



## Aristóteles: Su análisis de la *amistad* como una manifestación de la perspectiva *individualista* de su ética

Antonio García Ninet

En mi estudio acerca del triple fundamento de la ética aristotélica<sup>1</sup>, hablé de un fundamento intuicionista de origen platónico, de un segundo planteamiento de carácter social y de un fundamento de carácter individual-eudemonista. El estudio del planteamiento aristotélico de la amistad -φιλία puede servir para conocer hasta qué punto el *fundamento social* de su ética queda muchas veces subordinado al *fundamento individual*. Por ello, considero equivocado el valor tan amplio que A. Heller concede a la fundamentación social de la ética aristotélica -a pesar de que reconozca su restricción a un grupo reducido-<sup>2</sup>.

En efecto, es en las mismas reflexiones aristotélicas acerca de la *amistad* donde podemos observar de forma más clara ese fundamento *individualista*, especialmente porque es esa virtud la que quizá mejor hubiera podido servir para ejemplificar una concepción moral con un fundamento auténticamente *social* en el caso de que Aristóteles la hubiera defendido por encima del *individual*. Ciertamente, a partir de una relación *afectiva* con el prójimo se podría tratar de justificar una *moral social*, en cuanto dicha relación podría impulsar al ser humano a cumplir espontáneamente con determinadas normas por el valor que pudieran adquirir a partir de esos *lazos afectivos* en que consiste la amistad<sup>3</sup>. Sin embargo, no es ese el tratamiento que le da Aristóteles, a pesar de las repetidas ocasiones en que considera, al hablar de la amistad en su sentido más auténtico, que "debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo" (EN<sup>4</sup> VIII 2 1155b 31-32).

Efectivamente, ya en el capítulo 1 del libro VIII de la EN, Aristóteles afirma que la amistad "es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría existir" (EN 1155a 4-5). A través de esta consideración viene a reconocer, desde la perspectiva concreta de la necesidad de la amistad, el carácter *social* del hombre, pero al mismo tiempo presenta ya la idea de la amistad como algo que uno *necesita* como relación gratificante *para la propia vida*. No se presenta aquí la amistad desde la óptica de un supuesto *deber* de amar y de ayudar a los demás, sino como una *necesidad* personal de contar con la amistad de algunos con los que poder compartir los propios bienes,

<sup>1</sup> A. García Ninet: "La ética aristotélica. El problema de su fundamentación" en Estudios Filosóficos, volumen XLVIII, Salamanca, 1999.

<sup>2</sup> A. Heller: O.C., p. 326. Señala A. Heller, en este sentido, que la ética aristotélica "excluye desde el comienzo mismo el fin particular [...] Reconoce las costumbres permanentes como universales y eternas. En su ética no hay lugar para la moral de un hombre que rompa con las costumbres dominantes, que ponga en cuestión los usos establecidos o el fin". Sin embargo, unas páginas más adelante la propia A. Heller reconoce que Aristóteles "situó la contemplación pura por encima de la actividad en beneficio de la comunidad" (O.C., p. 365).

<sup>3</sup> Esa fundamentación es la que personalmente defendí en *Determinismo y Ética* (Nácher, Valencia, 1981), especialmente en el capítulo 4; y una fundamentación semejante es la que defiende E. Tugendhat cuando afirma que "el problema de la fundamentación se plantea siempre ya bajo el presupuesto de que una persona está vinculada al amor, a la amistad y a la estima que ambos suponen, y también de que sea capaz de estimar sin más a las demás personas" (*Problemas de la Ética*, p. 173, Ed. Crítica, Barcelona, 1988).

<sup>4</sup> Con las siglas "EN" me refiero ahora y en adelante a la *Ética Nicomáquea*.

ideas, sentimientos, etc.<sup>5</sup>. Por lo tanto, se trata ya, en esta primera presentación, de un planteamiento en el que la reciprocidad que caracteriza a esa relación aparece postergada en favor de un planteamiento en el que *la necesidad de recibir afecto es presentada prioritariamente respecto a la necesidad de procurarlo*.

Un poco más adelante Aristóteles manifiesta que existen tres tipos de amistad. Veamos el esquema correspondiente:



Las amistades *por interés* y *por utilidad* digo que son directamente egoístas porque, como señala Aristóteles, "estas amistades lo son [...] por accidente, puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso utilidad y en otro placer" (EN VIII 3 1156a 17-19). De la amistad *por virtud* dice Aristóteles, sin embargo, que "es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque estos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos [...]; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos, son los mejores amigos" (EN VIII 3 1156b 7-10). Si, por lo que hace referencia al tratamiento aristotélico de la amistad *por virtud*, nos quedásemos exclusivamente con estas palabras, no tendríamos motivos para considerarla como *indirectamente egoísta*, pues el querer a los amigos "por causa de estos" sin duda alguna se nos presenta como un planteamiento que excluye cualquier otro calificativo que no sea más que el de *altruista*<sup>6</sup>.

Sin embargo, en el capítulo quinto Aristóteles afirma ya algo distinto al añadir a lo anterior que "al amar al amigo aman su propio bien, pues el bueno [...] se convierte en un bien para aquel de quien es amigo. Cada uno ama, por tanto, su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad" (EN VIII 5 1157b 31-35)<sup>7</sup>. A través de esta afirmación Aristóteles presenta la amistad como una especie de *egoísmo recíproco* en el que los buenos "al amar al amigo aman su propio bien", ya que el amigo es un bien para uno mismo. Sin duda, no es que Aristóteles niegue que se puede amar al amigo por él mismo. Esto es algo que ha afirmado y que implica un alto concepto de la amistad. Pero también afirma que en cuanto el amigo es un bien para uno mismo, quien ama al amigo ama su propio bien y eso es lo que -en ningún caso de modo peyorativo- llamo *egoísmo*

<sup>5</sup> P.Aubenque hace referencia a este carácter de la amistad como una *necesidad* humana en cuanto el hombre no goza de la *autarquía* divina: "il faut bien que l'homme ait des amis, puisqu'il ne peut se connaître et réaliser son propre bien qu'à travers 'un autre soi-même'. En ce sens, l'amitié n'est qu'un pis aller, un substitut bien imparfait de l'autarcie divine" (*La prudente chez Aristote*, p. 176. PUF, Paris, 1976).

<sup>6</sup> En la *Ética Eudemia* Aristóteles también presenta en ocasiones puntos de vista acerca de la amistad que se encuentran situados en una línea nítidamente *altruista*, como, por ejemplo, cuando afirma que "uno evita a sus amigos el compartir sus propias dificultades. Basta que uno mismo sufra, a fin de que no parezca, por consideraciones egoístas, que prefiere su alegría a costa del dolor del amigo y, además, que se encuentra más aliviado al no soportar solo las desgracias" (1245b 38 - 1246a 3), o cuando simplemente dice que "corresponde a la amistad amar más que ser amado" (1239a 35).

<sup>7</sup> Desde una perspectiva semejante en la *Ética Eudemia* Aristóteles afirma que "los verdaderos amigos son aquellos entre los cuales existe igualdad" (1239a 4-5), y a continuación llega a decir incluso que "a veces es necesario que el superior sea amado, pero si ama, se le reprochará amar a un ser indigno" (1239a 7-8).

*indirecto*, por cuanto de algún modo el amigo es "otro yo" y su bien se convierte también en el propio.

Por otra parte, en este segundo texto aparece un nuevo matiz que conviene resaltar, pues se repite, como veremos, en algunas otras ocasiones y hace que, dentro de esta *fundamentación social* de la Ética, podamos distinguir lo que podríamos denominar *aspecto mercantilista* de la ética aristotélica. Me refiero con esta expresión a la serie de ocasiones en que Aristóteles entiende las relaciones con el prójimo como una serie de transacciones en las que la forma de actuar de cada uno se entiende como una manera de corresponder a la actuación de otro. Así, en este caso concreto, Aristóteles dice que "cada uno ama [...] su propio bien, y a la vez *paga* con la misma moneda en querer y placer; se dice en efecto que la amistad es *igualdad*"<sup>8</sup>.

A través de estas palabras podemos observar cómo la amistad con el otro aparece no como un acto espontáneo o como una especie de deber, sino como una obligación semejante a la que hace referencia al cumplimiento económico de un contrato de compra o algo similar, obligación que se cumple, entre otras maneras, *pagando* una cantidad de dinero estipulada, mediante la que se establece la *igualdad* entre lo que se compra y lo que se paga por ello. La diferencia fundamental en este caso estará en que cuando la amistad se da entre dos personas que poseen un valor semejante, la *igualdad* se establece mediante un afecto recíproco semejante, mientras que, cuando existen diferencias de valor entre ellas, en tal caso la *igualdad* podrá establecerse si el inferior es capaz de compensar dicha desigualdad a través de un afecto mayor en una proporción semejante a aquella en la que el otro le supera en dignidad o valor. Este último, a su vez, dada su superioridad, no tendrá por qué corresponder con la misma intensidad de afecto a su amigo, de manera que podría establecerse una especie de proporción matemática, de forma tal que:

$$\text{Valor} + \text{Afecto del Inferior} = \text{Valor} + \text{Afecto del Superior}$$

Pero esta relación de igualdad sólo podrá establecerse en la medida en que la *inferioridad* del primero quede compensada por una *superioridad* correspondiente en su grado de afecto hacia el superior; mientras que en este último, dada su *superioridad*, su grado de afecto hacia el inferior no requerirá de especial intensidad. Así, presentando el esquema anterior de manera más precisa, tendríamos la siguiente *equivalencia*:

$$\text{Valor (6) + Afecto (4) = Valor (7) + Afecto (3)}$$

Más adelante, sin embargo, podremos ver que Aristóteles, frente a esta doctrina de la amistad tan fríamente *mercantilista*, opone planteamientos más auténticamente altruistas, como, por ejemplo, cuando habla del amor de una madre hacia su hijo. Sin embargo, el *mercantilismo* aquí observado no es una excepción en los planteamientos aristotélicos acerca de la amistad, sino que aparece en una multiplicidad de textos pertenecientes especialmente a los libros VIII y X de la *Ética Nicomáquea*.

Así, afirma efectivamente Aristóteles que "en todas las amistades fundadas en la superioridad el afecto debe ser también *proporcional*, de modo que el que es mejor reciba más afecto que profesa [...], pues "cuando el afecto es proporcional al mérito se produce en cierto modo una *igualdad*"<sup>9</sup>, y esto parece ser propio de la amistad" (EN VIII 7 1158b 23-25).

<sup>8</sup> Los caracteres en cursiva son míos.

<sup>9</sup> Los caracteres en cursiva son míos.

Sin embargo y al margen del *realismo* que estas consideraciones reflejan en multitud de ocasiones, parece que en la auténtica amistad desinteresada, en la que se busca el bien del amigo por el amigo mismo, estaría de sobra ese frío cálculo encaminado a buscar que el afecto que uno profesara fuera *proporcional* al valor del amigo, y, en consecuencia, parece que esa relación de auténtica amistad debería consistir más bien en un constante intento de superación, procurando hacer por el amigo todo lo que pudiéramos por ayudarle y dejando de lado la fría consideración calculadora de qué podía ofrecernos él a cambio, además de su recíproco afecto. Quizá incluso la auténtica muestra de superioridad de que habla Aristóteles tendría que implicar lo contrario de lo que él afirma: el superior, precisamente por ser superior, podría contemplarse como un ser dotado de una mayor capacidad de amar que el inferior y que se comportaría consecuentemente con esa capacidad. Ahora bien, si ese sentimiento se incrementa o disminuye en relación al valor relativo de cada persona, en tal caso las palabras de Aristóteles reflejan simplemente esa cuestión meramente fáctica; es decir, que espontáneamente el superior será objeto de un amor más intenso a causa de su misma superioridad, mientras que el inferior sólo será capaz de provocar un amor bastante limitado, aunque proporcional a su propia valía. Recordemos, en este sentido cómo, tanto para Aristóteles como para la filosofía griega en general, mientras los hombres admiran y aman a los dioses a causa de su perfección, los dioses, precisamente por ella, no pueden amar a los hombres, ya que el hecho de que lo más perfecto amase lo imperfecto representaría una especie de imperfección y ello resultaría contradictorio con la esencia perfecta de la divinidad. En este sentido, afirma efectivamente Aristóteles que "cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la amistad ya no es posible" (EN VIII 7 1159a 5)<sup>10</sup>. Y, por ello, considera también que en la relación de amistad existe un límite en lo que se refiere a nuestros buenos deseos con respecto al amigo. Ese límite es el que viene dado por aquella situación en la que el amigo dejaría de serlo y, en este sentido, dejaría de representar un *bien para uno mismo*. Escribe Aristóteles en este sentido: "De aquí también que se pregunte si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo que sean dioses, puesto que entonces no serán amigos suyos, ni siquiera por tanto un bien para ellos [...] Si, pues, se dice con razón que el amigo quiere el bien de su amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; su amigo entonces querrá los mayores bienes para él a condición de que siga siendo hombre. Y quizá no todos los bienes porque *cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo*"<sup>11</sup> (EN VIII 7 1159a 5-12).

De este modo, pues, la relación de amistad tiene un límite, límite que queda establecido cuando los bienes que se conceden al amigo constituyen un impedimento para que el amigo siga siendo un bien para uno mismo, pues "cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo".

Por ello *P.Aubenque* considera que "la contradiction n'est pas absente de l'essence même de l'amitié [...] C'est le destin tragique de l'amitié que... de ne pouvoir

---

<sup>10</sup> También en la *Ética Eudemia* insiste en estos mismos planteamientos: "cuando la superioridad es excesiva, ni las mismas partes se preguntan si debe haber correspondencia en el amor o ser amado como se ama; por ejemplo, si se reclamara a la divinidad la reciprocidad de amor" (1239a 17-19. El planteamiento *egoísta* acerca de la amistad vuelve a emerger de manera clara cuando un poco más adelante, insistiendo sobre esta misma cuestión, Aristóteles subordina la amistad al hecho de representar una *necesidad para uno mismo* y no al hecho de que por su mediación se pueda aliviar la *necesidad del amigo* y, en consecuencia, afirma que "no corresponde al que se basta a sí mismo tener necesidad ni de amigos útiles ni de amigos que lo diviertan, ni de compañía, porque le basta vivir consigo mismo. Esto resulta evidente sobre todo para la divinidad: está claro que no teniendo necesidad de nada no necesitará un amigo ni lo tendrá" (1244b 5-9).

<sup>11</sup> Los caracteres en cursiva son míos.

pourtant subsister que si 'l'ami demeure tel qu'il était': ni Dieu, ni même sage, mais simplement homme. L'amitié tend à s'épuiser dans la transcendance même qu'elle souhaite; à la limite, *l'amitié parfaite se détruit elle-même.*"

"L'amitié humaine enferme donc dans sa définition une imperfection qu'on pourrait dire *d'essence*"<sup>12</sup>.

Frente a esta teoría sobre la amistad o sobre el amor en general, el cristianismo introduce la idea de que Dios ama al hombre con un amor infinito - aunque, por otra parte, su amor y su misericordia infinitas no le impiden condenar al fuego eterno a quienes no concede la gracia, según lo expresa, por ejemplo, Tomás de Aquino en la *Suma contra los gentiles*, cap.163<sup>13</sup>-. Pero, al margen de esta incomprensible paradoja, la diferencia básica entre el *éros* griego y el *ágape* cristiano consiste precisamente en que el *éros* es amor de lo inferior hacia lo superior, mientras que el *ágape* representaría el amor de lo superior hacia lo inferior.

La teoría general aristotélica está más claramente en la línea del *eros* que en la del *ágape* y, por ello, aunque representa un planteamiento claramente realista que atiende a lo que *de hecho* sucede, además de poseer el carácter *mercantilista* al que me he referido antes, representa una muestra más de que la supuesta fundamentación *social* de la moral en general tendría a su vez como último fundamento el de carácter *individual -eudemonista*.

En cualquier caso, a pesar de este frío cálculo de la amistad desde esa perspectiva a un mismo tiempo *mercantilista* y *egoísta*, Aristóteles, como ya he indicado, no siempre plantea esta cuestión de una forma tan calculadora respecto a los propios intereses.

En efecto, frente a todos esos planteamientos hay también momentos en los que presenta, como ya he dicho, una *concepción más desinteresada* de la amistad. Así, por ejemplo, cuando afirma que la amistad "consiste más en querer que en ser querido" (EN VIII 8 1159a 27), y también cuando afirma que "las madres se complacen en querer, pues algunas de ellas dan a sus propios hijos para que reciban crianza y educación y con tal de saber de ellos los siguen queriendo, sin pretender que su cariño sea correspondido, si no pueden tener las dos cosas; parece que les basta con verlos prosperar, y ellas les quieren aun cuando los hijos, por no conocerlas, no les paguen el mismo tributo que se debe a una madre" (EN VIII 8 1159a 27-33).

Sin embargo, por lo que se refiere al sentido de estas dos últimas citas conviene precisar adecuadamente su alcance. Así, respecto a la consideración de que "la amistad consiste más en querer que en ser querido" es importante puntualizar que lo que Aristóteles está haciendo es presentar una *descripción* del concepto de *amistad* en ese sentido que él denomina *amistad por virtud*, distinta de las otras dos modalidades -la *amistad por interés* y la *amistad por utilidad*-, al margen de la consideración de que dicha forma de amistad represente algo así como un *deber*.

Es evidente que Aristóteles valora especialmente esta forma de amistad, pero su valoración responde a su personal concepción de las *relaciones sociales ideales*, que no son contempladas como *fin*es en sí mismas sino como *medios* para que *el individuo* pueda conseguir la plenitud de su vida. Recordemos en este sentido el texto aristotélico que afirma que "los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la

<sup>12</sup> P.Aubenque: O.C., p. 180.

<sup>13</sup> En efecto, afirma santo Tomás en dicho capítulo que "en cuanto que designó de antemano a algunos desde la eternidad para dirigirlos al fin último, se dice que los *predestinó* [...] Y a quienes dispuso desde la eternidad que no había de dar la gracia, se dice que los *reprobó* o los *odió*".

conveniencia" (EN VIII 9 1160a 9-12). Es, por tanto, la conveniencia mutua el principio a partir del cual se fundamenta la *comunidad política* y, en consecuencia, toda otra forma de relación humana, como la de la *φιλία*, que contribuye al establecimiento de dicha comunidad, por cuanto ella satisface la *conveniencia* o interés de los individuos que en ella se asocian. Esta valoración de la amistad desde la perspectiva de la *conveniencia* es lo que lleva a Aristóteles a considerar que la amistad no puede mantenerse como una disposición anímica abierta a todos, de manera que, por ello, "el número de amigos es limitado, siendo probablemente el mayor número de ellos con quienes uno puede convivir" (EN IX 10 1171a 1-2) y que "los que tienen muchos amigos y a todos tratan familiarmente, dan la impresión de no ser amigos de nadie" (EN IX 10 1171a 15-16). Por ello también, cuando al principio de la *Ética Nicomáquea* Aristóteles define al hombre como *una realidad social*, señala los límites de esta sociabilidad añadiendo que "no obstante, hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos, se iría hasta el infinito" (EN I 7 1097b 11-14).

Así pues, es la propia condición natural del hombre y su propia conveniencia lo que determina su necesidad de establecer vínculos de amistad así como también esos otros vínculos más amplios que constituyen la comunidad política. Pero es también esa misma *conveniencia* la que determina la *limitación* del número de amigos y la misma limitación de la comunidad política, que no se abre a un *cosmopolitismo*, como el de los estoicos, sino que queda enmarcado en los límites de la *polis*, que paradójicamente dejaba de existir en aquellos momentos para dejar paso al imperio de Alejandro, cuyo preceptor había sido el propio Aristóteles.

De acuerdo con este tipo de planteamientos *mercantilistas* referidos a relaciones humanas como la de la *φιλία*, Aristóteles llega hasta el extremo de considerar que "por esto también puede pensarse que no es lícito a un hijo repudiar a su padre, pero sí a un padre repudiar a su hijo. El hijo está en deuda y debe pagar, pero nada puede hacer que corresponda a lo que por él ha hecho su padre, de modo que siempre le es deudor" (EN VIII 14 1163b 18-20). En este mismo sentido unas páginas antes había escrito que "lo que nace de uno es propiedad de aquel de quien nace" (EN VIII 12 1161b 22). El *mercantilismo* aristotélico llega, pues, hasta el núcleo de la familia, al introducir conceptos como el de *propiedad* -de los padres respecto a los hijos-, *deuda* -de los hijos respecto a los padres, en cuanto de ellos han recibido "la existencia, la crianza, y la educación una vez nacidos" (EN 1162a 6-7)-, y deber de *pagar* -como medio de compensar de algún modo dicha deuda-.

Por lo que se refiere al texto en el que Aristóteles hace referencia al amor de las madres, que son capaces de renunciar a sus propios hijos por el bien de ellos, y aún aceptando, sin duda, que el ejemplo aristotélico representa una muestra del amor más desinteresado, fijémonos en que el verbo utilizado por él para referirse a esta actitud (*χαίρουσαι*, con su significado de "*complacerse*" o "*alegrarse*", más que a una actitud de renuncia y sacrificio motivada por un sentimiento de deber respecto al bien del hijo, indica que *de hecho* se dan actitudes en este sentido; de manera que la exposición aristotélica tiene más un carácter puramente *descriptivo* -indicando qué es lo que de hecho sucede- que un carácter *prescriptivo* por el que tratase de justificar el *deber* de actuar de ese modo. Así pues, también en este caso observamos que en último término es el bien individual -en este caso la propia *complacencia* de las madres al ver que sus hijos están bien cuidados- la motivación última que determina la acción, lo cual no parece excluir necesariamente que dicha motivación sea compatible con la relacionada con el deseo del bien del hijo por el hijo mismo o con el bien del amigo por el amigo mismo, tal como Aristóteles entiende la amistad más perfecta.

Por otra parte, en cuanto el fin del hombre es la "*eudaimonía*" y en cuanto dicha "*eudaimonía*" se encuentra principalmente en la *vida teórica*, en esa medida la

misma amistad y cualquier forma de actividad política, aunque también sean valiosas en sí mismas, se presentan como subordinadas a ese *fin último* que tiene un carácter *individual-eudemonista*.

MacIntyre expone un punto de vista semejante a este cuando afirma que para Aristóteles "el fin de la vida humana es la contemplación metafísica de la verdad [...] Las actividades de un hombre en sus relaciones con los demás están subordinadas finalmente a esta noción. El hombre puede ser un animal social y político, pero su actividad social y política no es lo fundamental"<sup>14</sup>.

En resumidas cuentas, estamos en condiciones de poder afirmar que, junto a la *fundamentación intuicionista* de la ética aristotélica, existen también otros dos fundamentos: el de carácter *social* y el de carácter *individual-eudemonista*. De estos dos Aristóteles sitúa en primer lugar el de carácter *individual-eudemonista*, relacionado con la *vida teórica* (*bíos teoreticós*) –y habiendo dejando de lado las formas de vida relacionadas con el placer, con las riquezas o con los honores-, aunque, paradójicamente, dedica la mayor parte de sus reflexiones a estudiar las diversas *virtudes éticas*, relacionadas más bien con la fundamentación social de la ética, cuya misión principal es la de facilitar la convivencia y la de ser bien considerados en medio de la sociedad.

En cualquier caso, la defensa de la fundamentación *individual-eudemonista* resulta tan evidente que no voy a extenderme sobre este punto. Citaré sólo algunos pasajes especialmente importantes.

En uno de ellos se hace referencia a la prioridad absoluta de la *felicidad* sobre cualquier otra cosa -incluso sobre la misma virtud-, mientras que en los otros se especifica que dicha felicidad se encuentra en la *vida teórica*. En efecto, afirma Aristóteles en el primer pasaje que la *felicidad* "la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos [...], pero también los deseamos en vista de la felicidad. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra" (EN I 7 1097b 1-7).

Los otros pasajes a los que me refiero pertenecen al libro X. En uno de ellos se establece la prioridad de la vida teórica sobre la vida "conforme a las demás virtudes", mientras que en el otro se justifica el valor concedido a la vida teórica.

En efecto, dice el primero: "Esta vida [contemplativa] será también, por consiguiente, la más feliz.

Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes" (EN X 8 1178a 8-10).

Por su parte, en el segundo pasaje se dice lo siguiente: "Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa puede resultar claro también de esta consideración: creemos que los dioses poseen la máxima bienaventuranza y felicidad [...] todos creemos que los dioses viven, y, por tanto, que ejercen alguna actividad [...] la actividad divina que a todas aventaja en beatitud será contemplativa [...] Por consiguiente hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad [...] De modo que la felicidad consistirá en una contemplación" (EN X 8 1178b 7-33).

Ahora bien, como ya he planteado anteriormente, a partir de la simultánea afirmación de estos dos criterios de moralidad, relacionados respectivamente con el *bien individual* o con el *bien social*, podríamos encontrarnos con el caso de que una misma acción resultase aceptable a partir de un criterio y rechazable a partir del otro, según nos sirviésemos del *criterio individual* o del *criterio social*. Pues no hay por qué

<sup>14</sup> A. MacIntyre: *Historia de la Ética*, p. 87. PAIDOS, Buenos Aires, 1970.

suponer *a priori* que deba existir una total armonía entre ambos, de forma tal que un acto, siendo bueno desde el criterio individual, lo deba ser también necesariamente desde el criterio social y viceversa. Y así, podría darse el caso de acciones que condujesen a la *eudaimonía* y que, en este sentido, fueran individualmente *buenas*, pero que tuviesen repercusiones negativas para el funcionamiento de la sociedad, por lo que desde el criterio social, serían *malas*. En los planteamientos aristotélicos, sin embargo, no llega a contemplarse esa posibilidad, y el motivo de esta omisión parece estar relacionado con el hecho de que, al considerar al hombre como una realidad social, una consecuencia de esto sería la de la coincidencia de intereses entre los miembros de la comunidad política. Es decir, Aristóteles no se plantea la posibilidad de que la felicidad individual pueda ir desligada de la integración del individuo con su grupo social y, por ello, resulta difícil que pueda plantearse el dilema mencionado entre una moral individual, que fuera contraria a los fines sociales, o el de una moral social que fuera contraria a los fines individuales.

Además, conviene tener presente que el concepto aristotélico de *areté* hace referencia a la serie de hábitos que contribuyen a la perfección del individuo y, por ello, a su felicidad en cuanto es consecuencia de lo anterior. De acuerdo con esta consideración, no existiría en Aristóteles la necesidad de plantearse la posible disyuntiva entre una *vida teórica* que prescindiera de las demás virtudes o una *vida socialmente virtuosa* pero alejada de la vida teórica, pues ambas formas de vida estarían entrelazadas. Sin embargo, en cuanto la máxima plenitud de la vida se alcanza a través de la primera, pues "parece que el ser de cada uno consiste en el pensar" (EN IX 4 1166a 21-22), en esa misma medida los valores sociales quedarían subordinados a los valores individuales relacionados con el pensamiento. Por ello y a pesar de que el carácter social del hombre pueda implicar la necesidad de las virtudes éticas a fin de propiciar mayormente la plena realización personal, parece claro que algunas de las *virtudes* analizadas por Aristóteles podrían dejarse de lado no sólo porque su ausencia no supondría una mengua de la felicidad sino además porque su presencia y su práctica supondría un impedimento para ella, ya que alejaría al hombre de su interioridad y le llevarían a una existencia quizá brillante pero superficial.

Por otra parte, tal como nos lo muestra la historia de la humanidad, parece que el grado de sociabilidad del hombre está bastante alejado de aquel que efectivamente puede permitir una coincidencia de intereses y la armonía social subsiguiente. Y, de hecho, Aristóteles reconocía las limitaciones de la sociabilidad del hombre, tal como lo señala en el libro I, 7, de la *Ética Nicomáquea*.

Por otra parte, según indica Jaeger, las obras aristotélicas no estarían formadas por el tratamiento compacto y sistemático de diversas cuestiones sino más bien a partir de la recopilación de obras cortas relacionadas con un mismo tema, pero no necesariamente acordes entre sí en todos sus aspectos<sup>15</sup>. Desconozco si este

---

<sup>15</sup> W. Jaeger señala, en efecto que "los tratados de Aristóteles nacieron de la combinación de monografías aisladas y completas en sí mismas (*lógoi, méthodoi, etc.*). Esto no quiere decir que no haya nunca una idea que una un amplio grupo de tales monografías, o que sus relaciones se reduzcan a la de una floja yuxtaposición así en las ideas como en la expresión. Es simplemente una ayuda para entender la vía por la que se compusieron las "obras" de Aristóteles, y que nos permite explicarnos sus incoherencias y aparentes contradicciones, recordándonos la forma de trabajar y de enseñar del filósofo" (*Aristóteles*, p. 273, nota. F.C.E., Méjico, 1983). R.A.Gauthier manifiesta su acuerdo con Jaeger considerando que "cette oeuvre, bien loin d'avoir été écrite d'un seul jet, s'était constituée par couches successives au cours d'un enseignement poursuivi pendant vingt-cinq ans, et que la pensée qu'elle exprime n'avait jamais cessé d'évoluer" (Gauthier-Jolif: *L'éthique à Nicomaque*, p.1). Una opinión parecida es la que defiende Guthrie, quien considera que la *Ética Nicomáquea* "es un curso (o varios cursos) de clase sin revisar" (*Historia de la Filosofía griega*, VI, p. 371; Ed. Gredos, Madrid, 1993). Sin embargo y frente a estas opiniones, I. Düring, tomando como referencia los estudios de

hecho podría explicar la omisión aristotélica del tratamiento de esta especie de dilema, pero, en cualquier caso, creo que se trata de un auténtico problema latente en la ética aristotélica que queda sin resolver.

---

Dirlmeier, no es partidario de la opinión de Jaeger sino que opina que "no debemos imaginarnos la prosecución del trabajo [relacionado con la ética] en tal forma, como si Aristóteles, con base en un manuscrito primitivo, hubiera elaborado una nueva lección mediante ampliaciones y modificaciones" (*Aristóteles*, U.N.A.M., Méjico, 1990, p. 678).