

SOBRE EL SER DEL AMIGO: AMISTAD Y METAFÍSICA EN PLATÓN, ARISTÓTELES, SAN AGUSTÍN Y SAN ALBERTO MAGNO

ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ

Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der Geisteswelt des Mittelalters
(Bayerische Akademie der Wissenschaften, München)

RESUMEN: La relación de amistad define un ámbito del ser que trasciende la realidad meramente «presencial», «estante» o instrumental de las cosas: el ámbito de aquello que es querido en-sí y para-sí (*propter se ipsum* o *gratia sui*), es decir, absolutamente. El artículo distingue por medio del análisis de las diferentes concepciones clásicas de la amistad dos posiciones metafísicas fundamentales subyacentes: una idealista —característica de Platón (*Lisis*) y sobre todo de San Agustín (*Confesiones*), según la cual el ser del amigo en tanto que tal es completamente independiente de la mera «presencialidad» del mismo— y otra realista —representada por Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*), según la cual la «presencialidad» es componente fundamental del ser del amigo en tanto que tal—. El análisis de la posición acerca de la amistad de Alberto Magno en sus dos comentarios a la *Ética a Nicómaco* (*Super Ethica* y *Ethica*) pone, finalmente, de manifiesto en qué medida su metafísica ha de ser considerada —de acuerdo con la interpretación tradicional que, como es sabido, viene siendo cuestionada desde hace décadas— como aristotelismo cristiano.

PALABRAS CLAVE: amistad, metafísica, controversia Idealismo/Realismo, ser absoluto y ser contingente.

About Being a Friend: Friendship and Metaphysics by Plato, Aristotle, Augustine and Albert the Great

ABSTRACT: Friendship defines an ontological scope in which being is not only regarded as the totality of things «being merely there to be used for something». That is, the area of beings which are wanted for their own sake (*propter se ipsa* or *gratia sui*), i.e. absolutely. This paper distinguishes between two different concepts of friendship which are based on two ways of understanding being: an idealistic one — as we find it in Plato's *Lysis* and above all in St. Augustine's *Confessions*, who maintain that the being of a friend as such is completely independent of his «being-there» or his «being-present» —, and a realistic one — represented by Aristotle (*Nicomachian Ethics*, *Eudemian Ethics*), who insists on the crucial role played by «being-present» in friendship. Finally, we analyse Albert the Great's understanding of friendship in his commentaries on the *Nicomachian Ethics* (both *Super Ethica* and *Ethica*) and we show how his metaphysics should be considered as Christian Aristotelism, according to the traditional interpretation, which has, as is known, been questioned for decades.

KEY WORDS: friendship, metaphysics, the dispute about Idealism/Realism, absolute and contingent being.

La relación de amistad permite el acceso a un ámbito metafísico que trasciende la realidad meramente agradable o instrumental de las cosas. El amigo o, en general, aquello que —sea persona, sea cosa— es amado o amable como tal, define el ámbito de lo querido no por/para mí mismo (lo agradable o placentero) ni por/para otra cosa (lo útil), sino por/para sí mismo (lo honesto), es decir: no de una forma meramente condicionada o coyuntural —aquí y ahora,

en función de un interés determinado de alguien para sí mismo o para otra cosa—, sino incondicionada o absolutamente. Es por ello por lo que la pregunta acerca del ser del amigo como tal no es separable de la cuestión metafísica fundamental acerca de lo absoluto y su relación con lo real en general. Y es justamente tal relación esencial entre amistad y metafísica la que nos va a ocupar en lo que sigue.

Comenzaremos nuestro estudio con un análisis del *Lisis* de Platón, donde el genial filósofo ateniense mantiene una concepción de la amistad que es clara expresión de su metafísica idealista: aquello que constituye «lo auténticamente ente» (τὸ ὄν ὄντως) de «lo que hay» o de las cosas que «están ahí» —aquello que constituye la «entidad» de lo «estante»— es sólo la incondicionalidad o absoluteidad, alcanzable por medio de la negación de aquello que el sofista pretende hacer pasar por la «realidad» (τὰ χρήματα), a saber: la condicionalidad o coyunturalidad¹. La concepción de la amistad defendida por Aristóteles, de la que nos ocuparemos a continuación, presupone, por su parte, una posición metafísica que, sin implicar una negación del idealismo platónico, sí que significa una corrección de la radicalidad característica del mismo: aquello que es por/para sí mismo (καθ' αὐτόν) —y, en tanto que tal, absolutamente— no agota la entidad de lo que hay, sino que también lo que es coyunturalmente (κατὰ συμβεβηκός) contribuye a la misma, si bien —eso sí— aquello que es absolutamente «es» más (μάλιστα) y, por ello, mejor. El realismo aristotélico no busca lo auténticamente ente de las cosas por medio de la negación de la mera realidad coyuntural de las mismas —en la ἰδέα eterna, separada, absoluta o «absuelta» de lo real concreto—, sino precisamente en la realización perfecta (ἐντελέχεια) de lo real-concreto (πρώτη οὐσία). En sus *Confesiones* mantiene San Agustín, tal y como mostraremos en un tercer apartado, una concepción de la amistad que presupone una posición metafísica contraria al realismo defendido por Aristóteles y, con ello, una continuación cristiana de la posición platónica. También el obispo africano busca el ser del amigo —o, en general, la entidad de lo que hay— no en el mero estar ahí de las cosas —no en la mera existencia de las cosas o en la realización perfecta de la misma, que en tanto que tal ciertamente es, pero dejará de ser algún día—, sino en el ser que no pasa, es decir, en el ser eterno o esencial de las cosas en Dios: en la incondicionalidad o absoluteidad. Finalizaremos nuestras reflexiones con el análisis de la concepción de la amistad mantenida por San Alberto Magno en sus dos comenta-

¹ En este sentido, no es casualidad que quien se considera a sí mismo como el crítico más radical del idealismo platónico, Friedrich Nietzsche, llegue a afirmar rotundamente que «todo lo incondicionado es un caso patológico» («alles Unbedingte gehört in die Pathologie»); *Más allá del bien y del mal*, IV, aforismo Nr. 154; *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Sección VI, vol. II, p. 100. No deja, sin embargo, de ser menos cierto que la crítica nietzscheana al idealismo platónico se mueve ella misma en última instancia dentro de una comprensión idealista del ser, tal y como mantuvo Heidegger y he argumentado en otro lugar; Cf. QUERO SÁNCHEZ, ANDRÉS, «Zarathustras *Treue zur Erde* als *Wille zum Willen*: Friedrich Nietzsches *Philosophie der Wünschbarkeit*», en *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, ed. Mathias Mayer, Augsburg, 2006, pp. 89-110.

rios a la *Ética a Nicómaco* (*Super Ethica* y *Ethica*), así como de la comprensión del ser que le subyace, para, a partir de aquí, mostrar en qué medida ésta supone el intento —revolucionario, desde el punto de vista del siglo XIII, y que hallará en Santo Tomás de Aquino a su más egregio continuador— de superación del idealismo platónico-agustiniano haciendo compatible el realismo aristotélico y el cristianismo.

I. PLATÓN

También en lo que respecta a la amistad es ineludible, pues, comenzar echando una mirada a la obra platónica, en concreto al *Lisis*², un diálogo que —al menos *aparentemente*— termina con un estrepitoso fracaso, tal y como las palabras finales de Sócrates parecen indicar:

«Ahora, oh Lisis y Menéxeno —dije yo— hemos hecho el ridículo. Yo, el anciano Sócrates, y vosotros. Porque esos que ahora se marchan, dirán que nosotros, que creemos ser amigos —porque también yo me considero vuestro amigo— no conseguimos en modo alguno ser capaces de hallar *que el amigo es* (ὅτι ἐστὶν ὁ φίλος)»³.

La incapacidad que manifiesta Sócrates en este pasaje se refiere a la «realidad» del amigo, y no a la definición del mismo, es decir al «Que» (ὅτι ἐστὶν ὁ φίλος) y no al «Qué» de lo amigo (ὅ ἐστὶν τὸ φίλον)⁴. Ahora bien: ¿Qué nos está

² A pesar de que algunos autores en el siglo XIX pusieron en duda la autoría de Platón, la autenticidad del *Lisis* es aceptada hoy casi unánimemente [una excepción, sin embargo, la constituye TEJERA, V., «On the Form and Authenticity of the *Lysis*», *Ancient Philosophy* 10 (1990), pp. 173-191]. Sobre el *Lisis* consúltese especialmente: ERLER, MICHAEL, *Platon* (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe, herausgegeben von Helmut Holzhey, vol. II/2), Basilea, 2007, pp. 156b-162b y 602a-603b, que incluye abundante información bibliográfica, así como el amplio comentario de Michael Bordt, que acompaña a su traducción alemana: *Lysis*, Gotinga, 1998 (PLATÓN, *Werke*, edición de la Academia de Ciencias y Literatura de Maguncia, vol. 5,4). Existen naturalmente otros *loci* en la obra platónica en los que el tema de la amistad y, sobre todo, del amor son tratados, a los que no nos vamos, sin embargo, a referir aquí; Cf. SCHULZ, PETER, *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität*, Friburgo (Brisgovia) / Múnich, 2000, pp. 47-137.

³ *Lisis*, 223b 4-8: «Νῦν μὲν» ἦν δ' ἐγὼ «ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξευε καταγέλαστοι γεγόναμεν ἐγὼ τε, γέρων ἀνὴρ, καὶ ὑμεῖς. ἐροῦσι γὰρ οἶδε ἀπίοντες ὡς οἴομεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι – καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὐπω δὲ ὅτι ἐστὶν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγεγόμεθα ἐξευρεῖν». Citamos el texto griego según la edición crítica de TRABATTONI FRANCO, *Liside. Edizione critica, traduzione e commento filologico di Stefano Martinelli Tempesta*, Milán, 2003, pp. 147-179. Ofrecemos nuestra propia traducción del pasaje, estrechamente relacionada con la interpretación que realizamos a continuación. En lo que sigue citaremos, no obstante, la traducción española de LLEDÓ, EMILIO, «Platón», *Diálogos*, vol. I, Madrid, 2000, pp. 145-183.

⁴ Sobre el «Qué» de «lo amigo» (τὸ φίλον), véase la formulación en *Lisis*, 218b 6-7: «Ahora, pues, les dije, hemos encontrado con toda seguridad, oh Lisis y Menéxeno, qué es lo amigo (ὅ ἐστὶν τὸ φίλον)».

diciendo el *Lisis* en su aparente fracaso? ¿Qué significa la afirmación socrática: no sabe *que* el amigo *es*?⁵. Miremos detenidamente el desarrollo de la discusión. Platón presenta una tesis característica de la cultura tradicional helena, según la cual la amistad se daría siempre entre personas que en algún aspecto son semejantes. La *Odisea* —que Platón cita— refiere con ello la amistad de personas que comparten una característica negativa: es lo malo común lo que los lleva a ser amigos⁶. «Dios los cría y ellos se juntan», diríamos en español, o también: «tal para cual». Sócrates, por contra, muestra que las malas personas son precisamente aquellas que no pueden entrar en relación alguna de amistad, ya que en tanto que malos «nunca son semejantes, ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles [«informales», «de poca confianza» (ἐμπληκτος)] e inestables [«volubles» (ἀστάθμητος)]⁷. La amistad sólo puede darse, entonces, entre buenas personas⁸, quienes pueden confiar en sí mismas y por ello las unas en las otras. Y en este sentido puede afirmarse que precisamente los buenos son aquellos que son útiles (χρήσιμος) el uno al otro, es decir, que se prestan ayuda (ἐπικουρία) mutuamente, y que, consecuentemente, se requieren o desean el uno al otro⁹.

Parece, pues, que exista una correlación entre la amistad, de un lado, y, de otro lado, el interés por el amigo en tanto que algo provechoso y agradable. Sin embargo, Platón ve justamente aquí un problema fundamental, el cual es comprensible a partir de su concepción de qué sea «lo bueno». Si decimos de algo que «es bueno», no expresamos con ello una carencia o una falta de algo en algo, sino justamente lo contrario, a saber: «ser» en tanto que positividad. «Lo bueno» es, por tanto, justamente «lo que es» («lo ente») —la filosofía medieval hablará

⁵ A primera vista podría pensarse que Platón quiere decirnos con el *Lisis* lo siguiente: Conocemos la universalidad ideal que subyace a los juicios en los que determinamos que algo (o alguien) concreto existente es (o no es) un amigo, pero no existe en la realidad concreta nadie que de hecho satisfaga o pueda llegar a satisfacer tal idealidad definidora del ser-amigo; Cf. BOLOTIN, DAVID, *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis, with a New Translation*, Ithaca / Londres, 1979, p. 61, nota 8. Tal interpretación es, sin embargo, incorrecta, porque Sócrates afirma expresamente la existencia de tres amigos: él mismo, Lisis y Menéxeno: «dirán que nosotros, que creemos ser amigos [...], afirma, y añade expresamente: «porque también yo me considero vuestro amigo».

⁶ Cf. *Lisis*, 214a 6: «Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante» (ἀεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον); Cf. HOMERO, *Odisea*, XVII, 218; *Lisis*, 214b 3-4; *Protágoras*, 337d 1; *Gorgias*, 510b 2-4; *Banquete*, 195b 5. También Aristóteles discute esta tesis; Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 1; 1235a 6-9; *Ética a Nicómaco*, VIII, 2; 1155a 32-35. Sobre este tema, Cf. McEVOY, JAMES, «Aristotelian Friendship in the Light of Greek Proverbial Wisdom», en *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, ed. Motte, André / Denooz, Joseph, Lieja, 1996, pp. 167-179, aquí pp. 168-170.

⁷ Cf. *Lisis* 214c 8 - d 1.

⁸ Cf. *Lisis* 214d 8 - e 1; Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1; 1155a 31: «algunos incluso piensan que lo mismo es «hombres buenos» que «hombres amigos»» (καὶ ἔτι τοὺς αὐτοὺς οἴονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους); texto griego de BYWATER, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, 1894. Citamos —también en lo que sigue— la traducción española de CALVO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS, *Ética a Nicómaco*, Madrid, 2001.

⁹ Cf. *Lisis*, 214e 3 - 215a 2.

en este contexto, como es sabido, de la convertibilidad de «lo bueno» (del «bien») y de «lo ente» (del «ser»)—. La salud, por ejemplo, es algo bueno, en tanto que expresa una positividad real, algo que «es»; la enfermedad, por contra, es algo malo, en tanto que expresa una carencia: al enfermo le falta algo, a saber, salud. Lo mejor es, entonces, aquello a lo que no le falta nada —una afirmación que, no obstante, puede ser interpretada de dos maneras distintas: una realista (es más quien más tiene), y otra idealista (es más quien menos necesita)—. Y justamente en este segundo sentido la interpreta Platón: Lo mejor es justamente aquello que se basta a sí mismo o que es autosuficiente (ικανός αὐτῶ), que no está necesitado, pues, de nada que esté fuera de sí mismo:

—«Pero, ¿cómo? ¿El bueno, en cuanto que bueno, no se bastaría a sí mismo? (οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον ἰκανός ἂν εἶη αὐτῶ;).

—Sí.

—Pero el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia (Ἄδὲ γε ἰκανός οὐδενός δεόμενος κατὰ τὴν ἰκανότητα).

—¿Por qué no?

—El que no necesita a nadie tampoco se vincularía a nadie (Ἄδὲ μὴ του δεόμενος οὐδέ τι ἀγαπῶν ἂν).

—En modo alguno.

—El que no se vincula a nadie tampoco ama (Ἄδὲ μὴ ἀγαπῶν, οὐδ' ἂν φιλοῖ).

—Verdaderamente no.

—El que no ama, no es amigo (Ἄδὲ μὴ φιλῶν γε οὐ φίλος).

—No parece.

—¿Cómo, entonces, pueden los buenos, sin más, ser amigos de los buenos, si vemos que, estando ausentes, no se echan de menos —ya que son autosuficientes, estando separados— y, si están juntos, no sacan provecho de ello? ¿Qué remedio poner para que tales personas lleguen a tenerse mucha estima? (Πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῶν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχήν, οἱ μῆτε ἀπόντες ποθεινοὶ ἀλλήλοις – ἰκανοὶ γὰρ ἑαυτοῖς καὶ χωρὶς ὄντες – μῆτε παρόντες χρεῖαν αὐτῶν ἔχουσιν; τοὺς δὲ τοιοῦτους τίς μηχανῆ περι πολλοῦ ποιείσθαι ἀλλήλους;).

—Ninguno, dijo.

—Pero no serán amigos, si no llegan a valorarse mucho mutuamente (Φίλοι δὲ γε οὐκ ἂν εἶεν μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτούς).

—Es verdad.

—¡Mira entonces, Lisis, adónde hemos ido a parar! ¿Es que nos hemos extraviado totalmente? (Ἄθρει δὲ, ὦ Λύσι, πῆ παρακρούμεθα. ἄρά γε ὄλω τινὶ ἔξαπατώμεθα;)»¹⁰.

El problema que señala Sócrates en este pasaje consiste justamente en que quien es autosuficiente —el bueno, a quien no le falta nada— no se verá afectado si por el motivo que sea —por la ausencia o separación temporal o definitiva (muerte) del amigo— no puede tener más acceso al provecho o agrado que éste normalmente le suponía. Pero ello —nos dice Sócrates en el texto que acabamos de citar— contradice un aspecto que parece ser esencial en toda amistad, a saber: que los amigos se echan de menos mutuamente en caso de ausen-

¹⁰ *Lisis*, 215a 6 - c 4.

cia. Ésta es justamente la premisa que conduce a la aporía, y, como tal, el presupuesto que Platón está criticando: que «los buenos estando ausentes se echan de menos y si están juntos sacan provecho de ello». Y no es casualidad que precisamente en este momento, justo después de haber realizado tal afirmación, exclame Sócrates: «¿Es que nos hemos extraviado totalmente?»¹¹.

No es, nos dice Platón, la mera «realidad presencial» del amigo en tanto que algo provechoso o agradable el fundamento de la amistad. Los buenos no ansían la mera realidad del amigo; no notan su falta, porque si fuese así, les faltaría algo, es decir, no habrían amado al amigo por el amigo mismo, sino como aquello «por lo que» suplir lo que a ellos mismos les falta —de la misma manera que el enfermo ama al médico—, es decir, no habrían, entonces, amado al amigo en tanto que buenos (en tanto que autosuficientes)¹². Aún estando el amigo presente, el bueno no tiene interés por la mera presencia del mismo en tanto que alguien —habría que decir más bien «algo»— que le procura provecho o ventaja. La expresión utilizada por Platón es *χρεία*, que además de «provecho» o «ventaja» significa también «defecto», «falta», «indigencia», «pobreza» —Platón es, por tanto, de la opinión que quien busca el provecho o la ventaja es justamente el indigente—; significa además «exigencia», «necesidad» —el indigente es justamente aquel que no es libre, sino dependiente de lo que las cosas de su entorno quieran hacer de él, estando con ello entregado a la fatalidad del destino¹³. La expresión está etimológicamente relacionada con el sustantivo *τὸ χρῆμα* («objeto», «cosa», «negocio»), cuyo plural (*τὰ χρήματα*) expresa justamente la concepción metafísica del indigente: *τὰ χρήματα* significa justamente lo real en el sentido de aquello de lo que se puede sacar algún beneficio o provecho («bienes», «riqueza», «propiedad», «fortuna», «hacienda», «mercancías», «géne-

¹¹ Mi interpretación de este decisivo pasaje se mueve en la línea de la posición defendida por Hans von Armin en su famosa disputa con Max Pohlenz sobre el *Lisis* a principios del siglo XX; un resumen de la misma se halla en BOLOTIN, D., *Plato's Dialogue on Friendship...*, pp. 201-225. En otros lugares de su obra se expresa Platón sin ambages en este sentido; Cf., por ejemplo, *República*, 387d 11 - e2: «Uno de este tipo [scil. un hombre bueno] es aquel que más depende de sí mismo para vivir feliz, y —diferenciándose [de esta manera] de los otros [hombres que no son buenos]— en modo alguno tiene necesidad de nada extraño [que esté fuera de sí mismo]» (ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὐτῶ ἀπάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἐτέρου προσδεῖται); texto griego de la nueva edición de SLINGS, S. R., *Platonis Respublica*, Oxford, 2003; ofrezco mi propia traducción del pasaje.

¹² Cf. *Lisis*, 218e 3-5. También Aristóteles discute este asunto; Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 12; 1244b 5-7; *Ética a Nicómaco*, IX, 9; 1169b 3-10. El Estagirita es claramente de la opinión que los amigos son necesarios y convenientes para el virtuoso, quien no por ello deja de ser tal; Cf., por ejemplo, *Ética a Eudemo*, VII, 1; 1234b 31-33: «Además de esto, consideramos que el amigo está entre los mayores bienes y que la falta de amistad y la soledad son lo más terrible» (πρὸς δὲ τούτοις τῶν μεγίστων ἀγαθῶν τὸν φίλον εἶναι ὑπολαμβάνομεν, τὴν δὲ ἀφιλίαν καὶ τὴν ἐρημίαν δεινότατον); texto griego de WALZER, R. R. - MINGAY, J. M., *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, 1991; citamos —también en lo que sigue— la traducción española de MEGINO RODRÍGUEZ, CARLOS, *Ética Eudemia*, Madrid, 2002.

¹³ Cf. en este sentido la expresión impersonal *χρή* («es necesario», «es menester», «se debe», «hay que», «hay obligación de», «estar determinado por el destino», «ser fatal»), así como el sustantivo *τὸ χρεῶν* («lo preciso», «lo debido», «el destino»).

ros», «capital», «dinero»); aquello que sirve para otorgar poder real a alguien («fuerza», «medios», «recursos»). Es ésta justamente la concepción metafísica que Platón critica a los sofistas¹⁴. El auténtico ser del amigo, por contra, surge precisamete a partir de la negación de tal realidad del indigente, es decir, se conoce sólo en la medida en que se desconoce la realidad en tanto que τὰ χρήματα: El ser del amigo se conoce cuando no se sabe nada que sea meramente real en el sentido explicado. Porque en el amigo buscamos justamente el ser que supone la negación de la realidad entendida como τὰ χρήματα, es decir, ni el ser «para-mí» (lo agradable), ni el ser «para-otra-cosa» (lo útil), sino el ser en sí y para sí mismo: «Por consiguiente, de aquel de quien realmente somos amigos, no lo somos por causa de algo de lo que también fuéramos amigos. —Así es. —Algo, pues, se ha logrado sacar: que no se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere»¹⁵. Permítasenos expresarlo de manera provocativa: aquello que es «auténticamente» ente (τὸ ὄν ὄντως) no-es «meramente» real (τὰ χρήματα), en la medida en que no sirve para nada. Y así entendemos qué quiere decir Sócrates con sus palabras al final del *Lisis*: no sabe «que» el amigo es (ὅτι ἐστὶν ὁ φίλος), es decir, no se interesa por la mera realidad del mismo en tanto que «ser-estante-ahí-para-algo» (τὰ χρήματα). En su fracaso dice Sócrates, por tanto, lo único que verdaderamente se puede decir sobre el tema, a saber, nada: «ya no sé que decir» (ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω)¹⁶. No sabiendo nada —no conociendo al amigo como algo meramente real en el sentido sofístico del término (τὰ χρήματα)— está Sócrates justamente conociendo al amigo en su ser auténtico. Y nos lo está diciendo sin decir nada —o mejor: diciendo la nada que *Es* (auténticamente).

¹⁴ Cf. *Teeteto*, 152a 2-4: «Protagoras dice que “la medida de todas las cosas (τῶν χρημάτων)” es el hombre, “él determina lo que es en tanto que es, así como lo que no es en tanto que no es”» (φησὶ [scil. Protagoras] γάρ που «πάντων χρημάτων μέτρον» ἄνθρωπον εἶναι, «τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι»). Cómo deba ser entendida tal afirmación de Protágoras lo aclara Platón en el citado diálogo más adelante; Cf. *Teeteto*, 166a - 168c, especialmente 167a-c: según Protágoras no sería correcto hablar de pensamientos verdaderos o falsos, sino sólo de mejores o peores, por lo que los sabios oradores y educadores habrían de conducir a los ciudadanos de tal manera que a éstos les parezca «lo justo» precisamente «lo útil» (τὰ χρηστά) «en lugar de lo inútil» (ἀντὶ τῶν πονηρῶν) (167c 3-4). Esta es la mera realidad que Platón quiere negar para liberar lo auténticamente real: la realidad en tanto que τὰ χρήματα característica del sofista. Citamos el texto griego del *Teeteto* según la nueva edición de HICKEN, W. F., *Platonis opera*, vol. I: Tetralogías I-II continens, Oxford, 1995, pp. 277-382. No estaría de más recordar en este contexto las palabras de Hans-Georg Gadamer acerca de la sofística en su artículo sobre el *Lisis* platónico: «La sombra de la sofística acompaña a la filosofía no sólo en un determinado momento histórico en Atenas, sino que la filosofía está continuamente acompañada por la sombra de la sofística»; «Logos und Ergon im Platonischen *Lysis*», en Gadamer, H.-G., *Kleine Schriften*, vol. III: Idee und Sprache, Tubinga, 1972, pp. 50-63. La filosofía supone, en efecto, ya desde su nacimiento, la defensa de lo auténticamente real frente al intento del sofista de convertir la indigencia en el criterio metafísico fundamental.

¹⁵ Cf. *Lisis*, 220b 4-7.

¹⁶ *Lisis*, 222e 7.

II. ARISTÓTELES

Aristóteles se ocupa de la amistad tanto en su *Ética a Nicómaco*¹⁷ (libros VIII y IX) como en su *Ética a Eudemo*¹⁸ (libro VII). En nuestra exposición, insistiremos sobre todo en aquellos momentos en los que se aleja críticamente de las tesis platónicas que acabamos de exponer.

1. La amistad admite una diversidad de modos

La discusión aristotélica parte de una distinción entre tres modos de amistad (φιλία), basados en tres modos posibles como algo (o alguien) puede ser amado (es «amable») (φιλητόν):

- Amistad entre aquellos cuyo interés mutuo se basa en la utilidad (τὸ χρήσιμον)¹⁹.
- Amistad entre aquellos cuyo interés mutuo se basa en el agrado o placer (ἡ ἡδονή)²⁰.
- Amistad entre aquellos cuyo interés mutuo se basa en aquello que cada cual es en sí mismo (οἱ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν ἀλλήλους), o también: amistad según la virtud (κατ' ἀρετήν)²¹.

Las amistades basadas en la utilidad o el placer (o agrado) pertenecen a un tipo común: la «amistad accidental» (κατὰ συμβεβηκός), que surge entre personas si (y sólo si) la una es para la otra provechosa o agradable²². No es, por tanto,

¹⁷ Sobre la *Ética a Nicómaco* consúltese: FLASHAR, HELMUT, «Aristoteles», en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Begründet von Friedrich Ueberweg, Völlig neu bearbeitete Ausgabe, herausgegeben von Helmut Holzhey, vol. III: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, Basilea, 2004, pp. 169-492, aquí pp. 226a-230a; la introducción y comentario de Franz Dirlmeier a su traducción alemana, *Nikomachische Ethik*, Berlin, ⁸1983 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, vol. 6), así como GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE, «Introduction», en Íd. - JOLIF, JEAN YVES, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Lovaina / París, ²1970, vol. I/1.

¹⁸ Sobre la *Ética a Eudemo*, cuya autenticidad fue objeto de controversia en el siglo XIX, pero que hoy es aceptada casi unánimemente como auténtica, véase sobre todo el comentario e introducción de Franz Dirlmeier a su traducción alemana de la obra, *Eudemische Ethik*, Darmstadt, ⁴1984 (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, vol. 7), así como el estudio de Helmut Flashar citado en la nota anterior. No incluiremos en nuestro estudio los pasajes en la *Magna moralia* que se ocupan de la definición y formas de la amistad, ya que la autenticidad de esta obra, como es sabido, fue y sigue siendo objeto de controversia.

¹⁹ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156a 10-11.

²⁰ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156a 12.

²¹ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 4; 1239a 1-2.

²² Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156a 16-19: «Por consiguiente, estas amistades lo son por concurrencia —ya que uno no es amado por ser tal como es la persona amada, sino unos, porque proporcionan un bien, y otros, placer» (κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταὶ εἰσιν οὐ γὰρ ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταύτη φιλεῖται, ἀλλ' ἢ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ' ἡδονήν). José Luis Calvo traduce el término aristotélico κατὰ συμβεβηκός con la expresión «por concurrencia». Aquí utilizaremos, no obstante, los términos «accidentalmente» o «coyunturalmente», de contenido filosófico más grave.

el amigo mismo en su ser esencial y propio querido por sí mismo (καθ' αὐτόν) lo que sustenta tal amistad, sino sólo las condiciones accidentales o coyunturales que le rodean en una situación concreta determinada. El amigo no es querido, entonces, en tanto que es precisamente *esta* persona (οὐ γὰρ ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος φιλεῖται)²³. El mismo Aristóteles —como también vimos en Platón— contrapone estos dos tipos de amistad, y con ello, el ser que es «por/para-otra-cosa» —que simplemente ocurre mientras se den determinadas condiciones, pero que igualmente podría no ocurrir, es decir, el ser que es κατὰ συμβεβηκός— y el ser que es «por-y-para-sí-mismo» (καθ' αὐτόν), que en tanto que tal —es decir, en tanto que no condicionado o en tanto que absoluto— no puede dejar de ser²⁴. Y también Aristóteles —como ya vimos en Platón— afirma la superioridad de la amistad en la que el amigo es amado καθ' αὐτόν —la cual, también aquí coincide el Estagirita con el que fuera su maestro, sólo puede darse entre personas buenas²⁵—, sobre la amistad κατὰ συμβεβηκός:

«Perfecta (τελεία), sin embargo, es la amistad de los buenos y semejantes en virtud, pues éstos se desean mutuamente el bien por igual, en tanto que buenos; y son buenos por sí mismos. Son amigos sobre todo (μάλιστα φίλοι) aquellos que desean el bien de sus amigos *por ellos*, pues tienen esa condición por sí mismos (δι' αὐτούς) y no por concurrencia (οὐ καὶὰ συμβεβηκός). Por consiguiente, su amistad perdura mientras son buenos, y la virtud es perdurable. Además, cada uno de ellos es bueno en sentido absoluto y para su amigo (ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ), pues los buenos son buenos absolutamente y son recíprocamente beneficiosos (οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφέλιμοι). Igualmente son agradables (ὁμοίως δὲ καὶ ἡδεῖς), pues los que son absolutamente buenos también son recíprocamente agradables»²⁶.

La amistad de los hombres buenos e iguales en virtud no es para Platón meramente «un modo de» amistad, distinto y superior a otros modos que puede presentar la misma, sino que define «la» amistad. Tal afirmación da expresión a una tesis metafísica fundamental característica del platonismo: sólo el ser que es por-y-para-sí-mismo *Es*, el cual, como vimos, no presenta ni la más mínima similitud con el ser para-mí o para-otra-cosa, sino que más bien acontece justamente por la negación de éste. No existirían, según esto, modos diferentes de

²³ *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156a 17-18. Decisivo es aquí el pronombre ὅσπερ («precisamente este»): no se ama al amigo en tal caso «en tanto que es este precisamente que es».

²⁴ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156a 10-16: «De manera que los que se aman por utilidad no se aman por ellos mismos, sino en la medida en que se les origina mutuamente un bien. Igualmente los que se aman por placer. No se ama a los ingeniosos por ser de una índole determinada, sino porque a uno le resultan placenteros. Luego los que aman por utilidad o por placer lo hacen por su propio bien o su propio placer; y no por otra persona en tanto que objeto de amistad, sino en tanto que útil o placentero» (οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτούς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν: οὐ γὰρ τῷ ποιούς τινος εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. οἱ τε δὴ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν στέργουσι, καὶ οἱ δι' ἡδονήν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδῆ, καὶ οὐχ ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν, ἀλλ' ἢ χρήσιμος ἢ ἡδύς).

²⁵ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 6; 1157b 1-5; *Ética a Eudemo*, VII, 2; 1236b 1.

²⁶ *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156b 7-15.

ser, sino que lo que no es siendo absolutamente no-es (aunque esté ahí y sea como tal perceptible para los sentidos). Esta es la tesis central de la escuela eléata, por lo que no es casualidad que el mismo Platón se refiera a Parménides como el padre de su filosofía²⁷. Sólo lo que es absolutamente (ἀπλῶς), *Es* —o también: sólo lo que es bueno absolutamente (ἀπλῶς ἀγαθόν), y no meramente «útil-o-agradable-para-algo-o-para-alguien», es *Bueno*.

Aristóteles, por su parte, considera no sólo la amistad en la que el amigo es amado por/para sí mismo, sino también la accidental como modos diferentes de amistad, si bien insiste, a la vez y como acabamos de ver, en que la primera es la amistad perfecta (τελεία φιλία). La amistad no constituye un único género que cada uno de los tres modos mencionados realiza según una diferencia específica propia, pero tampoco cabe hablar de equivocidad u homonimia²⁸, sino que uno de estos modos (la amistad en la que el amigo es amado por/para sí mismo) satisface plenamente lo exigido por el concepto de amistad, mientras que las relaciones basadas en lo útil y lo agradable sólo son modos de amistad en la medida en que de alguna manera son «como» la primera, sin alcanzar la plenitud que ésta realiza²⁹. Quienes aman al amigo por/para sí mismo no son los únicos que pueden ser considerados como amigos, sino —eso sí— «los que más son amigos» (μάλιστα φίλοι). Por ello es que la amistad en la que el amigo es amado por/para sí mismo no supone la negación de todo interés determinado por lo útil o lo agradable, sino que sin ser dependiente de tal interés, es decir, estando dirigida al ser propio del amigo —querido absolutamente—, incluye en sí misma a la vez lo característico de los otros dos modos de amistad, es decir: es la más útil y la más agradable³⁰. Y justamente por ello es la amistad perfecta (τελεία φιλία). Aristóteles lo dice expresamente en el texto citado anteriormente: quien es en sí y para sí bueno —bueno en sentido absoluto (ἀπλῶς ἀγαθόν)— es a la vez bueno para el amigo (ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ), es decir, útil (ὠφέλιμος) o agradable (ἡδύς). Quie-

²⁷ Cf. *Sofista*, 241d 5.

²⁸ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2; 1236a 15-17: «Así pues, es necesario que haya tres formas de amistad, y que ni se denominen todas conforme a una sola, ni como especies de un sólo género, ni de un modo totalmente homónimo» (ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἓν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἐνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως). Sobre este tema véase especialmente: SCHULZ, P., *Freundschaft und Selbstliebe...*, pp. 182-196.

²⁹ Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2; 1236b 10-13 y 20-26: «También los viles pueden ser amigos entre sí movidos por lo útil y por lo placentero. Pero algunos, ya que la [amistad] primera no se da entre ellos, afirman que no son amigos [...]. [...] No obstante es amistad, como se ha dicho, aunque no ésa, sino una derivada de ella. Por tanto, hablar de amigo sólo en ese caso es forzar los hechos observados y decir necesariamente paradojas: es imposible [hablar] de todas [las formas de amistad] según una única definición. [Esto] queda, pues, así: que la amistad primera es, en un sentido, única, pero que, en otro, es como todas, no en cuanto [todas] sean homónimas y relacionadas al azar entre sí, ni en cuanto estén bajo una sola forma, sino más bien en cuanto están en relación con una [forma] única»; Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 4; 1157a 14-20 y 29-32.

³⁰ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 4; 1156b 35 - 1157a 3: «La amistad por placer tiene similitud con ésta [scil. con la amistad en la que el amigo es amado por/para sí mismo, A.Q.S.], pues también los buenos son agradables uno para otro; e igualmente la que se debe a la utilidad: los amigos son tales entre sí»; *ibid.*, VIII, 3; 1156b 17-24.

nes son buenos en sentido absoluto del término han de ser a la vez útiles [o también: agradables] (οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοὶ καὶ ἀλλήλοις ὠφελίμοι)³¹.

La concepción aristotélica de la amistad referida da expresión, pues, a una tesis metafísica fundamental característica de su crítica a Platón: No sólo es aquello que es por/para sí mismo (καθ' αὐτόν) y, con ello, absolutamente (ἀπλῶς) (lo cual —eso sí— es más y mejor), sino que también es aquello que es por/para otra cosa y, con ello, de manera meramente condicionada o coyuntural, a saber: aquello que —por ser dependiente de una condición o pre-supuesto (*suppositum*)— es de tal forma que podría igualmente no ser (o no haber sido, o dejar otra vez de ser). El ser aristotélico, como el bien, «se dice de muchas maneras» (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)³².

2. Sobre el «estar-ahí» del amigo: «presencialidad» como momento fundamental de la amistad aristotélica

Para Platón —quien entiende la presencialidad en el sentido del mero «ser-estante-ahí-para-algo» (τὰ χρήματα), que la sofística, como vimos anteriormente, pretende hacer pasar por el ser auténtico de las cosas— significa el interés por el amigo en tanto que tal justamente el desinterés por la mera presencialidad espacio-temporal —agradable y provechosa— del mismo. Aristóteles, por contra, insiste una y otra vez en que este momento es central, también para la amistad perfecta³³: «en todos los casos es deseable la presencia de amigos» (ἡ παρουσία δὴ τῶν φίλων ἐν ἅπασιν αἰρετὴ φαίνεται)³⁴. Para la amistad, nos dice el Estagirita, «se necesita tiempo e intimidad» (προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας)³⁵. La palabra que Aristóteles usa, y que José Luis Calvo traduce de forma muy adecuada con «intimidad», es συνηθεία, un sustantivo que significa «cohabitación», «costumbre», es decir, vida común, conjunta, acostumbrada, ordinaria; el adjetivo συνηθής significa en este sentido justamente el estar «habitado» a algo o a alguien, caracterizando a quienes tienen «iguales costumbres», a lo «acostumbrado», lo «ordinario». Para Aristóteles no hay, por tanto, amistad perfecta que no surja de la comunidad real concreta, de la costumbre, es decir, de la presen-

³¹ Véase el texto citado anteriormente, en la página 9 (nota 26); Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 2; 1238a 3-5: «Al mismo tiempo, debe ser no sólo absolutamente bueno, sino también [bueno] para ti, si efectivamente ese amigo ha de ser amigo tuyo. Pues es absolutamente bueno por ser bueno, pero amigo por ser bueno para otro».

³² Cf., p. ej., ARISTÓTELES, *Física*, I, 3; 186a 24-25.

³³ Nathalie von Siemens lamenta la poca importancia que los estudiosos de la obra aristotélica le han otorgado a este momento —la presencialidad— que ella, con razón, considera central; Cf. *Aristoteles über die Freundschaft – Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX*, Friburgo (Brigovía) / Múnich, 2007, p. 165, nota 1, donde discute la literatura existente al respecto. Una amplia parte de su estudio lo dedica von Siemens a este asunto (pp. 165-314), sin interesarse, no obstante, por el papel fundamental que este aspecto juega en la crítica aristotélica a Platón.

³⁴ *Ética a Nicómaco*, IX, 11; 1171b 27-28; Cf. *Ética a Eudemo*, VII, 12; 1245a 18-24; *ibid.*, 1245b 27-29.

³⁵ *Ética a Nicómaco*, VIII, 3; 1156b 25-32; Cf. *ibid.*, IX, 5; 1166b 34.

cia mutua prolongada o «durante» de los amigos, fundante de lo cotidiano común. Los pasajes en los que se manifiesta en este sentido son innumerables: «Porque nada es tan propio de los amigos como el tener trato» (οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς τὸ συζῆν) ³⁶. Aristóteles insiste en que el «pasar el tiempo juntos» (τὸ συνημερεύειν) y el «disfrute en la mutua compañía» (χαίρειν ἀλλήλοις) son principalmente las notas de la amistad (ἃ δὴ μάλιστα εἶναι δοκεῖ φιλικά) ³⁷. La importancia de este momento de deseo de vida común con el amigo es expresada morfológicamente mediante el uso repetido del prefijo συν- (συγ-/συμ-):

«Por eso unos beben (οἱ μὲν συμπίνουσιν), y otros juegan a los dados, juntos (οἱ δὲ συγκυβεύουσιν); otros se ejercitan, cazan o filosofan juntos (ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται καὶ συγκνηγοῦσιν ἢ συμφιλοσοφοῦσιν), pasando el tiempo [juntos] (συνημερεύντες) en aquello que más aman en la vida. Porque, como desean convivir con sus amigos, lo hacen y participan de ello en la medida de lo posible» ³⁸.

La verdadera amistad no se interesa, nos había dicho Platón, por la realidad meramente presencial del amigo, no se interesa por la realidad concreta «estante-ahí-para-algo» del amigo. Los buenos quieren a los amigos en su verdadero ser «ideal», en su ser separado, absoluto o «absuelto» de lo meramente real. Aristóteles afirma justamente lo contrario: «nadie se enamora si no ha sentido antes placer con el ser ideal o absoluto [de la persona en cuestión] (τῇ ιδέᾳ); aunque el que se complace con el ser ideal o absoluto [de la persona en cuestión] (τῶ εἶδει), no por ello siente amor, sino cuando añora al ausente y desea su presencia» ³⁹. El hecho de que el Estagirita use las expresiones ιδέα y εἶδος indica que es consciente de que está criticando a Platón en este pasaje. La verdadera amistad no ama al amigo en su mera idealidad, sino que echa de menos su realidad concreta, añorando su presencia cuando no está.

3. *El «estar-ahí-dignamente» como momento constitutivo del ser aristotélico*

La insistencia en la importancia de la presencialidad real concreta (παρουσία), es decir, del «estar-ahí» de los entes en tanto que perfección añadida al ser meramente ideal de los mismos, supone un momento central del aristotelismo, que lo distingue de una posición típicamente platónico-idealista. No es casualidad el que un pensador radicalmente idealista como es el Maestro Eckhart († 1328)

³⁶ *Ética a Nicómaco*, VIII, 5; 1157b 19. Una verdadera amistad ha de superar la ausencia del amigo, pero no es completamente inmune a ésta, sobre todo si se alarga demasiado; Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 5; 1157b 10-13: «La distancia no destruye la amistad en general, sino su ejercicio; pero si la ausencia se hace larga, parece que también pone olvido a la amistad. Por eso se ha dicho “muchas amistades ha deshecho la falta de trato”».

³⁷ Cf. *Ética a Nicómaco*, VIII, 6; 1158a 7-10.

³⁸ Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 12; 1172a 3-8.

³⁹ *Ética a Nicómaco*, IX, 5; 1167a 4-7. Hemos variado la traducción de José Luis Calvo en lo referente a las expresiones τῇ ιδέᾳ (que Calvo traduce con la expresión «con el aspecto externo») y τῶ εἶδει (que Calvo traduce con «con la belleza»).

mantenga abiertamente justo lo contrario: En determinadas circunstancias sólo *Es* quien prefiere morir por la justicia a seguir viviendo indignamente: «Elogiamos morir por Dios, para que él nos sitúe en un *Ser* que es mejor que una vida: un *Ser* en el que nuestra vida vive desde sí misma; en el que nuestra vida se convierte en un *Ser*»⁴⁰. El justo está dispuesto a morir antes que abandonar la justicia, es decir, valora más el ser auténtico (= el *Ser*) que su propia vida: «*Ser*» —escribirá Eckhart en este sentido— «es más dulce y agradable que [meramente] vivir»⁴¹. Quien es en la «absoluteidad» —*abegescheidenheit*, dirá el Maestro Eckhart⁴²—, es decir, en el ser que es por y para sí y no meramente para mí o para-otra-cosa, *Es*, aunque no «esté-ahí».

¿Qué tiene que decir a este respecto el Estagirita, quien llega a escribir que «para el hombre feliz el existir es deseable por sí mismo, porque es naturalmente bueno y placentero» (τῷ μακαρίῳ τὸ εἶναι αἰρετόν ἐστὶ καθ' αὐτό, ἀγαθὸν τῇ φύσει ὄν καὶ ἡδύ)²⁴³. En el libro IX de la *Ética a Nicómaco* se ocupa Aristóteles de esta cuestión. El verdadero amor propio (τὸ φίλαυτον) —que en modo alguno es reprochable, sino todo lo contrario— lo manifiesta quien quiere para sí mismo lo que la razón (ὁ νοῦς) determina que es bueno absolutamente, lo cual —a la vez— es también lo bueno para este o aquel hombre concreto, ya que —nos dice Aristóteles— «cada uno de nosotros es su razón, o su razón principalmente», de modo que

«el hombre bueno ama principalmente esa parte [scil. la parte racional de su alma]. Por ello sería el más egoísta, aunque de forma diferente a la de aquel a quien se le reprocha. Y difiere en la misma medida en que vivir racionalmente difiere de vivir pasionalmente; y tender hacia el bien de tender hacia lo que parece conveniente»⁴⁴.

⁴⁰ Maestro ECKHART, *Sermón alemán 8, Deutsche Werke*, vol. I, p. 134, 4-7: «Wir loben in gote sterben, ūf daz er uns setze in ein wesen, daz bezzer ist dan ein leben: ein wesen, dā unser leben inne lebet, dā unser leben ein wesen wirt. Der mensche sol sich willicliche geben in den tōt und sterben, daz im ein bezzer wesen werde». Ofrezco —también en lo que sigue— mi propia traducción de los textos eckhartianos.

⁴¹ Maestro ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 291, *Lateinische Werke*, vol. III, p. 244, 2-3: «esse autem dulcius et delectabilius est quam vivere».

⁴² Cf. QUERO SÁNCHEZ, ANDRÉS, «*Deus non eget alio extra se ad firmitatem (Dux neutrorum, I, 62)*: La interpretación del Maestro Eckhart de la tesis de la identidad de *essentia* y *esse* en Dios en términos de su doctrina de la *abegescheidenheit* (“absoluteidad”)», en *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Córdoba, 9, 10 y 11 de diciembre de 2004*, ed. Cantón Alonso, José Luis, Córdoba, 2007, pp. 279-292, aquí pp. 289-292; Íb., «*Creaturae habent esse reale*. Una interpretación de la condena del Maestro Eckhart como crítica del Idealismo», en *El Maestro Eckhart en diálogo. Entre sombra de ser*, ed. Ruta, Carlos R., Buenos Aires, 2006, pp. 51-75, aquí pp. 57-58, nota 25; Íb., «*Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)*», en *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, ed. Steer, Georg / Quero-Sánchez, A., Stuttgart, 2008 (*Meister-Eckhart-Jahrbuch 2*), pp. 189-218, aquí pp. 213-218.

⁴³ Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 9; 1170a 19 - b 19. Aristóteles usa aquí la expresión τὸ εἶναι, sin duda, tal y como muestra el contexto, en el sentido de «el existir».

⁴⁴ Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 8; 1168b 34 - 1169a 6: «También se dice “continente” e “incontinente” por el hecho de dominar (contener) la razón, o no, en la idea de que cada uno es esa

No se trata, por tanto, de una razón universal abstracta distinta o enfrentada al individuo real concreto, sino de la razón de cada uno (ὁ νοῦς ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα). La razón «absoluta» —es decir, que quiere «absolutamente»— no es «absoluta» —es decir, no es una y «separada»—, sino sólo «de» este o aquel individuo concreto. Por ello es la decisión por la razón —por aquello que es «amable» en sí y para sí— al mismo tiempo la decisión por aquello que es para uno mismo; de tal manera que, incluso quien prefiere la propia muerte antes que dejar al amigo o a la patria en la estacada está eligiendo a la vez para sí mismo en tanto que este o aquel individuo concreto el mayor bien:

«De otro lado, es verdad, acerca del hombre bueno, que llevará a cabo muchas acciones tanto en bien de sus amigos como de su patria, incluso aunque sea preciso morir por ellos. Porque cederá dinero, honores, y, en general, los bienes que se suelen disputar por asegurarse la posesión del bien: preferirá gozar intensamente un corto tiempo antes que hacerlo ligeramente un largo tiempo; y vivir bien un año que muchos de cualquier manera; y realizar un solo acto noble y grande antes que muchos y pequeños. Esto es, quizás, lo que les sucede a quienes entregan su vida por otro: eligen para sí mismos un bien verdaderamente grande»⁴⁵.

Es cierto que la presencialidad o existencia actual —el «estar-ahí»— supone un momento fundamental en la comprensión aristotélica de aquello que es «ser». Y, sin embargo, hay casos en los que dando la vida por otros —entregando la mera (!) «realidad» (*Realität*) para salvar la «autenticidad» (*Wirklichkeit*)— se estaría realizando aquello en que más íntimamente consiste el ser propio. La presencialidad o existencia que supone un momento fundamental en la concepción aristotélica del ser no se refiere, por tanto, al mero «estar-ahí» como sea o a cualquier precio, sino sólo a la estancia digna: el aristotélico aspira a «ser» «estando-ahí-dignamente». Es la existencia noble —la existencia de quien no se aferra al mero «estar-ahí» a cualquier precio— aquello a lo que aspira el aristotélico para «ser». No se interprete esta posición en sentido idealista. Porque Aristóteles no piensa

parte. También parece que son las acciones acompañadas de razón las que realizan ellos mismos y de la forma más voluntaria. Por consiguiente, es obvio que cada uno de nosotros es esa parte —o principalmente— y que el hombre bueno ama principalmente esa parte. Por ello sería el más egoísta, aunque de forma diferente a la de aquel a quien se le reprocha. Y difiere en la misma medida en que vivir racionalmente difiere de vivir pasionalmente; y tender hacia el bien de tender hacia lo que parece conveniente» (καὶ ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος· καὶ πεπραγῆναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπικεικῆς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ. διὸ φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη, καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι ἢ τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν).

⁴⁵ Cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 8; 1169a 18-26. Algunos autores, como por ejemplo EUCKEN, RUDOLF, *Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern*, Berlín, 1884, p. 19, hablan en este contexto de una decisión del hombre por «la razón en él» (*die Vernunft in ihm*), por «su identidad ideal» (*sein ideales Selbst*), pero el *ductus* de la argumentación aristotélica indica, en mi opinión, precisamente lo contrario: se trata de una decisión por «la razón del hombre», por «su identidad real-concreta».

que quien muere por el amigo sigue *Siendo* aun no «estando-ya-más-ahí», sino más bien que el virtuoso, puesto en la tesitura de tener que elegir entre morir por el amigo para no dejarlo en la estacada, o seguir viviendo en la consciencia de ser una persona vil que prefiere salvar su pellejo aun a costa de abandonar al amigo, elegirá el placer que le proporciona la primera acción mencionada —que ciertamente es una única acción, pero que proporciona a quien ama la virtud un enorme gozo— a la prolongación de una vida vil. No es una decisión por un ser transcendente eterno que perdura aun cuando el mero «estar-ahí» haya dejado der «estar», sino por lo máximo alcanzable desde un punto de vista inmanente radical, según el cual el hombre —tras su decisión por la muerte noble— no es ni volverá a ser nunca más. De una forma parecida afirmará Hegel siglos más tarde: «La acción racional y el máximo gozo son una y la misma cosa en el caso de la forma más elevada de existir»⁴⁶. El cristianismo —lo vamos a ver a continuación tanto en su variante platónico-idealista (San Agustín) como aristotélico-cristiana (San Alberto Magno)— piensa de otro modo.

III. SAN AGUSTÍN

En sus *Confesiones* mantiene San Agustín una concepción de la amistad que supone justamente lo contrario de lo defendido por Aristóteles, y con ello, una continuación —con matices— cristiana de la posición platónica que encontramos en el *Lisis*, tal y como trataré de mostrar a continuación⁴⁷.

⁴⁶ Vgl. HEGEL, *Glauben und Wissen*: «das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Daseyn»; in *Gesammelte Werke*, vol. IV: Jenaer kritische Schriften, ed. Buchner, Hartmut / Pöggeler, Otto, Hamburgo, 1968, p. 318, 28-29.

⁴⁷ Tomaremos aquí sólo el libro IV de las *Confesiones* en consideración. Otros textos agustinianos relevantes sobre la amistad se encuentran reunidos por Luigi Franco Pizzolato, *Agostino di Ippona. L'amicizia cristiana. Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio, Gerolamo e Paolino di Nola*, Turín, 1973, pp. 3-125. La antología de Pizzolato incluye además textos de San Ambrosio (pp. 129-142), San Jerónimo (pp. 145-149) y San Paulino de Nola (pp. 153-158), que sin duda presentan el contexto histórico fundamental en el que interpretar la teoría agustiniana de la amistad, a los que, sin embargo, no podemos referirnos aquí. Aún más amplia es la antología reunida por FOLLON, JACQUES - McEVROY, JAMES, *Sagesses de l'amitié*, vol. II: Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissant, Friburgo (Suiza), 2003, pp. 177-207. Sobre la teoría agustiniana de la amistad, consúltense sobre todo los siguientes estudios: MONAGLE, JOHN F., *Friendship in St. Augustine's Biography. Classical Notion of Friendship: Augustinian Studies 2* (1971), pp. 81-92; DiLORENZO, RAYMOND, «Death of a Friend in *Confessions 4: The Rhetoric of God*», en *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*, ed. Kelly, Thomas A. F. - Rosemann Philipp W., Lovaina - París - Dudley, Ma., 2004, pp. 127-145; McEVROY, JAMES, *Anima una et cor unum: Friendship and Spiritual Unity in Augustine: Recherches de théologie ancienne et médiévale 53* (1986), pp. 41-91. El aspecto fundamental de la concepción agustiniana de la amistad o del amor cristiano, a saber: que es completamente independiente de la «presencialidad», lo comparte San Agustín con otros autores cristianos del siglo IV; Cf. en este sentido especialmente el artículo de WHITE, CAROLINNE, «Friendship in Absence - Some Patristic Views», en *Friendship in Medieval Europe*, ed. Haseldine, Julian, Stroud, 1999, pp. 68-88.

En el libro IV describe Agustín una relación de amistad que habría vivido durante sus primeros años de magisterio en Tagaste. Su descripción resalta sobre todo la semejanza y la comunidad que habían unido a los amigos, aspecto que expresa morfológicamente sirviéndose del prefijo *con-* (*co-/col-*) —el equivalente latino del prefijo griego *συν-* (*συν-/συν-*), que, como vimos anteriormente, Aristóteles utiliza una y otra vez en su caracterización de la amistad perfecta—, así como del adverbio *pariter* («igualmente», «a la vez», «al mismo tiempo»): el amigo tenía su misma edad (*co-aevum mihi*), ambos estaban alcanzado a la vez el culmen del desarrollo o el esplendor propio de la adolescencia (*con-florentis*), se habían criado juntos (*me-cum puer creverat*) y habían compartido escuela y juegos (*pariter in scholam eramus et pariter luseramus*). El obispo de Hipona piensa ahora —pasados ya los años— que aquella amistad, siendo dulce o agradable (*dulcis, suavis*), no había sido en modo alguno una amistad verdadera (*vera amicitia*), la cual sólo puede darse —afirma— entre quienes están unidos por el amor a Dios⁴⁸. Es justamente la reacción del joven Agustín ante la inesperada muerte del amigo lo que —nos dice el obispo de Hipona— sería muestra inequívoca de que no se habría tratado de una amistad auténtica:

«Mi corazón quedó ensombrecido por tanto dolor, y, dondequiera que miraba, no veía más que muerte. Mi patria me daba pena, mi casa me parecía un infierno y todo lo que había tratado con él, cuando me acordaba de ello, era para mí un cruelísimo suplicio. Mis ojos le buscaban por todas partes, pero no estaba allí. Todas las cosas me eran amargas y aborrecibles sin él, pues ya no me podían decir: “pronto vendrá”, como solían cuando vivía y estaba ausente»⁴⁹.

⁴⁸ Cf. *Confesiones*, IV, 4, 7: «Durante aquellos años en que por primera vez empecé a enseñar en mi ciudad natal, di con un amigo muy querido. Los dos teníamos la misma edad, los dos en la flor de la juventud y compañeros de estudios. Juntos nos habíamos criado de niños, juntos habíamos asistido a la escuela y juntos habíamos jugado. Pero entonces no teníamos tan estrecha amistad como la tuvimos después, aunque la nuestra —ni de niños ni más tarde— fue eso que se llama verdadera amistad. Pues no hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú unes entre sí *por el amor derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* [Rm 5,5]. Mas con todo, aquella amistad era muy dulce para mí, pues estaba sazónada por intereses comunes de estudio. [...] Pero, antes de terminar el primer año de amistad —más dulce para mí que todas mis alegrías vividas hasta entonces— te lo llevaste de repente de este mundo» («In illis annis, quo primum tempore in municipio, quo natus sum, docere coeperam, comparaueram amicam societate studiorum nimis carum, coaeuum mihi et confluentem flore adolescentiae. Mecum puer creverat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus. Sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est uera amicitia, quia non est uera, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Sed tamen dulcis erat nimis, cocta feruore parilium studiorum. [...] cum uix expleuisset annum in amicitia mea, suauis mihi super omnes suauitates illius uitae meae»). Citamos el texto latino según la edición de VERHEIJEN, LUCAS, *Corpus Christianorum*, Series latina, vol. XXVII, Tunrhout, 1981, p. 43, 1-9 y 16-17. La traducción española —que también citaremos en lo que sigue— es de Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, 1990.

⁴⁹ *Confesiones*, IV, 4, 9; ed. Verheijen, p. 44, 37-43: «Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaueram, sine illo in cruciatum immanem uerterat. Expectabant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: “Ecce veniet”, sicut cum uiueret, quando absens erat».

El joven Agustín acaba de experimentar en la persona de su amigo más querido la muerte. Y la conclusión que él gana entonces reza: nada de lo que pensamos que «es» y que amamos como tal —como si «fuera»— permanece, sino que todo pasa y terminará desapareciendo. Nada de lo que «hay» «es», sino que meramente «está». O dicho de otra forma: La finalidad de todo lo que hay —que meramente «está-ahí» no «siendo»— no parece ser distinta de su final: El fin de todo es el fin de todo⁵⁰. En su diagnóstico, el obispo de Hipona insiste en que la causa del mal habría radicado en el hecho de que había amado al amigo no en su ser eterno en Dios —no en su ser «ente»—, sino en su mero ser «estante», fuera de Dios⁵¹. Agustín ha perdido al amigo porque lo había amado en su ser «estante» como si éste constituyera lo «ente» del mismo. Lo ha perdido sólo porque él mismo se había perdido a sí mismo en el mero «estar-ahí» de las cosas, es decir, porque —nos dice— «había derramado su alma como agua en la arena»⁵². Porque quien está en el ser que trasciende el mero estar-ahí de las cosas —en el ser de Dios en las cosas o de las cosas en Dios— no puede perderlas nunca⁵³.

El ser de las cosas fuera de Dios —el ser de las cosas en su mera existencia actual o su mera presencialidad— es sin duda bueno y hermoso, pero quien se detiene en él y no lo trasciende «hallará dolor»⁵⁴. El fin de los seres meramen-

⁵⁰ Cf. *Confesiones*, IV, 6, 11: «Me sentía enfermo y cansado de vivir y, por otra parte, me horrorizaba tener que morir. El gran amor que yo había tenido al amigo me hacía temer mucho más —según creo— y odiar la muerte, como cruel enemigo que me lo había quitado. Pensaba que, así como se lo había llevado a él, se llevaría de repente también a todos los hombres. Así era yo entonces y así lo recuerdo» («et taedium uiuendi erat in me grauissimum et moriendi metus. Credo, quo magis illum amabam, hoc magis mortem, quae mihi eum abstulerat, tamquam atrocissimam inimicam oderam et timebam et eam repente consumpturam omnes homines putabam, quia illum potuit. Sic eram omnino, memini»); ed. Verheijen, p. 45, 11-16.

⁵¹ *Confesiones*, IV, 6, 11: «Yo vivía miserablemente, como vive todo hombre cuya alma es prisionera del amor de las cosas mortales y, cuando las pierde, se atormenta y aflige. Entonces siente su miseria, por la que es miserable incluso antes de perderlas. Así lo era yo en aquel tiempo y lloraba amarguísimamente y descansaba en mi amargura» («Miser eram, et miser est omnis animus uinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas. Sic ergo eram illo tempore et flebam amarissime et requiescebam in amaritudine»); ed. Verheijen, p. 45, 1-6.

⁵² *Confesiones*, IV, 8, 13: «Cómo explicar aquel dolor que me traspasaba tan fácilmente hasta lo más íntimo de mí ser, sino porque había derramado mi alma como agua en la arena, amando a un mortal como si no hubiera de morir?» («Nam unde me facillime et in intima dolor ille penetrauerat, nisi quia fuderam in harenam animam meam diligendo moriturum acsi non moriturum?»); ed. Verheijen, pp. 46, 7 - 47, 9.

⁵³ Cf. *Confesiones*, IV, 9, 14: «Felices son, oh Señor, todos los que te aman a ti y a sus amigos en ti y a sus enemigos por ti. Jamás perderán a los que les son queridos, porque los aman en aquel que no puede perderse. ¿Y quien es éste sino nuestro Dios, el Dios que hizo el cielo y la tierra [Gn. 1, 1] y los llena con sus presencia porque al llenarlos los hizo? Ninguno, Señor, te pierde, sino el que te deja» («Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste nisi deus noster, deus, qui fecit caelum et terram et implet ea, quia implendo ea fecit ea? Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit»); ed. Verheijen, p. 47, 6-11.

⁵⁴ Cf. *Confesiones*, IV, 10, 15: «Oh Dios de los ejércitos, conviértenos a ti y muéstranos tu rostro y nos salve! [Sal 80, 7]. Porque dondequiera que se vuelva el alma del hombre, hallará

te «estantes» —su perfección (ἐντελέχεια)— es su fin[nal], su muerte (*et perfecta senescunt et intereunt*). Quien no ve otro ser que el consistente en la realización perfecta de lo «estante», está buscando el ser en la nada⁵⁵, está buscando «la vida feliz en la región de la muerte», «donde ni siquiera hay vida»⁵⁶. Agustín exige, pues, un abandono del mero «estar-ahí-mientras-que» y un retorno al «estar-que-no-pasa» (= al «ser»): «Entrega a la Verdad todo lo que la Verdad te ha dado y no se perderá nada, antes al contrario, reflorecerá todo lo que hay podrido en ti»⁵⁷. Sólo lo eterno —de lo que nos aleja la mera temporalidad de lo temporal— *Es*⁵⁸. El aristotelismo cristiano se va a esforzar desde el siglo XIII

dolor, a menos que se fije en ti. Siempre hallará dolor aunque se detenga en las cosas hermosas que están fuera de ti y fuera de él» («Deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salui erimus»). Nam quoquo uersum se uerterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se»); ed. Verheijen, p. 48, 1-4.

⁵⁵ Cf. *Confesiones*, IV, 10, 15: «Pues estas cosas no existirían realmente si no existieran por ti. Nacen y mueren y, naciendo, comienzan a ser; crecen para llegar a su perfección y, cuando la tienen, se envejecen y se acaban. No todas envejecen, pero todas igualmente deben morir. De manera que, cuando nacen y caminan para el ser, cuanto más prisa se dan en crecer para ser, más rápidamente caminan al no ser. Esta es su ley de vida. Así lo has establecido, pues son partes de un todo que no existen al mismo tiempo: unas van y otras vienen y en este sucederse unas a otras constituyen el universo del que son parte» («Quae tamen nulla essent, nisi essent abs te. Quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Sic est modum eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes uniuersum, cuius partes sunt»); ed. Verheijen, p. 48, 4-11.

⁵⁶ Cf. *Confesiones*, IV, 12, 18: «Buscáis la vida feliz en la región de la muerte y no está allí. Porque cómo es posible que haya vida feliz donde ni siquiera hay vida?» («Beatam uitam quaeritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata uita, ubi nec uita?»); ed. Verheijen, p. 50, 15-17.

⁵⁷ Cf. *Confesiones*, IV, 11, 16; ed. Verheijen, pp. 48, 1 - 49, 13.

⁵⁸ Esta posición metafísica admite ciertamente dos interpretaciones diferentes. Una decisión por lo meramente temporal —nos diría una primera forma de entender la tesis— que suponga una vida contraria al bien divino, supondría la pérdida del ser que es eterno, en la medida en que traería consigo la pérdida de la vida futura eterna que el justo recibe —*recibirá*— tras la muerte por la gracia de Dios. La eternidad que caracteriza la vida virtuosa es, en este sentido, algo futuro, que *será* tras la resurrección de los cuerpos. Es este, sin duda, el sentido cristiano que Agustín tiene *in mente*, tal como he mostrado en otro lugar; Cf. QUERO SÁNCHEZ, ANDRÉS, «Über die Dankbarkeit der Vernunft: Gnade bei Augustinus und Meister Eckhart», en *Meister Eckhart und Augustinus*, ed. Weigand, Rudolf K., Stuttgart, 2010 (*Meister-Eckhart-Jahrbuch* 3) (en prensa). Existe, no obstante, una segunda forma más radical de entender la tesis, la cual hallamos expresada de forma clara en el *Lelio* de Cicerón. Escipión, el mejor amigo de Lelio, acaba de morir, pero éste insiste en que no por ello lo ha perdido, «pues lo que de aquel hombre amé es su virtud, la cual no se ha extinguido» (*Lelio*, XXVII, 102: «Mihi quidem Scipio, quamquam est subitus ereptus, uivit tamen semperque uivit. Virtutem enim amavi illius uiri, quae extincta non est»); texto latino de POWELL, J. G. F., en *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior de senectute, Laelius de amicitia*, Oxford, 2006, pp. 317-365, aquí p. 102, 6-8. La eternidad que Lelio amaba en Escipión no es, pues, algo futuro, sino algo atemporal, completamente ajeno al tiempo: una eternidad que el virtuoso —en tanto que virtuoso— alcanza, pues, aquí y ahora. Sobre la influencia del *Lelio* de Cicerón en San Agustín, consúltense los siguientes estu-

—lo vamos a comprobar a continuación en San Alberto Magno— en salvar la mera temporalidad de lo temporal —la entidad de lo meramente estante— sin dejar por ello de considerar al ser eterno o absoluto como el modo más genuino de *Ser*.

IV. SAN ALBERTO MAGNO

Alberto Magno ha comentado dos veces la *Ética a Nicómaco* de Aristoteles. El comentario más antiguo —que combina una exposición literal con una serie de *quaestiones* planteadas y resueltas en referencia al texto aristotélico— es conocido con el título *Super Ethica*⁵⁹, surgido entre 1250 y 1252 a partir de las lecciones de Alberto en el *Studium generale* de los Dominicos en Colonia, del que venía siendo director desde su entonces reciente fundación (1248). Se trata del primer comentario medieval latino que abarca la totalidad de la *Ética a Nicómaco*⁶⁰. El segundo comentario de Alberto a la *Ética a Nicómaco*, conocido con

dios: DILORENZO, *Death of a Friend...*, especialmente pp. 137-145; PIZZOLATO, LUIGI FRANCO, *L'amicizia in sant'Agostino e il «Laelius» di Cicerone: Vigiliae Christianae* 28 (1974), pp. 203-215; BAVEL, TARSICIUS J., «The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine», en *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986*, ed. Den Boeft, J. - Van Oort, J., París, 1987, pp. 59-72. Sobre la influencia de Cicerón sobre San Agustín debe consultarse además el amplio estudio de TESTARD, MAURICE, *Saint Augustin et Cicéron*, París, 1958 (2 vols.).

⁵⁹ La obra es conocida desde 1922, gracias a Auguste Pelzer; Cf. *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la «Morale à Nicomaque», recueilli et rédigé par s. Thomas d'Aquin: Revue néoscolastique de Philosophie* 24 (1922), pp. 333-361 y pp. 479-520. Este comentario fue editado por primera vez en el marco de la edición crítica de la obra albertina, que está siendo llevada a cabo por el Instituto-Alberto-Magno en Bonn (hasta 1954 en Colonia) (*Albertus Magnus-Institut*) (editio *Coloniensis*); edición de KÜBEL, WILHELM, *Alberti Magni Super Ethica commentum et Quaestiones, Opera omnia, editio Coloniensis*, vol. XIV, 1-2: t. 1, Münster, 1968 (libros I-V); t. 2, Münster, 1987 (libros VI-XI).

⁶⁰ Una lista de los comentarios medievales de la *Ética a Nicómaco* (de los libros VIII y IX, que son los que aquí nos interesan) la ofrece SÈRE, BÉNÉDICTE, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, 2007, pp. 401-405; sobre Alberto Magno, véanse pp. 260-270; p. 280; consúltese, además: GAUTHIER, R.-A., *Introduction...*, pp. 111-146. Sobre la recepción medieval de la concepción aristotélica de la amistad véase igualmente: McEVoy, JAMES, *Zur Rezeption des Aristotelischen Freundschaftsbegriffs in der Scholastik: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996), pp. 287-303, aquí pp. 293-294 (Alberto Magno). En sus comentarios, Alberto usa en general el texto de la traducción latina de Roberto Grosseteste (*translatio Lincolnensis. Recensio pura*, 1246/47) (Cf. KÜBEL, W., *Prolegomena* a su edición del texto, p. XIIb), si bien se refiere ocasionalmente también a *alia translatio*; Cf. KÜBEL, W., *Prolegomena...*, p. XIIIa; GAUTHIER, R.-A., *Introduction...*, pp. 120-124. A su traducción de la *Ética* añadió Grosseteste la traducción de diversas glosas y comentarios griegos al texto aristotélico, obra de diferentes autores, que habían sido reunidos por un compilador anónimo bizantino en la primera mitad del siglo XII, que Grosseteste completa con sus propias glosas marginales e interlineales al texto aristotélico, la mayoría de carácter histórico-filológico, conocidas como *Notulae Lincolnenses*. El comentario del libro VIII es obra de Aspasio (principios del siglo II d.C.)

el título de *Ethica* y escrito en los años sesenta del siglo XIII (1263-67), es una paráfrasis de la obra aristotélica⁶¹. Expondremos a continuación la concepción de la amistad que Alberto mantiene en las dos obras mencionadas.

1. Amistad y analogía del ser

Siguiendo a Aristóteles diferencia Alberto entre la amistad en la que el amigo es amado por sí mismo (*propter se ipsum*) —característica de las personas honestas— y la amistad basada meramente en lo útil (*utile*) o lo agradable (*delectabile*)⁶². En los dos últimos casos referidos estaríamos ante una relación meramente coyuntural o accidental (*secundum accidens*)⁶³. En una de las cuestiones planteadas al texto aristotélico en *Super Ethica* se pregunta Alberto a este respecto «si la amistad se dice de manera unívoca de todas sus especies» (*utrum amicitia dicatur univoce de omnibus suis speciebus*)⁶⁴. En la discusión se menciona la posición idealista, que reserva la denominación «amistad» exclusivamente para el interés desinteresado por alguien, a saber: para «el amor de la amistad, por el que alguien se interesa por otro sin reflexión en sí mismo». En el caso de un «interés interesado» hablaría tal posición no de amistad, sino sólo de concupiscencia⁶⁵. Alberto critica abiertamente tal posición: La amistad basada en lo honesto es ciertamente «en mayor medida y más verazmente amistad» (*est magis*

[abarca hasta la mitad del capítulo 12 (1159 a 27), el resto de las glosas del libro VIII son obra (probablemente) del propio Grosseteste]. El comentario del libro IX tiene por autor a Miguel de Éfesos (siglo XII). La traducción de Grosseteste de ambos comentarios ha sido editada por Mercken, PAUL F., *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, III: The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X. Leiden, 1991 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum VI/3). Alberto Magno hace también uso de estos comentarios (Cf., por ejemplo, *Super Ethica*, VIII, 1; ed. Kübel, p. 593a 27-29), no distinguiendo entre las partes que son obra de comentadores griegos y las glosas explicatorias de Grosseteste; Cf. KÜBEL, *Prolegomena...*, p. XIIIa.

⁶¹ Esta obra fue editada ya en 1520, en Venecia, por Octaviano Escoto, siendo posteriormente recogida en las ediciones (no críticas) de la *Opera omnia* albertina de Pierre Jammy, vol. IVb, Lyon, 1651, y Auguste Borgnet, vol. VII, París, 1890. El texto está previsto para el vol. XIII de la *editio Coloniensis*. Para la datación, Cf. GAUTHIER, R.-A., *Introduction...*, p. 123.

⁶² Cf. *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 3; ed. Borgnet, p. 521b 6-15; *ibid.*, VIII, tr. 1, cap. 3; ed. Borgnet, p. 521a 21 - b 1.

⁶³ Cf. *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 3: «Por tanto, éstos aman [sólo] coyunturalmente; por lo que también sus amistades son coyunturales. Y el bien que funda tales amistades es [sólo] coyunturalmente bueno. El amigo no es en estos casos amado en tanto que es en sí mismo de una manera determinada, sino [sólo] en tanto que le reporta al amante alguna utilidad o agrado corporal» («Hi igitur secundum accidens diligunt: propter quod et amicitiae eorum secundum accidens amicitiae sunt. Et bonum quod amicitias facit, secundum accidens bonum est. Amatus enim in talibus amicus non amatur secundum quod est in seipso aliquando et aliqualis, sed amatur secundum quod tribuit aliquid amanti per redamationem vel bonum aliquod utile vel delectationem aliquam corporalem»); ed. Borgnet, p. 521b 15-25. Ofrecemos —también en lo que sigue— nuestra propia traducción de los textos albertinos.

⁶⁴ *Super Ethica*, VIII, 2; ed. Kübel, p. 597b 59-60.

⁶⁵ Cf. *Super Ethica*, VIII, 3; ed. Kübel, pp. 599b 88 - 600a 3.

et verius amicitia)⁶⁶, pero también las relaciones coyunturales o accidentales merecen ser llamadas amistad, «si bien no satisfacen completamente el concepto de amistad perfecta»⁶⁷. Alberto insiste en que se trata de diferentes modos de amistad, uno de los cuales —la amistad basada en lo honesto— es amistad en sentido originario (*per prius*), alcanzando el máximo exigido por el concepto de amistad, es decir identificándose con el mismo⁶⁸. Las mencionadas relaciones de carácter coyuntural son, por su parte, amistad *per posterius*, a saber: sólo en tanto que de alguna manera son «como» la amistad basada en lo honesto: en tanto que realizan parcialmente el concepto de amistad, es decir, sólo en tanto que participan en alguna medida o grado de lo característico de lo honesto⁶⁹.

Ahora bien, ¿en qué medida son la amistad basada en lo útil y la basada en lo agradable «como» la amistad basada en lo honesto? Justamente en la medida en que proporcionan agrado o, en su caso, utilidad. Porque a lo honesto es consubstancial el ser auténticamente útil y agradable, tal y como Alberto afirma expresamente: «Según esto, la amistad auténtica es verdaderamente agradable (placentera), así como auténticamente útil»⁷⁰. La amistad auténtica no se define, por tanto, por contraposición a los otros dos modos de amistad, sino que es perfecta precisamente en tanto que incluye en sí misma a los modos de amistad accidental⁷¹.

La metafísica a la que tal concepción de la amistad da expresión supone, sin duda, una crítica a la metafísica idealista de un tipo como el que encontrare-

⁶⁶ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 2; ed. Kübel, p. 598a 24-25.

⁶⁷ *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 4; ed. Borgnet, p. 525a 23-24: «quamvis veræ amicitia perfectam non habeant rationem».

⁶⁸ Cf. *Super Ethica*, VIII, 3; ed. Kübel, p. 600a 43-45: «modos de los cuales uno más perfecto satisface completamente el concepto [de amistad]; y de este modo la amistad basada en lo honesto es en sentido originario amistad» («modos, quorum unus perfectius ad totius rationem attingat, et sic amicitia honesti est per prius amicitia»).

⁶⁹ Cf. *Super Ethica*, VIII, 3: «Al cuarto [argumento] respondemos que dado que hay que distinguir entre el amor de amistad y el amor de concupiscencia, es necesario que convengan en algo común a los dos modos: el amarse de forma no oculta viéndose correspondido. Y según esta característica común define Aristóteles la amistad. Y así, la amistad se divide en estas tres especies: porque bien se trata de amor sin reflexión en sí mismo —y así es la amistad de lo honesto—, bien en referencia a lo que es bueno desde el punto de vista del cuerpo —este es el caso de lo placentero—, bien en referencia a lo que es útil, ordenado a un fin. Si hablamos de la amistad que es por sí misma, ésta se da sólo en el tercer caso [scil: la amistad de lo honesto]; ed. Kübel, p. 600b 55-66; Cf. *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 4; ed. Borgnet, p. 525b 3-13.

⁷⁰ Cf. *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 4: «La amistad basada en lo placentero (lo agradable) tiene algo semejante con la amistad auténtica; algo semejante —quiero decir— en el sentido de algo que es parecido, no en el sentido de que algo uno y lo mismo esté presente en los dos modos. Según esto, la amistad auténtica es verdaderamente agradable (placentera), así como auténticamente útil; en las otras especies encontramos lo agradable (placentero) y lo útil como imitación [de lo auténticamente agradable y útil]; ed. Borgnet, p. 524a 17-23.

⁷¹ Y precisamente en ello radica la razón que hace que la amistad en la que el amigo es amado por sí mismo sea tan perdurable; Cf. *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 3: «Tal amistad es la que más permanente es: porque sólo esta amistad reúne e incluye en sí misma todos los aspectos que caracterizan a la amistad como tal: lo honesto, lo útil y lo agradable (placentero)»; ed. Borgnet, p. 523a 30-35.

mos años más tarde en el Maestro Eckhart. Éste afirmará que el hombre ha de decidirse entre, de un lado, lo honesto —el bien en sentido absoluto (*bonum simpliciter, absolute o incommutabile*)— y, de otro lado, el bien meramente coyuntural (lo agradable o lo útil: *bonum ut nunc o bonum commutabile*), llegando incluso a identificar expresamente pecado y coyunturalidad: «peccatum autem “ut nunc” est»⁷². Alberto, por contra, insiste en que el interés meramente coyuntural —basado en lo útil o en lo agradable— es como tal algo bueno, si bien —eso sí— bajo determinadas circunstancias puede ser malo, a saber: si nos aleja del bien absoluto o de lo honesto: «por perseguir lo que es bueno [sólo] coyunturalmente no acontece ya lo malo, como dice Agustín, sino por el desprecio de lo que es bueno en sentido absoluto —y nadie halla placer alguno en el desprecio»⁷³. En *Super Ética* critica Alberto en este sentido la posición de quienes afirman «la imposibilidad de que un mismo movimiento (o acción) esté dirigido a dos finalidades diferentes»⁷⁴. De hecho, la acción dirigida al bien en sentido absoluto (a lo honesto) se dirige *a la vez* a un segundo fin, a saber: a lo agradable⁷⁵. Es cierto que en la amistad auténtica se ama honestamente la honestidad del amigo, no simplemente el agrado o la utilidad que la acompañan esencialmente, pero éstos son también *a la vez* queridos, si bien sólo de manera secundaria, a saber: en tanto que la consecuencia que naturalmente acompaña a lo honesto⁷⁶.

El mismo San Alberto establece en *Super Ethica* de forma explícita el paralelismo entre la concepción de la amistad y la concepción analógica del ser que él defiende: «Y por ello, así como «ente» se dice de forma análoga de lo que es

⁷² Cf. Maestro ECKHART, *Sermón latino XVII*, n. 166, *Lateinische Werke*, vol. IV, p. 158, 7-9: «El pecado consiste en la coyunturalidad: ocurre siempre que se suprime el orden [esencial] de las cosas y lo superior se somete a lo inferior, la razón a lo sensible» («Peccatum autem, ut nunc, est, quotiens ordo rerum tollitur et superius subicitur inferiori, ratio sensibilitati»). La expresión *ut nunc* es entendida por los editores (Josef Koch, Ernst Benz y Bruno Decker) en el sentido de «por el momento». Eckhart estaría ofreciendo, según esto, una definición provisional de lo que es el pecado. Sin embargo, es otra cosa muy diferente lo que el teólogo alemán está diciendo en el texto citado, a saber: que el pecado radica justamente en la «coyunturalidad» (*ut nunc*). El texto de la edición crítica debería ser, por tanto, corregido en este sentido: «Peccatum autem “ut nunc” est», tal y como he mostrado en otro lugar; Cf. QUERO SÁNCHEZ, ANDRÉS, «Sermo XVII», en *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, vol. 3, ed. Steer, Georg / Sturlese, Loris, Stuttgart, 2009, pp. 175-208; aquí, pp. 177 y 193-194.

⁷³ *Super Ethica*, VIII, lect. 4; ed. Kübel, p. 606a, 38-41: «ex conversione enim ad commutabile bonum non est malum, ut dicit Augustinus, sed ex aversione ab incommutabili, et in aversione nullus gaudet».

⁷⁴ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 3; ed. Kübel, p. 601a 1-6.

⁷⁵ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 3: «lo agradable en sentido absoluto es esencial a lo honesto y constituye la forma de éste. Y de este modo tanto lo honesto como lo agradable son fines [de la acción], considerados desde diversos puntos de vista» («delectabile simpliciter est essentielle honesto et forma ipsius, et sic honestum est finis et delectabile respectu diversorum»); ed. Kübel, p. 601b 51-53.

⁷⁶ *Super Ethica*, VIII, lect. 3; ed. Kübel, p. 601b 54-58; Cf. *Ethica*, IX, tr. 3, cap. 2; ed. Borgnet, pp. 588b 42-45.

ente por sí mismo y de lo que es ente accidentalmente, así se dice también la amistad de sus [diferentes] especies»⁷⁷. En su tratado *De homine*, escrito en su etapa como *magister theologiae* de la Universidad de París, señala Alberto que es posible entender esta distinción entre lo que es *per se* y lo que es *per accidens* de dos formas diversas: ««accidente» (*accidens*) es lo contrario de aquello que es por sí mismo (*per se*), y, de este modo, conviene accidentalmente (*per accidens*) aquello que no conviene por sí mismo (*gratia sui*), sino [sólo] por/para otra cosa distinta (*gratia alterius*) [...]. Accidentalmente es, por otro lado, aquello que algo no siempre es»⁷⁸. La tesis según la cual «ente» y «amistad» se dicen análogamente (*analogice*) de aquello que es *per se* y de lo que es *per accidens* entiendo *per accidens* en el primer sentido de los mencionados, a saber: como aquello que es querido no por sí mismo (*gratia sui*), sino por/para otra cosa (*gratia alterius*). Ello se deduce del hecho de que justamente en este sentido denomina Alberto —y, como vimos, Aristóteles— la amistad basada en lo útil o lo agradable «amistad accidental». De este modo, la tesis que mantiene que «ente» se predica —análogamente— tanto de lo que es por sí mismo (*ens per se*) como de lo que es coyunturalmente (*ens per accidens*) supone una crítica de una posición idealista radical, como la encontraremos años más tarde formulada por el Maestro Eckhart. Éste mantiene que sólo lo que es absolutamente —*ens absolute*, que él identifica con Dios mismo (*esse [absolute] est deus*)⁷⁹— *Es*. Dios y todo lo que es divino es, en este sentido, aquello que está más allá del mero «porqué» o del mero «por-lo-que» (*sunder warumbe*), es decir, lo que es querido por y para sí mismo: absolutamente y no por/para-otra-cosa. Cuando Eckhart afirma que lo meramente accidental como tal no-es⁸⁰, está entendiendo *accidens* en el sentido explicado: lo que es no *gratia sui*, sino sólo *gratia alterius*. Si sólo lo que es *gratia sui* (lo absoluto) es —tal y como Eckhart sostiene—, está claro que lo que es *gratia alterius* no-es: lo que es meramente coyuntural, circunstancial y como tal querido sólo bajo determinadas condiciones —aquello que es meramente temporal, que no es eterno, sino que sólo dura mientras-que se dé tal y tal condición— no-*Es*. Lo que *Es* está fuera del tiempo, porque no es «durante» (no tiene desde-que, ni mientras-que, ni hasta-que), porque no depende de condición alguna, sino que es incondicionado o absoluto⁸¹.

⁷⁷ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 2; ed. Kübel, p. 598a 24-32.

⁷⁸ Cf. *De homine*, ed. de ANZULEWICZ, HENRYK - SÖDER, JOACHIM, *Opera omnia*, editio Coloniensis, vol. XXVII, 2, Münster, 2008, p. 235, 27-32: «Accidens enim opponitur ad per se, et sic per accidens convenit, quod non convenit gratia sui, sed gratia alterius [...]. Alio modo dicitur per accidens, quod non semper inest».

⁷⁹ Cf. *Prologus generalis in Opus tripartitum*; ed. L. Sturlese (recensio L), *Lateinische Werke*, vol. I/2, pp. 21-39.

⁸⁰ Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 534, *Lateinische Werke*, vol. III, p. 466, 1-4; *Quaestio Parisiensis I*, n. 11, *Lateinische Werke*, vol. V, pp. 46, 10 - 47, 5; *Expositio libri Exodi*, n. 54, *Lateinische Werke*, vol. II, pp. 58, 15 - 59, 2.

⁸¹ En este sentido podría hablarse de una «Metafísica de la Exclusividad de lo Absoluto» (*Ausschließlichkeitsthese*). Cf. QUERO SÁNCHEZ, ANDRÉS, «Das panentheistische Verständnis der "Mystik". Meister Eckhart und Nikolaus von Kues über die Nichtigkeit des Bedingten»: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 6 (2009) (= *Von der Wissenschaft zur Mystik*), pp. 86-110, aquí pp. 99-104, especialmente pp. 103-104 (*Meister Eckharts «Ausschließlichkeitsthese»*).

Es justamente una concepción metafísica de este índole la que, como hemos dicho, la doctrina —aristotélica— de la analogía del ser que Alberto sostiene está criticando. Si bien es cierto que el mismo Eckhart caracteriza su metafísica en términos de la analogía del ser, lo hace interpretando esta expresión en un sentido que poco o nada tiene que ver con el que hallamos en Alberto Magno o Tomás de Aquino⁸². En el caso de Eckhart, habría más bien que hablar de una concepción univocista del ser, ya que, en su opinión, todo lo que es algo diferente del ser mismo (= del «ser absolutamente») —todo lo que es algo diferente o distinto en general— como tal no-es⁸³. Para *Ser* debe lo distinto dejar de ser lo que como tal es —aniquilar la distinción que le es propia—, para dejar ser al *Ser* (= a Dios) allí donde él había pretendido ser siendo él mismo. Lo distinto *Es*, por tanto, no-siendo lo que es: no siendo distinto. Habría que hablar aquí paradójicamente, a la vez, de una concepción equivocista del ser, en la medida en que el (aparente) ser de la diversidad creatural como tal no se predicaría de la creatura en el mismo sentido en que el *Ser* se predica —se identifica— con Dios. De hecho, la realización del ser que la creatura como tal es supone el no-ser de Dios; y viceversa: el ser que es Dios acontece en la nada de la diversidad creatural.

2. Amistad y «presencialidad»

También Alberto es de la opinión que la presencia del amigo es siempre algo agradable⁸⁴, y por eso es propio de una amistad auténtica o perfecta el que los amigos permanezcan —en la medida de lo posible, se entiende— juntos⁸⁵. No

⁸² Cf. QUERO SÁNCHEZ, ANDRÉS, *Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*, Friburgo (Brigovía) / Múnich, 2004, pp. 94-105; ÍD., *El hombre, «propiedad de la libertad»: La metafísica de la libertad del Maestro Eckhart*: Revista española de filosofía medieval 11 (2004), pp. 11-27, aquí pp. 15-17; ÍD., «Temporalía, maxime respectu aeternorum, nihil sunt»: *Über den angeblichen Thomismus des jungen Meister Eckhart*: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 10 (2005), pp. 37-66, aquí pp. 47-49; ÍD., *Deus non eget alio...*, pp. 285-289; Maestro ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el cap. 24, 23-31 del Eclesiástico - Sermones et lectiones super Ecclesiastici 24, 23-31*, edición y estudio introductorio de Andrés Quero Sánchez, Pamplona, 2010 (Colección de pensamiento medieval y renacentista), aquí pp. 67-73.

⁸³ Porque el *Ser* mismo (= Dios) es la indistinción misma; Cf. *Expositio libri Sapientiae*, n. 154, *Lateinische Werke*, vol. II, p. 490, 7-10: «Dios es algo indistinto que se distingue [precisamente] por su indistinción, como dice Tomás [de Aquino] [en la *Suma de teología*], I, c. 7, art. 1, al final. Porque Dios es un mar de substancia infinita y por consiguiente indistinta, como dice Damasceno» («Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur, ut ait Thomas p. I q. 7 a. 1 in fine. Est enim deus pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae, ut ait Damascenus»).

⁸⁴ Cf. *Super Ethica*, IX, lect. 14: «la presencia del amigo es en cualquier amistad algo agradable (placentero), y por ello el mayor placer de la amistad acontece por la visión, referida a lo que está presente» («praesentia amici in qualibet amicitia delectabilis est, et ideo potissima delectatio amicitiae est per visum, qui est ad praesens»); ed. Kübel, p. 706b 49-52; *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 3; ed. Borgnet, p. 575a 19-22; *ibid.*, IX, tr. 3, cap. 5; ed. Borgnet, p. 595b 35-37.

⁸⁵ Cf. *Ethica*, VIII, tr. 1, cap. 3; ed. Borgnet, p. 522b 24-30; *ibid.*, VIII, tr. 1, cap. 5; ed. Borgnet, p. 526b 6-8; *ibid.*, VIII, tr. 1, cap. 5; ed. Borgnet, p. 526b 12-21; *Super Ethica*, VIII,

hay amistad, por tanto, sin agrado, provecho, convivencia y, en definitiva, «presencialidad». Alberto se muestra en este asunto, como se ve, de acuerdo con Aristóteles, eso sí, limitando la centralidad de este aspecto a la amistad en sentido meramente terrenal del término, referido a las asociaciones meramente humanas (*amicitia civilis*), que él distingue del amor en el sentido cristiano (*caritas*)⁸⁶. La investigación del Estagirita en su *Ética a Nicómaco* estaría referida sólo a la *amicitia civilis*, en la que el interés por la «presencialidad» o la convivencia es, en efecto, *conditio sine qua non*⁸⁷. Alberto acuña un término que expresa perfectamente este momento central de la amistad aristotélica: *coesse*, refiriendo el ser en comunidad, en compañía, es decir, el ser común de los que cotidianamente comparten aquello que más quieren o lo que más les gusta hacer, de lo cual disfrutan conjuntamente (*confrui*)⁸⁸.

La posición idealista platónico-agustiniana, que, como vimos anteriormente, considera a la amistad como totalmente independiente de la «presencialidad», llegando incluso a establecer que el interés por ésta sería síntoma inequívoco de la falsedad de la supuesta amistad, la discute Alberto en relación a un pasaje de San Jerónimo: «la presencia corporal no constituye la amistad auténtica, como dice Jerónimo en el *Prólogo* de la *Biblia*»⁸⁹. Alberto no considera tal posición como falsa, sino que afirma que San Jerónimo —añadimos nosotros: como San Agustín— tiene *in mente* la amistad característica del amor cristiano (*caritas*), que trasciende la mera presencialidad, en la medida en que

lect. 5; ed. Kübel, pp. 609b 89 - 610a 2; *ibid.*, VIII, lect. 5; ed. Kübel, p. 610a 40-43; *ibid.*, IX, lect. 5; ed. Kübel, p. 673a 24; *Ethica*, IX, tr. 3, cap. 6; ed. Borgnet, p. 598a 13-17.

⁸⁶ Cf., por ejemplo, *Super Ethica*, VIII, lect. 6; ed. Kübel, p. 614a 40-42.

⁸⁷ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 5: «Hay que decir que la amistad basada en asociaciones meramente humanas, de la cual está hablando aquí [Aristóteles], alcanza su perfección por la realidad efectiva (ejerciéndola de hecho) y el convivir, los cuales son impedidos [justamente] por la distancia, la cual por ello impide la auténtica amistad (en el caso de la amistad basada en asociaciones meramente humanas)»; ed. Kübel, p. 609b 63-66.

⁸⁸ Cf. *Ethica*, IX, tr. 3, cap. 5: «A partir de todo lo dicho resulta evidente que la presencia de los amigos parece ser en todos los casos algo preferible [...]. La presencia de los amigos es de acuerdo con la virtud siempre algo agradable. [...]. [Los amigos] no se hartan ni se aburren [de estar juntos], sino que siempre disfrutan del ser-compartido (*coesse*) y siempre disfrutan conjuntamente (*confrui*) con el amigo de las cosas buenas» («Ex omnibus autem inductis patet, quod praesentia amicorum in omnibus eligibilis esse videtur [...]. Amicorum autem secundum virtutem semper delectabilis est praesentia. [...] In his nunquam saturitas est vel taedium, sed semper gaudent coesse et continue confrui bonis quae sunt in signis amico»); ed. Borgnet, p. 597a 39 - b 5.

⁸⁹ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 5: «La distancia elimina sólo la presencia corporal, pero la presencia corporal no constituye la amistad auténtica, como dice Jerónimo en el *Prólogo* de la *Biblia*; por tanto tampoco la distancia impide la amistad auténtica» («Distantia enim locorum aufert tantum praesentiam corporum; sed veram amicitiam non facit praesentia corporalis, sicut dicit Hieronymus in *Prologo Bibliae*, ergo nec distantia solvit»); ed. Kübel, p. 609a 39-42. Alberto se refiere a la *Epístola* 53 de San Jerónimo, a Paulino, utilizada como uno de los prólogos de la *Vulgata*; ed. HILBERG, ISIDOR, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, pars I: *Epistulae I-LXX*, Viena, 1996 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 54), pp. 442, 5 - 443, 4.

se refiere al ser del amigo que es independiente de su mero (!) «estar-ahí-de-momento-para-algo-o-alguien»⁹⁰.

3. *La razón del individuo concreto*

Vimos más arriba que a pesar de su insistencia en la importancia de la presencialidad, Aristóteles no dudaba en afirmar que para el virtuoso supone un mayor bien entregar la propia existencia por el amigo antes que dejarlo abandonado para salvarla. Alberto es consciente de que esta tesis aristotélica no puede ser interpretada en sentido cristiano, refiriéndola a la resurrección futura de los cuerpos. La inmortalidad de que habla Aristóteles se referiría más bien a la permanencia del hombre virtuoso en la memoria de los vivos⁹¹.

Algunas de las formulaciones que Alberto utiliza en este contexto parecen sugerir, sin embargo, una antropología idealista. En el tratado *De intellectu et intelligibili*, por ejemplo, leemos: «si se conoce esto, conoce el hombre entonces lo que él es propiamente, porque [el hombre] es sólo la razón, como dice Aristóteles en el libro X de su *Ética* [a Nicómaco]»⁹². El ser del hombre vendría determinado, pues, exclusivamente por la razón (*homo est solus intellectus*). Alberto parece, de este modo, sostener una tesis idealista fundamental, según la cual la realidad individual o concreta del hombre no pertenecería al ser del mismo, sino que éste se identificaría con la razón absoluta (= Dios mismo), liberada «en» el hombre mediante la aniquilación del ser concreto «de» el hombre en tanto que tal.

Sin embargo, las formulaciones del tipo mencionado que encontramos en Alberto tienen un significado radicalmente diferente de la tesis idealista. La antropología albertina —como lo hará también la tomasiana— insiste en que el alma racional del hombre, su forma substancial, es decir, el principio por el que es lo que es —un ser humano—, no es realmente (*re*) distinta de las almas vegetativa y sensitiva. Lo vegetativo y lo sensitivo están más bien incluidos en lo racional, es decir, son potencias del alma racional: algo para lo que el alma racional del hombre capacita. El alma racional es, por tanto, la única forma substancial del hombre, principio posibilitador y realizador de los procesos relacionados con la vida vegetativa y sensitiva del mismo, si bien —precisamente en tanto que racional— dispone de una capacidad que va más allá de tales procesos dependientes del cuerpo, una capacidad que es independiente —separada,

⁹⁰ Cf. *Super Ethica*, VIII, lect. 5: «Al primer argumento respondo que Jerónimo se refiere a la amistad característica del amor cristiano» («Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de amicitia caritatis»); ed. Kübel, p. 609b 84-85.

⁹¹ Cf. *Super Ethica*, IX, lect. 9; ed. Kübel, p. 687a 19-24.

⁹² *De intellectu et intelligibili*, I, tr. 1, cap. 1; ed. BORGNET, AUGUSTE, *Opera omnia*, vol. IX, París, 1890, p. 478b 5-8: «quia his scitis, et proprie homo scit quid proprie ipse est, cum sit solus intellectus, sicut dixit Aristoteles in X *Ethicorum*»; Cf. MAGNO, ALBERTO, *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 1: «Cada hombre no parece ser —en tanto que hombre— otra cosa que la razón por la que realiza, acaba, forma y mensura todo lo que hace» («Unusquisque enim homo nihil aliud videtur esse in quantum homo est, nisi intellectus quo omnia sua facit vel perficit, format et mensurat»); ed. Borgnet, p. 571b 11-15; *ibid.*, IX, tr. 1, cap. 5; ed. Borgnet, p. 579a 45 - b 7.

absoluta— de lo meramente corporal: la razón⁹³. La misma alma que da la vida a este o aquel cuerpo determinado es a la vez capaz de elevarse por encima de las funciones meramente corporales del mismo, es decir: la misma alma separada (*separata*) —el alma que es *sincera*, escribe Alberto, esto es «pura»— es conjuntamente con el cuerpo (*coniuncta*), o también: la razón absoluta (*intellectus absolutus*) es «de» este o aquel individuo concreto. Ello significa que la perfección del alma vegetal y sensible —es decir, el momento en el que lo vegetal-sensible halla su satisfacción— es una y la misma perfección del alma racional; o dicho de otra manera: la perfección del alma racional no supone la negación o aniquilación de aquello que supondría la realización perfecta de lo vegetativo-sensible, sino que en la medida en que realizo lo que quiero en tanto que ser racional estoy realizando lo que quiero como un todo real vegetativo-sensible-racional⁹⁴. Lo racional no es «lo otro» o la negación de lo vegetativo-sensible, sino que es lo vegetativo-sensible... y algo más⁹⁵. Esta es la antropología que Alberto presupone cuando escribe que el hombre es *solus intellectus*: lo vegetativo-sensible constituye el género que es común al hombre y a todo lo animal viviente, la diferencia específica —es decir, aquello por lo que el hombre como tal se diferencia del resto de lo viviente vegetativo-sensible, sin dejar de ser tal— es «sólo la razón»⁹⁶. De hecho, el autor suele utilizar normalmente otras for-

⁹³ Cf. *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 1: «Este es el caso del alma humana: en aquella parte que no es dependiente del cuerpo, que no surge de la acción de nada corporal, es pura; en aquellas partes que surgen de la acción de órganos corporales es[por contra,] dependiente del cuerpo, y por ello, de lo meramente temporal, interesándose [de este modo] [sólo] por lo que es bueno aquí y ahora [coyunturalmente], no elevándose hasta lo que es bueno en sentido absoluto, a no ser como consecuencia del influjo de la razón sobre las partes inferiores [del alma]» («Sic enim in homine se habet anima: secundum partem enim impermixtam corpori, quæ nullius corporis est actus, sincera est: secundum partes autem quæ actus sunt organorum corporalium, immixta est: et ex illa parte conjuncta est continuo et ipsi ut hic et nunc accipiens bonum, et ad bonum simpliciter non attolitur, nisi secundum influentiam intellectus in partes inferiores»); ed. Borgnet, p. 569b 42 - 570a 5.

⁹⁴ En este sentido, Alberto dirá que lo vegetativo-sensible siendo lo que es se ordena a lo racional; Cf. *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 1: «Si, por tanto, la naturaleza racional está impresa en el alma y la determina como tal, se sigue de ello necesariamente que el alma sensible siente de acuerdo con la racional, y el alma vegetativa realiza sus funciones de acuerdo con la racional, y el cuerpo en su totalidad realiza sus funciones vegetativo-sensibles de acuerdo con el alma racional»; ed. Borgnet, p. 570a 43 - b 1.

⁹⁵ Alberto pone un ejemplo que también usa Aristóteles (Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, 414b 28-31): lo vegetativo está incluido en lo sensible y lo sensible en lo racional como un triángulo en un cuadrado, es decir, como un ser que el cuadrado incluye, pero que ni es algo existente fuera del cuadrado mismo, ni agota del todo lo que éste es, el cual es triángulo y aún más; Cf. *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 1; ed. Borgnet, p. 570b 22-37.

⁹⁶ El mismo Alberto explica la tesis en este sentido en un pasaje de su paráfrasis del tratado aristotélico *Sobre el alma*; Cf. *De anima*, I, tr. 1, cap. 1: «Y esto es lo que dice Aristóteles en su *Ética*, distinguiendo un determinado ser del hombre según el género, y un determinado ser del hombre según la diferencia constituyente de la especie “hombre”. Y dice que el hombre tiene un ser común con otros seres animales en lo referente a su ser sensible y concupiscente, en tanto que el ser según el género es común, si bien el ser del hombre en tanto que hombre lo constituye sólo la razón» («Et hoc est, quod praeclarus Philosophus ait in *ethicis*

mulaciones para evitar la ambigüedad que estamos discutiendo, no hablando de la razón como aquello que exclusivamente (*solum*) constituye el ser-hombre del hombre, sino como aquello que el hombre «sobre todo» o «mayormente» es (*homo maxime intellectus est*)⁹⁷.

Alberto no defiende, pues, la tesis idealista que identifica el *Ser* del hombre con el acontecer de la Razón absoluta independiente del ser concreto de la existencia individual. La razón del aristotelismo cristiano de San Alberto Magno no presupone en modo alguno la aniquilación de la naturalidad creatural concreta, sino que —sin ser mera función de una materia preexistente— expresa aquello que es lo más natural: aquello a lo que la naturaleza real concreta como tal más aspira y que por lo mismo puede ser esperado como lo normal o probable. El idealismo filosófico del Maestro Eckhart no culmina lo que San Alberto Magno había tratado de poner en marcha desde el *Studium generale* Dominicano en Colonia —tal y como la denominada Escuela de Bochum nos viene queriendo hacer creer desde hace décadas⁹⁸—, sino todo lo contrario: supone la resistencia con-

suis distinguens quaedam esse naturalia homini ex genere et quaedam ex differentia, quae constitutiva est speciei hominis, communicareque dicit in sentire et concupiscere hominem cum aliis animalibus secundum communicationem generis, esse tamen hominem, in quantum homo est, solum intellectum»); ed. STROICK, CLEMENS, *Opera omnia*, editio Coloniensis, vol. VII/1, pp. 2a 26 - b 33.

⁹⁷ Cf. *Ethica*, IX, tr. 2, cap. 1; ed. Borgnet, p. 58a 38-46.

⁹⁸ Vgl. STURLESE, LORIS, *Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), pp. 133-147 (reproducción en *Íd.*, *Homo divinus – philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Stuttgart, 2007, pp. 1-13); Cf. sobre todo los estudios reunidos en el siguiente volumen: *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophische Perspektiven*, ed. Imbach, Ruedi / Flüeler, Christian, Friburgo (Suiza), 1985; DE LIBERA, ALAIN, *Albert le Grand et la philosophie*, París, 1990, pp. 22-28; *Íd.*, *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, París, 1994, pp. 9-20. Se habla en este contexto no sólo de la «Escuela Dominica alemana de los siglos XIII-XIV», sino incluso de la «Escuela de Alberto [Magno]»; Cf., por ejemplo, FLASCH, KURT, «Von Dietrich zu Albert», en *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule...*, pp. 7-26, aquí p. 24; *Íd.*, Introducción al vol. III de la *Opera omnia* de Dietrich von Freiberg, Hamburgo, 1983, p. XXXVIII. En sus últimos trabajos sigue manteniendo Flasch esta apreciación; Cf. *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Múnich, 2006, p. 67: «En modo alguno fue Alberto sólo el maestro de Tomás de Aquino. Él desarrolló posiciones propias, de las que Tomás se alejó, las cuales fueron continuadas por otros discípulos de Alberto»; Flasch se está refiriendo con ello a Teodorico de Freiberg y al Maestro Eckhart, como se aclara a continuación, p. 91: «el pensamiento de Eckhart se muestra hoy como una continuación original de la línea Averroes-Alberto-Teodorico»; Cf., además, MEISTER, ECKHART, *Das Buch der göttlichen Tröstung*. Übersetzt von Kurt Flasch, «Nachwort», p. 150: «El hombre noble —esto se refiere a la razón, tal y como Eckhart la desarrolla a partir de la filosofía aristotélico-averroísta de acuerdo con la interpretación de Alberto [Magno] y Teodorico de Freiberg»; Cf. STURLESE, *Homo divinus...*, «Prólogo», p. IX: existirían «algunos signos evidentes de su pertenencia [scil. del Maestro Eckhart] a la Escuela Dominica de Alberto». Tal posición se remonta a los trabajos de Bruno Nardi; Cf. «La dottrina d'Alberto Magno sull'inchoatio formae», en *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, Ser. VI, vol. XII, fasc. 1-2 (1936), pp. 3-38 (reproducción en NARDI, B., *Studi di filosofia medievale*, Roma, 1960, pp. 69-102). En su recientemente aparecida monografía sobre Teodorico de Freiberg se aprecian, no obstante, signos inequívocos de un cambio de posición

tra el intento albertiano de salvar la dignidad de lo naturalmente dado (de salvar la «entidad» de lo «estante»), es decir: el intento de negación de la afirmación albertiana radical.

Bayerische Akademie der Wissenschaften
Múnich
andres.quero-sanchez@lrz.badw-muenchen.de

ANDRÉS QUERO SÁNCHEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

de Kurt Flasch al respecto, que sin duda habría que aplaudir; Cf. FLASCH, KURT, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Francfort d.M., 2007, pp. 73-74 y 407-409 (*Albert Schule. Albert Schule?*).

