



*Estudios
clásicos*



Amistad y conocimiento de sí mismo

Sobre el rol de la amistad en la ética griega (1985)*

DOI: 10.17230/co-herencia.18.35.1

Hans-Georg Gadamer

Traducción: Timur Stein** y Leonel Bustamante***

Cuando en el año 1928, al comienzo de mi actividad como profesor universitario, escogí “El rol de la amistad en la ética filosófica” como el tema de mi clase inaugural en Marburgo, tuve sobre todo dos motivaciones. Una de ellas fue la advertencia de Heidegger, repetida a menudo desde entonces, de que “Aún no pensamos a los griegos de una manera lo suficientemente griega”. De ello pude ser especialmente consciente cuando fui confrontado, a partir de la ética del deber kantiana y la ética fenomenológica del valor, con la ética aristotélica. Esto fue lo que determinó el desarrollo de mis ideas en mi clase inaugural. Pero hubo también otro motivo, de procedencia más lejana, que operó aquí: la crítica de carácter neokantiano al idealismo trascendental que surgió después de la Primera Guerra Mundial. Ello comenzó con los primeros trabajos de, por ejemplo, Friedrich Gogarten, Martin Buber (y tras él Franz Rosenzweig), Ferdinand Ebner y Theodor Haecker, y se materializó de manera eficaz en el comentario de Karl Barth sobre la *Epístola a los Romanos*. En él se planteaba de

* Traducción del texto “Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik”, conferencia impartida en Múnich el 12 de julio de 1983, publicada originalmente en *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* (Beiheft 1, 1985, pp. 25-33) y reeditada con correcciones en el tomo VII de *Gesammelte Werke* (Tübingen: Mohr, 1991, pp. 396-406). La presente versión castellana se basa en esta última fuente y se publica con licencia de Mohr Siebeck®. La traducción ha sido revisada por Juan Pablo Pino-Posada.

** Master of Arts en Traductología y doctorando de la Johannes Gutenbergs-Universität, Maguncia/Germersheim.

*** Master of Arts en Filosofía de la Goethe-Universität, Fráncfort del Meno.

modo particular la observación de que los conceptos de la filosofía trascendental contemporánea no eran suficientes para comprender lo que hace posible el discurso sobre Dios.

En el fondo, teníamos que comprender ante todo lo que en realidad estábamos buscando. Había que erigir una nueva condición humana -y también estatal- de comunidad, pues el optimismo en el progreso, propio de la época del liberalismo, acababa de ser sacudido por la catástrofe de la Primera Guerra Mundial. La consciencia de una profunda crisis se aplicaba tanto a la relación del ser humano con Dios como a la relación “terrenal” de “comunidad y sociedad”. Hasta entonces, los presupuestos conceptuales del neokantismo -sobre todo su concepto clave, la “consciencia como tal”- y la fundamentación del pensamiento moderno en la certeza de la autoconsciencia tenían aún la mayor influencia, pese a Nietzsche y sus consecuencias. Por último, esto se había mostrado claramente en el giro de Husserl hacia la “fenomenología trascendental” (1913). En el no-concepto de la “intersubjetividad”, que resumía el esfuerzo incesante de Husserl en fundamentar el paso hacia “el otro” a partir de su herencia cartesiano-neokantiana, esto se hizo cada vez más evidente. Luego vino Heidegger. Él demostró que “subjetividad” en verdad retiene un esquema conceptual griego que solo puede ajustarse a una ontología de lo que está-ahí. Gracias a él se hizo manifiesto lo que significa que tanto *subiectum* como *substantia* se remitan al ὑποκείμενον (*hupokeimenon*) -“lo que permanece” de la sustancia en medio del cambio de lo accidental- y, por consiguiente, al τί (*ti*) de la *essentia*. La comprensión del ser específicamente griega no podía coincidir con la autocomprensión del ser humano marcada por el cristianismo. Y tampoco estaba enteramente a la altura del problema del relativismo histórico. Así, el propio y nuevo empeño de Heidegger, el desvelamiento del carácter temporal de la “existencia”, se pudo tornar un verdadero hito. Esto inevitablemente me hizo ver que un fenómeno como la amistad, su perdurabilidad y su constancia, no se puede pensar adecuadamente a partir de la conciencia de sí mismo.

Pero este mismo camino me había sido sugerido por los aportes de la investigación filológica de aquel entonces, sobre todo por Karl Reinhardt y Paul Friedländer, quienes habían asimilado a Nietzsche y a

George (“El círculo que el amor cierra”).¹ También dio que pensar la audaz crítica que Bruno Snell (1928) formuló contra la aplicación del concepto aristotélico de προαίρεσις (*proairesis*) a la antigua poesía griega, aplicación que proliferaba en la escuela de Werner Jaeger. La “acción en el drama” [*Handeln im Drama*] señalaba irrefutablemente hacia una dimensión de la experiencia diferente de la señalada por el propósito y la voluntad. La aplicación de la doctrina aristotélica de la προαίρεσις (*proairesis*) a la época más temprana de la poesía griega resultaba engañosa.² Más tarde, la tesis de doctorado de Hermann Langerbeck (1935)³ -por mucho tiempo no suficientemente valorada- me guio en una dirección similar. Esta tesis le abría a uno los ojos a los anacronismos habituales en la comprensión de los presocráticos y sus conceptos, por ejemplo, cuando se usaba “pensar” para denotar νοεῖν (*noein*).

A partir de este momento, resultaba incomprendible que la “teología homérica” se considerase a lo largo de un siglo como análoga a la teología cristiana y que no se reconociese en ella, más bien, la reordenación poética de una variada tradición religiosa en la que reinaban abismos y tinieblas muy diferentes de los que deja barruntar el alegre juego de los dioses en el Olimpo. En este sentido, la embriaguez intelectual de Nietzsche pudo servir de inspiración cuando comenzamos a darnos cuenta de cómo con Homero se había dado un paso significativo hacia la lucidez del pensamiento. A la inversa, hubo que apartar por el otro lado el giro socrático y su formulación platónica de cualquier congraciamiento con la Edad Moderna, tanto de Kant como de la filosofía de la Edad Moderna en general, incluso de la introspección helenística tardía de las εἰς ἑαυτὸν (*eis heauton*). La inaceptable traducción neoescolástica de φιλία (*philia*) por “amor entre amigos” [*Freundschafts liebe*], a modo de ejemplo, dejó muy claro que un encuentro verdadero y pensante con lo griego estaba obstaculizado por equiparaciones erróneas. Así, había que preguntarse cuál es realmente el lugar que ocupa el giro socrático-platónico hacia la

¹ N. del. T.: “*Der Kreis, den Liebe schließt*”. Cita del poema “Nietzsche” de Stefan George.

² Cfr. a este respecto mi crítica a *Platos Apologie* de E. Wolff (Berlín, 1929) en Gadamer (1985 [1931]).

³ Cfr. mi reseña en Gadamer (1985 [1936]).

“belleza del interior”. ¿Será que la extendida discusión del problema de la amistad en la filosofía griega puede brindar una respuesta a ello?

Al releer el manuscrito inédito de mi clase inaugural, tuve la impresión, pasados 55 años, de que era más o menos eso lo que entonces me había conducido a mi tema. Hoy quisiera retomar el problema ya abordado en aquel entonces y continuar su dilucidación, recurriendo a los tres tratados de Aristóteles sobre la amistad. Para ello, puedo retomar la investigación filológica representada por Dirlmeier,⁴ Gigon (1975) y Fraisse (1974), entre otros, sin servirme de recursos diferentes de los filosófico-fenomenológicos, tal como lo hice en mi clase inaugural de 1928. La elaboración de la estructura de la amistad nos enseña que, por su naturaleza, la amistad no puede ser asunto del uno o del otro. Esto queda muy claro en vista de la naturalidad con la que, en Aristóteles, la ética junto con la política conforman la filosofía práctica. Esto era lo primero que tenía que ser puesto de relieve contra la filosofía moderna, dominada por la primacía de la conciencia de sí mismo. Pues el apuro en el que se hallan las bases filosóficas de las ciencias sociales en la Edad Moderna se debe al hecho de que la constitución ontológica de la sociedad no puede ser comprendida verdaderamente desde el nominalismo congénito a la ciencia moderna. Por otro lado, había que aprovechar el pensamiento moderno de la subjetividad en cuanto a que la noción de “espíritu” [Geist] se tiene que pensar, sobre todo, como algo objetivo y que, como tal, forma el Estado y la sociedad. Hegel lo había entendido, y su legado persiste en todo lo que, a propósito de Estado y sociedad, ocurre en las ciencias desde entonces. ¿Pero qué pensaban sobre ello los griegos, para quienes no existían ni este concepto de ciencia ni el concepto de “espíritu”? El que Platón pudiese contemplar mundo, ciudad y alma como uno, y que Aristóteles, a pesar de separar la ética de la teleología universal de lo bueno, supiese evitar toda reducción a una ética de la intención [Gesinnungsethik] y pudiese colocar la *φιλία* (*philia*) junto a la *ἀρετήν* (*arete*), convierte a la filosofía práctica de los griegos, en muchos aspectos, en el paradigma de una crítica al pensamiento de la subjetividad, crítica que aún hoy nos da que pensar.

⁴ Cfr. los comentarios de Dirlmeier a las *Éticas* aristotélicas (Aristóteles, 1956; 1958 y 1962).

Continué, pues, la exposición de 1928 en el sentido de que analicé la estructura de la autorreferencialidad, la cual no ha de ser restringida a la estructura de la subjetividad, sino que está en condiciones de actuar más allá de ella (cfr. Gadamer, 1985 [1966]). Esto es lo que la doctrina de la amistad puede enseñar, especialmente en cuanto al rol que en ella desempeñan el amor a sí mismo y la autosuficiencia. Yo ya lo había reconocido en 1928, pero esta parte de mi clase de aquel entonces ya no me parece suficiente y por eso la busco reemplazar. Se trata de tres preguntas:

1. ¿Qué significan las formas de la amistad para la esencia de la amistad?
2. ¿En qué sentido la φιλαυτία (philautia), el amor a sí mismo, puede ser considerada el fundamento de la amistad?⁵
3. ¿Por qué, en favor de la amistad, se debe ir más allá de la autarquía, la autosuficiencia?⁶

Para las tres preguntas, el trasfondo es evidentemente Platón, sobre todo el *Lisis*, pero también la *República*. Debemos tomar en consideración también los tres tratados aristotélicos: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética Eudemia* y los *Magna Moralia*. Estos son textos que ofrecen pocos indicios de desarrollo. Los tres están relacionados con Platón y los tres obedecen a la tendencia aristotélica consistente en esbozar la filosofía práctica no a partir de la metafísica o la teología, sino en erigirla sobre la base concreta de la experiencia político-moral y de su expresión en las ideas dominantes. Hoy en día ya no me parece aceptable forzarlos a que casen en un esquema de desarrollo histórico.

Los tres tratados introducen la distinción de los tres tipos de amistad, una doctrina que permaneció vigente hasta el siglo XVIII. Utilidad, placer y excelencia (χρήσιμον, ἡδύ, κατ' ἀρετήν) (*khresimos*, *hedu*, *kat areten*) son los tres aspectos que en su función de φιλητόν (*phileton*) posibilitan, respectivamente, un tipo de amistad. Estos tres tipos de amistad no son, en sentido estricto, especies de un género común. Así lo da entender Aristóteles. En vez de eso, la amistad basada en la ἀρετή (*arete*) tiene una prioridad absoluta. En la *Ética*

⁵ EN I 4, 1166a1 ss.; EE H 6, 1240a8 ss.; MM B 11, 1210b33 ss.

⁶ EN I 9, 1169b3 ss.; EE H 12, 1244b1 ss.; MM B 15, 1212b24 ss.

Eudemia se la llama incluso “la primera” (*EE H 2*, 1236b3 ss.) -con manifiesto soporte en el discurso platónico de *πρῶτον φίλον* (*proton philon*) en el *Lisis* (220d)-. Las otras formas de amistad se orientan según esta, la cual satisface más propiamente la idea de la amistad. De ahí que también en la *Ética a Nicómaco* se la llame “perfecta” (*τελεία*, *EN* θ 5, 1156b34). Evidentemente, no se trata de la *διαίρεσις* (*diairesis*) de un *γένος* (*genos*) en sus *εἶδη* (*eide*), sino de una relación análoga a algo primero, así como, por ejemplo, el ser de las categorías se refiere al ser de la sustancia (*Cat.* 5, 2a11 y 2b8). De hecho, el texto de la *Ética Eudemia* ilustra la relación de los tipos de amistad por medio de la misma comparación que Aristóteles emplea para el problema de las categorías (*EE H 2*, 1236a16 ss.) cuando dice: “No es únicamente sano el ser humano, sano es también el color de su tez, su alimentación y semejantes cosas”. La *Metafísica* hace uso de la comparación igualmente con el concepto de “salud” (*Met.* γ 2, 1003b₁ ss.), pero de modo diferente a como ocurre en la *Ética*. Aquí podría decirse con otra variante: “Sana es el alma, sano es el cuerpo, sana es la medicina”, etcétera. Esta ilustración de la polisemia de “sano” o “sanador” (*ιατρικός*, *iatrikos*), en cuanto que la diferencia entre *ψυχή* (*psukhe*) y *σῶμα* (*soma*), debería ser considerada para los tipos de amistad. Hay que prestar especial atención a ello. La dependencia del cuerpo respecto del alma y del alma respecto del cuerpo no es evidentemente de un tipo que posibilite diferenciar sin más dos tipos del estar sano. No solo es que el alma sea nada más que la entelequia del cuerpo, como enseña Aristóteles, sino que también la salud del cuerpo es inseparable del conjunto psicossomático. Esto lo sabía la medicina antigua especialmente bien.

Es más, la diferenciación entre “tipos” de amistad no tiene una precisión rigurosa. Así, la verdadera amistad está presente en todos los tipos de amistad, por limitados que sean. No se trata, entonces, como en relación con la sustancia y con los accidentes, de un *prius* en la expresión y en su correlato ontológico, la sustancia, sino de la perfección, de la esencia verdadera, que solo se realiza *parcialmente* en los otros tipos de amistad, pero de manera tal que la pregunta sobre lo común entre ellos sigue teniendo sentido. La amistad perfecta no es, entonces, un género. Las otras formas de amistad

dependen, como modificaciones, del sentido pleno de la amistad. Pero Aristóteles muestra que ellas tienen la misma estructura conceptual. Hay, ante todo, reciprocidad (*ἀντιφίλησις*, *antiphilesis*). Ella se realiza incondicionalmente en la amistad fundada en la *ἀρετή* (*arete*). Pero también en la relación de amor o en la relación comercial hay algo de ella. En los tres tipos se debe, además, añadir algo a la reciprocidad, a saber, que los compañeros no permanezcan ocultos el uno para el otro en su mutua actitud bondadosa. Finalmente, las otras formas de la amistad pueden acercarse más y más a la amistad perfecta. La unión amorosa puede ser de tal índole que, con el tiempo, se transforme en una verdadera unión amistosa, y es igualmente cierto para los amigos de negocios que se fragüe una amistad duradera, una amistad que incluso puede perdurar durante generaciones. Existen, no obstante, otros tipos de relación que se asemejan a la “amistad” sin llegar a serlo. Así, es evidente que no son amistad ni la mera buena intención que está presente en la *προαίρεσις* (*proairesis*), ni la benevolencia experimentada hacia alguien. Aun si la simpatía o la benevolencia estuviese presente en ambos lados y hubiese, por lo tanto, reciprocidad, mientras ellos no estén abierta y mutuamente vinculados, se trataría de simple amabilidad. El requisito *común* de toda “amistad” es precisamente más que eso: un auténtico “vínculo”, “vínculo” que significa -en diferentes grados- una “convivencia” (*συζῆν*, *suzen*). Esto lo sabe Aristóteles.

Ahora bien, en el análisis de la verdadera -es decir, plena- amistad, hay un punto particularmente destacado que representa de manera especial una herencia platónica en Aristóteles: la *φιλαυτία* (*philautia*) -el amor a sí mismo-, a propósito de la cual se afirma que es ella la que en primera instancia hace posible la plena *φιλία* (*philia*). Como amistad consigo mismo, la *φιλαυτία* (*philautia*) eleva el análisis aristotélico, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en los otros tratados, a su punto más alto. En cierto sentido, esto es paradójico. Que en la amistad exista amor recíproco, como tal manifiesto, resulta ciertamente convincente, pues solo así se puede hablar de la dualidad de los compañeros. ¿Pero es posible esto con respecto a sí mismo? ¿Se asemejan de verdad las partes del alma a compañeros separados, más allá de que Platón las introduzca de esta manera en

la *República*? ¿No tiene razón Aristóteles cuando (en los libros sobre el alma) pone las partes del alma en un segundo plano⁷ frente a la unidad de la vitalidad y cuando en la *Ética* las separa solo de manera analítico-compositiva? En realidad, él solo distingue entre ἀρετή (*arete*) ética y dianoética, ὄρεξις (*orexis*) y νοῦς (*nous*) para pensarlas como inseparables en la unidad de la esencia del ser humano.

A partir de la diferenciación platónica fundamental de dos partes del alma, una racional y una “alógica”, emocional, resulta ciertamente evidente presuponer una dualidad. La unión amistosa y la unidad de ambas “partes del alma” pueden ser, entonces, como “una sola alma”, según se suele designar en alemán a dos amigos inseparables. De esta manera, en efecto, la *Ética a Nicómaco* describe lo que Aristóteles llama amistad consigo mismo como algo en lo que, por así decirlo, la unidad del alma se encuentra plenamente realizada, reconociendo en ella la estructura de toda amistad verdadera.⁸ Tal amistad consigo mismo solo puede existir en lo “bueno” o en lo σπουδαῖος (*spondaios*). Claramente, esto no se puede dar entre los animales. Dado que desconocen un posible conflicto entre pulsión y razón (*EE* H 6, 1240b32), tampoco pueden extrañar o poseer la unidad y el acuerdo consigo mismos.

Aristóteles es perfectamente consciente de la paradoja que subyace a la doctrina platónica, consistente en que uno debe ser amigo de sí mismo si quiere estar en condiciones de ser amigo de otros. Esto no se corresponde en modo alguno con la precomprensión natural de la amistad y del amor a sí mismo. Por consiguiente, Aristóteles se ve compelido a una discusión especial acerca de las aporías del amor a sí mismo. Él defiende claramente el significado platónico frente al uso corriente. Es cierto que encontramos la palabra φιλαυτία (*philautia*) por primera vez al leer a Aristóteles. Pero, en cuanto problema moral, el asunto es sin lugar a dudas bastante antiguo y conocido. Al menos en el sentido de que el predominio del amor a sí mismo hace imposible establecer una relación de amistad. Las ilusiones del amor a sí mismo son ínsitas a la naturaleza del ser humano, así

⁷ Cfr., por ejemplo, *De an.* A 1, 403a6; A 3, 407b17; B 2, 414a20; Γ 9, 432a22 ss.

⁸ *EN* I 4, 1166a1 ss.; I 8, 1168b4; también *EE* H 6, 1240b12.

como el perseguir de manera egoísta los propios intereses. Ello se ve confirmado también por el hecho de que los textos aristotélicos le presuponen un significado crítico, peyorativo, a la palabra φιλαυτία (*philautia*). No hace falta buscar testimonios a este respecto. Quiero decir que tanto la tragedia como la comedia nos hacen ver constantemente sus consecuencias -obnubilación trágica o cómica-; asimismo, Platón advierte en *Leyes* (v, 731d ss.) del σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία (*sphodra heautou philia*).⁹ Hay que plantear la pregunta a la inversa: ¿acaso no habría podido manifestarse un sentido positivo del amor a sí mismo sino recién en la era de Sócrates? ¿Quizás en los sofistas, en Protágoras o Demócrito o dondequiera que se osase emprender caminos del pensamiento asociados al derecho natural? Quizás recién en los socráticos mismos, quienes lo sacrificaban todo en pos de la autosuficiencia ascética del sabio; o en un hombre como Eudoxo, quien vinculaba la vida de los seres humanos con los demás seres vivos en el sentido de que todos ellos se encuentran impelidos por el deseo de ἡδονή (*hedone*). ¿Acaso describió así Eudoxo la ὄρεξις ἑαυτοῦ (*orexis heautou*)? Sea como fuere, no es sin titubeos que Aristóteles acepta el trato consigo mismo y en general la amistad consigo mismo como una posible expresión y, a partir de ahí, como una prefiguración de la amistad plena.¹⁰

Evidentemente, para Aristóteles, la amistad plena consigo mismo se acercó demasiado al ideal de la autarquía. Aristóteles sabe cuán próxima está la autarquía a la eudaimonía, pero él sabe también que algo esencial falta en la verdadera perfección cuando uno se basta enteramente a sí mismo. Lo que falta es precisamente el enriquecimiento que representa la amistad. Si el amor a sí mismo ha de tener un sentido positivo, no puede ir tan lejos como para dar a entender que los amigos no son necesarios. De ahí que en todos los tres tratados de Aristóteles, tras hablar del amor a sí mismo, se emprenda una discusión sobre la autarquía. Aristóteles

⁹ N. del T.: “El amor exasperado de sí mismo”, según la traducción de Francisco Lisi (Platón, 1999, p. 403).

¹⁰ Nunca he entendido por qué el rol de la amistad según Aristóteles se suele oponer al rol de la justicia según Platón. Me parece evidente que la amistad consigo mismo es un concepto artificial y de origen socrático-platónico si la expresión “amor a sí mismo” se emplea en un sentido positivo.

no se abandona al extremo de semejante autarquía completa, tal y como corresponde, por ejemplo, al ideal estoico del sabio. Más bien me parece que sobrepasa expresamente el ideal de la autoposición perfecta precisamente porque pretende demarcar un límite contra aquellos socráticos que han seguido hasta un extremo cínico la exhortación de Sócrates al cuidado de sí mismo.

Ahora bien, su argumento principal suena bastante extraño y aparece demasiado inesperadamente para los hábitos del pensar modernos. Él dice que la esencia del amigo consiste en poder reconocer más fácilmente al prójimo que a sí mismo. Para entender este argumento, ha de considerarse cuán fuerte es el ímpetu en los seres humanos por crear ilusiones sobre sí mismos. Esto es lo que evidentemente tiene en cuenta Aristóteles. *Criticamos* en otros lo que, sobre todo, se aplicaría a nosotros mismos. El *Nuevo Testamento* lo dice a su manera: vemos la paja en el ojo ajeno, y no vemos la viga en el nuestro. En este sentido, el conocimiento de sí mismo es, efectivamente, una tarea humana dificultosa que nunca puede realizarse de una forma concluyente.

En los *Magna Moralia*, Aristóteles alude explícitamente al hecho de que los sabios exigen conocimiento de sí mismo (MM B 15, 1213a13 ss.). Probablemente esté pensando en la exhortación de Sócrates y de seguro se refiera a la más antigua moral gnómica. En cualquier caso, pertenece a la más profunda conciencia vital del ser humano que él tenga que saber sobre sí mismo que no es un dios. La intención del oráculo délfico consistía en recordar esto. Cuando aquí Aristóteles se remite a ello, lo hace simplemente en el sentido práctico de que quienquiera que obedezca esta exhortación estará abierto para el trato con los otros y para lo “bueno”.

Con todo, me parece que Aristóteles insinúa el verdadero núcleo subyacente a su doctrina de la amistad mediante la comparación con lo divino. La mirada al dios tiene dos caras. Por una parte, se ve en él la existencia perfecta, y a este respecto cada uno de nosotros llega a ser consciente de sus propios límites. Pero, a partir de este conocimiento de los propios límites, se sigue inmediatamente que el otro, el amigo, supone un incremento en el ser, en el sentimiento de sí mismo y en la riqueza vital. Esto lo interpreta Aristóteles en el

sentido de que el dios en sí mismo completo no tiene amigos.¹¹ Se trata, en efecto, de teología aristotélica, la cual vale también para su ética. Hay que ver lo común en la diferencia. La ἐνέργεια (*energeia*), en la que εὐδαιμονία (*eudaimonia*) y φιλία (*philia*) están presentes, no es realmente actividad en el sentido de un ἔργον (*ergon*), sino más bien en el de la realización de la propia vitalidad como tal.¹² Ἐνέργεια (*energeia*) puede involucrar siempre ambas cosas: la entrega al otro o a lo otro y la entrega a la realización misma. Pero también en este caso la esencia de la realización vital sigue siendo aquella de ser consciente de lo otro, tanto de la otredad de las cosas como de los otros seres humanos. Esto vale para el ver y percibir, el pensar y el conocer. Pero, al mismo tiempo, es en esta autorrealización de la vida en la que el propio yo es con-servado y con-sentido [*mitgewahrt und mitgeföhlt*]. Es esta estructura del “con” la que está dada con toda la apertura al mundo. En el estar entregado a lo preservado siempre está en juego semejante relación. En ella consiste lo que nos distingue (*EE* H 12, 1245b16 ss.). Pero aquí Aristóteles añade: esto no ocurre, desde luego, con el dios, dado que, en su superioridad, no necesita ser consciente de algo fuera de sí mismo. El rango ontológico del dios es demasiado alto como para que él tome parte en nuestro bienestar. Para él, el bienestar es completamente el suyo, mientras que a nosotros nos es concedido por medio de la otredad.

Esta concepción de lo divino nos es familiar por el onto-teológico libro Λ (7 ss.) de la *Metafísica* de Aristóteles. Allí, desde luego, la diferencia entre ser humano y dios aparece con la intención opuesta de hacer concebible la eminencia del ser del dios a partir de la analogía con la condición finita del ser humano. Por el contrario, en la *Ética*, en el análisis de la eudaimonía humana, esta diferencia adopta un giro -completamente positivo- hacia el ser humano. El ser humano toma conciencia de sí mismo a través del otro. El otro, el amigo, significa mucho para el ser humano, no a causa de la necesidad o de la miseria, sino en razón de la propia excelencia (ἀρετή, *arete*). Es como un espejo del conocimiento de sí mismo. Uno se reconoce en el otro, bien en el sentido de tomarlo como

¹¹ MM B 15, 1212b34 ss. y EE H 12, 1245b14.

¹² Cfr. también *Pol.* H 3, 1325b12 ss.

un ejemplo, o bien -y esto es aun más esencial- en el sentido de la reciprocidad que hay en juego entre los amigos, de manera tal que cada uno ve ejemplaridad en el otro -esto es, ellos se entienden en lo que tienen en común, logrando una co-percepción recíproca-. La amistad conduce a un incremento del propio sentimiento vital y a una confirmación de la propia autocomprensión, tal y como subyace en el concepto de la ἀρετή (*arete*).

La parábola del espejo ya se conoce desde Platón.¹³ El conocimiento de sí mismo no denota un interés en el yo en oposición al otro, sino que remite precisamente a lo que el uno y el otro tienen en común: κατὰ τὸ καλόν (*kata to kalon*). Lo que uno ve en tal espejo, con aprobación o censura, no es la particularidad del ser propio, sino lo que vale de forma vinculante tanto para él como para el otro, y lo que reconoce en el espejo es lo que, bajo otras circunstancias, no logra distinguir en sí mismo debido a sus flaquezas. Aquí, la imagen del espejo tiene una fuerza expresiva indirecta. Verse a sí mismo en el espejo implica recorrer toda la escala que va desde el encuentro marcado por lo extraño hasta la fatal autocontemplación de Narciso. En todo esto yace un factor normativo. Pero, como de costumbre, semejante encuentro en el espejo del amigo no se percibe como una exigencia, sino como satisfacción. Lo que a uno le sale al encuentro le sale al encuentro no como un deber o una orden, sino como alguien ante mí de carne y hueso. Puesto que este otro, esta persona ante mí, no es el propio reflejo, sino el *amigo*, intervienen todas las fuerzas de la creciente intimidad y de la entrega al “mejor yo” que el otro representa para uno, y esto es más que la interioridad de los buenos propósitos o las concienzudas aspiraciones -todos estos juntos forman el caudal de las cosas que se tienen en común y en las que uno empieza a sentirse y a reconocerse a sí mismo-. Lo que de esta manera se comunica no es solamente una sensación o intención, sino que significa una real integración en la estructura de los seres humanos que viven unos junto a otros.

¹³ Alc. I, 133a; Fed., 255d.

Ello tiene un significado antropológico fundamental. La sabiduría de Aristóteles reconocía en todo conocimiento humano -así como en la συμπάθεια (*sympatheia*)- un elemento del “con”: percibir-con, conocimiento-con, pensar-con, es decir, vivir-con y ser-con. Él, sin embargo, de ninguna forma hizo de ello un proceso reflexivo en el que el yo o el conocimiento fueran objeto de una reflexión. Con todo y que en su teoría de la percepción hable de un κοινή αἴσθησις (*koine aisthesis*), no se trata de una facultad especial. Antes bien, Aristóteles denomina así solamente la dimensión significativa del ser-con consigo mismo, la cual es parte de todo acto de percepción y pensamiento y que bajo la forma de la φιλία (*philia*) se extiende al ser-con con el otro.


Esto se ve confirmado en la importancia que tiene para la amistad el “vivir-con” (συζῆν, *suzen*), así como en el modo en el que Aristóteles entiende y justifica que el vínculo entre amigos pertenece a la verdadera eudaimonía. La “autosuficiencia”, como él la ve, no se puede siquiera pensar sin los respectivos amigos. Lo que uno hace por intermedio de los amigos, dice él de manera directa, lo hace uno mismo. Pero esto no es todo. La verdadera esencia del ser humano está en la equiparación con lo divino. También la equiparación con el ser divino entra en juego aquí solamente para fundamentar la esencialidad de los amigos dentro de la autocomprensión de los seres humanos. Mediante el intercambio con nuestros amigos, quienes comparten nuestros pareceres e intenciones, pero que también los pueden corregir o reforzar, nos acercamos a lo divino, es decir, al ideal de la existencia. Nos acercamos a la continua presencia. Pues el amigo intercede en nuestro favor. De esta forma se torna posible lo que, bajo otras circunstancias, nos es vedado a los seres humanos. Es característico del modo de ser de lo divino la continuidad de lo que a nosotros, los seres humanos, se nos hace posible apenas de forma intermitente: presente, lucidez, autopresencia en el “espíritu”. En cuanto que seres de la naturaleza, los seres humanos estamos continuamente separados de nosotros mismos por el sueño, del mismo modo que, en cuanto que seres del espíritu, estamos separados por el olvido. El amigo, sin embargo, puede velar y pensar por nosotros.

Así, miramos inmediatamente desde la teoría de la amistad de Aristóteles a su teología filosófica, desarrollada a partir de la pregunta socrático-platónica por el ser verdadero. La absoluta posesión de sí mismo ciertamente no forma parte del ser humano. Pero entendemos tanto con Aristóteles como con Eurípides (*Hel.*, 560): “Pues reconocer a los amigos... también eso es dios”.¹⁴

Se puede añadir una observación final que concierne tanto a Platón como a Aristóteles en lo que respecta a su importancia para el pensamiento teológico del cristianismo. Platón ciertamente no hablaba sólo el lenguaje de los conceptos indagadores y del dar y tomar dialécticos que está en la base de la metafísica griega. Hablaba, además, otro lenguaje que no encontramos en Aristóteles y que anticipó, aun más que la metafísica aristotélica, las bases de la religión cristiana y las doctrinas de la Iglesia. Platón supo unir el lenguaje del concepto indagador con el lenguaje de la tradición mítica de su pueblo. Junto al logos entra en juego su uso del mito. Me parece que, en el plano lingüístico de los conceptos, él se detiene conscientemente ante el pensamiento de lo θεῖον (*theion*). Este es un concepto de lo divino que en los grandes mitos griegos se insinúa por doquier como unidad de lo divino. Sin embargo, Platón logró hablar de los dioses de la misma forma en la que perdura en la memoria de todos mediante el culto y la leyenda. Así como el ser humano que, siguiendo la exhortación socrática, habrá de cuidar de su propia alma, así los dioses le asistirán con su cuidado y sus obsequios. Este también es un lenguaje platónico que en el habla mítica de la fábula de Platón se confunde con sus conceptos dialécticos.

Platón, desde luego, no dio el paso de Aristóteles hacia una teología filosófica dispuesta a pensar lo divino como el único o el más alto dios que, en cuanto ser vivo, mueve el universo. Por lo tanto, el que la teología cristiana se haya guiado, a este respecto, por la metafísica aristotélica, puede ser considerado una consecuencia lógica. La teoría de la amistad de la Grecia clásica, sin embargo, va

14 N. del T.: La traducción española de Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado de esta frase de la tragedia de Eurípides difiere mucho de la traducción alemana citada por Gadamer: “Pues un don de los dioses es el reconocimiento de los seres queridos” (Eurípides, 1977, p. 37).

más allá. Basándose en sus motivos platónicos, ella pudo desembocar en la doctrina cristiana del amor, cuya voz se propaga hasta el mundo moderno dominado por el utilitarismo social. Son las formas de vida del matrimonio y de la familia, de la solidaridad entre amigos y entre seres humanos de todos los rangos y contextos, de todos los pueblos y países, las que se encuentran bajo este llamado 

Referencias

- Aristóteles. (1956). *Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 6: *Nikomachische Ethik*, ed. de Ernst Grumbach. Akademie-Verlag.
- Aristóteles. (1958). *Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 8: *Magna Moralia*, ed. de Ernst Grumbach. Akademie-Verlag.
- Aristóteles. (1962). *Werke in deutscher Übersetzung*, vol. 7: *Eudemische Ethik*, ed. de Ernst Grumbach. Akademie-Verlag.
- Eurípides. (1977). *Tragedias III* (G. Gómez de la Mata, Trad.). Gredos.
- Fraisse, J. C. (1974). *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Vrin.
- Gadamer, H.-G. (1985 [1931]). Erwin Wolf, *Platos Apologie*. En *Gesammelte Werke*, tomo v (pp. 316-326). Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1985 [1936]). Hermann Langerbeck, *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ*. En *Gesammelte Werke*, tomo v (pp. 341-343). Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1985 [1966]). *Vorgestalten der Reflexion*. En *Gesammelte Werke*, tomo vi (pp. 116-128). Mohr Siebeck.
- Gigon, O. (1975). Die Selbstliebe der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. En A. Skiadas & K. Vourveris (Eds.), *Dōrēma: Hans Diller zum 70. Geburtstag: Dauer und Überleben des antiken Geistes* (pp. 77-114). Griechische Humanistische Gesellschaft.
- Langerbeck, H. (1935). *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ*. *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*. Neue Philologische Untersuchungen 10.
- Platón (1999). *Diálogos VIII* (F. Lisi, Trad.). Gredos.
- Snell, B. (1928). *Aischylos und das Handeln im Drama*. *Philologus Suppl.* XX 1.