quitarle razón al gran estoico si volvemos los ojos a los trabajos que van jalonando nuestros días: todo tiempo es poco y mucho el quehacer para los reacios a dejar vacío uno sólo de sus días. Sin desmesuras ni ambiciones, el porvenir es exiguo para los empeños e ilusiones que se entretajan con el tiempo y van dando sentido a nuestras vidas. De aquí que, por mucho que contradiga las evidencias, ninguna muerte puede ser aceptada como *normal*, puesto que si la vida es lo que hace que los seres sean, la muerte los destruye y, por tanto, será siempre esencialmente anormal. Sólo la esperanza de seguir viviendo, de *otra vida*, puede dar sentido a la muerte.

Lo que decimos quiere recordar, en primer lugar, la plenitud vital e ilusionada con la que Adolfo Arias fue capaz de colmar su escaso tiempo. Si atendemos a lo que hizo, debemos darle la razón a Séneca: ha vivido lo bastante porque la cosecha de sus obras es copiosa. Pero sus ilusiones y expectativas —familiares, profesionales, académicas, universitarias...— no acometidas por falta de tiempo, desmienten la conformidad senequista. A Adolfo Arias el tiempo se le quedó corto, no sólo porque cualquier muerte es prematura, sino porque su porvenir estaba saturado de proyectos, algunos que seguramente desconocemos, otros de los que sí sabemos algo. Uno de los no cumplidos, aunque seguramente menor entre los suyos, fue el de poder dedicarse a estudiar las derivaciones prácticas de la *Fenomenología*. Así lo dejó escrito en uno de sus últimos trabajos:

... el pensamiento husserliano es una «crítica de la Razón», una «filosofía de la Razón», pero no una razón especulativa, sino de una Razón ampliada a raíz de su concepto de subjetividad trascendental que alcanzará su cumplimiento en el orden de lo práctico. Pero el sentido de la Razón práctica husserliana será objeto de un próximo estudio¹.

Un «próximo estudio» que el inexorable tiempo, cumplidas ya sus medidas para nuestro amigo, no le permitió realizar. Las páginas que vienen a continuación se proponen deducir alguna conclusión práctica, no atendiendo tanto a la ortodoxia husserliana, como seguramente haría Adolfo Arias con gran acierto, sino volviendo sobre algunas convicciones tradicionales o lugares comunes de su modo de entender la filosofía práctica. Haremos alusión a Husserl, como punto de partida, pero el propósito de estas líneas quiere mantenerse en los límites de una cierta actitud natural que, en el orden de los enunciados, no desborde tampoco las formulaciones del lenguaje usual. En el fondo, el presupuesto que quisiéramos hacer explícito es sugerir una lectura *hacia atrás*, según la cual la intersubjetividad solicita, en Husserl, a la *reciprocidad*. Pero ésta, por sí misma, remite al concepto kantiano de *respeto* y éste al aristotélico de *amistad*. Tal itinerario, problemático en el orden de los conceptos, parece sin embargo plenamente justificado a partir de las solicitudes prácticas de la vida en común.

1. INTERSUBJETIVIDAD Y RESPETO

La insistencia de Husserl en una fenomenología de la *intersubjetividad*, concluye en la demanda de reconocimiento del Otro, no como una realidad «ahí» que existe, sino como un coexistente que subjetivamente participa de mi mismo y de mi mundo, con el que se hace entonces posible la comunicación, la comprensión recíproca, más aún, la comunidad de voluntades. De este modo, cada sujeto personal subsiste, no sólo por sus propias vivencias, sino en virtud de la comunicación y la convivencia del yo ajeno y por las voliciones y aspiraciones de los otros². Convicciones bien conocidas que, en cierto modo, se desubjetivizan y hacen más naturales y mundanas en el último Husserl, como un texto bien conocido expresa con claridad:

Experimentando, viviendo en general en tanto que yo (pensando, valorando, actuando), yo soy necesariamente un Yo que tiene su Tú, su Nosotros y su Vosotros, soy el Yo de los pronombres personales. Y del mismo modo necesariamente yo soy y nosotros somos en la comunidad yoica corre-

¹ *La radicalidad de la Fenomenología husserliana*, Fragua, Madrid, 1981, 130.

² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Husserlina XIV, 170-200.

latos de todo aquello que apostrofamos como siendo mundanamente..., ya presuponemos siempre como susceptible de ser experimentado en común, como aquello que en la comunidad de la vida de consciencia, en tanto que una vida no aislable individualmente, sino mancomunada interiormente, está ahí para nosotros, es real, vale para nosotros; pero constantemente de modo tal que el mundo es nuestro mundo común, necesariamente en validez de ser...»³.

Para nuestro propósito, el texto de Husserl nos interesa, no sólo por lo que pueda suponer como reconocimiento de la intersubjetividad, cuanto por su insistencia en que la correlación no se da sólo entre dos polos subjetivos sino que ella se establece y ejerce a partir de un substrato o territorio común. El yo es el «yo de los pronombres» en cuanto que la relación presupone un ámbito previo de experiencia y de significados compartidos, los que emanan del lenguaje comúnmente practicado. Es la experiencia de nuestro «mundo de la vida», el del yo y el tú, el del nosotros, en fin, aquél en que estamos insertos como seres que conviven y comparten el aire que respiran, el tiempo en que transcurren, la ciudad en la que moran... hasta los valores y afectos, sea para coincidir o para disentir sobre ellos.

Este punto de partida presupone dos convencimientos básicos que parecen en origen divergentes, si bien van a contribuir al mismo propósito.

1. En primer lugar, la afirmación de un «mundo común» o experiencia compartida, sería plenamente ineficaz, desde el punto de vista de la intencionalidad moral, si a la par no se afirma la contrapartida de un cierto platonismo práctico según el cual el bien, tal como se presenta en *República* (508 e), es la realidad que confiere a las cosas la «verdad y la esencia», erigiéndose en garantía de la relación no alienada en el mundo de las personas. No se trata, con ello, de restaurar una inaudible salida del mundo, sino de reclamar para la razón ideales prácticos que, o existen como tales, o las cosas y las acciones dejarían de tener «ser» y «verdad», puesto que el mundo quedaría al arbitrio de fuerzas de todo tipo, del convencionalismo y del utilitarismo individualistas que harían imposible la vida en común. Ello supone recuperar la semántica del concepto *ideal*: éste no tiene como referencia una realidad definida, sino que es exigencia racional y moral —posiblemente diversificada en los individuos— pero que aparece como la condición común de la acción de todos. En esto sentido, si el ideal del bien no preside la razón, por heterogénea que pueda ser su modo de entenderlo, se hará imposible la práctica de la reciprocidad en el ámbito de la experiencia comunicativa.

2. En segundo lugar, la afirmación de que no hay significados que no sean contextuales. No hace falta condescender con la formalización estructuralista ni llevar al límite la sobreestima de *la diferencia*, para reconocer que en todo

³ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona 1990, 278.

signo el sentido es más derivado que originario, en cuanto que su valor viene determinado por el conjunto de las relaciones en que está inscrito. Nada más lejano de la intención de estas líneas que desvirtuar el concepto de naturaleza y de primar la negatividad frente a la positividad. Pero no puede pasarse por alto que la *relación* es una de las categorías o «modo de ser», sin la cual se hace incomprensible toda substancia, que no sea acto puro. Bien lo entendió Aristóteles (*Met.*, 1017 a 24-27; *Phys.*, 225 b 5-7, etc.), que si remite la relación a una de las categorías, no por eso deja de concederle importancia capital al hacer depender los diversos significados del ente de la relación (*prostiti*) a la substancia. Y la *relación* adquiere en Platón, si atendemos a las memorables páginas del *Sofista*, el rango de aquello que debe ser atribuido a lo que realmente existe porque es condición de la existencia misma. Por eso negar la *combinación* (*symploké*) mutua de las formas (*Sofista*, 259 e) haría imposible, no sólo el lenguaje (260 a-b), sino la comprensión misma del *ser*, en cuanto que éste es inconcebible e inmanejable desvinculado de la relación (no ser, mismo/otro, quieto/ móvil).

A partir de estas dos convicciones básicas puede adquirir sentido práctico el concepto de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y ser dotado de contenido el principio de la reciprocidad. En este contexto se inscriben las consideraciones que se formulan a continuación.

a. *El bien como ejercicio comunitario*

Al introducir el concepto *ejercicio* se quiere decir que el bien, como la libertad, no es asignable a tendencias sino a acciones: es una práctica explícita (elícita) y no «proyecto que...» o «voluntad de...». Es sólo atribuible a «esta acción», imputable a «este yo». Las consecuencias son fácilmente perceptibles.

En primer lugar, parece inadecuado definir la persona si no es a partir de actitudes y prácticas ejercidas en su vida. Lo que decimos que somos o queremos ser nos convoca al hacer porque las obras son la piedra de toque de toda identidad que sólo podrá ser reivindicada a partir de ellas. En este sentido, y sólo en éste, debe reconocerse que lo moral y lo material, en cuanto acto realizado, son indisociables. Es notoria, en segundo lugar, la inadecuación de una ontología del bien individualista. Dicho de otro modo: no hay razones para declarar «bueno» a nadie en virtud de la sola actividad subjetiva no relacionada. El bien no se da sino como «*diffusivum sui*», en todas direcciones y, por tanto, no hay bien sin los otros. *El otro* y los otros son esenciales para que *el mismo* pueda identificarse como bueno. La identidad se vincula así al principio de la reciprocidad, no al de la alteridad. Por eso en cada uno de mis actos queda «comprometida» la humanidad entera, en mí y en los demás, como ya habían visto Kant antes de Kierkegaard y Sartre. En consecuencia, y en tercer lugar, la reciprocidad no exonera a la conciencia indivi-

dual, sino que la complica: soy «yo mismo» quien está obligado al ejercicio de la responsabilidad. Contar con el otro y con los otros no me exime de mi obligación de ser yo el que tome la iniciativa. Lo exterior, los demás... son, sin duda, demanda a la responsabilidad y no pretexto para abdicar de ella. Pero es el yo quien toma sobre sí la carga de sí mismo y de donde nace la obligación, reitera Husserl, después de Hegel, por grandes que sean los sugestivos reclamos del «pensiero debole». Lo que, por otra parte, no deslegítima, si bien tampoco privilegia, el principio de alteridad en que insiste Lévinas.

Por último, es la práctica la que hace posible la superación de toda contradicción. En este sentido la experiencia, con Heidegger, precede a toda teoría de los enunciados. Eso quiere decir que el reconocimiento práctico de la reciprocidad otorga la capacidad para discernir lo admisible y lo inadmisibile, lo tolerable y lo intolerable en el subsuelo de experiencias que subyace al mundo de las personas. Podemos, en efecto, dudar sobre nuestro cometidos y compromisos en el mundo, vacilar sobre la escala de los valores, en fin, reconocer que la conciencia moral está siempre en estado de crisis..., pero la reciprocidad hará surgir la iniciativa frente a lo intolerable con la obligación de intervenir contra su presencia en el mundo.

b. *El respeto, bien práctico en el mundo de las personas*

El principio de la reciprocidad implica que nuestra identidad moral no nos es dada como nos es dado nuestro ser. El don de la humanidad lleva implícita la contrapartida de realizarla moralmente, esto es, experimental y prácticamente a lo largo de una vida. Aristóteles fue, quizás, el primero que *confirió consistencia propia a los seres otorgándoles una naturaleza individual*, y no dejó al hombre sometido al determinismo irracional, sino que lo enfrentó con la exigencia de las virtudes, no derivadas espontáneamente de su *naturaleza* racional, sino alcanzables por la reflexión y el esfuerzo. Pero Kant hace explícita la exigencia de la constitución de la identidad humana a partir de la exigencia del ejercicio del *respeto*, que no es «ningún oscuro sentimiento», sino que consiste en la subordinación a la ley moral, que se trueca en constitutiva de deber en relación con las demás personas. Ella se impone como «condición suprema limitativa de la libertad de todo hombre» y se explicita de modo concreto como exigencia de tratar a los demás siempre *como fines en sí mismos*, «aun con perjuicio de todas mis inclinaciones»⁴. Esto supone reconocer en cada uno de los seres humanos la misma dignidad. Esto es, practicar o ejercitar la reciprocidad.

⁴ *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Trad. Morente/Palacios, R.S.E. Maritense, Madrid, 1992, 29-33. La vertiente práctica y eficaz de la ley moral, bajo la forma de exigencia de *respeto*, aparece con más nitidez en la *Fundamentación* que en la propia *Crítica de la Razón práctica*.

En virtud de ello, el «mundo de las personas», es posible solamente en la medida en que nos «respetemos». Motivado cada ser racional por el respeto, es factible que cada hombre sea súbdito y legislador al mismo tiempo, puesto que aquello que cada uno hace se convierte en ley para todos. La práctica moral respetuosa, en consecuencia, es la condición de un mundo humano legítimamente unitario. Y la falta de respeto es lo intolerable si el mundo debe seguir siendo humano. O, dicho de otro modo, sin respeto el mundo de las personas se degrada a conglomerado de individuos.

Sería mal entender a Kant pensar que el respeto es un precepto formal o teórico, sin contenidos prácticos y concretos. Todo lo contrario, ya que impone la obligación de salvaguardar la unidad humana sometiendo cada una de nuestras acciones a una perspectiva de totalidad. Hagamos lo que hagamos, debemos hacerlo bajo el imperativo de la humanidad. O, en términos platónicos: porque el bien sobrepasa, en poder y potencia, a las individualidades, por eso se erige en imperativo para todos. Tarea ardua, es cierto, pero el respeto es la única práctica que constituye al hombre como un «sí mismo», dotado de identidad personal propia y, al tiempo, recíproca. Con lo cual, la moralidad kantiana sintetiza y supera a empirismos y a racionalismos, puesto que ella supone pasar de la razón práctica individual a la práctica de la razón recíproca.

Desde esta perspectiva, la obligación de respetarnos y de intervenir frente a la falta de respeto, es exigencia de la identidad moral de cada persona y único camino para que no se «desgarre» o seccione la humanidad en clases, tipos o categorías dignas de «respetos» distintos. Esta aberración moral equivaldría a la eliminación de la racionalidad. Kant, sin duda, es exigente, pero las filosofías contemporáneas con el recurso a cualquier trascendental comunicativo o insistiendo en el principio de la «alteridad» —de Habermas a Lévinas— no han podido dar razones más convincentes que las suyas reivindicando el derecho a la identidad de trato para todos los seres humanos, unificados por su naturaleza racional, a pesar de sus diferencias empíricas. En este punto, toda debilitación es una claudicación: o la humanidad «es una» y entonces todos estamos vinculados por obligaciones de respeto idénticas o, si «no es una», cada cual introducirá las «diferencias» donde le convenga.

Parece igualmente importante recordar aquí que sólo el concepto de *naturaleza*, entendido, con Aristóteles, como principio constitutivo y funcional de cada uno de los seres humanos, ofrece garantías para el reconocimiento de la «unidad de la humanidad». Eso en nada veta el carácter histórico, circunstanciado y condicionado que la categoría de la *relación* induce desde el seno mismo del aristotelismo. Pero esto es posible porque una *naturaleza racional* se preserva como el substrato ontológico de toda relación y como principio, por tanto, de unidad moral. Tratándose de los seres humanos, la razón y la libertad elevan la categoría de *relación* al rango de lo esencial-natural, de tal modo que la persona, una por su naturaleza racional y libre, también por su

razón y libertad se constituye en *relativa recíprocamente*, siendo, por tanto, todas las personas sujetos y objetos de respetos idénticos.

En este punto no podemos dejar de atender a lo que, con Foucault, puede llamarse *el hecho bruto de las diferencias*. Y esto porque, en nuestro mundo actual, las situaciones de profundas «diferencias» nos vienen dadas sin la menor duda. La experiencia humana más usual es la falta de unidad de la humanidad. Nos vemos así obligados a reconocer y admitir la lógica de la experiencia. En palabras de Foucault, un análisis «arqueológico» de la experiencia pondrá en claro que las diferencias humanas son posibles porque existe *la diferencia misma*. No es lo mismo, en efecto, Europa, América o África, ni la salud o la enfermedad, ni la riqueza o la falta de ella. Este «hecho bruto» de la diferencia hace posible que ser europeo o africano, estar sano o enfermo, ser rico o pobre... se manifieste empírica y socialmente de modo desigual.

Ciertamente las desigualdades empíricas no tienen categoría «moral» en cuanto que nacer europeo o africano, rico o pobre... no es un valor moral. Es, sin embargo, un hecho que desgarrar realmente a la humanidad y desequilibra la reciprocidad. Lo intolerable es aquí la desigualdad provocada en la humanidad en cuanto que la pura diferencia empírica genera desigualdad moral y vital: africano / europeo, pobre / rico, enfermo / sano... se truecan, de modo aberrante, en «tipos» diferenciados de humanidad. Cada uno es «lo otro» humano respecto a su correlativo con lo cual se pierde la reciprocidad real dentro de la identidad. Ello impone la recuperación de la igualdad moral a partir del reconocimiento de las diferencias reales. Nadie puede, en consecuencia, reconocerse como conciencia acabada si no es por el respeto al diferente en cuanto diferente. Ciertamente: *el débil no puede ser quien en esta relación se vea obligado a tomar la iniciativa*. Las grandes desigualdades, por su propia existencia, imponen a quienes empíricamente se encuentren en situación de mayor privilegio, la obligación de restaurar la unidad.

El compromiso con las obligaciones de la reciprocidad respetuosa, es lo que garantiza la subsistencia del hombre como persona. Se establece así un círculo no vicioso por el que se va transformando cualitativamente la conciencia: la identidad moral individual se configura por la práctica respetuosa hacia los demás/diferentes. Y, viceversa, respetando su diferencia empírica, adquiero conciencia de mi identidad moral.

2. RECIPROCIDAD MORAL E INSTITUCIONES

Pero la relación de reciprocidad práctica, no puede quedar circunscrita a la comunicación corta entre personas. Eso supondría negar, no sólo su dimensión comunitaria, sino también privarla de las posibilidades que emanan del hecho de la convivencia. Por eso, evocando a Hegel, podríamos decir que la reciprocidad no iría más allá de «conciencia benevolente», si no pasa por el

tamiz de las comunidades, de las instituciones de todo tipo —profesionales, sociales, políticas...—. Dicho rápidamente: la identidad moral recíproca no es plenamente realizable fuera de marcos institucionales. La tesis es esencialmente hegeliana. Pero también fuertemente positivista, sin que por eso se contradigan idealismo y positivismo.

Aclaremos brevemente las razones de lo que acabamos de decir, siguiendo ahora las trazas que van de Aristóteles a Hegel.

En primer lugar, debemos reconocer que no es posible fijar un comienzo a la historia de la ética ni prefigurar razonablemente su punto de partida, su punto cero. Podemos, en efecto, pensar una esencia humana originaria, sea inocente sea culpable, pero lo cierto es que el hombre histórico es impensable sin un substrato de valor ligado a la convivencia. Substrato que remite a que la conciencia moral no puede ser sino histórica, pero desde el inicio. Por eso sólo en un medio, en un ámbito más o menos vinculado a la relación, al convivir y, por tanto, en cierto modo a la institución, adquiere sentido el concepto de valor. Este es relativo a un contexto, es circunstanciado, adjetivo y no substantivo. Ello quiere decir que el hombre actúa siempre en una situación previa que no es éticamente neutra.

La responsabilidad de la persona en nada queda aminorada al decir que ella actúa siempre en relación a un «antes» axiológico. Ni esto supone tampoco supeditarla a la institución, sino negar como categorías del ser personal el individualismo insolente y la bandería moral, que un contrato —inconsciente por primitivo— se habría encargado de domesticar, como quisiera Rousseau. La institución no se origina a partir de la relación yo-tú, sino que la precede, mejor dicho, la funda y justifica como relación recíproca no sintetizable. Lo que no coincide precisamente con la interpretación de E. Lévinas para el cual la institución y la sociedad son un *don* derivado de la primacía concedida al Otro, fuente y origen de sentido moral y sollicitación de responsabilidad. Por la marcada insistencia en el principio de *alteridad*, puede decirse que la socialidad nace como respuesta de un ser al que, sin embargo, no le falta nada⁵.

En segundo lugar, la reciprocidad inherente a la institución, conduce a que el hombre se moralice y adquiera identidad ética, sólo en la medida en que interioriza la experiencia de la institución como origen previo del valor. El reconocimiento de esta prioridad garantiza la vida en común sin menoscabo de los individuos que conviven, ya que si el valor aparece incardinado en el substrato institucional, se hace razonable que, por parte de aquellos, se postule

⁵ *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993, 42. De hecho, toda la obra de Lévinas, contando con sus libros mayores *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, reiteran y llevan al extremo las consecuencias de la primacía concedida a la alteridad. Cfr. nuestro trabajo «Enmanuel Lévinas: Misticismo y Alteridad», en *Mística, pensamiento y cultura*: en el centenario de Miguel de Molinos, Ibercaja, Zaragoza, 1996, pp. 115-135.

una escala de valores que va de los deseables a los preferibles y de éstos a los tolerables. Lo que convierte en igualmente razonable a la autoridad, no como poder ajeno, sino como emanación de la lógica-ética de la institución, puesto que no pueden descartarse las diferencias, incluso aceptando una base axiológica común.⁶

La consecuencia es que lo real y plenamente libre y moral no puede ser alcanzado sino por la convivencia institucional, más o menos amplia. Las instituciones brindan el crisol y al tiempo los instrumentos, situando la libertad en un contexto de acciones concretas que alejan lo humanamente ético de todo proceso libertario, sin horizonte de motivos, valores o bienes determinados. Ciertamente que las instituciones despersonalizan y tienden a subsumir en el anonimato y la impersonalidad. Pero esto es lo que precisamente impone la implicación en ellas y el trabajo responsable que evite su despersonalización.

Por último, una interpretación como la que acabamos de diseñar, se aleja de toda concepción misticista de la ética, por una parte, tanto como de la interpretación anarco-liberal de la libertad, de la moralidad y, por tanto, de la persona. En efecto, «mi libertad no termina donde empieza la de los demás». Sería esta una libertad de la «no interferencia». Pero una libertad así entendida se demostraría incapaz para garantizar la convivencia en instituciones y, por tanto, no haría posible una moralidad realmente humana. Una libertad eficaz y moralmente realista no puede sino estar sometida al respeto, pero debe contar con que, por sí misma, conlleva la permanente «interferencia», porque ésta es consustancial con la génesis misma del ser humano que se gesta, nace y vive en permanentes «interferencias» —múltiples en sus formas— con otros seres humanos.

Con todos los matices que sus ideas requieren, Hegel es quien —asimilando la filosofía moral a la filosofía del espíritu— insiste de modo esencial en que la *moralidad* (*Moralität*) individual es sólo voluntad de bien, sin que eso garantice el desarrollo de la libertad. La verdadera moralidad se realiza en la *eticidad* (*Sittlichkeit*) o inserción del hombre en instituciones, espiritualmente creativas, cada vez más amplias y complejas: familia, comunidades ético-jurídicas, políticas y estatales. La moralidad, en consecuencia, es una variable de los modos de convivencia y del cultivo de las formas espirituales que en ella se generan, esto es, las costumbres, la religión, el derecho, la ciencia, la cultura en general, sintetizadas en las tres grandes manifestaciones del espíritu absoluto: la filosofía, el arte y la religión. Por eso eticidad-espiritualidad y juridicidad son indisociables⁷.

⁶ La obra de Ricoeur, particularmente *Soi même comme un autre* (Seuil, París, 1990. Trad. cast. Siglo XXI, Madrid, 1996), supone una de los más clarividentes y, a nuestro juicio, eficaces desarrollos de la relación libertad-instituciones, encuadrada en una marcada inspiración aristotélico-hegeliana. A este modo de ver las cosas se adhiere el presente comentario.

⁷ Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias, Madrid, 1993, § 4, p. 96.

Y si nos situamos ya en el ámbito de la institución política y, por tanto, del derecho, en ella se realiza *la libertad* como una «segunda naturaleza», más esplendorosa, menos natural ya que en ella el hombre manifiesta la grandeza y las posibilidades de su ser. Bien es cierto que a través de la vida procelosa, de las contradicciones, de las ambivalencias que son propias de todo cuanto existe (lo natural, diría Hegel), y no pueden serlo menos de las instituciones. Quien no quiera vivir afrontando las contradicciones institucionales es que no quiere vivir en este mundo y, por tanto, rehúsa una eticidad realmente humana.

3. LA FORMA ÉTICA DE LA INSTITUCIÓN

Como era nuestro propósito inicial, debemos concluir en la demanda de actitudes prácticas que sinteticen el ejercicio de la reciprocidad en las instituciones. Hagamos aquí una salvedad y una concreción importantes: al hablar de instituciones no pensamos ya, con Hegel, ni en la familia ni en el estado, sino en comunidades cortas, intelectuales y profesionales, en las que convivimos y trabajamos con objetivos prácticos determinados y temporalmente delimitados. Esto es: en aquellas en las que se desenvuelve nuestro «mundo de la vida», no configuradas ni por vínculos familiares ni por el ordenamiento jurídico propio de la institución política. Ciertamente que también en éstas será eficaz lo que diremos para aquellas, pero no suficiente. Acotados de este modo los propósitos, volvemos sobre ellos a partir de las viejas, pero siempre actuales, convicciones de Aristóteles.

Sea cual fuere la naturaleza de una institución, y acabamos de precisar a las que nos referimos, en ellas, además del respeto que, por ser personas, deben profesarse recíprocamente todos cuantos entren en relación, se requieren otras prácticas para que la reciprocidad se realice como realmente humana, y en las que se vinculen, por tanto, racionalidad y sensibilidad. Prácticas que deben ser objetivas, esto es, compartibles, comprobables o experimentables por cuantos conviven. Dicho de otro modo: deben integrarse como *forma* estructural institucional y no sólo como práctica individual. Eso quiere decir que, sin ellas, una institución dejaría de ser «tal institución». Por eso las llamamos «forma», en cuanto que ésta, con Aristóteles, es la que determina que *una cosa sea lo que es*.

Pero no es sólo por el concepto metafísico de «forma» por el que Aristóteles es ilustrativo, sino porque para él, la forma básica de la relación institucional entre seres humanos «diferentes» es *la amistad*. A ella le dedica en la *Ética a Nicómaco*, nada menos que dos libros, el VIII y el IX, esto es, mucho más espacio que a todas las demás virtudes. Y esto porque sin la amistad o acuerdo fundamental, como enseguida diremos, no queda más *forma* institucional que la fuerza, regulada por la impersonalidad de la legalidad positiva.

Asunto objeto de análisis en el ámbito de nuestra actual filosofía moral y política, que retoma la discusión entre la interpretación, por ejemplo, de Hannah Arendt (*La condición del hombre moderno*) y la de Max Weber (*La política como vocación*).

El concepto «amistad» (philía) se generaliza en la Grecia clásica de los siglos V y IV para expresar las nuevas relaciones sociales entre partidarios, correligionarios, camaradas, en fin, amigos, que el desarrollo ciudadano favorece, sin que medien vínculos de parentesco. Aristóteles encuentra ya el concepto semánticamente configurado, pero él va a explicitarlo con amplitud y aportando finísimos matices. Digamos ya que, aunque tratado después de las demás virtudes, la amistad tiene para él una entidad más extensa y más intensa:

«La amistad es una virtud o algo que va acompañado de virtud y además es lo más necesario para la vida» (1155 a)⁸.

La amistad implica el reconocimiento fundamental de la estima mutua del «sí mismo» de cada uno por encima de toda diferencia empírica. A esto se añade el desinterés en la relación que no espera nada más que su propia perseverancia. Sólo la amistad promueve la solicitud mutua no manipuladora y el afecto igualmente desposeído de otros fines. *Ella es acuerdo básico originado en la comunicación, concordia no motivada por la coincidencia de objetivos, de bienes, de opiniones o de situaciones, sino por una armonía fundamental a pesar de las desigualdades y diferencias.*

Como concordia básica, supone una especie de semejanza, pero reconociendo la alteridad. En este sentido es «amor a sí mismo» o «philautía» (1168, b 27), no como amor egoísta sino porque por ella el individuo se perfecciona y, por tanto, le reporta una ganancia. Debemos reconocer que «el amigo, que es otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos» (1169 b, 3). Es, por eso, similar a un regalo (1162 b 34), el mayor bien en los infortunios (1171 b) y también la ocasión para hacer el bien, puesto que no es amor/don (ágape), ni amor/deseo (eros) sino amor/intercambio que no busca la utilidad ni complace el deseo. En fin, ella alegra la vida y procura la felicidad (1170 b 15).

Tan intenso sentimiento, debe acompañar incluso a las relaciones de amor, de dependencia jerárquica, de desigualdad social o económica. También a la *relación* de caridad, en un contexto no ya aristotélico. ¿Qué sería, en efecto, el ejercicio de la caridad sin la amistad que confiera sentido legítimamente humanitario a aquello que tiene su origen en el amor a lo sobrenatural, esto es, a Dios? *No quiere esto decir que a la amistad no deban superponerse otras dimensiones morales en la convivencia. Pero la amistad hace posible que todas las demás no anulen la diferencia y respeten la reciprocidad haciendo al otro condición insustituible de la propia humanidad.*

⁸ Las citas y su referencia corresponden a la *Ética a Nicómaco*, trad. cast., Gredos, Madrid, 1985.

La amistad no es un sentimiento sino una práctica. Práctica de la fidelidad al otro, a la palabra dada, al compromiso adquirido, a la concordia básica de la que se origina la amistad misma, sin invadir los proyectos del otro. De ahí el auxilio, el dar y el socorrer como exigencia recíproca y no como «dádiva» o limosna. La amistad introduce así una privada pero esencial y gratuita «justicia» recíproca en el mundo de las personas, a la par que convierte el hecho de la convivencia o del trabajo en común en institución humanizadora. No se trata, pues, de *escoger* los amigos o ser sólo amigos de los amigos, sino de elevar, más allá de la exigencia kantiana del *respeto*, la relación amistosa a vínculo objetivo de todos para con todos, convirtiéndola en imperativo público de la vida familiar, académica, profesional, etc.

Se dirá que la amistad no siempre es fácil. Y así es. Pero en eso consiste precisamente el compromiso institucional: en implicarse en lo que no viene dado por la espontaneidad individual, en el empeño por adherirse a un orden interpersonal de valores, aquí los de la amistad, a costa de la dificultad y quizás del fracaso en la empresa. Además, ¿cómo ser amigo del enemigo, del que busca nuestro mal? Sin recurrir aquí a referencias sobrenaturales y evangélicas, mi enemigo no es una persona menos humana que yo, por eso la amistad será el ideal pretendido y permanentemente buscado, puesto que una relación realmente humana no podrá cejar en el esfuerzo por superar las enemistades.

Si seguimos todavía a Aristóteles, la culminación de la vida social y, por tanto, política, será tanto más moral y, en consecuencia, más sincera y desinteresada cuanto más motivada por razones derivadas de la *conciencia amistosa*. La vocación política se pervierte fácilmente —como sabemos desde la Carta VII de Platón y en nuestros días experimentamos— cuando a ella no subyace un imperativo moral. Pero una moralidad ajena a la voluntad de amistad adolecerá siempre de un déficit de humanidad. De ahí que la amistad básica, acompañada por la solicitud social, deba regular toda preocupación y labor políticas. Y no menos las relaciones y mediaciones con aquellos que experimentamos como *diferentes*: el loco, el enfermo, el pobre, el anciano, el extranjero..., pero también con todos los que la sociedad considera «fuera de ley»: el preso, el delincuente, el drogadicto o la prostituta (M. Foucault). También en estos casos, la amistad no podrá dejar de animar cualquier tentativa de relación con las personas de ese otro mundo de la diferencia. La voluntad social, religiosa, penal o económicamente subsidiaria..., no hará posible el restablecimiento de la reciprocidad moral si a ellas no subyacen las exigencias de la amistad. En eso se diferencia la tarea puramente profesional, social o terapéutica (ayuda económica, médico, asistente social, etc.) de una relación de reciprocidad ética como aparece, aunque en diverso grado, en la filantropía, la hermana de la caridad, el misionero o sacerdote, el voluntariado social desinteresado, etc.

Lo que acabamos de decir reclama su reconsideración desde una filosofía política, ciertamente. Y esto porque la amistad, además de imposible, sería radicalmente ineficaz en relación con una sociedad, comunidad política o grupo social amplios. Aquí el otro, los otros, los demás, son individualmente irreconocibles y la práctica de la reciprocidad inabordable desde la amistad. Por eso la amistad debe superarse por la solicitud y el empeño en favor de «instituciones justas», diremos con Paul Ricoeur. En la «institución justa» el otro se convierte en el «cada uno» (P. Ricoeur). La categoría del «cada uno» no designa la impersonalidad que se deriva de la inserción del singular en una sociedad o clase, sino la persona concreta a la que no nos es dado tener acceso porque no es posible conocerla o saber, incluso, donde está, haciendo ineficaz el voluntarismo individual. De ahí la necesidad de las instituciones justas, en las cuales la justicia no sea un asunto simplemente legal sino exigencia de la práctica moral.

Del respeto a la amistad y de ésta a las instituciones: tal itinerario jalonó, a mi juicio, la concepción de la intersubjetividad fenomenológica de Adolfo Arias. Todos sabemos hasta qué punto no sólo respetaba, sino atendía con solicitud amistosa a cuantos se aproximaban a él, por muchas que fuesen las diferencias ideológicas. Y todos hemos experimentado también su grado de compromiso con las instituciones: el Departamento, la Facultad y la Universidad, incluso profesando opciones políticas concretas, de cuyo riesgo era bien consciente. Con tales empeños prácticos fue impregnando su personal *Lebenswelt* o mundo de la vida, en gran medida frustrado porque, dándole razón a Séneca, también para él la muerte llegó, como siempre, a destiempo.