

**SOBRE LA AMISTAD.
ACERCA DE LA INDIGENCIA DEL SER
Y LA IMPOTENCIA DEL PENSAR.
(Primer acercamiento a Platón y Aristóteles.)**

Por Manuel Vivas

A mis soledades voy,
De mis soledades vengo.
Porque para estar conmigo
Me bastan mis pensamientos.
Lope de Vega.

A Miguel Ángel Iribarren,
Personaje barojiano, amigo y solitario.
Porque ha sido.



I.- Introducción.

La amistad es y ha sido un tema recurrente en la reflexión filosófica de Occidente a lo largo de toda su historia. En efecto, desde sus orígenes la filosofía ha tropezado con el asunto, viejo como la humanidad misma, de la amistad y desde ese mismo inicio, coherente y paradójicamente a la vez, ha palpado la evidencia –no sólo la patencia- de encontrarse ante uno de esos problemas que la filosofía –de nuevo, no sapiente sino sólo amante- de boca de Ortega calificaba de “indomables”.

Descubrir qué sea la amistad ha resultado, en fin, una suerte de “pasión inútil” para buena parte de la literatura filosófica; ya Platón finalizaba el *Lisis* con una rotunda y honesta confesión de Sócrates: “No hemos sido capaces de descubrir qué es un amigo”. Por su parte, a Aristóteles, que dedica largas y sustanciales páginas al asunto en su *Ética a Nicómaco*, se le atribuye la frase lapidaria que reza “¡Oh!, amigos, ¡no hay amigos!”.

La Historia de la Filosofía sigue y, aunque no sean tratados en estas líneas deben ser al menos mencionados. En esa línea de escepticismo tórrido que choca, sin embargo, con el racionalismo que se pretende introducir en el tratamiento del asunto, también Kant, describirá siglos más tarde la amistad como “un cisne negro, un mirlo blanco”. Kant, que según Herder explicaba en sus clases con “pasión” a Rousseau y con germana exactitud a Hume, siempre quiso creer en la condición humana; es, en este sentido, heredero del optimismo humanista escrito luego en mayúsculas con los ideales ilustrados. Más tarde, Nietzsche nos sumirá en la “perplejidad” –su constantemente vivida y hasta “peleada” consigo mismo “*Sprachlosigkeit*” – con sus conceptos de amigo y enemigo –“no quiero amigos, quiero enemigos”- y su tratamiento del concepto de “compasión” que “padecerá” en sus últimos diez años de existencia biológica.

Quizá sea la citada literatura humanista –asistida en ocasiones por un llamativo optimismo antropológico- donde encontremos un tratamiento más allanado al asunto planteado. También en la contemporaneidad filosófica –la especulativamente posterior a Nietzsche- ha habido momentos de optimismo, seguramente más protológico que antropológico, eso sí, irremediamente, a costa de sacar o evitar que acabara anegada toda ontología –la amistad es asunto ontológico- en el “fango de la existencia”²² y resolver así lo humano escatológicamente. Pienso, evidentemente, en los personalismos, bien de corte cristiano, bien de corte judío. No obstante estas alegrías, no es precisamente el optimismo lo que ha caracterizado la reflexión filosófica contemporánea; efectivamente, de Nietzsche para acá la amistad ha sido pensada –podríamos preguntarnos si paradójica o coherentemente- desde la experiencia de la soledad; si la antropología moderna pensaba y señalaba al hombre **en** soledad, la contemporánea subrayará que el hombre **es** soledad. El hombre, pesado como “ultima solitudo” (Duns Escoto) en la Edad Media, es repensado

²² Cfr. Levinas. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Léase especialmente el capítulo titulado “¿Es fundamental la ontología?”. Pre-textos, Valencia, 1993.

irremediamente en la mencionada contemporaneidad, toda vez que el sujeto de la modernidad muere con Dios en la famosa proclama de Nietzsche. Sartre lo dirá sin rodeo alguno: “Estamos solos, sin excusas”.

¿Cómo pensar, pues, la amistad? Si no lo queremos hacer escatológicamente no hay más remedio que “anegar” el asunto en el fango de la existencia tan injustamente tratada por Levinas. Hablar de la amistad es hablar de *la indigencia del ser y la impotencia del pensar*. Que la amistad sea vitalmente necesaria para la existencia humana y fervorosamente deseada por todos, es común a la reflexión filosófica salvo, quizá, la excepción - ¿incompasible y terca? - de Nietzsche; pero esa necesidad de la vida y su vivencia comporta siempre una suerte de “sumisión voluntaria” –valga la expresión, descontextualizada, de Gabriel Albiac- que no hace sino desvelar esa indigencia esencial que nos constituye, pues conforma la condición de la existencia humana. No obstante, si bien somos la “última solitud” señalada, vivimos en la perenne contradicción de la autarquía y la indigencia, en la contrariedad cotidiana y vital de dos necesidades irrenunciables: la mismidad y la otredad, es decir la autarquía del yo y, al tiempo, la necesidad del otro. Irrenunciables incluso para, desde esa “sumisión voluntaria”, ejercer la libertad que sólo tiene sentido en el inevitable “ser-con-el-otro”. Seguramente sea esto lo que repugne a Nietzsche de la amistad y su patencia; esa constitución de la misma en crisol de una suerte de “moral de esclavos” que rompa definitivamente la “voluntad de poder” del “sobre hombre” dejando a la luz su constitutiva, por ontológica, indigencia.

¿No será entonces la amistad mas que un simple escaparate de la indigencia del ser humano? ¿Necesitamos al otro o simplemente estamos porque queremos con el otro? No se trata solo de la “insociable sociabilidad del ser humano” subrayada magistralmente por Lledó²³ en su acercamiento a la *Ética de Aristóteles*; ciertamente, desde el punto de vista meramente social o sociológico, hay una manifiesta “menesterosidad” que sirve de justificación a la institución de las instituciones, el Estado. Hasta el optimista Rousseau sabía esto; pero la amistad – y esto parece evidente, aunque no sepamos lo que es – no es una relación institucional.

Parece, pues, que somos esencialmente menesterosos, lo cual choca con la supuesta autarquía del sujeto. Kant supo verlo con meridiana claridad y

²³ Cfr. Emilio Lledó. *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Taurus, Madrid 1994

previno al ser humano de su soberbia racionalista; al final la razón ilustrada debe tornarse humana y en ese afán descubre el mal como ingrediente ineludible del hombre²⁴. Hay, por tanto, amistad y enemistad; hay, por tanto, paz, guerra y amor. Corremos el riesgo de que al pensar la amistad se desdibuje; como decía Platón del Bien la amistad es intrínsecamente un más allá de la esencia y, por tanto, no se deja “determinar bajo conceptos”. La expresión entrecomillada es lo que Kant entendía por conocer, con lo cual partimos en la indagación respecto de qué sea la amistad con la seguridad de no llegarla a conocer. Es decir, esta indigencia del ser que nos llama a la amistad y nos reclama al amigo nos pone de manifiesto, a la vez, la impotencia del pensar., ***La amistad pone delante de nosotros nuestra esencial finitud.*** Somos esencialmente indigentes y respecto de lo necesitado sólo se nos da la pregunta. Respondiendo a Levinas: la amistad no es asunto escatológico sino histórico, esencialmente tempóreo y finito. Somos humanos y no tenemos manuales para la existencia; al fin, la amistad se desvela como misterio pues el ser del otro es tan misterioso como mi propio ser. No olvidemos que cuando hablamos de amistad solo lo hacemos de nosotros mismos, pero ni desde una



triste egolatría ni desde el doble egocentrismo de la contemplación del yo en el otro. El amigo es, como veremos otro yo, pero con la violencia del otro (la amistad es violenta), no con el eterno beneplácito –y siempre bien recibido– amor paternal del Otro. Sólo somos, pues, filósofos.

Sólo un último apunte antes de cerrar esta introducción: “ad usum privatum pro manuscripto est”. Lo que aquí se ofrece no sólo está esencialmente incompleto: sólo hablamos –y sólo mostramos una mala caricatura– de Platón y Aristóteles. Nuestra intención, seguramente ilusa por excesiva, es la del cazador que sigue el rastro de aquello que se persigue. En ese afán seremos lectores, además, de Séneca, Montaigne, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger. Por tanto, estas líneas son sólo un boceto del

²⁴ El problema del mal ha ocupado ampliamente el pensamiento de Kant; recuérdese a este respecto el tratamiento otorgado al mismo en la ***Crítica de la Razón Práctica*** como en ***El mal radical en la naturaleza humana***, texto en el que Kant percibe la necesidad de adjetivar expresamente a la razón como “razón humana”.

pensamiento, una nota aclaratoria o, si se quiere, mera propedéutica. Por mínimo que sea el realismo que nos acompañe, damos por hecho que si Platón fracasó, nuestro empeño es vano. Por ello, y de manera propia, estos papeles no tienen lector natural alguno; consecuentemente, los eventuales lectores – todos bienvenidos- son irremediabilmente externos a esta suerte de monólogo interior. Quizá este carácter necesariamente propio y, sobre todo, privado del escrito no tenga sólo causas externas, sino que, de manera intrínseca, el tema de la amistad –motivo último que nos hace publicar esto- redunde en última instancia en la “última solitud” que somos. Seguramente porque Aristóteles, como siempre, tenga razón: “¡Oh! Amigos; no hay amigos”. Por tanto, todos los que esto lean deben sentirse lejanos y extraños al texto; es decir, deben sentirse como aquel que lee los titulares del periódico por encima del hombro de quien lo ha comprado y disfruta de su lectura sentado en el parque sabiéndose así mismo como su genuino y pintiparado lector.

II.- La solitaria amistad de los griegos: Platón y Aristóteles.

La soledad es hija advenediza del pensar; así lo supieron y lo experimentaron los griegos. Y a ese mar turbulento se lanzaron. Pensar –es decir, existir sin seguridades, catecismos o manuales para la existencia- exige, pues, el correlato de la soledad existencial: ausencia de respuestas. Tal voluntad filosófica –el llamado “genio griego”- no se detuvo en la *physis* –cuyos misterios, ya no debidos a la voluntad caprichosa de dioses aleatoriamente buenos o malos generaron múltiples teorías todas encaminadas a la obtención de seguridades-, sino que las incertidumbres y zozobras propias del pensar –del preguntar- pronto llegaron al *nomos* y, de su mano, a la plaza en la que el hombre desarrolla la cotidianeidad de su existencia junto *con los otros*. La desmitologización llega así hasta aquello que hasta ahora ha vertebrado la sociabilidad humana: el poder. La monarquía micénica pierde su carácter sagrado y con la desaparición de toda legitimación mística o religiosa aparece el “espacio público”, un espacio *pensado* -ya no creído *creído*- para el ejercicio del poder instituido ahora desde la colectividad y la ciudadanía, es decir, desde la conciencia reflexiva y crítica de ese mencionado “ser-con” los demás. Surge así la política tal y como la comprendemos hoy en día.

No vamos a reproducir aquí las múltiples reflexiones que sobre lo político se producen y suceden en el seno de la filosofía griega; venimos a hablar de amistad, no de política. Sí queremos subrayar, empero, que toda

consideración de lo político surge de un esfuerzo de la racionalización de lo social, entendido desde su variante más puramente antropológica, es decir desde su consideración como algo estrictamente afín a la naturaleza humana. Semejante afán debe ser visto, intuido y entendido, desde ese necesario – ¡antropológicamente!– “ser con” los demás. Llegamos aquí a la “irremediable sociabilidad” del egoísta –¿malo?– ser humano que, para los griegos, sería – paradójicamente– la urdimbre desde la que surge la “philía” , la amistad que marcará –será, al menos, su intento– desde primera línea los derroteros de lo posterior, léase la política, la justicia o el bien común. ¿Es posible un grupo de amigos sin una suerte de relaciones contractuales, con trato injusto para alguno de sus miembros y sin ponderación del bien de todos?

La philía , que exige su caldo de cultivo, puede confundirse fácilmente con el eros; el ser humano es esencialmente voluptuoso y de hecho Sócrates parece manejar en una calculada ambigüedad los términos de amigo y amado. La amistad aparece como coperteneiente a la naturaleza humana; no se necesita lo externo para completar la esencia del hombre sino que esta sólo se completa dese el amigo. Lo demás –léase, la política, el Estado– es simplemente posterior.

Platón –el autor**amigo** de su maestro de la *Apología de Sócrates*, no lo olvidemos aquí– pone de manifiesto lo que estamos diciendo: la amistad, como el Bien, escapa al ámbito de concepto; no obstante, ¿puede vislumbrarse intuitivamente la figura del amigo elogiando a la persona “conocida” o “amada” como es el caso, para Platón, del cercano Sócrates?

El final del Lisis –ya lo hemos mencionado– es dramático, fundamentalmente para el propio Platón que vislumbra en el asunto el final de lo teórico. Leamos:

“Hemos dado un espectáculo bastante ridículo, yo que ya soy viejo y vosotros, hijos míos. Nuestros oyentes, al irse, van a decir de nosotros, que teniendo la pretensión de ser amigo –y con este título me coloco entre vosotros–, no hemos sido capaces de descubrir qué es un amigo”²⁵.

Como es sabido, la práctica política de la justicia sólo es posible para Platón desde el conocimiento objetivo de la idea de Justicia. Dado eso, desde la más alta reflexión política –*La República*– se exige la monarquía del

²⁵ Platón. Lisis 222^a 223b

filósofo rey, concededor de la Dialéctica y, por ende, de la Justicia, imprescindible para gobernar justamente. Todo esto está muy bien en los terrenos de la justicia, pero en lo relativo a la amistad –lo no institucional- los caminos van por derroteros muy distintos. Efectivamente, la amistad arroja a Sócrates a una suerte de dramática “contradicción interna” respecto de la vivencia, es decir tanto de la pretensión como –¡sobre todo!- de la necesidad de la amistad. De la vivencia y la necesidad no le caba duda alguna a Sócrates: “me coloco entre vosotros” dice, sintiéndose indubitablemente “amigo”. Sin embargo, cuando alzamos los ojos al plano teórico, cae sobre la patente certeza anterior la losa de la imposible evidencia, la irremediable impotencia del pensar. La amistad parece ser, pues, asumible como experiencia intuitiva– esto sería lo positivo- y radicalmente oculta desde su inabarcabilidad conceptual, vale decir, desde el radical desconocimiento que de ella tenemos. Este sería el aspecto negativo -o quizá glorioso- de la amistad.

No obstante el reconocido “fracaso” teórico de Sócrates en su afán de determinar qué sea la amistad, la genial intuición platónica en el *Lisis* introduce el tema en los más estrictos límites de la racionalidad, esta vez a través del campo de la moral. Así se expresa Sócrates:

“(…) Por tanto, lo que ellos quieren decir, según yo lo entiendo, mi querido *Lisis*, al decir que lo semejante es amigo de lo semejante, es que no puede existir amistad más que entre los buenos y que el malo, en cambio, no podrá tener amistad verdadera ni con los buenos ni con los malos. ¿Estamos de acuerdo nosotros?”²⁶

Pero del texto, en principio, sólo extraemos un problema, pues si entre “semejantes” entendemos simetría moral y racional, es decir, “amistad entre buenos”, chocaríamos con el principio de autarquía del bueno que, en cuanto que dotado de la cualidad moral, debiera bastarse a sí mismo²⁷. El hombre racional, que domina, por tanto, los apetitos de la ira y la concupiscencia, es por esencia “teórico” es decir, contemplativo del bien; dado a la contemplación del Bien, siendo, por tanto “bueno”, no puede ser indigente y, consecuentemente, no debe necesitar amigos. Parece, por tanto, que introducir la amistad en el mundo de la racionalidad sólo genera contradicciones e incluso aporías; tanto la amistad como la hostilidad serían competencia de la

²⁶ *Ib.*, 214b, 215c

²⁷ *Ibid*

contradicción que se hace mayúscula en el momento en el que se advierten los detalles: si la amistad no puede tratarse sólo de lo semejante –en cuyo caso sería innecesaria pues estaríamos ante la autarquía del bueno- tendrá que ver con lo desemejante, topándonos entonces con la contradicción, con la impotencia del pensar la amistad. De nuevo el preguntar radical de Platón:

“¿Es lo justo amigo de lo injusto, la templanza de la intemperancia, el bien del mal?”²⁸

La negativa, que en principio debiera ser obvia es, sin embargo, más compleja:

“Es posible que la amistad sea una cosa completamente distinta de lo que decimos y suponemos: lo que llega a ser amigo del bien quizá no sea ni el bien ni el mal”²⁹

¿Debe detenerse la amistad ante la racionalidad en la consideración de lo moral? Sigamos con la calculada ambigüedad socrática, ya mencionada, entre amor y amistad; ¿cuál sería la dialéctica a establecer en las relaciones entre ambos sentimientos y el conocimiento, después de anclar a los mismos en el fondo de la racionalidad? Es decir, ¿debe ser conocido el amado o el amigo o, más bien, el otro es amado o tenido como amigo desde el desconocimiento o el misterio de su ser? ¿Necesito conocer para amar o ser amigo? Parece que estemos avocados a la aporía de que, si no conozco me lanzo a la locura irracional de la pasión inútil y si conozco agoto el misterio del otro, lo conceptualizo y, a lo sumo, establezco con el otro relaciones jurídicas pero ni amicales ni amorosas.

Si el bien y el mal –sobre todo el bien- competen a la racionalidad, pareciera que la amistad también debiera estar bajo ese yugo; Platón modifica sutilmente su lenguaje relativo a la amistad y resuelve en lo obvio: sea lo que sea la amistad, esta no puede darse a la irracionalidad y, por tanto, no puede apartarse del Bien, aquello que en última instancia describe y explica la realidad: una amistad mala vendría a ser algo así como una justicia mala, es decir, una suerte de “*contradictio in terminis*”. La amistad deberá seguir el curso de la “correcta” existencia humana: amor al bien y repugnancia por el mal. Es decir, deberá deslizarse por el sendero de la racionalidad. Esta racionalización, común denominador del *nomos*, es decir, competente para explicar la amistad, la bondad –el Bien- y la justicia –es decir, la Política-, no

²⁸ *Ib.*, 215c, 216e

²⁹ *Ibid*

sólo tendrá su seguidor inmediato en Aristóteles, sino que recorrerá todo el curso de la Historia de la Filosofía; ¿se le está dando a Nietzsche otro argumento para la declaración de hostilidad a la amistad? ¿No será esta sino sólo una gramática más, añadida a la moral, de la existencia humana? Platón se mueve en el laberinto de la aporía: la amistad es una patencia que no logra ser evidencia; por ello, el desencanto final expresado por Sócrates: me uno a vosotros, siento que soy vuestro amigo, pero “no hemos logrado saber qué es la amistad”.

Aristóteles intentará poner orden en el laberíntico bosque en que se nos ha transformado el tema que nos ocupa; y lo primero que hace es asumir con determinación que el problema de la amistad es de orden “teórico”, como lo es la ética. Se trata, por tanto, de echar una mirada racional al asunto de la amistad para, esta vez, intentar acometerlo desde el problema de la virtud. No es casual, por tanto, que Aristóteles reflexione, teorice, sobre la amistad dentro



de su teoría ética. Como bien nos recuerda Emilio Lledó, “Aristóteles fue el primero que organizó el discurso moral, el primero que orientó esa mirada donde se reconstruye y plasma el mundo reflejo. Un reflejo que, sustentado en el logos y anudado en la ya larga experiencia que condensa y transmite, se hace teoría. A la escena misma de esta palabra corresponde la visión que manifiesta lo vivido en el esquema de su propia reflexión.”³⁰

Obviamente, antes de Aristóteles se había producido en la Gracia clásica la reflexión sobre la

³⁰ Emilio Lledó. *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la moral en Aristóteles*. Ed. Taurus, Madrid 1994, pg., 12

moral, sobre lo que después devino en llamarse “Ética”, pero fue Aristóteles “quien marcó el origen de la teoría moral. Fue él quien abordó plenamente la construcción de un saber orgánico sobre la desorganizada y problemática experiencia. Una experiencia en la que los hombres comenzaron a sentir la dificultad de coordinar los elementos que constituyen nuestra insuperable e insociable socialidad”³¹ Es decir, Aristóteles es el primero que acomete el problema de la ética –y con él el de la amistad- como el problema de la construcción de una ciencia prescriptiva y no meramente descriptiva, lo cual es la condición de posibilidad de hablar “teóricamente” –racionalmente- tanto del êthos como de la philía, sin que esa racionalización suponga agotamiento del misterio inherente al deber humano y a su amicalidad.

En el plano de esa desorganizada experiencia de lo exterior y como primer brote de esa “insociable socialidad” sitúa Aristóteles el problema de la amistad; como ya hemos señalado, no es accidental que Aristóteles desarrolle su discurso sobre ella en su *Ética*. Podemos decir, pues, que Aristóteles es, también, el primer teórico de la amistad y en este afán comienza estableciendo una primera distinción entre las tres especies de amistad que, según él, pueden ser pensadas: la que es en la virtud y por sí misma y que es la primera y más importante de todas; de otra parte la amistad por utilidad –el propio Aristóteles remite a la clase política-, y la amistad por placer. Cada una de estas especies de amistad se subdividiría en dos tipos en función de la igualdad y la desigualdad de las partes implicadas.

Esta división se lleva a cabo desde la consideración de la naturaleza de la amistad, cuya determinación acomete Aristóteles en el inicio del libro VII de su *Ética a Nicómaco*. Leámosle:

“(…). La amistad es una virtud o algo acompañado de una virtud y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes. Incluso los que poseen riqueza, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo de amigos; porque, ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?”³²

Que la amistad sea una virtud o “algo acompañado de virtud” no sólo significa el “detalle antropológico” de la necesidad de la bondad para vivir la

³¹ Ibid.

³² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Editorial Gredos. Traducción de Julio Pallí Bonet. 1155a

auténtica amistad; incardinando el asunto en la antropología aristotélica, la experiencia de la amistad no es ajena a la racionalidad humana, al señalado deseo por saber con el que Aristóteles comienza su *Metafísica*. Por ello, el lugar “natural” del desarrollo de la amistad es la “teoría ética”.

La amistad es, sigue diciendo Aristóteles, “lo más necesario para la vida”; no debemos entender, empero, esa afirmación desde el mero significado cotidiano que solemos dar a esa expresión. Vida es un concepto fundamental de la metafísica aristotélica, no designándose con ella lo biológico sino la experiencia vivida por el propio sujeto; esa vida exige, por tanto, conciencia y es en esa conciencia donde radica la amistad que se convierte en una suerte de categoría existencial que actúa como condición de la felicidad. Ningún otro bien suple la amistad, pues al surgir de la íntima constitución ontológica del ser humano –la indigencia- expresa nuestro ser “necesitantes” (valga Zubiri) de lo “no yo”, del “otro yo”. Vamos pues paulatinamente –fenomenológicamente, dicho al uso académico- acercándonos, de la mano de Aristóteles hacia una definición positiva de amigo. Aunque no de amistad en sí

No se trata, por tanto, sólo de que el hombre sea un “animal político” –indudablemente lo es, pero posteriormente-, pues la amistad es previa, anterioridad que Aristóteles expresa perfectamente cuando señala que la amistad no precisa de la justicia, pero sólo los justos son amigos. La amistad prescinde de la institucionalización propia de la vida en común e inventa la experiencia del otro día tras día

De nuevo, en el texto transcrito, aparece el empuje de la racionalidad manifestado en la forma de una interrogación afirmadora: “¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los demás?” Que la amistad tenga su génesis en la naturaleza humana implica, como hemos reiterado, sus afectos con la racionalidad; esto significa que la experiencia amical, en paralelo a la experiencia ética, surge de la virtud entendida ahora como oportunidad para hacer el bien y evitar el mal. Tener amigos es, seguramente, muy difícil; pero es lo lógico. La enemistad –no digamos la guerra- segura y desgraciadamente sea muy fácil, pero es ilógica. El paralelismo con la moral es evidente; para hacerse cargo de ello basta sólo recordar la célebre expresión de Aristóteles según la cual, “los hombres son malos de muchas maneras y buenos sólo de una”. Lo lógico y lo racional no es sin embargo lo simplemente matemático alejado de la realidad; incluye lo existencial ya previsto por Platón en su dialéctica, no sólo

en el ascenso hacia el sol sino en el descenso a los infiernos y a la carcajada³³ no amiga de los conciudadanos.

Es en el grupo de amigos donde se encuentra el bien común y donde se solventa la tensión que hay entre los intereses legítimamente privados y aquellos necesariamente públicos³⁴; esa tensión entre ambos órdenes de intereses recorre toda la Historia del Pensamiento Político, es decir, toda la Historia de la Filosofía. Conciliar ambas esferas significa acuñar una concepción del Estado u otra en la que entran en juego la conciliación de valores tales como la libertad y la solidaridad. El exceso y el defecto de cada uno de estos extremos puede llevar a marcos de convivencia ciudadana insolidarios o totalitarios. Aristóteles entiende que la Política debe inspirarse en el grupo de amigos pues es en él donde con “naturalidad” se armonizan esos intereses³⁵.

También desde el concepto de amistad se perfila el concepto de tiempo; mientras que la amistad motivada por interés o placer puede ser inmediata, la que es por virtud y entre iguales sólo es posible temporalmente. No simplemente lleva tiempo, no sólo se hace a lo largo del tiempo; es más bien al contrario, pues esa amistad es en sí misma la temporalidad asumida y vivida, siendo el tiempo lo que se mide en ella, no ella la que se vehicula a través del tiempo. Aristóteles lo expresa cuando dice que el deseo de la amistad “surge rápidamente, la amistad no”. La amistad, vivida como en sí y por sí, lo es temporalmente pero no coyunturalmente; puede llegar a su fin, pero marca su tiempo. Y por tempórea es eterna.

La amistad, por último, es “necesaria para la felicidad”³⁶; el realista Aristóteles ha roto la autarquía del filósofo platónico en su contemplación del bien. En el afán de la existencia humana, en su finalidad última, el otro es necesario; sólo en la indigencia manifestada y, por tanto, en el reconocimiento del otro como amigo, se constituye la “actualidad” del ser humano, su

³³ La risa, la sonrisa y la carcajada pertenecen hondamente a la tradición platónica; adviértase, en este sentido, la estructura profunda de la República platónica basada en las sucesivas oleadas de carcajadas de los atenienses ante las propuestas de Platón.

³⁴ cfr. Véase a este respecto el magnífico libro de Victoria Camp titulado *Paradojas del individualismo*. Obsérvense, en especial, los paralelismos entre Aristóteles y Kant, discusión en la que aquí y ahora no entramos.

³⁵ La extrapolación a nuestra situación de todo lo que venimos argumentado y exponiendo sobre Aristóteles y Kant, que ahora no podemos desarrollar, es evidente. No estaría de más que la clase política actual, especialmente la española –aficionada, por lo demás a citar a Kant sin, según parece, haber abierto un libro suyo-, se preocupara de una atenta lectura de ambos filósofos y los tomaran como inspiradores de una “Política” “con mayúsculas” –como ellos mismos dicen a veces.

³⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición citada. IX,9

completud y, por ende, su felicidad. El Bien, lejos de ser un ideal eidético y contemplativo, sólo intuible desde la autarquía de la dialéctica, se convierte en una práctica entitativa que exige al otro igual en la virtud. ***La indigencia y el otro son la condición de posibilidad de la mismidad***; la amistad desvela, por tanto, el secreto del existir humano.

Dos veces repite Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco su definición de amigo; una definición que sorprende por su brevedad y por su densidad ontológica. El amigo es ***“otro yo”***³⁷. Tres niveles de comprensión e interpretación se nos antojan como posibles: uno meramente empírico según el cual el otro sería idéntico desde un punto de vista meramente biológico; un segundo nivel estaría situado en las consideraciones morales que, de manera sucinta hemos mencionado, y que situaría al otro al igual que yo en cuanto a consideraciones respecto de la virtud. Por último, estaría un tercer nivel que denominamos ontológico y que situaría al amigo como correlato empático – noemático, por tanto no meramente noético- de lo que denominamos yo. Este último nivel legitima a los anteriores y sostiene, según entendemos, el discurso aristotélico sobre la amistad. Sólo ofrecemos breves renglones como esbozo de interpretación.

Entendemos como premisa la afirmación del propio Aristóteles según la cual “el hombre feliz necesitará de amigos virtuosos”³⁸; pudiera parecer afirmación tautológica, pero si consideramos al amigo como “otro yo” la tautología se rompe por el lado de la “yoidad”. La completud de la naturaleza humana –el hombre feliz ultima la teleología de la misma- no es posible sin lo que no soy; pero lo que no soy no puede ser un extraño a mí, no puede ser lo material, sino que debe ser lo “análogo”; el otro yo debe ser análogo a mí y así debe ser apercibido³⁹. Permanece la pregunta respecto de si esa ruptura de la autarquía platónica del que contempla el Bien –y define por tanto la realidad- basada en una suerte de “empatía” amical no queda dentro de los límites del solipsismo, en cuyo caso Nietzsche tendría razón.

³⁷Ib, IX, 1169b y IX 1170b.

³⁸ Ib, IX 1170b,15

³⁹ Empleamos de manera consciente el lenguaje husserliano de las *Meditaciones Cartesianas*, en especial de la quinta de ellas. Subyace a lo que intentamos exponer de manera sucinta el ***“Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica”***. Es el título de la mencionada quinta meditación de *Meditaciones cartesianas*. Título original: *Cartesianische Meditationen*. Traductor: Mario A. Presas. Ediciones Paulinas, Salamanca, 1979



En cualquier caso, la indigencia del ser humano no sólo queda señalada y perfilada sino, sobre todo, rota positivamente: el yo es esencialmente menesteroso y necesita de lo que no es yo, del otro yo. ¿qué mejor que procurar que esa esencial dependencia esté en manos del idéntico a mi en cuanto a virtud, cabe decir en cuanto a existencia, por tanto en manos del amigo? ¿Qué mejor “sumisión voluntaria” que la que asume al amigo?

Manuel Vivas Moreno.