

PRUDENCIA Y AMISTAD EN ARISTÓTELES PRUDENCE AND FRIENDSHIP IN ARISTOTLE

Andrés Covarrubias Correa

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago de Chile

acovarrc@uc.cl

Resumen

Este artículo busca establecer la relación entre la prudencia, virtud dianoética que articula la vida práctica, y la amistad, en *Ética a Nicómaco*, *Política* y *Retórica*. La amistad exige, para que pueda darse plenamente, conocerse y quererse a sí mismo, más allá del egoísmo y debe trascender el mero interés o el placer. Para esto, la educación cumple un papel fundamental en el sentido de aprender a complacerse y dolerse como es debido, lo que debe ser estimulado en la vida familiar desde los primeros años de vida. La amistad perfecta implica considerar al amigo como otro yo, e incluso llegar a dar la vida por él de ser necesario. Desde una perspectiva política, la amistad ciudadana o concordia tiene un lugar central en una *pólis* que busca vivir plena y dignamente. Así, pues, prudencia y amistad constituyen la base desde la cual es posible articular de un modo sano tanto la vida personal como comunitaria, y arrojan nueva luz sobre el sentido que es posible dar a la justicia y a la vida buena.

Palabras clave; Aristóteles, prudencia, conocimiento y amor de sí mismo, amistad, concordia.

Abstract

This article aims to establish the relationship between prudence, a dianoetic virtue that shapes practical life, and friendship in Aristotle's Nicomachean Ethics, Politics, and Rhetoric. Friendship, in order to fully develop, requires knowing and loving oneself beyond selfishness and must transcend mere interest or pleasure. To achieve this, education plays a fundamental role in learning to experience pleasure and pain in the right way, which should be fostered in family life from an early age. Perfect friendship involves considering the friend as another self and even being willing to sacrifice oneself if necessary. From a political perspective, civic friendship or concord has a central place in a polis that seeks to live fully and with dignity. Thus, prudence and friendship constitute the foundation from which it is possible to articulate personal and communal life in a healthy way, shedding new light on the meaning that can be given to justice and the good life.

Keywords; Aristotle, prudence, knowledge and love of oneself, friendship, agreement.

1. INTRODUCCIÓN¹

Pensar el sentido de lo humano en la sociedad actual invita a una reflexión sobre el vínculo que es posible establecer entre la prudencia (*phronesis*), que es la virtud central de la inteligencia para articular y regular la buena acción -más allá de la mera habilidad (*deinós*) y las capacidades propias del sujeto hábil-, y el hábito o disposición de la amistad o amor (*philia*), que no solo se refiere al vínculo entre personas individuales sino que también apunta a una sana y productiva convivencia ciudadana, en el horizonte de la búsqueda de una existencia buena y digna de ser vivida.

Aristóteles es un autor capital para acompañarnos en la reflexión de estos importantes aspectos de la vida personal y comunitaria, puesto que en sus *Éticas* y en la *Política* expresa tanto la necesidad de analizar, promover y educar en el ejercicio de la virtud de la prudencia, en tanto encarna la sabiduría práctica, como la relevancia de asignar un espacio privilegiado a la reflexión sobre la amistad. Además, en *Retórica* complementa este análisis con sugerentes descripciones acerca de la amistad, tratada en este caso no como una disposición habitual (*béxis*) sino como un sentimiento (*páthos*).²

Sabiduría práctica, amistad, son aspectos humanos que nos interpelan actualmente y, por tanto, apuntan con urgencia a renovar un profundo análisis cuyo alcance no compromete solo a nuestra vida como individuos, sino que también al presente y futuro de una comunidad concebida para el logro de una vida justa, buena y plena, a la que como personas sensatas deberíamos aspirar. Sin embargo, si revisamos los testimonios actuales en torno a lo que sería adecuado y conveniente deliberar, elegir y realizar para el logro de una vida buena, notamos la ausencia casi total de una referencia a la sabiduría práctica, la que debería, sin embargo, iluminar una mejor comprensión de los hábitos y sentimientos involucrados; entre ellos, la amistad, la concordia (*homonoia*) y la benevolencia (*eúnoia*). Junto con esto, ha ido perdiendo relevancia la consideración del papel central que tiene el quererse sanamente a sí mismo, junto con el autoconocimiento que esto implica, como condición necesaria para poder respetar y amar al prójimo adecuadamente.

Lo que intento en este artículo es explicitar lo que Aristóteles en algunos casos solamente ha sugerido en relación al establecimiento de un buen gobierno que busque un vínculo armónico entre prosperidad, estabilidad y concordia de los ciudadanos. Así, pues, al considerar más de cerca lo propuesto por el Estagirita, sobre todo en lo que hace relación con el vínculo entre prudencia y amistad, es posible ofrecer

1 Este trabajo fue expuesto en las XX Jornadas de Filosofía (On line) “El sentido de lo humano en la sociedad actual: reflexiones, análisis y propuestas”, realizadas entre el 29 y 30 de septiembre de 2020, las que fueron organizadas por el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Gracias a las observaciones y comentarios recibidos en esa ocasión he podido profundizar en nuevos aspectos que han sido integrados en este escrito.

2 Cooper (1996: 244) plantea que la clara diferencia de tratamiento entre la amistad como hábito desde un punto de vista ético y como un sentimiento o pasión desde el punto de vista retórico puede ser compatibilizada en virtud de los diferentes intereses que animan ambas perspectivas. En el caso de la retórica, se considera en atención a la persuasión del auditorio.

una nueva luz en lo que respecta a nuestro diagnóstico de la situación actual y sus acciones de mejoramiento para una vida personal y ciudadana satisfactoria y digna. Tal diagnóstico, en fin, permite asentar elementos fundamentales que proveen una base que hace posible avanzar con rigor y consistencia en el diálogo que es necesario en todo tiempo, pero, con mayor urgencia, en épocas y situaciones de crisis extendidas a todas las personas y comunidades como ocurre en la actualidad, tomando en cuenta además la pandemia que azota al mundo desde fines de 2019, la que produce una mayor sensación de vulnerabilidad, soledad y temor respecto al futuro.

2. IMPORTANCIA DE LO CONVENIENTE Y EL AMOR A SÍ MISMO PARA LA AMISTAD

2.1 La prudencia y lo conveniente para uno mismo

Al analizar la virtud de la prudencia, Aristóteles comienza por considerar a quién llamamos prudente. Sostiene que lo es aquel que puede discurrir sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo. Esto no apunta a algún aspecto parcial, como la salud o la fuerza, sino para vivir bien en general. Los prudentes, además, razonan adecuadamente con vistas a algún fin bueno, de entre aquellos que no son considerados por ningún arte particular y, en este sentido, también les denominamos hombres reflexivos (*bouleutikós*) (E.N. VI, 5, 1140 a23-29). A partir de esta constatación de las opiniones ampliamente sostenidas o admitidas, surge la definición de la prudencia en cuanto es una “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140 b4-5 y cfr. b19-21, [trad. 1994]). Se trata, en efecto, de una disposición práctica acompañada de una regla verdadera referida a lo que es bueno o malo para el hombre y así, pues, la rectitud de todas las virtudes éticas depende de la prudencia (X, 8, 1178 a18).

Aristóteles menciona a Pericles como un ejemplo del prudente: “Pensamos que los hombres de este tipo son prudentes por cuanto son capaces de considerar (*theorein*) lo que es bueno para ellos mismos y para los hombres” (E.N. VI, 5, 1140 b8, [trad. 1994]). En este sentido, el prudente es quien está capacitado para deliberar y, más precisamente, para deliberar bien (*kalós*) (1140 a31 y 10, 1142 b3).³

A diferencia de lo que ocurre con la sabiduría (*sophía*), donde las cosas conocidas siempre son de la misma manera, en el caso de la sabiduría práctica (*phronesis*) hay variaciones, toda vez que se denomina prudente al que puede “examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso también se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad

3 Aubenque (1999): “A la vez hombre de pensamiento y de acción, heredero en esto de los héroes de la tradición, el *phronimos* une en él la lentitud de la reflexión y la inmediatez de la intuición, que no es sino la brusca eclosión de aquélla; une la minucia y la inspiración, el espíritu de previsión y el espíritu de decisión”. (p. 169). Y agrega: “Ciertamente *phronein* y *phronesis* se emplean a menudo en el sentido intelectual de inteligencia, de saber, o en el sentido afectivo de disposiciones, que pueden ser buenas o malas. Pero *phronein*, tomado absolutamente, suele designar en un sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral, el pensamiento sano, el discernimiento concreto de lo conveniente, la deliberación recta que culmina en la palabra o la acción oportunas” (p. 184).

de previsión para su propia vida” (E.N. VI, 7, 1141 a22-28, [trad. 1994]).

Es importante distinguir, sin embargo, la prudencia de la mera habilidad, cualidad propia del sujeto hábil (*deínotes*), pues ambas pueden apuntar a lo que es conveniente para uno mismo o incluso, a veces por mero accidente, para la comunidad.

Por otra parte, Aristóteles en la *Retórica* considera a la *phrónesis* como un antídoto frente a las pretensiones de una actividad oratoria cuyo último objetivo es provocar solamente placer y adulación, lastrada además por un fuerte componente de irracionalidad que solo se ocupa de excitar las pasiones. En efecto, la prudencia, en tanto virtud que debe ser manifestada por el orador en su discurso a partir del carácter, se define como “la virtud propia de la inteligencia por la que se adquiere la facultad de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y los males” (*Retórica* 1366 b20, [trad. 1990]).

La *phrónesis*, en este contexto, se vincula con la reflexión sobre el lugar retórico del más y el menos, que versa sobre el bien comparativamente mayor y lo que es más conveniente (*Retórica* I, 7) y también la prudencia se relaciona con el objeto propio de la deliberación de los mejores medios para lograr el fin, que es tanto lo que conviene en una situación determinada como lo que es considerado bueno (I, 6).⁴ Aristóteles sustenta la tesis de que lo conveniente es bueno (*Retórica* 1362 a20), siendo lo bueno lo que es por sí digno de ser elegido y, además, es aquello con vistas a lo cual escogemos otras cosas. Al bien tienden todos los seres, tanto los que poseen sensibilidad y razón como cualquiera que llegara a tener razón, pues es esta última la que permite el conocimiento de lo bueno y lo preferible, donde se busca, además de lo placentero, lo bello, porque esto se dice con propiedad de las cosas elegibles por sí mismas (1362 b10). Esta relación entre bondad y belleza ofrece un propicio marco ético para la argumentación retórica, dándole, a fin de cuentas, un objetivo que trasciende la mera habilidad de poder argumentar acerca de las cosas contrarias con una validez que solo en apariencia es equivalente.

En el orden de los bienes, en primer lugar es bella la felicidad, ya que es elegible por sí misma y autosuficiente y, en definitiva, elegimos las demás cosas por causa suya. También lo son la justicia, el valor, la sensatez, la magnanimidad, la magnificencia, en tanto virtudes del alma y, en general, todo aquello que no constituye un exceso es bueno, y malo lo que excede a lo que es adecuado. En la práctica, podemos denominar bueno aquello que ha elegido alguno de los prudentes, o los buenos hombres y mujeres (*Retórica* 1363 a15). Así, pues, la entidad, la cualidad y la cantidad son, en absoluto, de acuerdo a como pueden constatarlos la ciencia y la prudencia en tanto saberes fundados, pero en el contexto de la persuasión Aristóteles lo afirma respecto del bien, ya que este es lo que elegiría todo aquel que fuese prudente (*Retórica* 1364 b15). En conclusión, es evidente que en el ámbito de la *práxis* es mayor lo que más aconseje la prudencia y a esto se debe adecuar la retórica, si lo que se busca es que sea una facultad útil y beneficiosa para la ciudad.

4 Halliwell (1994: 220-222) analiza con detalle los puntos de encuentro y diferencias entre la *phrónesis* considerada desde la retórica y el punto de vista asumido en la *Ética a Nicómaco*.

Por lo tanto, el alto valor que el filósofo de Estagira asigna a la *phrónesis* abre un nuevo camino para explicar en qué sentido en la *Retórica* se afirma que es necesario conocer las argumentaciones contrarias para objetar tesis dañinas que se nos oponen, pero que, en términos absolutos, no se debe hacer lo que es malo y, en este sentido, los argumentos que se amparan en la justicia son superiores comparados con los que intentan apoyarse en lo que es injusto, pues estos últimos, además de que suelen ser prontamente desenmascarados por el auditorio, terminan dañando la sana convivencia ciudadana. Es importante aquí explicitar que en la base de esto está la convicción de que los seres humanos tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y, más aún, que la mayor parte de las veces la alcanzan (*Retórica* 1355 a15-17).

Aristóteles considera la importancia de la prudencia no solo en relación al más y menos, al bien y lo conveniente, sino que la vincula con el género epidíctico, en el cual lo central es lo bello y lo feo, la virtud y el vicio, lo elogiabile y censurable, donde el criterio decisivo es la buena deliberación en torno a bienes y males, lo que solo puede ser ofrecido por la *phrónesis*. Esto en razón de que las virtudes más grandes han de ser también las más útiles, entendida la virtud, políticamente, como una facultad de procurar servicios (*Retórica* 1366 b20).

El Estagirita busca algo más que la mera aceptación de lugares plausibles según las mayorías. En este sentido la *Retórica* pretende destacar el valor de la prudencia, al no buscar vencer a partir de la utilización de cualquier lugar común, sino desplegando un orden de lugares que guarda sintonía con el verdadero fin de la persuasión: el bien de la *pólis*. Así entendido, esto también involucra la definición de la *téchne rhetoriké* como la facultad de teorizar los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir, donde lo que es más propicio es medido por la superioridad del bien, la prudencia, el saber y la justicia. De manera que lo verdadero y lo justo son más persuasivos que sus contrarios, y a este objetivo debe apuntar la retórica en tanto disciplina dependiente de la política, como también lo son la economía y la estrategia (*E.N.* 1094 b2-4), a pesar de que estas *téchnai* siempre tienen la posibilidad de ser mal utilizadas. Desde esta perspectiva, la buena retórica reclama un saber que sea capaz de aportar mayor discernimiento y veracidad, a saber: la política (*Retórica* 1359 b3-6).

En el caso de la retórica deliberativa o política, esta tiene como fin teorizar sobre los medios que permiten la persuasión en lo que respecta a lo conveniente y lo perjudicial. Ella está orientada a oyentes que no poseen una preparación especial sobre las materias a tratar o un conocimiento preciso del alma humana, y que, además, no cuentan con demasiado tiempo para juzgar acerca de estos asuntos, ni es de suponer otro móvil de su decisión que no sean el interés, el placer y la utilidad.

A partir de esta descripción de la oratoria política podemos afirmar que, en cuanto *téchne*, no está capacitada para ofrecer criterios éticos intrínsecos que orienten la deliberación, que versa, además, sobre asuntos eminentemente prácticos, como lo son la guerra o la paz, la legislación, las importaciones o exportaciones, la adquisición de recursos y la defensa del territorio. En este sentido, es la política la que debe

determinar, al igual como ocurre en el caso de la economía o la estrategia, los límites de dicha *téchne* y el campo donde se desenvuelve el orador. Por lo mismo, a este último le basta con conocer de un modo general los regímenes políticos y el alma humana, es decir, solo en la medida en que esto sea útil para la persuasión (*Retórica* 1365 b21ss.). El prudente (*phrónimos*) es quien puede, a fin de cuentas, ver lo verdadero y lo mejor y, desde este punto de vista, habrá una retórica iluminada por una recta intención y otra conducida por una intención desviada. Sin embargo, esto no depende de la retórica como *téchne*, ya que quienes pretenden descalificarla olvidan que ella pertenece a la esfera de los bienes relativos, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento estratégico, los que se diferencian de la virtud por el hecho de poder ser bien o mal utilizados (*Retórica* 1355 b2-7). La actitud hacia el bien o hacia el mal no reside en la facultad sino en la intención (1355 b17-21), donde se puede acertar o errar tanto en el reconocimiento del fin correcto como de los medios para alcanzarlo.

Según Aristóteles, los sofistas han confundido retórica y política, ya que la oratoria se disfraza con la forma de esta última (*Retórica* 1356 a27-30 y *Ética a Nicómaco* 1356 a33). A mi entender, detrás de esta posición está de nuevo presente la importante distinción entre habilidad (*deinótes*) y prudencia (*phrónesis*). Tanto es así que el Estagirita llega a afirmar que “nada dificulta que el hombre hábil sea incontinente, y por eso en ocasiones algunos parecen a la vez prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia (...) y si bien están próximas en cuanto a su modo de razonar, difieren en cuanto a la elección” (*E.N.* VII, 10, [trad. 1994]). Entonces, la retórica ha de enmarcarse en una adecuada elección de medios por los cuales se pueda acceder a la vida buena en comunidad, pues, de modo contrario, podría operar como una mera fuerza persuasiva al servicio de intereses que no siempre redundan en un beneficio para la vida política.

Esta centralidad de la prudencia, en cuanto sabiduría práctica, para la consideración de la gradación del bien, permite comprender mejor la afirmación de Aristóteles de que no se debe hacer lo malo, clarifica la vinculación entre lo verdadero y lo verosímil, y el hecho de que sin prudencia los argumentos pronto dejan de coincidir con la realidad, lo que es digno del máximo reproche. De manera que la *téchne rhetoriké* debe ser una ramificación productiva de la política que permita recoger, comunicar y anticipar las condiciones para una vida digna y buena en la ciudad.

Ahora bien, para que el orador pueda lograr que el auditor juzgue certeramente acerca de algún asunto que le compete en tanto ciudadano, debe mostrar a la audiencia por medio del discurso mismo, tanto una adecuada argumentación deductiva en el entimema o inductiva mediante los ejemplos, como excelencia de carácter (*éthos*), pues solo así podrá provocar las emociones adecuadas, pues estas últimas también forman parte sustancial del proceso persuasivo.⁵

5 Blundell (1992: 165) afirma: “The intimate connection between emotion and excellence of character is clear from many passages in the *Rhetoric*, including the extensive treatment of the emotions, which has frequent points of contact with the *Ethics*”.

2.2 Conocerse y quererse a sí mismo: condición necesaria para la verdadera amistad

La amistad es una virtud o va acompañada de virtud y, además, es lo más indispensable para la vida (*E.N.* VIII, 1, 1155 a1-2). En este sentido la amistad es algo noble y hermoso (1155 a28-29) y nadie querría vivir careciendo de amigos aunque tuviera al alcance todos los otros bienes (1155 a5-6). De manera que incluso el hombre contemplativo está llamado al cultivo adecuado de ella para lograr sus objetivos, por causa de que somos seres sociales y naturalmente inclinados a la vida en comunidad.⁶

Aristóteles distingue tres tipos de amistad, dependiendo de si está fundada en la utilidad, el placer o el bien mismo, y asume como punto de partida el análisis de las opiniones más difundidas y normalmente compartidas.⁷ Además, el Estagirita diferencia entre modos de vincularse (padre-hijo, esposo-esposa y hermanos entre sí). Sin embargo, la amistad principal y perfecta es la de los buenos en tanto que buenos, mientras que las demás formas lo son por semejanza con ella (*E.N.* VIII, 4, 1157 a25-31). En el caso de la amistad primera en jerarquía y preferencia se quiere el bien del amigo por él mismo. Es claro, pues, que la amistad en propiamente se dará entre sujetos prudentes, dado que se les exige bondad del carácter en un sentido pleno. La amistad perfecta, entonces, se da entre hombres buenos e iguales en virtud, y permanece mientras tienen esta bondad, habida cuenta de que la virtud es algo permanente (*E.N.* 1156 b7-12).

Aristóteles diferencia, sin embargo, afecto (*phileia*) y amistad. El primero tiene la apariencia de un sentimiento (*pathos*), pues se da también respecto de cosas inanimadas, mientras que la segunda es un hábito que nos relaciona con alguien semejante a nosotros, y en este sentido exige una disposición (*hexis*) permanente del carácter para que sea estable y duradera. Por su reciprocidad, que debe ser explícita y compartida, implica una elección derivada de una buena y sana disposición, donde los amigos, a fin de cuentas, desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, debido a un hábito firmemente arraigado en el carácter y no por una mera afección. Así, pues, cada uno ama su propio bien y retribuye al otro en querer y placer, siendo la amistad una igualdad que se da sobre todo en la que es propia de los hombres buenos (*E.N.* VIII, 5, 1157 b26ss). Es importante tener en cuenta que para Aristóteles solo se juzga bien acerca de lo que se conoce, y solo bajo esta condición se puede ser buen juez (*E.N.* I, 3). Por tanto, el conocimiento de sí mismo es condición necesaria para poder promover una auténtica amistad, dado que nadie que ignore quien es, puede verdaderamente percibir una igualdad en relación al prójimo.⁸

6 Hitz (2011) desarrolla una sugerente y bien fundamentada discusión sobre la aparente tensión en Aristóteles entre la autarquía propia del sabio y la amistad como un bien al cual el ser humano debe aspirar.

7 Kosman (2004) expone con claridad las consecuencias de esta clasificación propuesta por Aristóteles.

8 Fortenbaugh (1979) analiza con detalle la importancia que Aristóteles asigna al conocimiento en lo que hace relación con el surgimiento de las emociones y cómo este filósofo contribuye a la discusión surgida en la Academia en torno a la relación entre el conocer y las pasiones: "Aristotle's analysis of emotion and in particular of the essential involvement of cognition in emotional response is an important contribution to philosophical psychology. It is also important for rhetorical and ethical theory because it makes clear that emotions are not blind impulses. When a man responds emotionally, he is not the victim of some

La amistad en cuanto implica primero querer a sí mismo es, aunque parezca una paradoja, lo contrario al egoísmo cuando esto se vivencia de manera sana.⁹ De hecho, en *E.N.* IX, 8, Aristóteles se pregunta si uno ha de querer a sí mismo más que a ningún otro (1168 a27-28) y concluye que debemos querernos sobre todo a nosotros mismos (1168 b10). Pero hay dos formas de amor a sí mismo, tan distintas entre sí como lo son el vivir en concordancia con la razón o hacerlo de acuerdo a las pasiones (1169 a4-6). Mientras el hombre malo no debe amarse a sí mismo, pues significaría en primer término querer sus propios vicios, el bueno sí debe hacerlo porque quiere lo mejor de sí (1169 a12-14). En este sentido, los malvados pueden ser amigos por pura conveniencia o placer y, a fin de cuentas, por accidente, es decir, solo por tener un cierto parecido lejano con la verdadera amistad, pero, en la práctica, siempre vivirán imposibilitados de vislumbrar la auténtica *philia* (1157 b3-5).

El amigo es otro yo (*béteros autós*) (IX, 9, 1169 b7; 1170 b6) y tiene con su amigo la misma disposición que la que guarda consigo mismo (1170 b7-8). Esto implica que está dispuesto a realizar cualquier sacrificio por el amigo, hasta dar la vida por él (IX, 8, 1169 a18ss.). En este sentido se puede considerar a la amistad como cierta igualdad, pues al querer al amigo se quiere el propio bien (VIII, 5, 1157 b32-36). La condición de la amistad plena es, pues, que sepamos amar lo mejor de nosotros mismos para así poder querer lo óptimo del amigo, y así poder buscar su realización y plenitud con un radical desinterés. Todo esto bajo la impronta, asociada a nuestra condición de seres relacionales, de que a quienes son felices no les conviene de ningún modo ser solitarios (1157 b20).

En la *Ética Eudemia*, VII, 12, Aristóteles relaciona la autosuficiencia y la amistad, en el contexto de si es necesario para el autosuficiente tener amigos. Percibirse a sí mismo y conocerse es lo más deseable para cada uno, donde vivir se concibe como una especie de conocimiento. Asimismo, percibir y conocer al amigo es, de alguna manera, como percibirse y conocerse a uno mismo. Bajo esta perspectiva, lo mejor es compartir la contemplación y el deleite, puesto que mientras la divinidad se basta a sí misma, en nosotros el bien está en función de otro. Sin embargo, los verdaderos amigos no pueden ser muchos por causa de que se les exige igualdad en bondad, amor compartido al saber y, por tanto, búsqueda contemplativa de las cosas más sublimes. En la *Retórica*, Aristóteles define la amistad (*philein*) como la “voluntad de querer para

automatic reflex. On the contrary, he is acting according to his judgment” (p. 147).

9 Para un desarrollo de los aspectos involucrados en este problema, cf. Kahn (1981): “However, the self which is loved –the true self- is *nous*, the interpersonal principle of intelligence. At this level the issue of egoism versus altruism collapses, because of the collapse of the distinction in principle between the self and the other. Insofar as my friend’s life exhibits the activity of the same rational principle which is active in me, his rationality and hence the moral and intellectual excellence of his life do in fact belong to me, since they are the proper work of a principle which is mine as much as his” (p. 39). Si bien estoy de acuerdo con la centralidad de la contemplación y la bondad de poder contemplar con otros las realidades más altas y sublimes, aspecto que enfatiza fuertemente Kahn, me parece que, sin embargo, hay que considerar de un modo más explícito la radical importancia de la similitud de caracteres de los amigos y del sentido de justicia que comparten, además de la necesidad del trato frecuente entre ellos, para aquilatar en toda su dimensión práctica la importancia de la amistad en Aristóteles.

alguien lo que se piensa que es bueno –por causa suya y no de uno mismo-, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello” (1380 b36-1381 a1, [trad. 1990]), destacando asimismo la necesidad de que el sentimiento sea recíproco de un modo explícito; que se alegre el amigo con las alegrías del amigo y se entristezca con sus penas. En la base de esto está la necesidad de la confianza, porque nadie puede amar al que teme.¹⁰

La amistad es definida, pues, siguiendo el modelo de la prudencia, en el sentido de que es necesario partir del conocimiento y el amor a uno mismo (amistad para consigo mismo) para poder difundir e irradiar desde ahí lo que sea beneficioso a los demás, siempre cuidando el no confundir la amistad con utilidad o mero placer, como tampoco ha de ser identificada la prudencia con la mera habilidad.¹¹

2.3 Lo conveniente para la ciudad y la amistad

Aristóteles en la *Política* analiza las diversas constituciones posibles que pueden conformar un Estado, las que deberían dar orden a la ciudad, estableciendo el funcionamiento de los cargos y de la autoridad soberana. En este contexto, tal autoridad la puede ejercer uno solo, unos pocos o la mayor parte de los hombres. Esto puede llevarse a la práctica correcta o incorrectamente, dependiendo de si se ejerce el poder en vistas del bien común o motivados por intereses privados, es decir, solo los de una parte de la comunidad. Son formas potencialmente correctas la monarquía, la aristocracia y la *politeia*, que algunos traducen como república. Por otra parte, reconoce como formas ilegítimas la tiranía, la oligarquía y la democracia (entendida por el Estagirita como un gobierno que favoreciendo el interés de los más pobres descuida el bien común, bajo la idea de que los individuos iguales en libertad, se sienten iguales en todo lo demás). Debido a la dificultad de encontrar a alguien que sobresalga respecto a los demás, o unos pocos que lo hagan, Aristóteles termina por aceptar que lo más razonable es que la *politeia* termine por ser el gobierno más extendido entre las ciudades. Esta forma de gobierno integra tanto elementos de la oligarquía como de la democracia.¹²

La amistad ciudadana a la que se ha de aspirar en los casos de los gobiernos bien establecidos, y que es una cierta benevolencia producto de la concordia

10 En relación a un análisis de la confianza, su diferencia con la temeridad, y la importancia de tal sentimiento para encarar las situaciones que pueden inspirar temor, Covarrubias (2020).

11 Jaeger (1985: 436-38) considera brevemente ciertas referencias históricas respecto a la amistad, y luego propone a Sócrates como maestro de un nuevo arte de este sentimiento o emoción, pues fue consciente de que “la base de toda amistad verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de unos hombres para otros, sino en el valor interior del hombre” (p. 437), convicción que influye decisivamente tanto en la Academia como en el Liceo.

12 Reale (2003: 118) plantea que “la *politeia* atempera las excelencias y elimina los defectos de las dos formas ilegítimas y, por tanto, en el esquema general trazado por el Estagirita, está situada en una posición algo anómala, porque viene a encontrarse en un plano diferente ya sea respecto de las dos primeras constituciones perfectas (i.e. monarquía y aristocracia), ya sea a las tres imperfectas. Las *politeia*, pues, como han señalado los estudiosos, es la constitución que valora a “la clase media”, y que, precisamente en cuanto “media”, ofrece la mayor garantía de estabilidad”.

(*homónoia*), difiere de la que es propia de los amigos buenos, pero aun así guarda ciertas características comunes, una cierta semejanza. En efecto, la amistad entre los ciudadanos se da cuando éstos están de acuerdo sobre lo que les conviene y lo eligen, y llevan a la práctica lo acordado en común (E.N. IX, 6, 1167 a26-28).

En *Política*, III, 4, el Estagirita analiza si ser hombre bueno y buen ciudadano consiste en la misma virtud o no. Aristóteles concluye que no se identifican, puesto que la excelencia del buen ciudadano se define en relación al régimen al cual pertenece y, en este sentido, los distintos ciudadanos cumplen funciones diferentes con vistas al bien y seguridad de la ciudad. El hombre bueno, en cambio, se define por una virtud única. Así, pues, no es necesario que un buen ciudadano requiera aquella virtud por la cual decimos que un hombre es bueno. Además, no es esperable que la ciudad esté compuesta solo por hombres buenos o por un gran número de ellos, pero sí lo es que tengan la virtud del buen ciudadano, es decir, que cada cual cumpla su función de manera adecuada. Y Aristóteles se pregunta: pero, ¿es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y del hombre bueno? Responde que el gobernante recto debe ser bueno y prudente y que el político tiene que ser prudente (*Política* 1277 a13-16), en el entendido de que el hombre bueno debe saber tanto mandar como obedecer bien cuando corresponda y atendiendo al tiempo oportuno.

A partir de lo anterior podemos afirmar que Aristóteles pone una fuerte exigencia a la política, al esperar no solo prudencia en el gobernante, lo que en primera instancia ya parecería algo suficiente, sino también bondad. Desde esta perspectiva, y aunque no lo explicita, parece que el Estagirita considera que solamente quien conoce la amistad verdadera puede llevar a buen puerto la amistad ciudadana. Así, pues, la felicidad de la ciudad está mediada por el ejercicio de la prudencia, la amistad cívica y el conocimiento de aquello que la *pólis* necesita para una vida plena y digna, siempre y cuando esté dirigida por buenos gobernantes.

Knoll (2017: 98) sostiene que para Aristóteles la educación y la virtud son los criterios apropiados de valor en lo que respecta a la distribución justa de cargos y honores políticos.¹³ La buena educación, en este sentido, colabora esencialmente con la adecuada formación del alma para llegar a tener un carácter virtuoso. Así, pues, la educación no solo debe enfatizar la justicia subjetiva sino también la valentía y la moderación. De modo que, junto con la prudencia, estas virtudes éticas constituyen lo que el Estagirita denomina virtud política. Podemos poner en relación con esto lo afirmado por Nussbaum (2003: 134) en el sentido de que para Aristóteles las emociones se configuran ante todo y primero en la familia, en las interacciones del niño con sus padres y seres queridos, toda vez que el amor y la gratitud se forman en los primeros años de la vida en familia y, de esta manera, allanan el camino para futuros apegos a los amigos y a la ciudad.¹⁴

Para Aristóteles la amistad es la que mantiene unidas las ciudades y, debido a esto, los legisladores se esfuerzan más en su florecimiento que en el de la justicia (que

13 Para una fundamentación de la tesis de que en Aristóteles la *pólis* está al servicio de las virtudes y no al revés; Martí (2017).

14 Sobre este importante punto, cf. Vigo (2007: 214).

también, por cierto, deben hacerlo), pues un objetivo prioritario de quienes se ocupan de la legislación es mantener lo más lejos posible la discordia (*E.N.* 1155 a23-5). La justicia, en este sentido, aparece como una condición necesaria pero no suficiente.¹⁵ Detrás de este profundo diagnóstico del Estagirita se expresa la convicción de que la amistad es una condición de posibilidad, promovida por la familia y la educación, y no una mera consecuencia deseable de la buena legislación.

3. CONCLUSIONES

Desde la perspectiva de Aristóteles se hace imprescindible propiciar el florecimiento de la amistad desde los primeros años de vida, y esto también lo promueve la buena educación, en el sentido de aprender a complacernos y dolernos como es debido (*E.N.* 1104 b11-13). La *philia* requiere, en primer término, tener la capacidad de conocerse y quererse sanamente a sí mismo, pues para el Estagirita las emociones tienen un fuerte componente cognoscitivo, el que opera en ellas como causa eficiente, y esto se hace claro en el tratamiento de las *páthe* en el libro II de la *Retórica*.

Por ejemplo, para sentir miedo se ha de tener la imagen de que es inminente un mal destructivo, o, por el contrario, para tener confianza debemos antes abrigar la esperanza de que están cerca las cosas que pueden salvarnos. Bajo este punto de vista, solo quien es bueno se quiere bien a sí mismo y así está capacitado para establecer sólidos lazos de amistad con quienes tienen una bondad equivalente, la que requiere sobre todo el ejercicio de la prudencia en tanto virtud de la inteligencia que rige en el horizonte práctico. Esto implica, además, ser capaz de mirar al semejante como otro yo, e incluso llegar a dar la vida por el amigo si es necesario.

En el caso de la vida ciudadana, la felicidad solo puede conseguirse a partir de la concordia o amistad política, lo que implica querer el bien de la *pólis*, donde cada ciudadano busca realizar del mejor modo posible su función propia, tomando en cuenta sobre todo que somos animales políticos o sociales (*E.N.* 1097 b11; *Política* 1253 a7-8). En este contexto la prudencia aparece como una virtud fundamental, puesto que sin ella no es posible aquilatar adecuadamente los medios por los cuales se pueda lograr una vida satisfactoria y digna, ni lograr la justicia, que es la virtud que regula la sana convivencia entre los ciudadanos, pues los viles son siempre injustos e incapaces de establecer una amistad estable, e incluso ellos mismos no se parecen en nada por la mañana a como son por la tarde (*E.E.* VII, 5). Esta centralidad de la prudencia también se hace patente en la actividad retórica, en cuanto es una facultad que se ocupa de buscar los mejores medios de persuasión en lo que respecta a las mayorías que deben juzgar acerca de lo conveniente o perjudicial (retórica deliberativa), lo elogiabile o censurable (retórica epidíctica) y, en fin, sobre lo justo o injusto (retórica judicial).

¹⁵ Godoy (2012: 351-2) expone con claridad las razones de por qué para Aristóteles sin justicia no puede haber amistad, y sin la comparecencia de ambas tampoco puede haber un régimen recto. Sobre esta estrecha relación entre justicia y amistad, cf. Barker (1959: 231-7).

Además, para lograr esto, es necesario fortalecer la confianza de manera que el temor vaya perdiendo su influjo, y propiciar la valentía, de modo que la cobardía no inunde a quienes buscan el adecuado desarrollo y defensa de la *pólis*. Pero nada de esto es posible si tales sentimientos no están ordenados por la prudencia, sobre todo del gobernante, en cuanto ella es la virtud dianoética que tiende un puente entre lo que dicta la recta razón, respecto a las cosas que pueden ser de más de una manera, y el siempre variable horizonte de las pasiones. Desde la perspectiva de Aristóteles, esta es la única vía posible por la cual el ser humano, en cuanto principio de elección, puede cumplir cabalmente con su condición de inteligencia deseosa o deseo inteligente (E.N. 1139 b4-6).

Indudablemente el pensamiento de Aristóteles sobre la prudencia, la amistad y la búsqueda de una convivencia ciudadana estable ofrece una fructífera base para reflexionar en torno a muchos de los problemas que forman parte de la discusión presente en torno a la búsqueda de una mejor forma de vida en comunidad y, en este sentido, a pesar de los siglos que nos separan, los aportes del filósofo de Estagira parecen no perder vigencia.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1994): *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Traducción de María Araujo y Julián Marías.
- _____ (2002): *Ética Eudemia*, Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Carlos Megino.
- _____ (1989): *Política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Traducción de Julián Marías y María Araujo.
- _____ (1990): *Retórica*, Madrid: Gredos. Traducción de Quintín Racionero.
- _____ (1986): *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford: Oxford University Press. Edición crítica de W.D. Ross.
- Aubenque, P. (1999): *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica. Traducción de María José Torres.
- Barker, E. (1959): *The political thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publications.
- Blundell, M.W. (1992): 'Ethos and Dianoia Reconsidered', in Oksenberg Rorty, A. (ed.), 1992, *Essays on Aristotle's Poetics*: Oxford: United Kingdom at the Alden Press, pp. 155-75.
- Cooper, J.M. (1996): 'An Aristotelian Theory of the Emotions', in Oksenberg Rorty, A. (ed.), 1996, *Essays on Aristotle's Rhetoric*: Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, pp. 238-57.
- Covarrubias, A. (2020): 'Confianza y temor en Aristóteles', *Philosophia, Revista de Filosofía*, **80(1)**, pp. 87-105.
- Fortenbaugh, W.W. (1979): 'Aristotle's Rhetoric on Emotions', in Barnes, J; Schofield, M.; Sorabji, R. (eds.), 1979, *Articles on Aristotle: Psychology & Aesthetics*: London: Duckworth, pp. 133-53.
- Godoy, O (2012): *La democracia en Aristóteles: los orígenes del régimen republicano*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

- Halliwell, S. (1994): 'Popular Morality, Philosophical Ethics, and the *Rhetoric*', in Furley, D.J. and Nehamas, A. (eds.), 1994, *Aristotle's Rhetoric: Philosophical essays*: Princeton-New Jersey: Princeton University Press, pp. 211-30.
- Hitz, Z. (2011): 'Aristotle on Self-Knowledge and Friendship', *Philosophers' Imprint*, **11(12)**, pp. 2-28.
- Jaeger, W. (1985): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.
- Kahn, Ch. (1981): 'Aristotle and Altruism', *Mind*, **90**, pp. 20-40.
- Knoll, M. (2017): 'Aristóteles y el pensamiento político aristocrático', *Revista de Filosofía*, **73**, pp. 87-106.
- Kosman, A. (2004): 'Aristotle on the Desirability of Friends', *Ancient Philosophy*, **24**, pp. 135-154.
- Martí, M. (2017): 'Amistad y reconocimiento. Sobre la *philia* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto'. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, **XXII(3)**, pp. 37-49.
- Nussbaum, M.C. (2003): *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helénica*, Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel.
- Reale, G. (2003): *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder.
- Vigo, A.G. (2007): *Aristóteles: una introducción*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).