

DEL AMOR Y LA AMISTAD*

1. La noción de amistad

“Ahora podríamos hablar sobre la amistad...”¹ Los libros VIII y IX de la Ética de Aristóteles presentan una serie bien nutrida de significados analógicos del término “amistad”. *Philia* designa tanto la íntima relación entre dos personas que se conocen y se aman, como la vinculación más o menos lejana que existe entre gobernantes y súbditos. En algunos pasajes el vocablo aparece con una concentración temática que incluye circunstancias muy concretas; otras veces, más diluido, significando cualquier “asociación”, siquiera ocasional, como entre comerciantes y viajeros, y más universalmente, la raíz de todos estos movimientos anímicos: el movimiento fundamental de un ser humano hacia otro. Se podrían leer estos libros con el designio de construir un catálogo de tales acepciones y ordenarlas jerárquicamente, “per prius et posterius”, según realicen con mayor o menor plenitud el concepto de amistad, la “ratio amicitiae”.

Para hablar de la amistad es ineludible referirse antes al amor. “La amistad es amor de mutua benevolencia, fundado en una cierta comunicación”. Así introduce Pedro de Bérnago en su “Tabula Aurea”² un texto de Santo Tomás de Aquino, que afirma: “La amistad añade al amor la reciprocidad (mutuam redamationem) y la mutua comunicación”³.

* Estas notas de estudio, redactadas hace más de una década y apenas retocadas ahora para su publicación, no pretenden originalidad ni rigor científico. Se trata, simplemente, de una meditación sobre algunos textos-fuente. Por eso, se omite toda referencia a la inmensa bibliografía que existe sobre un tema que, como lo demuestra la historia de las doctrinas, se revela inagotable.

¹ *Ethica Nicomachea* VIII c.1 1155 a 3. Ed. L. Bywater, Oxford University Press, 1957 (= *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*).

² In opera S. Thomae Aquinatis Index seu Tabula Aurea... Ed. fototypica. Roma, Paulinae, 1960, p. 68.

³ *Summa Theologiae* I-II 65 5.

La amistad no es simplemente amor o deseo del bien del amigo⁴ (bouílēsis agathou), sino que supone reciprocidad en el amor: redamatio, antiphílēsis. Tampoco es pura benevolencia (éunoia), que consiste más bien en el afecto interior. No se trata, por tanto, de una secreta simpatía, sino de un “quererse bien” mutuo y por tanto consciente, manifiesto, voluntario⁵, en virtud de fines: por el bien mismo, el placer o la utilidad, según la distinción clásica⁶. Y esto exige una “comunicación” (koinonía), es decir, tener cosas en común (koiná ta phílōn)⁷ en un ámbito vital que se comparte. Esta “comunicación” según veremos, se verifica en el origen y en el ejercicio mismo de la amistad. Y así tenemos lo que Aristóteles llama “ta philiká” (“propria amicitiae”, “opera amicitiae”, dirá Santo Tomás), lo propio de la amistad, sus cosas u obras, según las cuales podemos mensurarla: “Hay grandes amistades: las que unen a aquellos que tienen mucho en común, y amistades menores, como las de quienes tienen en común muy pocas cosas... Si faltara completamente la comunicación, no podría darse amistad”⁸.

Al aplicar la teoría aristotélica de la amistad al estudio de la virtud teologal de caridad, el Doctor Angélico recoge todos los datos que hemos evocado: “No cualquier amor tiene razón de amistad, sino aquel que entraña benevolencia... Pero no basta la benevolencia para la noción de amistad: se requiere una cierta reciprocidad en el amor (mutua amatio), ya que el amigo es amigo para el amigo (amicus est amico amicus). Y esa mutua benevolencia se funda en alguna comunicación”⁹.

2. De la amistad al amor

La amistad es indispensable para la vida, es lo más necesario, sentencia otra vez el viejo de Estagira: anankaiótaton eis ton bíon¹⁰. Y es también algo bello (kalón), es decir, digno de alabanza y signo de grandeza y plenitud humana. “Según la opinión común, hombres buenos y amigos se identifican”¹¹.

⁴ Eth. Nic. VII c.2 1155 b 29.

⁵ Scriptum super Sententiis d.27 q.2 a.1: “La amistad añade al amor... la elección”.

⁶ Cf. In VIII Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, lectio 2. Ed. R.M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti, 1949, n.1552.

⁷ Eth. Nic. VIII c.9 1159 b 31.

⁸ In VIII Ethic. lectio 9 n.1661: “Amicitiarum quaedam sunt maiores, scilicet inter illos qui habent plura communia; et quaedam amicitiae sunt minores, ut quae sunt inter illos qui in paucioribus communicant... Si nulla esset communicatio non posset esse amicitia”.

⁹ II-II 23 1.

¹⁰ Eth. Nic. VIII c. 1 1155 a 4.

¹¹ Ib. 29 ss.

En efecto, el hombre es un ser social (*politikón*), hecho por la naturaleza misma para convivir (*syzên pephykós*)¹². Por eso, la vida es penosa para quien vive solo¹³.

Es que en el obrar del hombre, o tal vez podríamos decir que en su mismo ser, hay impreso un movimiento de comunicación, de trascendimiento de sí. La estructura del sujeto humano está como constitutiva y necesariamente abierta a la alteridad, porque todo él es profunda, metafísicamente, apertura al ser. Platón, en el *Sympósion*, registra una explicación mítica del amor humano, fundada en la antropogonía de Empédocles y atribuida en el diálogo al comediante Aristófanes. En el origen de la condición actual del hombre ha sucedido una partición desdichada y penal que lo constituye como ser esencialmente diviso, inacabado. Más que “*anthròpos*” somos “*sýmbolon anthròpou*”, una contraseña o téssera de nosotros mismos, cada uno en búsqueda de su fracción complementaria. El amor sería entonces una fuerza cuasicósmica o tendencia a la unidad, como nostalgia de algo primitivamente poseído. ¿Qué busca el que ama? “Que por su unión y fusión con el amado, de dos seres lleguen a ser uno... La causa está en que así era nuestra primitiva naturaleza: éramos de una sola pieza. Por eso, desear tal unidad y procurarla, se llama amor”¹⁴. El *eros*, implantado en el corazón de los hombres, tiene por misión replasmar la totalidad, reunir nuestra natura original, “de dos seres hacer uno y curar (*iásasthai*) la naturaleza humana”¹⁵.

Este mito encierra sensiblemente la expresión de una realidad de hecho incuestionable. Se trata de explicar el amor humano a partir de sus formas más primarias; se lo enmarca en un ámbito cósmico, donde surge más aguda la analogía que existe entre la inclinación de la naturaleza insensible, el apetito de la naturaleza sensible y el querer de la naturaleza racional. Se trata de explicarlo como fruto de una radical “alienación” de quien no puede en su existencia concreta y determinada realizar íntegramente las virtualidades que encierra su misma esencia específica. La tendencia que brota de esa tensión es búsqueda de compleción, de unificación, de acabamiento. De acuerdo con esta concepción, el trascendimiento es colmación o subsanación de una indigencia.

En el discurso de Diótima, también en el *Sympósion*, Platón ensaya otra ilustración mítica de esta misma realidad. Amor, hijo de Penía (la Pobreza) y de Póros (el Recurso), aparece con el estigma de sus progenitores, a la vez sobreabundante y miserable:

¹² Eth. Nic. IX c.9 1169 b 18.

¹³ Ib. 1170 a 5.

¹⁴ Banquete 188 et ss. *Platon, Oeuvres Complètes, T.IV., 2^e partie. Le Banquet. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris, Les Belles Lettres, 1979, p.29ss. Trad. cast. en: Platón, Obras Completas... 2 ed. Madrid, Aguilar, 1972, p. 574 ss.*

¹⁵ Banquete 191 d. Trad. cast. p. 576.

“compañero inseparable de la pobreza, rudo y escuálido, indigente y mendigo”, pero también “fértil en recursos”, valeroso, intrépido y diligente¹⁶.

La doctrina medieval sobre el amor, que recoge la herencia clásica y su primera asimilación patristica, constituye una verdadera ciencia del amor cristiano. “El arte de las artes es el arte de amar”. Esta frase, que suena a Ovidio (... ¡y a Erich Fromm!), pertenece a un monje del siglo XII, Guillermo de Saint-Thierry, quien comienza así su tratado “Sobre la naturaleza y dignidad del amor¹⁷. En dicha doctrina se puede discernir algo así como un movimiento dialéctico en la consideración del hombre y del amor humano, dialéctica que determina y otorga rasgos muy particulares a este nuevo “ars amandi”. Primer aspecto: Se describe un estado de hecho, consubstancial a la condición actual del hombre: “El amor es infundido naturalmente en el alma por el autor de la naturaleza, pero después de haber abandonado la ley de Dios, necesita ser enseñado por el hombre”¹⁸. En esta línea, la tendencia del hombre es mantenimiento en la existencia (amor suiipsius) y deseo de todo lo que le es necesario (amor concupiscentiae), en persecución de una satisfacción fugitiva, de una paz, constantemente rehusada, que colme la indigencia y procure reposo a su deseo (requies desiderii). “Infundido naturalmente por el autor de la naturaleza...”, según la analogía cósmica que antes señalábamos y que procede, en los doctores medievales, de San Agustín: “Nuestro reposo es nuestro “lugar”... Todo cuerpo tiende, en virtud de su peso, al lugar que le es propio. Un peso no tiende necesariamente hacia abajo: tiende al lugar que le es propio. El fuego sube, la piedra cae: uno y otro son llevados por su peso, y buscan su lugar... lo que no está en su sitio se agita hasta que habiéndolo encontrado, alcance el reposo. Mi peso es mi amor; dondequiera soy llevado, es él quien me arrastra”¹⁹. Y Guillermo explicita con estas palabras: “También el propio peso mueve al hombre llevando naturalmente su espíritu hacia arriba y su cuerpo hacia abajo, cada cual al lugar, al fin que le

¹⁶ Ib. 202 c ss. Trad. cast. p. 584.

¹⁷ Guillaume de Saint-Thierry, Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour. Textes, notes critiques, trad. par M.-M. Davy. Paris, Vrin, 1953. Trad. cast.: De la contemplación de Dios. De la naturaleza y dignidad del amor. La oración. Azul, Monast. Ntra. Sra. de los Angeles, 1976 (= Padres Cistercienses, 1).

¹⁸ De natura et dignitate amoris, 3. Trad. cast. p. 85.

¹⁹ Confessiones XIII 9. S. Augustin, Confessions, Texte établi et traduit par P. de Labriolle. 2 éd. rev. et corr. Paris, Les Belles Lettres, 1937, T. 2 p. 373: “requies nostra locus noster... Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt... Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror”.

corresponde”²⁰. En tal estado de hecho, el amor comienza por ser egoísmo y amor carnal; por tanto, por haber perdido la pureza de su origen, donde él mismo se enseña a quienes le son dóciles, debe ser objeto de un aprendizaje (“opus iam habet doctore homine”), de un arte que es esencialmente ascesis, sublimación, conversión (“docendus est... ut purgetur”).

Segundo aspecto: Centrar la atención en el origen mismo del amor, en un estado “de iure”, donde no es alcanzado por los afectos bastardos que ponen rémora a su nobleza primigenia²¹. Dios, que es amor, engendra en sí mismo el amor y lo produce, lo causa en las creaturas al crearles, como imagen y participación del mismo amor que El es. “Ante todo, el lugar de su nacimiento es Dios. Allí ha nacido, allí se ha alimentado, allí ha crecido; allí es ciudadano, no extranjero sino nativo... Ahora bien, si se quiere hablar de su nacimiento: como Dios Trinidad había creado al hombre a su imagen, formó en él una semejanza de la Trinidad... gracias a ella este nuevo habitante del mundo, cual semejante que torna naturalmente a su semejante, podría, si quisiera, adherir indisolublemente a su principio, a Dios su creador”²².

También San Bernardo fija su contemplación en ese origen absoluto del amor: “Gran cosa es el amor, con tal que vuelva a su principio, si devuelto a su origen, si vertiéndose de nuevo en su fuente, toma siempre de ella de donde continuamente fluya”²³.

El amor, así considerado, procede de Dios y vuelve a Dios, describiendo un círculo sagrado²⁴; es la voluntad que “según el progreso de las virtudes”, como enseña el “arte” cisterciense, crece en amor, amor que se hace caridad, caridad que acaba en sabiduría²⁵. Toda la vida humana está como tensada por esta dialéctica: amor egoísta - amor desinteresado (amor concupiscentiae-amor benevolentiae), y el corazón del hombre atraído hacia uno u otro polo, como bellamente observa el abad Guillermo: “el corazón, ubicado por el autor de la naturaleza en un espacio estrecho del cuerpo, casi en el centro...”²⁶.

²⁰ Op. cit., 1. Trad. cast. p. 84.

²¹ Ib.: “nisi naturalis eius ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus prepedita fuerit...”

²² Op. cit., 5. Trad. cast. p. 89.

²³ S. Bernardi Opera. Romae, Ed. Cistercienses, 1958. Vol. 2 p. 300. Sermones super Cantica Cantorum 83, 4: “Magna res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti, semper ex eo sumat unde iugiter fluat”.

²⁴ In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, c.4 lectio 11. Ed. C. Pera, Taurini-Romae, Marietti, 1950, n. 450: “quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est ex bono et ad bonum”.

²⁵ De natura et dignitate amoris, 4. Trad. cast. p. 88.

²⁶ Ib. 3. Trad. cast. p. 87.

Pero también el amor del hombre deviene absoluto, y su esencia se realiza cabalmente, cuando es amor a la manera de Dios, difusión de su bondad creadora. Y así, esta fecunda doctrina medieval nos permite entender la tendencia constitucional del hombre a trascenderse a sí mismo, no ya como colmación de indigencia sino más bien como donación de sobreabundancia. La relación de amor y amistad arraigada en una semejanza, entre imágenes creadas del amor trinitario, como uná complacencia del ser en el ser: *anthrōpō hēdiston ánthrōpos*²⁷.

De este modo, aquella “necesidad” de la amistad, el “*anankaiōtaton eis ton bíon*” de Aristóteles, adquiere un perfil nuevo, más profundamente ético.

3. La semejanza, unidad incoada, origen del amor

Una explicación última del amor, y por tanto también de la amistad, propone, plantea como instancia, el tema de la unión, de la unidad. En la reducción a principios más universales, al indagar en el aspecto ontológico de esa relación que constituye el amor, se pueden establecer diversos planos de consideración y desarrollar por consiguiente varios estratos de terminología, según la dialéctica nocional de los trascendentales, en la cual los términos se implican intensificándose progresivamente (*ens, unum, bonum...*) para significar idéntica realidad. O sea que puede hablarse del amor en términos de unidad o de unión (se define al amor como “*vis unitiva*”) y esto supone expresar en términos de ser la especialísima causalidad del bien sobre el apetito y la voluntad.

Según Santo Tomás, la unión se refiere al amor de tres maneras: como causa, como constitutivo formal o esencial, y como efecto. “Hay una unión que es causa del amor. Unión substancial, en el caso del amor con que uno se ama a sí mismo; unión de semejanza, en el amor con que uno ama las otras cosas. Pero hay una unión que es esencialmente el amor mismo. Esta unión es por coaptación afectiva, que se asemeja a la unión substancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo (es decir, como si fuera un “otro yo”), y en el amor de concupiscencia, como a algo que le pertenece (*aliquid sui*). Finalmente, hay una tercera unión que es efecto del amor: unión real que el amante busca con el ser amado...”²⁸.

²⁷ Eth. Eudem. VII 2 1237 a 28. Aristotelis Opera Omnia, graece et latine... Parisiis, F. Didot, 1878-1927, T. 2, p. 222.

²⁸ I-II 28 1 ad 2:

UNIO	{	causa amoris	{	in amore suiipsius: UNIO SUBSTANTIALIS
				in amore aliorum: UNIO SIMILITUDINIS
		essentialiter ipse amor:		UNIO SECUNDUM COAPTATIONEM AFFECTUS
		effectus amoris: UNIO REALIS		

La semejanza (similitudo) es como la incoación de esa unión que constituye formalmente al amor y que éste efectivamente realiza, es “unio similitudinis”. Esta terminología supone una versión ontológica, si puede decirse, o una consideración en el orden del ser, de la causalidad del bien sobre el amor. Se trata de una semejanza en el ser, “secundum esse”, el ser en su existencia concreta, actual o posible, que mueve al apetito y provoca el amor, “ens quod cum bono convertitur”, según el axioma escolástico.

Santo Tomás expresa esta semejanza como la posesión común de una forma: “Por lo mismo que dos seres son semejantes al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en la forma aquélla”²⁹. Y la posesión más acabada es la del ser substancial respecto de sí mismo. Por eso la “unión de semejanza” presupone una “unión substancial”, y el amor de los demás (amor alterius) un fundante y subyacente amor de sí mismo (amor sup-sius). En este sentido debe entenderse la afirmación del Estagirita: “Los sentimientos amistosos entre amigos, y los caracteres distintivos de la amistad, parecen proceder del amor que uno tiene por sí mismo”³⁰. De allí la consideración del amigo como “otro yo” (állos autós)³¹, porque “cada uno es el mejor amigo de sí mismo”, somos particularmente amigos de nuestra propia persona (málista gar phílos autō)³². Esta es la radicación metafísica de todo amor y de toda amistad, y no debe entenderse en sentido “egoístico”. Santo Tomás comenta: “Cualquiera se ama a sí mismo más que a otro, ya que consigo es uno en substancia, en cambio, con otro lo es en la semejanza de alguna forma”³³. Y aclara en la Summa: “Propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino algo más que amistad. La amistad implica unión, y consigo uno tiene unidad, que es superior a la unión”³⁴.

Esta semejanza en el orden del ser, que causa al amor y se encuentra en el origen de la relación amistosa, posesión —en acto, digámoslo ahora— de una forma común, no debe entenderse simplemente de un modo entitativo, como unión en una misma especie o forma específica, sino también dinámicamente, en un conjunto de acciones eficientes y finales. Tampoco consumadas ya “in facto esse” (serían las “obras de la amistad”, opera amicitiae, en la esfera de la “unión real” que es efecto del amor, según la distinción del Doctor Angélico) sino como proyección de fines

29 II 27 3 “Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa”.

30 Eth. Nic. IX c.4 1166 a 1.

31 Ib. 1166 a 31.

32 Ib. c8 1168 b 9.

33 Cf. In IX Ethic. lectiones 8 et 9.

34 II-II 25 4.

comunes, incoación real-intencional de las obras que constituyen el ejercicio de la amistad (ta philiká). Podemos distinguir estos dos aspectos, entitativo y dinámico, y fijar el sentido de la “similitud” como causa en las descripciones de Aristóteles: la educación común, la escasa diferencia de edad, las mismas costumbres, contribuyen poderosamente a hacer nacer la amistad³⁵. Y también en aquella amistad que recuerda el Agustino en páginas de un realismo fascinante: “Hallé un amigo a quien por nuestra comunidad de estudios llegué a querer profundamente; tenía mi edad, y estaba como yo en la flor de la adolescencia. Había crecido de niño conmigo, habíamos ido juntos a la escuela y compartido los mismos juegos... Esa amistad nos era sobremana dulce, cálida por la ardiente paridad de nuestros gustos”³⁶.

La relación de semejanza puede ser de doble índole. En un primer caso el sujeto encuentra en el objeto de amor la actualización y satisfacción de aquello que sólo posee potencialmente, “in quadam inclinatione”³⁷. Es la complacencia en un bien no poseído que engendra una tendencia y se desarrolla en deseo: mendicidad y esperanza. Ontológicamente es una relación potencia-acto. En el orden del bien, el objeto amado resulta ser como bondad de otro (“quasi bonitas alterius”, “per modum bonitatis inhaerentis”)³⁸; el fin secreto es el sujeto mismo. Este tipo de “similitud” engendra el amor egoísta o de concupiscencia: el objeto no es amado como un término absoluto, en cuanto que él mismo es bondad (“simpliciter”, “secundum quod ipsum habet bonitatem”) sino como medio, para que redunde en bien de otro (“ut sit bonum alterius”)³⁹. En el ejemplo con que Santo Tomás ilustra esta semejanza resuena el fecundo tema del “peso” al cual hemos aludido anteriormente: “Como si dijéramos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su sitio, tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le corresponde”⁴⁰.

Pero hay una segunda semejanza: el que ama lo hace, simplemente, sin esperar nada del ser amado, sólo porque éste es intrínsecamente amable (“sub ratione subsistentis boni”). Amar se dice aquí con todo rigor y propiedad: amor desinteresado, complacencia serena, benevolencia, amistad. Ontológicamente, se trata de una relación acto-acto, y en este sentido debemos entender fun-

³⁵ Cf. Eth. Nic. VIII c. 12 1161 b 33.

³⁶ Confessiones IV 4. Ed. Labriolle, T. I p. 70s.: “... comparaveram amicam societate studiorum nimis carum, coevum mihi et confluentem flore adolescentiae. Mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus... dulcis erat nimis (sc. amicitia illa), cocta fervore parilium studiorum”.

³⁷ I-II 27 3.

³⁸ In librum de Div. Nominibus c.4 lect. 9 n. 444.

³⁹ I-II 26 4.

⁴⁰ I-II 27 3.

damentalmente la semejanza según el ser, de la que hablábamos antes como causa de la amistad.

Esta distinción amor concupiscentiae-amor amicitiae aparece constantemente en nuestro tema, a diversos niveles. Es una división primera del amor, analógica a la que existe en el orden del ser entre acto y potencia, entre substancia y accidente⁴¹. Santo Tomás utiliza con mucha propiedad esta doble analogía, tanto en la Suma Teológica como en el comentario al libro del Pseudo Dionisio “Sobre los nombres divinos”.

4. *El amor es unión*

Pero el amor mismo es esencialmente unión: “fuerza unitiva y sincrética” (henōtikén tina kai synkratikēn dýnamin)⁴². Es una fuerza unitiva, dýnamis en el sentido genérico de “todo aquello que tiene eficacia para producir algo”, como observa Santo Tomás, aunque mejor podría llamarse al amor “unión y concreción dinámica (“unitio et concretio virtuosa”), para precisar con mayor exactitud su carácter formal de nexo o unión, pues el que ama y el ser amado coinciden en uno⁴³. Al descubrir un vestigio de la Trinidad en la caridad, San Agustín decía: “El amor es de alguien que ama, y con amor alguien es amado. Hay aquí tres realidades: el que ama, el que es amado, y el amor. ¿Qué es entonces el amor sino una vida que une, o ansía unir, otras dos vidas, a saber, al amante y al amado?”⁴⁴. Se trata de una unión afectiva, una transformación de la afectividad en la realidad amada que forma, informa, colma con su bondad al sujeto amante, según la terminología que utiliza Santo Tomás en su comentario a las Sentencias: “cuando el afecto o el apetito está plenamente imbuido de la forma del bien que es, para él, objeto, se complace en éste, se adhiere a él y queda en él como fijo; y entonces se dice que lo ama... el amor no es más que una especie de transformación del afecto en la realidad amada”⁴⁵. Es difícil encontrar términos suficientemente dúctiles y a la vez exactos para expresar esta unión inefable que constituye formalmente al amor, pues no se trata

⁴¹ Cf. I-II 26 4.

⁴² In librum de Div. Nominibus c. 4 lect. 12 n. 455: “quamdam virtutem unitivam et concretivam”. Cf. Textus Dionysii, n. 180.

⁴³ Ib.: “secundum quod amans et amatum conveniunt in aliquo uno”.

⁴⁴ De Trinitate VIII 10 PL 42 960: “Amor alicuius amantis, est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur?... Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor”.

⁴⁵ Scriptum super Sententiis, 1. III, d.27 q.1 a.1: “quando affectus vel appetitus omnino imbuatur forma boni quod est sibi obiectum, complaceat sibi in illo et adhaeret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum... amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam”.

en realidad de una posesión directa de la forma del amado por el amante, sino más bien de un desencadenamiento de la potencia afectiva hacia el objeto de amor, una unión tendencial del afecto hacia el bien del amado que se explica por una identidad objetiva de ese bien con el bien del sujeto. El Doctor Angélico multiplica los términos: coaptación (ajuste mutuo, “coaptatio”), complacencia, consonancia, conveniencia, connaturalidad, inclinación, intención, “habitud”, orden.

Para comprender esta realidad compleja y movizada hay que tener en cuenta el principio que reza: “el movimiento apetitivo procede circularmente” (*appetitivus motus circulo agitur*): el acto de amor, que une íntimamente sujeto y objeto y produce la identificación de entrambos, es una misma realidad con ese “peso” e inclinación engendrados en el sujeto y que tienden hacia el objeto de amor. “Spiratio” o “spiritus”, dice Juan de Santo Tomás, el gran escolástico del siglo XVII, a esa “primera inmutación del apetito” en lo cual consiste el amor y que pone en movimiento a toda la vida afectiva⁴⁶.

5. *Del amor a la amistad: la “unión real”.*

El amor, engendrado por una incoación de unidad, siendo él mismo unión afectiva de los que se aman, hace que el amante busque una unión real, efectiva con la persona amada: “...unio realis, quam amans quaerit de re amata”⁴⁷.

El amor causa eficazmente esta unión, ya que “impulsa a desear y a procurar la presencia del amado”⁴⁸. Aquí se consuma el concepto de amistad, la “ratio amicitiae”, se completa su definición: “amor de mutua benevolencia —decíamos— fundado en una cierta comunicación. ¿En qué consiste, pues, esa unión, esa comunicación” (*koinonía*)?

En un texto que acabamos de citar, Santo Tomás presenta un pasaje de Aristóteles sumamente sugestivo. Dice: “...Como recuerda Aristóteles en el segundo libro de su *Política*, Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse de dos uno solo; pero como en este caso ambos o al menos uno de ellos se aniquilarían, aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que vivan juntos, y se hablen, y estén unidos en otras cosas de este tipo”⁴⁹. El texto del Filósofo remite a la intervención de Aristófanes en el *Sympósion* platónico. La concepción del amor que brota del mito del andrógino y de la partición primigenia implica la búsqueda dramática y fatal de una identificación imposible:

⁴⁶ *Cursus Theologicus*, in *Iam. Ilae.* q. 10 disp. 5 a 4.

⁴⁷ I-II 28 1 ad 2.

⁴⁸ I-II 28 1 in corp.

⁴⁹ I-II 28 1 ad 2.

“Aristófanés, en su discurso sobre el Eros dice que los amantes, por la vehemencia de su amor, desearían identificarse hasta la fusión (*symphýnai*) y constituir de dos un solo ser (*genésthai ek dýo óntōn amphotérous héna*). En ese caso, es necesario que ambos, o uno de ellos, desaparezca”⁵⁰.

El texto de Aristóteles, con la fuerza metafórica y el vuelo poético que proceden de su origen platónico, encarece la realidad y la estrechez de la unión amical y marca también los límites del amor humano, de la tendencia substancial a unificarse y trascenderse en la comunicación: “los que se aman desean... desearían ser “*unum natura*” y convertirse en uno”. Pero el amor, como acto de un sujeto, es expansión del ser personal y no puede pretender la supresión de las subjetividades en una identificación imposible. “La fusión (*concretio, henotikē krásis*) pertenece al amor en cuanto que las realidades que así se unen permanecen distintas en algo, a saber, en cuanto a la división amante-amado”⁵¹.

Santo Tomás define, es decir, limita la naturaleza de la comunicación por medio del amor que puede verificarse en el orden humano, comparándola con aquella inefable que se da en la Trinidad de Dios: “Que no pueda comunicarse la naturaleza por el ejercicio de la voluntad creada, procede de la imperfección de ésta, ya que el amor, que es lo que procede de modo voluntario, no es una hipótesis subsistente, por sí, como sucede en Dios. Y por eso es propio de la perfección de la naturaleza divina que ésta sea comunicada no sólo por un acto natural como es la generación, sino por un acto de la voluntad, que es consentimiento de amor”⁵². Por eso también, la unidad que el amor crea e instaura entre los hombres ha de llamarse “*unio secundum convenientiam amoris*”, es una “*communicatio per modum amoris*”⁵³, y estas expresiones invitan a indagar de qué manera esa misteriosa con-veniencia, la co-aptación afectiva, la comunión (*koinonía*) que constituyen formalmente al amor, se concretan como “*unio realis*” en la vida de aquellos que se aman.

Y no es extraño, entonces, que se mencione como primera propiedad del ejercicio de la amistad (lo primero entre los “*propria amicitiae*”) el querer la existencia del otro, que ha de ser “otro

⁵⁰ Polit. II c.1 1262 b 11. Ed. Didot. T. 1 p. 499.

⁵¹ In librum de Div. Nominibus c. 4 lect. 12 n. 455: “*Concretio autem ad amorem pertinet, secundum quod ea quae sic ununtur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amanti et amati*”.

⁵² Scriptum super Sententiis, I.I d. 13 a. 2 ad 2: “*Ex imperfectione autem voluntatis creatae est quod non potest communicari per eam natura; quia illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut est in divinis; et ideo ex perfectione divinae naturae est quod communicetur non tantum per actum naturae, qui est generatio, sed per actum voluntatis, qui est consensus amoris*”.

⁵³ Ib.

yo”(állos autós) pero “ótro” (állos), frente a mí (autós). “Todo amigo quiere, en primer lugar, que su amigo exista y viva...”⁵⁴. Querer, pues, el “esse” del otro en su ipseidad, en razón de él mismo, “gratia ipsius”⁵⁵. El movimiento intencional del amor, que se dirige al sujeto personal, intransferible del amigo, es principio de un encuentro y alegría metafísicos, del amor perfecto que todo subordina al querer ser del otro... “Porque el amor no sólo iguala, más aún, sujeta al amante a lo que ama”⁵⁶.

Esta “unión conveniente y decorosa”⁵⁷ implica una presencia e inmanencia mutuas del uno en el otro. Esta mutua inmanencia es la contrafaz del “éxtasis” de cada una de las subjetividades (“cuando el afecto de alguien se lanza hacia otro sale en cierto modo fuera de sí”)⁵⁸ y se realiza en el conocimiento y reconocimiento recíprocos y en mutua complacencia o presencia afectiva⁵⁹. Aquel que es amado, al saberse amado se plenifica, pues incorpora a su interioridad las actualizaciones últimas de su valor, es decir, nuevas dimensiones de su ser, y al mismo tiempo el que ama alcanza la interioridad del otro y colma acabadamente su intención. Por otra parte, el amado está presente en el afecto del que ama, que se complace íntimamente en él, y el amante lo está en el amado pues en él goza, sufre, quiere y vive⁶⁰.

Aquí podemos recordar a propósito aquel pasaje de las Confesiones: “¡Qué feliz expresión supo hallar, hablando de su amigo, el poeta que lo llama “mitad de su alma”! Sí, yo he sentido —recuerda el Agustino una honda experiencia suya— que su alma y la mía no habían sido más que un alma en dos cuerpos”⁶¹.

Es fácil advertir, entonces, que el acto por excelencia de la amistad es convivir, la intimidad (syzên)⁶². La unión real de la

54 II-II 25 7.

55 Cf. In IX Ethic. lectio 4 n. 1799.

56 San Juan de la Cruz, Subida del Monte Carmelo I, 4.

57 I-II 28 1 ad 2: “unio quae convenit et decet”.

58 I-II 28 3: “quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra ipsum...” Cf. In librum de Div. Nominibus c.4 lect. 10; textus n. 168; “ésti de kai ekstatikós ho théios érós”. El eros divino es extático.

59 Cf. I-II 28 2.

60 Ib.

61 Confesiones IV 6. Ed. Labriolle T.1 p. 74: “Bene quidam dixit de amico suo: “dimidium animae suae”. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus...” Una expresión semejante en S. Gregorio Nacianceno, hablando de su amistad con S. Basilio: “como si una sola alma llevara dos cuerpos” (Orat. 43,16-21, in laudem Basilii M. PG 36 514 ss.).

62 Eth. Nic. VIII c.5 1157 b 19; Santo Tomás in h.1. lectio 5 n.1600: “... nihil est proprium amicorum sicut convivere”.

cual hablábamos antes es sobre todo presencia (*parousía*)⁶³. En la vida de intimidad se manifiesta la sensación de la existencia del amigo (*he áisthēsis hōti éstin*), dice Aristóteles (y por eso los amigos aspiran a ella). Convivir (*synemerúein*, que puede traducirse literalmente por “pasar el día juntos”), condolerse, compartir las penas (*synalgēin*) y alegrarse por lo mismo (*synjárein*): la presencia, el gesto, la palabra, movimientos exigidos por el dinamismo del amor y que le permiten expresarse. Implica la amistad una cierta plenitud, que pone en juego todos los elementos propios del orden del amor⁶⁴.

Así es cómo se realiza en acto (*kat' enérgeian*) la amistad⁶⁵. Santo Tomás cataloga ese ejercicio real de la amistad en una lista neta; cinco son las propiedades de la amistad. “Lo primero que cada amigo quiere es que su amigo exista y viva; segundo, le desea el bien, y —tercero— lo practica con él; cuarto, convive con él gustosamente; quinto, tiene con él un solo corazón y coincide en los mismos gozos y tristezas”⁶⁶.

6. Epílogo

Una lectura atenta de los pasajes de la *Ética* a Nicómaco en los que el Filósofo habla del acto propio de la amistad: el convivir, la intimidad (*syzēn*, *synēmerúein*) nos autoriza a sospechar que, en la teoría clásica de la amistad, o al menos en su factura literaria, dicha realidad aparece más subyugante, más completa, en la “amistad placentera”, atribuida con toda propiedad a los jóvenes, que en la “amistad principal”, así llamada porque es la perfecta, que persigue el bien de la virtud y se traba, por tanto, entre virtuosos⁶⁷. Es indudable que Aristóteles salva perfectamen-

⁶³ *Eth. Nic. IX c.11 1171 b 27*; cf. *I-II 28 1*.

⁶⁴ *Scriptum super Sententiis*, I.III, d.27 q.2 a.1: “amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens”. Lo antedicho es la “concupiscentiam amati” o deseo de su presencia, la benevolencia, es decir, el desearle bien, la práctica del bien para con el otro, la concordia, el consentir y estar de acuerdo, el sosiego que el amor procura (ya que es “quaedam appetitus quietatio”) y todo ello con carácter habitual, como un estado de vida, como es propio del ejercicio de la libertad, y no con la fugacidad de la pasión.

⁶⁵ Cf. *Eth. Nic. VIII c.5 1157 b 6*.

⁶⁶ *II-II 25 7*: “Unusquisque enim amicus primo quidem vult suum amicum esse et vivere; secundo, vult ei bona; tertio, operatur bona ad ipsum; quarto, convivit ei delectabiliter; quinto, concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus”. Cf. *Eth. Nic. IX c.4 1166 a 1 ss*.

⁶⁷ Tómese esta sugerencia más bien como una impresión suscitada por la lectura que como un juicio fundado en razones histórico-críticas. Aquí se halla implicado todo un problema de hermenéutica aristotélica, que de ningún modo intentamos abordar. Cf. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif: *L'éthique a Nicomaque*. Introd., trad. et comment. Louvain, Public. Universit.; Paris, Nauwelaerts, 1958-1959, T.2, 2^e partie, p. 655 ss.

te la prioridad y la eticidad primera de esta especie de amistad que tiene por base y por meta el “bonum honestum”, pero en aquellos textos que mencionábamos se insinúa el tema griego del eros fundando una especie de amistad de perfiles seductores donde la “unión real”, las “opera amicitiae” se revisten de una inmediatez inframoral: la inmediatez penetrante de la *áisthēsis*.

Quizá podríamos concluir que en la doctrina aristotélica sobre el tema que hemos planteado se revela una cierta inestabilidad, una carencia de resolución cabal. Y es que la solución neta, es decir, el rescate de un verdadero trascendimiento en la comunicación “per modum amoris” consiste en la posibilidad, mejor dicho, en la realidad de un trascendimiento absoluto.

El puro y desinteresado amor del otro en su ser personal, en su ipseidad (“*gratia ipsius*”), sólo puede postularse o realizarse a través de un amor absoluto del Ser y Valor absoluto que fundamenta toda ipseidad. En esto reside el último y más sólido fundamento de la amistad virtuosa (*kat’ aretēn*).

No es posible al hombre ser amigo de Dios, dice por su parte, y definitivamente, Aristóteles: los dioses sobreabundan en bienes que los alejan inmensamente de los mortales. De algún modo puede haber amistad entre personas desiguales pero cuando la distancia es muy grande, cuando se trata de un ser tan separado de nosotros (polý joristhéntos), como Dios, es imposible⁶⁸.

El viejo Estagirita no podía sospechar siquiera el sentido vertical, trascendente, que se escondía en sus propias palabras: “Parece ser la amistad un sentimiento innato en el corazón del padre (*tō gennēsanti*, el que engendra, el creador) respecto de su creatura (*pros to gegennēmēnon*) y en el de la creatura respecto de quien la engendró”. No podía sospecharlo, decimos, y por eso continuaba: “...Existe no sólo entre los hombres, sino entre las aves, y en la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, sobre todo entre los hombres...”⁶⁹.

En cambio, al iniciar Santo Tomás de Aquino el estudio del amor cristiano, la “*caritas*”, afirma que ésta es “una cierta amistad del hombre con Dios”⁷⁰. El “*agápe*” divino que nos es comunicado nos permite amar al Amor Primero y así transforma nuestro propio amor de las personas y las cosas, que alcanza de ese modo su absoluto fundamento y su plena rectitud e ingresa en una nueva dimensión de realidad. El se amado es ahora “compañero en la participación de la felicidad”⁷¹ y esa felicidad es la bienaven-

68 Eth. Nic. VIII c. 7 1159 a 5.

69 Eth. Nic. VIII c. 1 1155 a 16 ss.

70 II-II 23.1: “... *caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*”.

71 Quaestio Disp. de Caritate, a.7: “*socium in participatione beatitudinis*”. Quaest. Disp. Vol. II. ed. 8 rev. Taurini-Romae, Marietti, 1959, p. 771.

turanza de la vida divina. Se inaugura, pues, un nuevo orden de amistad, en el que los rectos amores humanos son asumidos por la caridad bajo su influjo, rescatados y transfigurados por su participación en la amistad divina⁷². Orden que va prefigurando aquella “societas amicorum” que será la beatitud futura⁷³.

HECTOR AGUER

⁷² Ib.: “dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem”.

⁷³ Cf. I-II 4 8.