

Σ
Τ
Υ
Λ
Ο
Σ



S
T
Y
L
O
S

ISSN 0327 – 8859
E-ISSN 2683-7900

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. Nόvoa”
UNIVERSIDAD CATόLICA ARGENTINA
BUENOS AIRES



STYLOS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

RECTOR: DR. MIGUEL ÁNGEL SCHIAVONE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANA: DRA. OLGA LUCÍA LARRE

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE LETRAS: DRA. MARÍA LUCÍA PUPPO

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”

DIRECTORA: DRA. IVANA COSTA

DIRECTOR DE LA REVISTA

Dra. Ivana Costa

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Lic. Nadia G. Arias

COMITÉ EDITORIAL

Gisele Amaral (Universidade Federal do Rio Grande do Norte); Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires); Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina); Marcelo Boeri (Universidad Católica de Chile); María Delia Buisel (Universidad Nacional de La Plata); Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina); Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Laura Corso (Universidad Católica Argentina); Valentín Cricco (Universidad de Morón); Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Marisa Divenosa (Universidad de Buenos Aires); Jorge Ferro (Universidad Católica Argentina); Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires); Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Ana María González de Tobía (Universidad Nacional de La Plata); Florencio Hubeñák (Universidad Católica Argentina); Emmanuelle Jouët-Pastré (Université de Lorraine); Paula Pico Estrada (Universidad del Salvador); Claudia Mársico (Universidad de Buenos Aires); Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore); Francisco Rodríguez Adrados (Universidad Complutense de Madrid); Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”); Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore); Mario Trajtenberg (Universidad de la República); Natalia Zorrilla (Universidad de Buenos Aires).

ISSN 0327-8859

E-ISSN 2683-7900

PUBLICACIÓN ANUAL

Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”

Alicia Moreau de Justo 1500 – 1107 Buenos Aires – Rep. Argentina

FAX: (54) (011) 4349-0444 - institutonovoa@gmail.com

STYLOS

NÚMERO 29

2020

SUMARIO

Ivana Costa. Sobre Stylos 29: philía, amicitia, amistad.....4

ARTÍCULOS

Marisa Divenosa. Donde hubo éros, philía queda. Eurípides, Troyanas 1051-1052.....11

Alice Bitencourt Haddad. A amizade segundo o Sócrates das Memoráveis de Xenofonte.....34

Carolina Araújo. Φιλ- names as character disposition.....51

Álvaro Vallejo Campos. El amor y la amistad en la ontología normativa de Platón.....74

Marcelo D. Boeri. La dimensión personal y social de la amistad estoica...95

Javier Aoiz. Amistad y epicureísmo.....121

Laura Corso. De Amicitia en Roma: la tradición ciceroniana.....138

Natalia Strok. Amicitia en Anne Conway.....156

Horacio Martín Sisto. La amistad en clave deontológica. Su estatuto sistemático en la Metafísica de las costumbres.....174

Marisa Mosto. Acercamiento al tema de la philía en Pavel Florenski.....193

Elisa Goyenechea. Hannah Arendt sobre la philía y la igualdad. Una discusión con Jacques Rancière.....217

NORMAS DE PUBLICACIÓN.....243

SOBRE *STYLOS* 29: *PHILÍA*, *AMICITIA*, AMISTAD

En el universo literario y filosófico grecolatino, la atención a las diversas modalidades del querer y a las variadas direcciones específicas de *philía* - *amicitia*, se manifiesta con una riqueza incomparable. De la relación familiar al trato con extranjeros y aun rivales; del ámbito más íntimo a la esfera de lo público; de la sutileza anímica a la pura tensión carnal; como raíz de todos los vínculos o representación artificiosa. Ahora bien, aunque la pregunta que formula Platón por primera vez en el *Lisis*, ¿cómo es que nos hacemos amigos?, no ha perdido en absoluto su interés, aquella fertilidad conceptual que volvía a la amistad un tema de inquietud intelectual para la lógica, la física, la ética y la política se fue evanesciendo con el correr de los siglos, o acotándose al rescate de una escuela o una línea de pensamiento. En el siglo XX, sin embargo, diversas corrientes (sobre todo la hermenéutica, aunque también hay rastros en algún desarrollo del estructuralismo) volvieron a poner su mirada en la senda llena de bifurcaciones que propone el examen de la amistad. En una conferencia que pronunció en Londres, en 1908, Ulrich von Wilamowitz (citando tal vez de manera involuntaria a Nietzsche) decía que los antiguos –al igual que los muertos en el Hades a Ulises– nos hablan cuando los alimentamos con nuestra sangre. Son sin duda las inquietudes del presente las que dan nueva voz y renovado sentido a los maestros antiguos.

Entre mayo y diciembre de 2019, un grupo de investigadores, docentes y estudiantes de UCA nos reunimos periódicamente en equipo para leer, analizar y comentar diversos textos filosóficos y literarios centrados en las nociones de *philía*, *amicitia* y amistad. El panorama allí trazado fue muy amplio. Incluyó parte de la discusión acerca del sentido primitivo de *phílos* (¿es antes que nada un posesivo o, como intentó mostrar Émile Benveniste, en un trabajo con final abierto, remite primero a la afectividad?). Se analizó la perdurable atención a la amistad política, en Aristóteles y en la filosofía política del siglo XX, la recepción ciceroniana de la concepción griega, y los ecos de la *amicitia* en autores modernos y contemporáneos. A pesar de lo vasto de esa cartografía, la continuidad de la lectura permitió poner de relieve una vez más la presencia y vitalidad de los planteos que al respecto propone la tradición grecolatina. No como una huella fosilizada en cada reformulación posterior, sino como un territorio con amplias zonas por explorar

todavía, y como apertura heurística a las preguntas de hoy. Poco antes de que las regulaciones sanitarias derivadas de la pandemia interrumpieran, a comienzos de 2020, las actividades presenciales, se decidió volcar una parte de aquellas discusiones en trabajos científicos que permitieran seguir reflexionando acerca de la fecundidad de las nociones de *philía* y *amicitia* y su reformulación en diferentes concepciones modernas de la amistad. En forma paralela, se convocó a prestigiosos colegas y amigos de Hispanoamérica para que iluminaran algunos tramos esenciales del recorrido. *Stylos*, la revista del Instituto de Estudios Grecolatinos F. Nόvoa, fue desde el principio identificada como espacio ideal para este encuentro, que aquí presentamos.

El trayecto comienza por Eurípides. Marisa Divenosa relee las *Troyanas* para señalar –en los sucesivos parlamentos de Casandra, Andrόmaca y Hécuba, y también en las referencias a la muerte de Astianacte– diferentes matices de *philía* y *phileîn*. Al llegar al diálogo que sostienen Hécuba y Menelao, a propósito del trato que se ha de conferir a Helena en su partida, Divenosa llama la atención sobre la particular relación que allí se sugiere entre el *erastés* y el *phílos*, entre quien ama con pasión erótica y llega así a querer con un sentimiento duradero (más allá, en este caso, de los sinsabores que pudo haber causado la amada al amante a lo largo de los años). Como si la fuerza de *Éros* abriera “también perspectivas vitales propiciatorias para la *philía*”. En su análisis, la autora recuerda que Aristόteles cita el mismo verso clave de *Troyanas* en la *Retόrica* y también en la *Ética Eudemia*, en vistas de su propia definición de amistad.

Alice Bitencourt Haddad aborda la concepción socrática de la *philía* tal como la representa Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, ya que allí es donde, a juicio de la autora, se expresa “la ilustración más práctica de este concepto”. Bitencourt Haddad advierte que, siempre de acuerdo con Jenofonte, la importancia de la amistad se funda para Sócrates en su “utilidad” (*ophéleia*), y en el hecho de ser “el camino por excelencia para la adquisición de beneficios”. Es notable cómo en los cinco episodios paradigmáticos que la autora repasa se anticipan diversas notas de la *philía* que van a ser discutidas ampliamente por los enfoques filosóficos posteriores. Esto es: el supuesto de la utilidad recíproca que proporciona la amistad, en el diálogo de Sócrates con Querócrates; los beneficios que ella acarrea, en la conversación con Critón y con Diodoro; la distinción entre la *philía* que se funda en el pla-

cer erótico y la que se basa en la virtud, tal como se sugiere en la discusión con Critóbulo; la experiencia de volverse amigo incluso de los enemigos, sugerida en diálogo con Critón; y finalmente, en el curioso encuentro con Teodota, el complejo vínculo entre querer, amar, desear y mantener no obstante la sensatez o la moderación.

El enfoque platónico de la *philía* y el *éros* es el eje del trabajo de Carolina Araújo. En “Φιλ- names as character disposition”, la autora se concentra en el uso específicamente platónico de los términos formados con este prefijo φιλ-, que se emplean en la lengua griega desde época micénica para producir neologismos. Contra la tendencia contemporánea a ver en Platón al protagonista de una transformación en el desarrollo semántico de las palabras con φιλ-, Araújo se detiene a analizar la formación y el sentido que adoptan estos términos en la *República*. Por este camino, que la lleva al análisis del “llamado amor platónico”, llega Araújo a la conclusión de que estos empleos, lejos de implicar “la nostalgia por algo inalcanzable”, son perfectamente compatibles con los sentidos tradicionales de este tipo de palabras. Ellas se emplean en los diálogos –afirma la autora– para denotar cierta obsesión, cuya lógica Platón busca esclarecer, proponiendo además una teoría psicológica que permita encuadrar y abordar esa obsesión también desde una perspectiva racional, atenta a los motivos propiamente filosóficos de su conatural insatisfacción.

El artículo de Álvaro Vallejo Campos, “El amor y la amistad en la ontología normativa de Platón”, parte de la constatación de dos importantes diferencias en el tratamiento platónico y el aristotélico del *éros* y la *philía*. Por un lado, Vallejo Campos señala cómo Aristóteles comienza por el análisis de los fenómenos y las opiniones corrientes en la sociedad y en la cultura de su tiempo, mientras que Platón se aparta de las visiones comúnmente admitidas “en nombre de una ontología normativa que prescribe cómo deberían ser las cosas”. Por otro lado, Vallejo nota que la *philía* asume importancia central en la ética de Aristóteles (ocupa prácticamente un quinto del contenido de las *Éticas*, tanto la *Eudemia* como la *Nicomaquea*) pero es mucho más acotado su tratamiento del *éros*. Y esta proporción en cierta medida se invierte en el caso de Platón, lo cual encuentra su explicación, en parte, en lo anterior. Vallejo Campos enhebra en su análisis elementos del *Banquete*, la *República* y el *Fedro* para poner de relieve hasta qué punto el *éros* de la filoso-

fía platónica “hace crecer en el enamorado las alas que alientan su trascendencia”. Esto no es propio de toda clase de deseo, pero sí de un cierto amor que comporta el “desprecio” por los falsos valores y los hábitos anclados en un conformismo achatado, para convertirse “en una fuerza capaz de transformar el mundo de sombras en el que vivimos y en una pasión que debe constituir el fundamento de la más profunda amistad”.

Marcelo Boeri y Javier Aoiz se ocupan, respectivamente, de los diferentes abordajes de la amistad en el estoicismo y en el epicureísmo, en sus vertientes griega y romana. En “La dimensión personal y social de la amistad estoica”, Boeri sostiene que si bien el estoicismo no desarrolló una teoría argumentada sobre la amistad (ni entre los más antiguos representantes de la escuela ni entre los autores tardíos, en ámbito romano), ella es de todos modos “relevante para la teoría estoica del bien”. Reconstruye entonces cuidadosa y pacientemente las suposiciones básicas acerca de la *philía* en el estoicismo antiguo, a través del análisis de múltiples fuentes (Plutarco, Diógenes Laercio, Estobeo, Clemente de Alejandría), clarificando así una cantidad de formulaciones que en su estado fragmentario pueden resultar crípticas y paradójicas. Al hacerlo, Boeri va señalando algunos rasgos que los planteos estoicos toman de la filosofía precedente: elementos del *Lisis* de Platón y sobre todo de la reflexión acerca de la amistad perfecta en la *Ética Nicomaquea*, que parece ser inspiración para la convicción estoica de que sólo los virtuosos pueden ser amigos. Boeri explica también cómo es posible incluir a la *philía* entre los “géneros del ser” del estoicismo (dentro del género de “lo está dispuesto en cierto modo respecto de algo”). Finalmente, clarifica algunas complejidades de la concepción de Séneca (su afirmación de que “el sabio es un experto –*artifex*– en conseguir amigos”), para concentrarse en la última parte de su trabajo en la dimensión “social o política” de la amistad estoica.

El estudio de Javier Aoiz se ocupa en primer lugar del rol que adjudica Lucrecio a la amistad en “las transformaciones físicas y psicológicas que humanizaron a los rudos seres prehistóricos e hicieron posible el establecimiento de pactos”. Tomando distancia de algunas lecturas contemporáneas, Aoiz considera que en *De rerum natura* “*amicities* significa realmente amistad y posee connotaciones afectivas”, y argumenta que en el marco de los procesos de humanización de los seres primitivos la piedad y la amistad logran “una interesante conjunción de afectividad, preocupación por el otro y

utilidad”. En segundo lugar, el trabajo de Aoiz vuelve la mirada a Epicuro y a la amistad como uno de los principales elementos de la seguridad que caracteriza al modo de vida que su filosofía propugna; ya que allí -afirma- la amistad comporta confianza y también una perspectiva de futuro. En tercer lugar, Aoiz acude a Filodemo y analiza su reflexión sobre la amistad entre los dioses y sobre aquella especie de las formas humanas de amistad que se asemeja a la divina: el recuerdo del amigo fallecido.

La reflexión de Marco Tulio Cicerón, que será decisiva en la transmisión al mundo latino de una serie de motivos de inspiración griega, es analizada por Laura Corso de Estrada en “*De amicitia* en Roma: la tradición ciceroniana”. En su trabajo, la autora subraya el aporte de la filosofía romana a la problematización que hereda de Grecia (con remisiones a las fuentes que lo inspira), y considera en particular el tratamiento de la cuestión en el contexto de la elaboración práctica ciceroniana desde la perspectiva del conjunto de sus escritos, analizando el valor de la amistad también en aquellos que preceden al *De amicitia*, esto es: *De Republica*, *De legibus* y *De finibus*. El artículo estudia el sentido que adquiere la amistad en el contexto del finalismo ciceroniano (tanto en lo que hace a su cosmología teológica como a su antropología), para lo cual se centra en el binomio *natura-amicitia*.

Anne Conway, filósofa que se suele asociar a los Platónicos de Cambridge del siglo XVII, es el centro del análisis de Natalia Strok, quien rastrea el concepto de *amicitia*, en los *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*, y su valor como uno de los fundamentos metafísicos de todo el sistema filosófico de Conway. Luego de trazar un panorama de los antecedentes especulativos alrededor de las dos nociones, *philia* y *amicitia*, Strok desglosa los elementos de neoplatonismo cristiano implícitos en los *Principia*, sobre todo el tratamiento de las tres sustancias: Dios, Cristo y las criaturas, y analiza el papel que juegan en esta última el amor mutuo y la simpatía universal. Se detiene también en algunos aspectos biográficos para confirmar que la reflexión de Anne Conway deriva, en buena medida, de sus lazos de amistad con Henry More y Francis Mercury Van Helmont.

La amistad –tema por lo general prescindente dentro de las grandes líneas del pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII– recibe sin embargo considerable atención en la filosofía práctica de Immanuel Kant, tal como revela Martín Sisto. En su artículo “La amistad en clave deontológica.

Su estatuto sistemático en la *Metafísica de las costumbres*”, Sisto sugiere algunos elementos de continuidad con la tradición grecolatina, a la vez que señala los límites de esta aproximación, para concentrarse en el lugar “sistemático y conclusivo” que ocupa la amistad (*Freundschaft*) en la Doctrina de los Elementos de aquella obra, publicada con posterioridad a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sisto explora la significación de este preciso lugar para la noción kantiana de amistad y sostiene que ella, en cuanto Conclusión de la Doctrina de los Elementos, recoge en términos deontológicos, y a su vez ideales, toda la tensión ética que proviene de esta Doctrina.

Marisa Mosto se ocupa de la amistad en la obra de Pavel Florenski. Teólogo, filósofo, historiador del arte, matemático y sacerdote de la Iglesia ortodoxa rusa, Florenski entendía que la cultura “intelectual y espiritual” del cristianismo descende de Platón, y consideraba un “deber cristiano” reconocer la filiación ancestral entre las dos tradiciones. Siguiendo la huella del tratamiento que hace Florenski en su obra *La columna y el fundamento de la verdad*, pero abrevando también en otras de sus piezas filosóficas, Mosto introduce la peculiar noción de *philía* de Florenski desde una perspectiva antropológica, ética, metafísica y teológica. Su propósito es brindar una comprensión de la *philía* como punto de llegada de una múltiple constelación de ideas que condensan elementos del pensamiento ruso con otros de inspiración platónica y cristiana.

Tradición griega y reformulaciones de los siglos XX y XXI se aúnan en el trabajo de Elisa Goyenechea, dedicado a las categorías de igualdad y de libertad que caracterizan el fenómeno político en Hannah Arendt y en Jacques Rancière. Goyenechea señala la recepción de la noción griega de *philía*, entendida como vínculo entre iguales en la *pólis*, en el pensamiento de Arendt, y particularmente la noción aristotélica de *philía politiké*, “como dispositivo que vuelve equivalentes a los distintos”. En diálogo con lecturas recientes de esta noción, Goyenechea argumenta que la igualdad que concede la *philía* sí es política. El artículo analiza luego el aspecto litigioso que tiene, para Rancière, una igualdad nunca cabalmente alcanzada, y en cuyo nombre se cuestiona toda estructura de poder instituida. Examina la posición de Rancière “en torno al escándalo que suscita el surgimiento de la política” y al modo en que la filosofía política busca reglamentar las aporías allí sur-

gidas, para concluir en una consideración de los límites de la crítica fundamental que dirige Rancière a Hannah Arendt.

Esperamos que estos valiosos trabajos, al igual que las libaciones de Ulises, sirvan para inspirar nuevos estudios, plantear nuevas preguntas, y hallar –al igual que el héroe en su viaje a Ítaca– buena guía para seguir atravesando, con mayor firmeza, el océano por delante. O que sirvan como grata experiencia a compartir. Tal como, según cuenta Jenofonte (*Mem.* 1.6.14), y como nos recuerda Alice Bitencourt Haddad al final de su precioso texto, entendía Sócrates la lectura de los antiguos, en compañía de amigos: “A los tesoros que los hombres sabios del pasado nos dejaron en sus libros, los despliego y recorro con mis *philoí*; y si encontramos algo bueno, lo recogemos cuidadosamente”. La cita de Jenofonte cierra con un problema textual. Dice Sócrates que leyendo juntos ellos consideran “un gran beneficio” el volverse ¿amigos? ¿útiles? –aquí los manuscritos discrepan– los unos a los otros. ¿Quería decir que leyendo juntos se vuelven entre sí más y mejores amigos?, ¿o que se vuelven útiles mutuamente, lectores, textos y autores? Que todas estas gratas opciones sean propicias a la lectura de *Stylos* 29.

I.C.

DONDE HUBO ÉROS, PHILÍA QUEDA
Eurípides, *Troyanas* 1051-1052

MARISA DIVENOSA¹

RESUMEN: El trabajo propone una lectura de la tragedia *Troyanas* de Eurípides en relación con los diferentes matices que en ella tiene el concepto de *philia*. Descubre particularidades en el sentido que adquiere en los sucesivos discursos de Casandra, de Andrómaca, de Hécuba, y en las atribuciones a la muerte de Astianacte. En su avance observa una particular relación entre la amistad y *éros*.

Palabras clave: Eurípides, *Troyanas*, *philia*, *éros*, *Ética Eudemia*.

ABSTRACT: This paper analyzes Euripides' *Trojan Women*, focusing on the different aspects that the concept of *philia* involves therein. It finds several distinctive features in the significance that the concept of *philia* acquires in the speeches of Cassandra, Andromache and Hecuba, and in the verses devoted to describe Astyanax' death. In this sequence, the analysis points out a relevant connection between *eros* and friendship.

Keywords: Euripides, *Trojan Women*, *philia*, *eros*, *Eudemean Ethics*.

La tragedia *Troyanas* es tal vez una de las más ricas de Eurípides, tanto desde el punto de vista del contenido de los discursos, como respecto de su densidad mítica. En cuanto a lo primero, la obra nos dice mucho sobre un mundo en el que la retórica y la sofística habitaron todos los espacios, y la refle-

¹ Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Lanús.
E-mail: mdivenosa@yahoo.com.
Fecha de recepción: 15/12/2020; fecha de aceptación: 23/12/2020.

xi3n filos3fica se recreaba en modalidades art3sticas.² Sobre la riqueza de la tradici3n m3tica que recoge la obra, recordemos que sintetiza los principales sucesos de la guerra de Troya, va caracterizando a los representantes de cada bando sin ninguna omisi3n, y constituye adem3s una verdadera bisagra entre la historia pasada que retoma, el presente de los h3roes -tanto vivos como muertos- y la perspectiva de lo que espera a cada uno, una vez que tome su parte del saldo b3lico.

Es por esta riqueza que la obra puede ser abordada desde innumerables perspectivas, todas ellas muy productivas y estimulantes. La que propondremos aqu3 es relativa a la concepci3n de *philia* que la atraviesa, y al contraste que este tipo de relaci3n afectiva parece tener con *eros*. Para esclarecer este punto, recordaremos en primer lugar y en sus l3neas generales la estructura de la obra y su mensaje; relevaremos luego los rasgos de las relaciones adjetivadas con *philos* y sus derivados, que aparecen una cuarentena de veces en el contexto;³ nos detendremos finalmente en el tercer episodio, en el que Menelao escucha las razones de H3cuba y de Helena; al respecto propondremos que aparece all3 una particular relaci3n entre *eros* y *philia*. Veremos si, aunque de manera precaria, las diferentes formas de amistad descritas por Arist3teles en su *3tica Eudemia* -donde aparecen precisamente citados versos del pasaje eur3pideo- est3n ya embrionariamente en la tragedia.

² Recordemos, por otro lado, que Eur3pides siempre fue filiado a la figura socr3tica y que en planteos como el de F. Nietzsche, por ejemplo, se lo eval3a como el menos tr3gico de los tr3gicos, de modo que no es extra3o verificar su “contaminaci3n” filos3fica, tanto en las preguntas que se formulan sus personajes, como en la manera de proyectar la vida humana.

³ Por cuestiones de espacio, en este trabajo no nos ocuparemos de las alusiones generales a objetos dichos ‘queridos’ (*philoì*) cuando toman en s3, por desplazamiento, el sentimiento que quiere expresarse hacia el poseedor del objeto; nos referimos con esto a referencias a la “querida armadura de H3ctor” (1222) o a la “boca querida” de Astianacte (1180). Lo mismo decimos sobre las pocas referencias generales a “amigos” de los h3roes (388, 879, 700).

I. LOS ARGUMENTOS EN *TROYANAS*

Cuando se realiza un estudio sobre las obras conservadas de Eurípides, solemos encontrar que *Alcestris*, *Medea*, *Andrómaca* e incluso *Hipólito* son las piezas centradas en el tema del afecto. Sin dudas, el agrupamiento se establece sobre la idea del amor representado por parejas. *Troyanas* suele quedar, junto con *Heráclidas*, *Ifigenia en Áulide* o *Hécuba*, entre las tragedias eurípideas que desarrollan temas bélicos. Sin embargo, el tema amoroso es central en *Troyanas*, ya que todas las formas de amor son presentadas en ella, a través de la estructura relacional de sus personajes y de las reflexiones que su suerte genera en ellos. No estamos en condiciones de afirmar que la tragedia no se compromete con una situación política,⁴ pero es posible ver, más allá de un mensaje general de la puesta, una nítida aparición de concepciones epocales sobre los afectos.

Antes de presentar tales nociones, relevemos sucintamente tres ideas basales de *Troyanas*. La obra comienza con una Troya completamente devastada, incendiada por los aqueos triunfantes que, no obstante, han cometido actos impíos; Poseidón y Atenea no están dispuestos a dejarlos impunes. El prólogo contiene algunas claves de lo que se presentará a continuación, pero el pacto que sellan los dioses logra su sentido completo para un espectador que sabe lo que le sucederá a Agamenón al reencontrar a su esposa, y el sufrimiento y dilación que depara a Odiseo para hacerse de su *oikos*. Una vez pactado el sufrimiento para los griegos, la obra tiende una primera red de incógnitas: qué héroe se hará de cada una de las princesas y reina devenidas esclavas. Es así que, a partir del primer episodio, con una Hécuba siempre presente en la escena, Andrómaca, Casandra, el recuerdo de Políxena e incluso la falsa nuera Helena desfilan, episodio tras episodio, para introducir

⁴ El año en que *Troyanas* fue presentada, 415a.C., parece haber estado signado por un ataque a la isla de Melos, en el que los atenienses habrían aniquilado a todos los varones y hecho esclavas a todas las mujeres con sus hijos. Esto pudo ser un fantasma presente en la elaboración de Eurípides. Sobre el paralelismo de la situación entre troyanos y melos puede verse la obra de G. NORWOOD, *Greek Tragedy*, London/Boston: Viente, 1920. Sin embargo, la posición ha sido criticada desde entonces, tanto por cuestiones cronológicas como de coherencia respecto del mensaje que Eurípides hubiera transmitido con el paralelismo (Cf. SCODEL, 1980; E. TAALMAN KIP, 1987; HORNBLLOWER, 2002, entre otros).

diferentes formas de transitar la derrota, desde la perspectiva de mujeres caídas en desgracia.

Numerosos críticos han argumentado que en *Troyanas* Eurípides pretende dar un mensaje acerca de los excesos atenienses en Melos; pero en la obra no todo es oscuro sobre los helenos. Pasajes como el de Hécuba en 200-213, o el del coro en 208-ss, 553-ss y 1100-ss dejan en evidencia que no son en verdad los atenienses los peores de los hombres, sino los espartanos, que tanto mal han hecho a los troyanos a través de Helena. En verdad, las adjectivaciones de Hécuba construyen un enemigo; sirven para definir una identidad de pueblo sometido con injusticia y cobardía, pero no parece posible atribuir sin más el perfil de esta Troya a ninguna tierra particularmente devastada por los griegos. Después de todo, como también se ha argumentado,⁵ al conquistar tierra melia Atenas no ha asesinado a los niños, como nos haría pensar el fin de Astianacte, si trazamos un estricto paralelismo entre Troya y Melos.

El segundo punto es relativo al discurso persuasivo. Los personajes euripídeos son especialmente sensibles a la fuerza del *lógos*, ya sea que refleje la verdad o no, y reconocen -tal como muchos oradores de la época- que el discurso es “un gran soberano”.⁶ En *Troyanas* veremos que la argumentación apologética y acusatoria tiene un lugar central. Aparece allí la idea de que los discursos llevan consecuencias prácticas en quienes los escuchan. En el tercer episodio, el corifeo, después de oír el discurso de Helena, se refiere a Hécuba:

“Reina, defiende a tus hijos y a tu patria destruyendo la persuasión [*peithḗ*] de ésta, puesto que, con ser malvada [*kakoûrgos*], habla bellamente [*légei kalôs*]. Y esto es terrible [*deinós*].”⁷

El coro considera terrible el hecho de que Helena hable con belleza y persuada, siendo dañina, porque su discurso tendrá entonces el efecto de es-

⁵ D. KOVACS (1994), J.T. NAPOLI (1916), etc.

⁶ Cf. Gorgias, *Encomio de Helena* 8.

⁷ *Tr.* 966-968.

parcir su maldad. La respuesta refutativa de Hécuba comienza precisamente afirmando que no hay justicia en las palabras de Helena, pues atribuye a los dioses cosas falsas; sus palabras son mentirosas porque hablan en ignorancia (*amathía*).⁸ La “duplicidad de la lengua” de Odiseo, temida por Hécuba, habla asimismo de un discurso -tildado por algunos de ‘sófistico’- que cambia a su antojo lo amigo en enemigo, va contra la justicia y hace a su portador un monstruo.⁹ Eurípides deja ver que el mal artesano del *lógos* es quien, poseyendo capacidad retórica, no la orienta hacia la verdad y la justicia.

Finalmente, nos parece interesante atender a la concepción antropológica que supone Eurípides en la totalidad de esta obra. A modo de diferentes escorzos que van completando una sola y misma idea de vida humana, cada discurso presentado va dando respuestas a la pregunta ¿qué es ser humano? y ¿cómo hay que vivir? Estamos habituados a que sea el coro quien, en verdad, vaya orientándonos sobre este tipo de problematizaciones. En *Troyanas*, en cambio, el coro se aboca a adjetivar cada momento de la caída de Troya en sus instancias finales. Aprovecha también para reconstruir parte de su historia y de su filiación divina, pero no es en sus palabras donde encontramos cristalizada la antropología del autor. Es en cambio en expresiones de Hécuba donde aparece la voz más sentenciosa al respecto. La anciana sabia y prudente del drama presenta lecciones antropológicas:

“Insensato [*môros*] entre los mortales es quien, ilusionándose [*dokôn*] con estar bien de manera perdurable [*bébaia*], se complace [*khaírei*] en ello. Por sus actitudes, la Fortuna se parece a un hombre en delirio [*éplektos*]: corre de un lado para el otro y nunca el mismo hombre puede ser feliz [*eutykheîn*].”¹⁰

Hécuba considera loco (*môros*) al hombre que confía en que su situación -sea positiva o negativa- tiene alguna firmeza, sea estable y sólida (*bébaios*). La *Týkhe*, como el hombre, es inconstante, voluble (*éplektos*). Las

⁸ Tr. 970.

⁹ Tr. 280-5.

¹⁰ Tr. 1203-1205.

variaciones propias de la fortuna hacen al hombre fluctuar caprichosamente entre felicidad e infelicidad. El ser humano es *hoja en el viento*. Por esta razón, confiar en cualquier tipo de equilibrio lo convierte en irracional, loco, insensato. Las palabras con las que la reina cierra el primer episodio van en el mismo sentido:

“Y entre los afortunados [*eudaímones*], no juzguen feliz [*eutykheîn*] a ninguno antes de que muera.¹¹

La vida es fluir y la felicidad, lábil. Nadie puede ser juzgado dichoso por un momento de satisfacción en su existencia ni, si llegara a ser realmente bienaventurado, podrá disponer de esta condición de manera lineal. La realidad de Troya lo ilustra nítidamente. Lo único que el hombre parece tener derecho a esperar es el cambio y la impermanencia de su fortuna.

II. EL AFECTO EN TROYANAS

CASANDRA, EL SACRIFICIO

La aparición de Casandra en escena se produce en un canto híbrido, mezcla de celebración marital y lamento fúnebre.¹² La joven se declara felizmente responsable de encender y portar la antorcha de fuego de su boda, que la atará a Agamenón. Su condición -lo ha confirmado ya Taltibio-¹³ no será la de esclava, sino la de concubina. Y, aunque Hécuba no se alegra de esta suerte -parece no terminar de comprender la satisfacción de su hija-, Casandra se regocija de acompañar al Hades a su nuevo rey y amo. El casamiento es leído como un rito sacrificial,¹⁴ ya que en la unión el atrida encontrará la culminación de sus días. La invitación de la joven a su madre, para que baile

¹¹ Tr. 509.

¹² Tr. 298-340.

¹³ Tr. 251.

¹⁴ Tr. 328.

por ella misma, la novia, y por el esposo, dan signos de que la joven delira; así lo confirma el corifeo a su madre, para solicitarle que intervenga y que frene el desastre.

Para Casandra, no sólo se trata de coronar la “cabeza victoriosa” (*nikēphóron*) y de alegrarse (*khaíre*) por el enlace que da sentido a su vida toda.¹⁵ La boda con Agamenón será -en términos de la propia Casandra- más maldita que la de Helena misma:

“Lo mataré y, en retribución, destruiré su casa [*dómoi*], tomando venganza de mis hermanos y de mi padre. Sin embargo, callaré las cosas vergonzosas. No le cantaré un himno al hacha que irá hasta la garganta -la mía y de otros- ni a las luchas matricidas que provocarán mis bodas, ni a la ruina de la casa de Atreo.”¹⁶

Agamenón queda identificado con su estirpe, que desaparecerá tras su muerte. Casandra se sabe justiciera y, aunque en ello le vaya la propia existencia, vale la pena el sacrificio, que es también venganza. La relación entre Casandra y Agamenón no está mediada por *éros* ni por la *philía*; sin embargo, es la *philía* quien impulsa su obra: el afecto hacia su patria, sus hermanos y su padre. Este amor fraternal y filial fundamenta así su satisfacción por la muerte. Es interesante asimismo la decisión de callar las vergüenzas aqueas, como signo del propio honor y prueba de que la propia valía no se erige a partir de las miserias ajenas. No es una musa que la inspire a cantar los males humanos la que desea invocar.¹⁷ Sin embargo, no se ahorrará todos los comentarios sobre el enemigo pues, poco después, agrega:

“Los griegos, por una mujer y una Cipris, al querer cazar a Helena, mataron a miles. Y su general, el sabio [*sophós*], perdió para recuperar lo más odioso [*ékthista*] a la que es

¹⁵ Tr. 355.

¹⁶ Tr. 358-362.

¹⁷ Tr. 384: “Mejor es callar las cosas vergonzosas: que no tenga yo una musa cantora que ofrezca un himno en honor de estos males”.

más querida [*tà phíltata*]: perdió el placer de su casa [*hedonài oíkothen*] -su hija-; la entregó a su hermano para recobrar a su mujer que fue robada de manera voluntaria [*hekoúsa*] y no mediante violencia [*bía*].”¹⁸

La contraposición entre lo más querido y lo más odioso que aparece en este pasaje presenta a un Agamenón trágicamente atrapado: perdió “las cosas más queridas” (*tà phíltata*) al perder los placeres de su hogar; en el pasaje, Ifigenia articula una sinécdoque de su familia toda: la niña entregada en sacrificio, trocada por el favor divino en la guerra, es la dicha cedida, por la que el atrida está a punto de recibir lo más odioso: su muerte injusta y a traición.

En un buscado contraste con esta fallida negociación griega, Casandra resalta la excelencia troyana: nada hubo entre los suyos más fuerte que el amor por la patria; disfrutaron hasta último momento de la presencia familiar, cuando no morían en la guerra; gozaron de gloria no vergonzosa, al dar la vida por Troya.¹⁹ El grito final de la princesa poseída sintetiza el tipo de *philía* que ella misma representa: “¡Oh, querida patria! (*phíle patrís*)” (458); es por ella que su muerte cobra total sentido, una vez “devastada la familia de los atridas, quienes nos arruinaron” (461).

Numerosas son las cosas que Casandra dirá sobre sí misma, sobre su madre, sobre las accidentadas jornadas de un Odiseo que no llegará a Ítaca sino tarde y cansado; dará al espectador cuantiosos detalles de todo esto. Sin embargo, un solo mensaje permanece constante en su boca: “a todos los que nosotras odiamos los destruiré con mis bodas”,²⁰ “Desposaré en el Hades a mi prometido. En verdad, miserablemente y como un miserable (*kakòs kakòs*), serás enterrado de noche”.²¹ La patria amada será así honrada.

¹⁸ Tr. 367-373.

¹⁹ Tr. 385, 394, 400.

²⁰ Tr. 405.

²¹ Tr. 445.

ANDRÓMACA, LA RECTITUD

En el segundo episodio, Andrómaca introduce una perspectiva pronunciadamente diferente de la que acabamos de revisar. Tal vez no sea ocioso traer la imagen de *Iliada* en la que la princesa despide a su esposo:

“Tú eres para mí mi padre y mi augusta madre, y también mi hermano, y tú eres mi lozano esposo. Ea, compadécete ahora y quédate aquí, sobre la torre.”²²

Héctor es para Andrómaca su familia toda: es claramente su otro yo, o más aun, un yo mismo. Es su *philos* en sentido esencial: su pertenencia y espejo.²³ Chantraine nos cuenta que en un principio el valor afectivo de *philos* es secundario -aunque antiguo-, porque su primer rasgo, particularmente en Homero, es el de mencionar una “posesión inalienable”.²⁴ En la reconstrucción semántica que Benveniste propone del término afirma que, bajo diferentes manifestaciones, “encontramos la misma relación antigua de favor, del hospedador al hospedado (...), del jefe de casa a los miembros de su familia”.²⁵ Esta identidad que Andrómaca mantiene con Héctor determina, consecuentemente, la condición existencial en la que quedará cuando el héroe ya no esté: la princesa será la nada misma, porque él representa el núcleo y centro de su unidad. Se podrá objetar que la construcción homérica de esa relación marital no es la euripídea. Sin embargo, todo el discurso de la princesa en *Troyanas* insiste en la disolución de su vida a partir de la muerte de Héctor, y en el elogio a la inexistencia. Como expresa Quintana Tejera:

“Andrómaca permite que su pasión amorosa actúe con doble punta de lanza: por un lado, es esposa tierna y sufriente: por otro, es madre desolada de un hijo pequeño.”²⁶

²² Hom., *Il.* VI 429-431.

²³ JUNCO DE CALABRESE (2016: 133). La autora propone una interesante diferencia entre las representaciones masculinas, sinónimo de muerte, y las femeninas, representantes de la vida.

²⁴ CHANTRAINE (1968) *ad. loc.*

²⁵ BENVENISTE (1983: 222).

²⁶ QUINTANA TEJERA (2007: 35).

El amor y la pasión de Andrómaca -veremos- no coinciden con los sentimientos atribuidos a Helena y a Menelao. Definida en tanto esposa y madre, y no en tanto amante, la princesa troyana nunca se mueve del campo de afección particularmente ligado a la *philía*. Esta suerte de espejo con su esposo explica el discurso de la Andrómaca euripídea, donde la muerte de Políxena es encomiada: “el no haber llegado a existir es igual a morir, y morir es mejor que vivir amargamente”,²⁷ porque en verdad vivir sin Héctor es ya un vivir desnaturalizado, un vivir sin luz.

Pero el centro de su declaración no está en este pesimismo, sino en la reconsideración de su vida hasta el momento, en vistas a la actitud que tomará frente a Neoptólemo, su nuevo señor. Andrómaca denuncia el absurdo de una vida sensata (*sóphron*),²⁸ de una actitud acorde a pensamientos honestos (*khrestòs noûs*),²⁹ y declara que evitó siempre la reputación negativa (*kakòn akoúein*).³⁰ Toda su acción honrosa fue construida en la manera en que obró respecto de Héctor. Sin solución de continuidad con la Andrómaca homérica, la euripídea se amalgama con su esposo y lo que éste esperaba de ella. Su acción no fue coaccionada ni pasiva, sino que

“Sabía bien cuándo era necesario que lo venciera [a Héctor], y cuándo hubiera sido preciso cederle la victoria.”³¹

Parte de su excelencia como esposa se perfila en este saber equilibrar sus fuerzas con las de su esposo. Andrómaca hesita sobre las ventajas de entregarse a su nuevo dueño, pero nunca duda de la fuerza que la une a Héctor:

“Sin embargo, en ti, ¡oh, querido Héctor!, tenía yo a un varón que me bastaba magníficamente en el uso de la razón, en nobleza, riqueza y valentía.”³²

²⁷ Tr. 635-637.

²⁸ Tr. 645.

²⁹ Tr. 653.

³⁰ Tr. 647.

³¹ Tr. 656.

³² Tr. 674-676.

Aunque algunos críticos han señalado en este pasaje marcas propias de la ilustración griega clásica, por anteponer la inteligencia y la razón a toda otra excelencia épica -Andrómaca presenta, dicen, una pequeña escala axiológica, donde prioriza la razón y aparece la valentía en último lugar-, es claro que su unión con Héctor, la *philía* en clave de esposa y madre, sigue tan presente como en el pasaje de *Ilíada* que leíamos arriba.

ASTIANACTE, SÍNTESIS DEL PASADO Y SOMBRA DEL FUTURO

La muerte de Astianacte es tema en dos momentos de la obra: cuando Taltibio la anuncia a Andrómaca y a Hécuba (718-ss), y cuando el mismo heraldo porta el cadáver del niño sobre el escudo de su padre (1155-ss). ¿Qué tipo de afecto se pone en juego en esta muerte?

En primer lugar, poco antes de que Taltibio irrumpa en escena para comunicar la inminente muerte del niño, Hécuba aconseja a Andrómaca que acepte su suerte junto a Odisea, “para que alguna vez los hijos que de ti hayan nacido reconstruyan de nuevo Ilión y la ciudad vuelva a existir”.³³ Taltibio aparece entonces, y no osa contar la calamidad que sucederá, por empatía con la madre. Anuncia finalmente que el pequeño será despeñado desde las torres de Troya (718) por decisión de Odiseo, y Andrómaca desea que el “rico en ardides” sufra la misma suerte con su hijo. La réplica de Taltibio merece nuestra atención, no sólo por evidenciar nuevamente una firme empatía con Andrómaca, sino por la naturaleza del consejo que le da:

“... deja las cosas como están; parecerás más sabia [*sophótera*]... En ninguna parte tienes quién te defienda. Debes observar muy detenidamente: la ciudad y tu esposo han muerto, y tú estás en poder de otros; además, somos muy capaces de vencer a una mujer que está sola.”³⁴

³³ Tr. 703.

³⁴ Tr. 728-730.

Estas palabras tienen un doble mensaje: para encontrar compasión (*oiktos*), Andrómaca debe parecer sabia; para lograr enterrar a su hijo, Andrómaca debe ser dócil. La clave está en callar y “acomodarse” a la suerte (*tàs tŷkhas kekteméne*; literalmente: “apoderarse de su fortuna”).³⁵ Las palabras del aqueo tienen ecos de lo que Hécuba acaba de decirles a Andrómaca: el secreto está en aceptar.

Sin embargo, la princesa está demasiado desgarrada, como para no estallar en una queja. Dos veces se dirige directamente al niño; dos veces lo llama *philtate*, queridísimo.³⁶ Si hasta ahora había sido golpeada por la muerte de quien la sostenía y daba sentido a sus días, ahora el dolor llegaría a dimensiones inconcebibles. Ya no hay preguntas sobre la actitud a tomar en su nueva vida. Sus palabras al final del episodio -“cubran mi cuerpo desdichado y arrójenlo a la nave”-³⁷ la muestran como un ser abandonado ya de toda fuerza; es el vacío mismo de las ausencias de su vida. La excelencia de Príamo, cuya muerte despeñada parece una provocación, no consuela la muerte heroica de Héctor, sino que, hasta cierto punto, retrospectivamente se ríe de ella. Y la decisión de los aqueos de matar a Astianacte -quien precisamente estaba signado para ser el *ánax* de su *ásty*, el señor de la ciudad- sólo confirma la solidaridad identitaria entre las tres generaciones, por vía de su degradación. Los troyanos son reducidos a nada, esfumándose como el correlato mismo de los edificios en llamas, devastados ellos y devastada Troya. He ahí el sentido de las palabras de Andrómaca junto al cadáver de su hijo: “El heroísmo de tu padre es el que te mata”,³⁸ pues

“no vendrá Héctor con su célebre lanza, saliendo de la tierra, para traerte la salvación; ni llegará tampoco el linaje de tu padre ni la fuerza de los frigios. Cayendo de cabeza des-

³⁵ Tr. 736.

³⁶ Tr. 739, 756.

³⁷ Tr. 776.

³⁸ Tr. 741. Al respecto, E. RODRÍGUEZ CIDRE, (2010: 304) retoma un señalamiento de la crítica sobre “la estructura en anillo y en espejo” que tiene el *thrénos* que abre y cierra el éxodo en relación con el escudo de Héctor.

de lo alto, sin un canto de lamentación, en amarga caída, exhalarás de golpe tu último suspiro.”³⁹

La sombra de Héctor no es sólo impotente para salvar al niño, sino culpable de su muerte. Los héroes ya no son -como podría pensarse a partir de los discursos encomiásticos de las mujeres- los hombres que dieron sus valiosas vidas por la patria; los héroes son la imposibilidad de ser frente al poderoso.

Astianacte es nuevamente tema al comienzo del éxodo (1118), cuando Taltibio presenta su cadáver. El mensajero cuenta que ha llorado en la partida de Andrómaca, al verla despedirse de la tumba de Héctor y pedir que el niño fuera enterrado sobre el escudo de su padre, lugar de encuentro de tres generaciones.⁴⁰ Hécuba debe tomar el lugar de la princesa, y presidir el ritual funerario del pequeño. Al hacerlo, trata de encontrar la causa de la absurda acción aquea:

“¡Oh, aqueos, ustedes que ponen más énfasis en la espada que en los pensamientos [*phrénēs*]! ¿Qué es lo que temían [*deísantes*] de este niño, para perpetrar este asesinato reciente? ¿Que alguna vez levantara a la caída Troya? Nada valen, entonces, sus hazañas; en tiempos en que Héctor e innumerables manos tenían éxito con sus armas, igualmente fuimos destruidos, sin embargo.”⁴¹

Verdadera ofensa para la cuna de la reflexión, estos aqueos que anteponen la violencia al pensamiento se descubren como bestiales seres sin límites para la crueldad. La acusación de cobardía no se hace esperar:

“pero cuando la ciudad está tomada y los frigios arrasados, ¿ustedes temen [*phóbos*] a una criatura semejante? ¡No

³⁹ Tr. 750-755.

⁴⁰ Sobre el valor del escudo como síntesis de la estirpe de Héctor, véase JUNCO DE CALABRESE (2016: 138).

⁴¹ Tr. 1157-1164.

alabo el temor que sienten [*phobeîtai*]! ¡Antes deberían examinarlo a la luz de la razón [*diexelthôn lôgoi*]!”⁴²

Parece significativo que Hécuba pregunte primero por el temor (*deído*) de los griegos, y luego por el terror (*phóbos*). Se presenta allí un contraste entre un modo de temer como consecuencia de una toma de conciencia o de un respeto, y uno signado por la irracionalidad. El final del comentario contribuye a construir la imagen ridícula de un griego bestial, aterrorizado visceralmente por la presencia de un niño indefenso ante el cual huye como su presa.⁴³

Hécuba se dirige a su nieto con el mismo término que lo hay hecho su madre: *phíltate*; ve en él a su hijo. Se ha señalado que entre ésta y Andrómaca se da una suerte de intercambio de lugares: es la madre quien debe lavar y ungir el cadáver del hijo, pero lo hace la abuela; es Hécuba quien debió honrar el cuerpo yerto de Políxena, pero Andrómaca se conduele de ella. Un quiasma similar aparece en los lamentos de la reina que se dice traicionada por las incumplidas promesas de un nieto, cuya voz recuerda:

“Me mentías cuando, cayendo sobre mi cama, “¡oh, madre -me decías-, es cierto que cortaré para ti la larga cabellera de mis bucles y que conduciré hasta tu tumba los cortejos de mis compañeros, mientras te prodigo queridísimas alabanzas!” Y no tú a mí, sino yo, anciana ya, sin ciudad, sin hijos, soy quien te entierra a ti, el más joven, como desdichado cadáver.”⁴⁴

⁴² Tr. 1164-1167.

⁴³ Nos referimos a la diferencia que, desde su etimología, presentan ambos términos, y la connotación de naturaleza más instintiva -diríamos- de *phóbos*, filiado originariamente a la huida (*pheúgo*), en contraposición a un temor cercano al respeto que inspira una autoridad o un dios. Cf. CHANTRAINE (1968) *ad. loc.*

⁴⁴ Tr. 1180-1186.

Los hechos se han subvertido por la perversión de los aqueos:⁴⁵ Astianacte no podrá disfrutar de la juventud, de la familia, de la realeza divina (1167), como debería hacer por su edad, y no enterrará a sus mayores, sino que ellos le dan sepultura. La anciana pone en tela de juicio que algo de lo comúnmente considerado “afortunado” (*makários*) valga realmente la pena, frente a la muerte temprana que todo lo desvanece.

El pequeño, en cuyos huesos “la muerte estalló a carcajadas” (1176), representaba también el futuro, y es por esto que debió ser devastado.⁴⁶ Astianacte es en estas escenas una imagen condensada de su estirpe, y el cariño de la familia hacia ese *génos*.

III. MENELAO Y HELENA: CLAVES PARA COMPRENDER LA PHILÍA EN TROYANAS

Nos centraremos ahora en el tercer episodio de la tragedia, para completar la concepción de *philía* que hemos bosquejado. En esta escena tiene lugar la inculpación directa de Hécuba hacia una Helena ya en manos de su marido, y la defensa de ésta frente a esas acusaciones.

Recordemos primero la secuencia dramática. La voz primera es la de Menelao, para declarar que no está en Troya por una mujer, sino por un hombre taimado, engañador (*exapatés*) de su hospitalidad.⁴⁷ Comunica también sus planes de asesinar a Helena recién al llegar a Esparta. La muerte de Helena será ejemplificadora y resarcitoria de las muertes de los héroes que no volvieron a su patria. El tema del episodio, tanto por lo que Menelao dice,

⁴⁵ Sobre las repetidas subversiones que se presentan en *Troyanas* cf. RODRÍGUEZ CIDRE (2010: 39); también RODRÍGUEZ CIDRE (2005: 6).

⁴⁶ JUNCO DE CALABRESE (2016: 141): “Astianacte entra en acción mediante su muerte y, fundamentalmente, mediante el honor del entierro. En cierto sentido de reivindicación, existe por el escudo. El entierro del desvalido actúa como contraste del fin de los grandes vencedores: los griegos serán castigados por su impiedad y morirán en el mar sin la paz del sepulcro. Finalmente, con Astianacte sepultado, Troya queda en paz y su memoria es dignificada”. Cf. *Tr.* 1194-1198.

⁴⁷ *Tr.* 859-ss.

como por las acotaciones de Hécuba y el pedido de réplica de Helena, está teñido por el problema de la justicia.⁴⁸

Desde muy temprano, Hécuba advierte a Menalao: “¡Huye cuando la veas [a Helena]! Que no te atrape con el deseo” (891). El término que traducimos aquí por ‘deseo’ es *póthos*, cuyo valor es también el de nostalgia. Muy temprano entonces vemos que algo del sentimiento que la anciana rescata es relativo a un afecto añejo, a una atracción heredera de una espera. Por lo demás, al caracterizar a Helena, Hécuba no ahorra adjetivaciones relativas a su mirada tramposa y potente, que todos allí han padecido. Tempranamente, en el segundo episodio, Andrómaca había adelantado que Helena era hija de *Alástor*, *Phthonós*, *Phónos* y *Thánatos*,⁴⁹ es decir la hija de los peores de los monstruos; por tanto, nada bueno podía esperarse de ella. Los críticos no han tardado en observar que esta caracterización recuerda a la Gorgona y el poder mortífero que porta,⁵⁰ de modo que la construcción del personaje está claramente orientada hacia su perversión, incluso antes de ser sometida al juicio presente.

Conforme las reglas del arte de oratoria forense, se administran los dos momentos del intercambio; lo innovador en este caso es que Helena presenta su apología en primer lugar, tal como pide,⁵¹ y que la acusadora tomará la palabra en segundo término. Los argumentos aducidos por Helena atribuyen sistemáticamente la responsabilidad de su situación a Príamo y a los primidas, y a una Afrodita que la entregó en beneficio de los griegos, sin olvidar culpar también a Menelao por haberla dejado sola con Paris.⁵²

⁴⁸ Tr. 888.

⁴⁹ Sobre las connotaciones de cada uno de estos padres atribuidos a Helena en lugar de Zeus, cf. RODRÍGUEZ CIDRE (2010: 250 ss.)

⁵⁰ SCHIASSI (1953) *ad. loc.*; cf. RODRÍGUEZ CIDRE (2010: 253-4). La autora también advierte (254-255) sobre las connotaciones que podrían tener los dichos de Hécuba, no ya sobre la mirada de Helena, sino sobre su *lógos*, pues las referencias a las sirenas, que asesinan ayudadas por un efecto auditivo. Las connotaciones de seducción sexual que las caracterizan también hermanan la imagen construida aquí de Helena con ellas. Otro tanto puede decirse de su identificación con las Harpías (256-257).

⁵¹ Menelao se encarga de aclarar que no se trata de hacer un favor a la traidora, sino de respetar la voluntad de Hécuba. Ésta, a su vez, muestra plena seguridad de que, una vez refutada, Helena está muerta en vida por su discurso (910).

⁵² Tr. 918-950.

La réplica de Hécuba es rica desde diversas perspectivas. En primer lugar, su acusación sigue de cerca las cuatro razones que el sofista Gorgias presenta para absolver a Helena de toda culpa, pero las toma con valor inverso. Recordemos que en su *Encomio de Helena* el orador argumenta que la reina debe ser liberada de toda culpa, ya que fue forzada a huir, dominada por los dioses, encadenada por Eros o víctima de un *lógos* poderoso;⁵³ de este modo, nunca estuvo en su capacidad permanecer con Menelao. Contrariamente, Hécuba descrea de que los responsables de su infidelidad hayan sido los dioses (970), o que haya sido víctima de manipulaciones de Afrodita (984-ss); tampoco acepta que la joven haya sido raptada violentamente (998), y sabe asimismo que no fue persuadida por sus propias palabras, cuando le aconsejaba volver con su esposo (1015-ss). El final de la acusación se torna consejo para Menelao:

“corona de gloria a la Hélade cuando la hayas matado por ti mismo, y establece entonces esta ley para las demás mujeres: deberá morir aquella que traicione a su esposo.”⁵⁴

El atrida se une a los argumentos de la anciana, pues está persuadido de que Helena actuó voluntariamente y es por tanto culpable. Queda establecido, sin embargo, que Afrodita es en cierto punto cómplice de las decisiones de la reina. El juego fónico -caro a Eurípides- que Hécuba hace entre *aphrosýne* y *Aphrodíte* (987-990) -la diosa hace insensato a quien afecta-, ya había sido establecido entre las razones esgrimidas por la acusadora. La insistencia de Hécuba resalta especialmente la peligrosidad de Helena. Esta advertencia repetida molesta a Menelao:

“Men.: Cesa ya, anciana: que no he tenido consideraciones con ella. Les ordeno a mis sirvientes que la lleven hacia las quillas de las naves, allí donde debe estar para hacer la travesía.

⁵³ Gorgias, *Encomio de Helena* (HE) 6. Sobre el paralelo de estos argumentos, y la hipótesis de que el EH gorgiano es una respuesta al planteo euripídeo, cf. MAZZARA (1999:142-154).

⁵⁴ Tr. 1030-1032.

Héc.: Si es así, te pido que no marche sobre la quilla de la misma nave que tú.

Men.: ¿Qué pasa? ¿Tiene acaso ahora un peso mayor que el de antes?

Héc.: No existe amante que no quiera siempre, de manera que siempre se manifiesta la conducta del ser amado.”

[Ἐκ.] οὐκ ἔστ' ἐραστῆς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ.
ὅπως ἂν ἐκβῆ τῶν ἐρωμένων ὁ νοῦς.⁵⁵

Las últimas dos líneas contienen un rasgo de la *philia* que todavía no se había presentado en la obra. El primer problema es textual, ya que no hay consenso acerca de si el verso 1052 -el último citado- es dicho por Hécuba o por Menelao;⁵⁶ tampoco es claro el sentido humorístico de 1050, en un contexto claramente doloroso: ¿Menelao propone que Helena, dado su *peso* actual, desfondará el barco? Algunos críticos, asumiendo la rareza de la atópica broma del guerrero, consideran que se debe a su descompromiso total con la vivencia dramática de Helena, o al hecho de que asume livianamente su propia debilidad frente a ella,⁵⁷ no menos que a la evasión de una respuesta a quien lo toma de las rodillas.⁵⁸ Más allá de la respuesta del atrida, el coro descrea de la promesa le que hace a Hécuba, y así lo que expresa a partir del verso 1100.

La línea 1051 es citada por Aristóteles en *Retórica* II 1394b16⁵⁹ y en su *Ética Eudemia* VII 2 1235b21. En el primer caso, el verso sirve como ejemplo de lo que debe entenderse por una ‘máxima evidente’; Aristóteles explica que una máxima es un principio o conclusión del entimema, y que las hay de diferentes tipos. El verso euripídeo de *Troyanas* es citado entre otros del mismo poeta; en todos los casos, interesan los aspectos formales de las citas, y el filósofo no se detiene en puntualizar aspectos especulativos del material referido. En el caso de la *Ética*, por otro lado, Aristóteles trata de

⁵⁵ Tr. 1045-1052.

⁵⁶ La última línea citada es atribuida por algunos críticos; Tyrrell y Kirchhoff, por ejemplo, adoptan esta lectura.

⁵⁷ SHAPIRO (2009) *ad loc.*

⁵⁸ CRAIK (1990: 16).

⁵⁹ El escoliasta especifica sobre este verso: ὁ στίχος οὗτος ἐν παροιμίαις φέρεται.

llegar a una definición de “amistad”, y se propone dirimir si lo querido (*tò philoúmenon*) es lo agradable (*tò hedý*) o lo bueno (*tò agathón*), pues ya que, en principio, agradable y bueno no son lo mismo, lo querido no podría representar ambas cosas; es así que cita el verso de nuestra tragedia, sin mayores comentarios sobre su significación. Lo que podemos observar, sin embargo, es que en el contexto reflexivo Aristóteles mantiene la vinculación entre *éros* y *phílos*: “queremos (*philoúmen*) lo que deseamos (*hoû epithymoúmen*); esto ocurre con el amor (*ho éros*)”,⁶⁰ nos dice, y agrega inmediatamente el verso de Eurípides. El corolario del pasaje aristotélico es que efectivamente “tanto el bien como lo agradable son objeto de amistad”; por tanto, el filósofo instala la *philía* en un ámbito amplio de la afectión, no necesariamente orientada a un tipo único de móvil.

“pues amamos [*phileîn*] a uno por sus cualidades y su virtud, a otro porque es útil [*ophélimos*] y nos sirve, a otro porque es agradable [*hedýs*] y nos causa placer [*di'aretén*]. Un hombre llega a ser amigo [*phileîn*] cuando, siendo querido [*philoúmenos*], quiere a su vez [*antiphilêi*], y esta correspondencia no escapa a ninguno de los dos.”⁶¹

Aparecen entonces dos elementos esenciales de la amistad: la *retribución* del afecto y la *percepción* de esa correlación en el afecto. Dicho esto, Aristóteles insiste en que existen tres tipos de amistad,⁶² dependiendo de la clase de motivación con que cada amigo se instala en la relación. El filósofo acepta, de todos modos, que la inspirada en la virtud es *primera* y referente de las demás. Esta se erige en una especie de modelo de *philía*, que vuelve siempre a ser, dadas su estabilidad y pureza, un criterio generalísimo de amistad. Se trata entonces de una forma de *philía* en sentido pleno, y de otras dos formas, de naturalezas derivadas y más endebles que la primera.

Si volvemos a los versos de *Troyanas* que nos ocupan, es llamativo que los intérpretes no se esfuercen por marcar diferencias de rasgos al tradu-

⁶⁰ Ar., *EE* 1235b19.

⁶¹ Ar., *EE* 1236a11-16.

⁶² Ar., *EE* 1236a30-34: la amistad se da por la virtud, por la utilidad y por el placer.

cir *eratês*, *erómenos* y *phileîn*.⁶³ Sin dudas es posible amalgamarlos en un sentimiento amoroso, pero la oposición que Hécuba establece entre ellos parece relevante. En el verso 840 el coro ya había establecido una relación estrecha entre Eros y los troyanos; allí quedó dicho que “Eros inspira pasiones a los mismos dioses”. Más allá de las connotaciones míticas concretas de esta mención -recuerda el vínculo entre Zeus y Ganimedes, hijo de Laomedonte, o la unión de Aurora con Titono, hermano mayor de Príamo e hijo también de Ganimedes-, *éros* remite a una fuerza encegueda, a una atracción potente y -hasta cierto punto- alienante. En esto no parece coincidir exactamente con el contenido semántico de *phileîn*.

¿Qué significan esos versos, en el contexto en que se dicen? “No existe amante que no quiera siempre”; no hay quien, como Menelao, una vez terminada la pasión irracional que constituyó su relación con Helena, quede indiferente a quien fue su amada. Al analizar esta línea, Tyrrell encuentra una alusión a un amor ardiente que nunca se apaga del todo, y retoma también la voz de Moore, que explica: “The heart than once truly loved never forgets. But fondly loves on to the close”.⁶⁴ El adverbio *aeí* indica el tipo de ligazón que tienen los antiguos enamorados -recuérdese el deseo nostálgico, *póthos*, del que habla Hécuba poco antes (891)-. Y eso que permanece indeleble es la *philia*, residuo de la pasión. El verso 1051 insiste en que es para Menelao, el amante, para quien esta metamorfosis se opera, “más allá del pensamiento/conciencia (*noûs*) de los amados (*tôn eroménon*)”. Helena podría acercarse de cualquier modo a su antiguo amante; él siempre tendrá para ella una mirada marcada por lo que han compartido. En nuestro modo de verlo, no representa exactamente la idea de cenizas siempre prestas a encenderse otra vez, sino la de un cariño macerado, maduro y transformado, mucho más fuerte y estable que el *éros* fugaz y hasta violento que dio lugar a este nuevo sentimiento. La relación de los examantes es una verdadera amis-

⁶³ Así, en una rápida revisión que se le hace decir a Hécuba: “A lover once is always a lover” (PALEY, 2010) y “He is no lover who loves not forever” (TYRRELL, 1907) e incluso “no hay amante que no ame siempre” (NÁPOLI, 2016), “no hay amante que pierda el amor para siempre, de cualquier forma que se manifieste el talante de su amados” (CALVO MARTÍNEZ, 1978), o “un vrai amant ne cesse pas d’aimer. [Mais fait que ta pensé se détache de ton amour]” (DELCOURT-CURVERS, 1962).

⁶⁴ TYRRELL (1907: 105).

tad, fruto de una intimidad compartida que los ha unido, ya no genéricamente, sino antropológicamente. Ese *éros* que los ha desnudado de sus individualidades los lanzó a un campo mucho más existencial de la relación con el otro. El residuo existencial de tal salto es la amistad. En esta perspectiva, es difícil establecer diferencias sustanciales con el sentimiento profundo de amor que se tiene a la patria o a la familia. Es siempre, sin más, *philía*.

Se nos cuestionará esta interpretación con una fácil observación de hecho: los amantes quedan, en la mayoría de las veces, en relación de enemistad, no de amistad. Pero tal vez podamos acercarnos a la idea de que, probablemente en esta perspectiva eurípidea, el rencor y la enemistad no han dejado de ser efectos de *éros*. Se trata de un *éros* truncado o enfermo, y no ya de un *éros* superado, como el que Hécuba coloca en el centro de su consejo a Menelao.

IV ALGUNAS LÍNEAS CONCLUSIVAS

En la revisión de *Troyanas* que propusimos pudimos observar que la naturaleza de las relaciones afectivas que comprende la *philía* es, según el canon epocal, diversa. Es *philtatos* Héctor y Astianacte para Andrómaca, es *phíle* Políxena para Hécuba, no menos que sus otros hijos y su nieto, es *phílos* Menelao respecto de Helena. *Phílos* fue sacrificio y venganza en una Casandra que se evanece por su patria; *phílos* fue fidelidad y rectitud en Andrómaca, que dio su vida por espejar en su acción la excelencia de su esposo; *phílos* fue, en fin, unión de generaciones y objeto de culto a un Astianacte, símbolo de la identidad troyana. La unión particular que queda tendida entre el *erastés* y el *phílos* en los versos que fueron objeto de nuestro apartado final dan pistas de una diacronía en la que es posible comprender mejor la relación entre amar con pasión y querer en una profundidad que impregna la vida toda. *Éros*, dios que infunde una fuerza incontrolable e irrefrenable en aquel a quien posee, abre también perspectivas vitales propiciatorias para la *philía*.

La clasificación aristotélica de amistad que leemos en su *Ética Eudemia* presenta un grado de especificidad y de sistematización que eviden-

temente está ausente en la obra de Eurípides. En rigor, en una primera mirada diríamos que en la tragedia la *philia* no remite a un tipo de afección homogénea y monolítica. Sin embargo, en todos los casos es posible determinar que se trata de una relación afectiva en la que se deposita la vida y el valor de las acciones; es un vínculo perdurable y profundo, en el que el hombre se ve espejado y ligado al otro. Se trate de la patria, del esposo, del hijo, del examante, lo constante es la ligazón esencial y dadora de sentido que provee la amistad. Sin dudas, la reflexión aristotélica obtiene su materia de numerosos conceptos que seminalmente están ya en los dramas. La *philia* no deja de ser uno de ellos, puentes entre la vivencia muda que se experimenta y la especulación sistematizadora.

V. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Retórica*, trad. Q. Racionero, Madrid: Gredos, 2020.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéa. Ética Eudemia*, trad. J. Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985 (1998⁴).
- EURIPIDIS Fabulae, recognovit brevisque adnotatione instruxit G. Murray, Tomus II *Supplices, Hercules, Ion, Troiades, Electra, Iphigenia Taurica*, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1950 (1977).
- EURIPIDE, *Le Troiane*, con Introduzione e Commento di G. Schiassi, Firenze: Vallecchi, 1953.
- The Troades of Euripides*, with revised text and notes by R. Tyrrell, New York: McMillan & Co., 1907.
- EURIPIDES, *An English Commentary on The Rhesus, Medea, Hippolytus, Alcestis, Heraclidae, Supplices, and Troades*, by Ch. Anthon, New York: Harpen & Bros, 1877.
- EURIPIDES, with an English Commentary by F. A. Paley, Vol. I: *Rhesus, Medea, Hippolytus, Alcestis, Heraclidae, Supplices, Troades*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010 (1857).
- EURÍPIDES, Tragedias III: *Troyanas, Helena, Ifigenia en Áulide*, intr., trad. y notas de J. Tobías Nápoli, Buenos Aires: Colihue, 2016.
- EURIPIDES, *Trojan Women*, translated by A. Shapiro, with intr. and notes by P. Burian, Oxford: Oxford University Press, 2009.

- EURÍPIDES, Tragedias, Vol. II: *Suplicantes, Heracles, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los Tauros*, intr., trad. y notas de J.L. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1978 (1985¹).
- LIDDELL, J., SCOTT, R., JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: OUP, 1992.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque Histoire des Mots*, París: Klincksieck, 1968.
- BENVENISTE, É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1983 (1969¹).
- GILMARTIN, K., “Talthybius in the *Trojan Women*”, *The American Journal of Philology*, 1970 91. 2, 213-222.
- JUNCO DE CALABRESE, E., “La expiación femenina de la guerra en Las Troyanas de Eurípides”, *Valenciana*, 2016 8.19, 125-145.
- MAZZARA, G., *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999.
- SORKIN RABINOWITZ, N., “*Trojan Women*” 199-213. En: MCCLURY, L. (ed.), *Companion to Euripides*, Malden: Wiley Blackwell, 2017.
- MERIDOR, R., “Creative rhetoric in Euripides’ *Troades*: some notes on Hecuba’s speech”, *Classical Quarterly*, 2000 50.1, 16-29.
- PATON, W.R., “Quatre passages des *Troyennes* d’Euripide”, *Revue des Études Grecques*, 1914 27.121, 35-38.
- POWELL, A. (ed.), *Euripides, Women and Sexuality*, London New York: Routledge, 1990 (2005).
- QUINTANA TEJERA, L., “Las pasiones humanas: heroísmo, amor y muerte en un pasaje del canto VI de *Ilíada*”, *La Colmena*, 2007 53, 32-39.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E., “Muerte de la *polis* en la tragedia: Troya en *Troyanas* de Eurípides”, X Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, Rosario, 2005.
- RODRÍGUEZ CIDRE, E., *Cautivas Troyanas. El mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*, Córdoba: Ediciones del Copista, 2010.
- SULLIVAN, SH., *Euripides’ Use of Psychological Terminology*, Montreal London: McGill Queen’s University Press, 2000.

A AMIZADE SEGUNDO O SÓCRATES DAS *MEMORÁVEIS* DE XENOFONTE

ALICE BITENCOURT HADDAD¹

RESUMO: Este artigo pretende esclarecer como o Sócrates das *Memoráveis* de Xenofonte entende a amizade (*philia*). Não nos posicionamos quanto à sua historicidade, preferindo deixar essa questão em suspenso. Após apresentarmos os principais traços do conceito de amizade, que ocorre ao longo da obra, nos dedicaremos a uma breve descrição de alguns diálogos de Sócrates em que o tema aparece. Com isso pretendemos mostrar, além da própria concepção teórica que Sócrates/Xenofonte expressa, a ilustração mais prática desse conceito.

Palavras-chave: Amizade, Sócrates, *Memoráveis*.

ABSTRACT: This paper aims to clarify how Socrates, in Xenophon's *Memorabilia*, understands friendship (*philia*). We did not take a stand on its historicity, preferring to leave it as an outstanding issue. After presenting the main features of the concept of friendship, which occurs throughout the work, we will provide a brief description of some of the Socratic dialogues about the subject. In this way, we intend to show, in addition to the theoretical conception that Socrates/Xenophon expresses, the practical aspect of this concept.

Keywords: Friendship, Socrates, *Memorabilia*.

¹ Universidade Federal Fluminense. E-mail: alicehaddad@id.uff.br.
Fecha de recepción: 5/7/2020; fecha de aceptación: 25/9/2020.

“Vendo um dia Aristarco triste, [Sócrates] disse:
– Parece, Aristarco, que você carrega um peso. É preciso dividir os fardos com os amigos, pois talvez possamos aliviá-lo.”
(*Mem.* 2.7.1)

ASPECTOS GERAIS SOBRE A AMIZADE NO SÓCRATES DAS *MEMORÁVEIS*

O texto das *Memoráveis* de Xenofonte tem uma peculiaridade muito interessante para os estudiosos de Filosofia Antiga e especialmente para os estudiosos de Sócrates, que é o fato de trazer uma narrativa sobre o filósofo – laudatória e apologética, sem dúvida –, entremeadada com supostas conversas que ele teria tido com distintas figuras, alguns caracterizados como discípulos, outros não, mas que ilustram a própria narrativa, aquilo que é descrito sobre sua personalidade e atitudes. Essa peculiaridade não é gratuita, arbitrária, mas consideramos que seja uma tentativa de mostrar um Sócrates que fala e age, que não separa palavras de ações. Seria Sócrates, da perspectiva de Xenofonte, um filósofo cuja obra era a própria vida e que tinha consciência disso. Não fazia de sua habilidade dialética uma profissão, um meio de angariar recursos, e assumiu seu ofício de dialogar mesmo com todos os riscos que isso implicava e implicou para seu fim.

Uma marca fundamental desse Sócrates é a maneira como se relaciona com outros homens. Ele é um *philánthropos*, um amigo da humanidade (*Mem.* 1.2.60), e que oferece aos amigos aquilo que ele tem (*Mem.* 1.3.3). E nenhum outro lugar, senão nas *Memoráveis*, vimos de maneira tão nítida a distinção entre Sócrates e os sofistas. Além de condenar a remuneração pelo ensino da virtude, pela falta de liberdade que ela implicava (na obrigação de dialogar com quem pagasse), Sócrates tinha em vista, em seus diálogos e exames, a aquisição de bons amigos e de amigos bons para toda a vida (*Mem.* 1.2.8). A Antífon ele chega a dizer que enquanto alguns gostam de

possuir um bom cavalo, um bom cão ou um bom pássaro, ele preferia ter bons amigos (*Mem.* 1.6.14).² Em sua defesa de Sócrates, com relação à acusação de ter inspirado Crítias e Alcibíades, grandes inimigos da cidade, Xenofonte deixa a entender que eles que não entenderam nem aproveitaram a amizade de Sócrates. Tinham outros interesses que não a própria amizade. Frequentaram-no com vistas a adquirir habilidades políticas e oratórias e o abandonaram assim que se enxergaram prontos. De modo diferente se comportaram os discípulos amigos, como Críton, Querefonte, Querécrates, Hermócrates, Símiias, Cebes, Fédon e tantos outros, que queriam se tornar excelentes (*kaloì te kagathoí*),³ aprendendo seus deveres para com os servos, os parentes, os amigos, sua cidade e concidadãos (*Mem.* 1.2.48).

O que fundamenta a importância da amizade em Xenofonte é claramente sua “utilidade” (*ophéleia*).⁴ Aliás é a percepção de utilidade uma espécie de crivo que separa aquilo a que o homem deve se dedicar daquilo a que ele não deve se dedicar. Nesse sentido que não se deve investigar a *phýsis*, nem a origem do cosmo, se esses estudos não trouxerem nenhum proveito ao homem (*Mem.* 1.1.11-16). Por esse mesmo raciocínio, o homem deve se livrar daquilo que não lhe é útil (*anophelés*), ou que não tem serventia (*akhréion*), como quando corta unhas, cabelos, retira calos, cospe saliva (*Mem.* 1.2.54)... Com mais ênfase deve se livrar daquilo que lhe é prejudicial, sendo esse Sócrates alguém que prega a sobriedade (1.2.1-5), a resistência aos prazeres da mesa, ao frio, ao cansaço (2.1.1) e a abstinência de sexo com os belos, pela impossibilidade de se manter moderado depois de tocá-

² KAHN (1996: 393-394) nota a semelhança entre essa passagem e a de PLATÃO, *Lísias*, 211d-e, embora reconheça que Xenofonte não faça nenhum uso desse diálogo em sua abordagem do tema da amizade nas *Memoráveis*.

³ A tradução de *kalòs kagathòs* por “excelente” não é ainda a melhor, porém me pareceu a menos carregada para falar de um caráter virtuoso e, ao mesmo tempo, nobre (de raiz aristocrática, mas não explicitamente ou exclusivamente aristocrática, me parece).

⁴ O tema da utilidade, e mais especificamente o da utilidade de Sócrates, atravessa toda a obra, funcionando à maneira de um fio condutor (ver DORION, 2010: CLXXXV-CLXXXVI; e também GOLDHILL, 1998: 109).

los (1.3.8), e que afirma ser a *enkráteia*, o autodomínio, a base da virtude (1.5.4).⁵

Em contrapartida, a amizade é a via, por excelência, da aquisição de benefícios. O que a caracteriza especificamente é justamente a relação de troca de benefícios entre os polos dessa relação. Há boas e más amizades, certamente, preconizando Sócrates a amizade que leva à virtude. Esta é a amizade verdadeiramente útil e que deve ser buscada. O reconhecimento da virtude do outro é o primeiro passo nesse processo de conquista. É preciso também que o outro reconheça a virtude em “mim” e me veja como um potencial “fornecedor de benefícios” para que enfim a amizade se estabeleça.⁶ O homem que se coloca nessa busca por amigos excelentes (*kaloì kagathoi*) é sábio (*sóphron* - *Mem.* 1.6.13).

Essa sabedoria de buscar amigos excelentes não é algo simples. Como dissemos, é preciso que o amigo ambicionado queira também “me” ter como amigo. Portanto é necessário, para que eu me beneficie de uma amizade, que eu também pareça excelente ao futuro amigo, e capaz de lhe ser útil. Se eu pareço inútil ou prejudicial, não terei amigos. Sobre isso adverte Sócrates a seu filho Lâmprocles, um ingrato que se queixa do humor de sua mãe e a ofende. As pessoas, ao saberem desse desrespeito, o desprezarão e ele terminará sem amigos – repreende-o seu pai (*Mem.* 2.2.14).

⁵ HINDLEY (1999: 77) atribui essa admiração pela *enkráteia* a Xenofonte, que teria valorizado essa atitude em outras obras que não contam com a figura de Sócrates (seu artigo, entretanto, se dedica a mostrar como, em relação ao sexo entre homens, Xenofonte seria menos rígido que Sócrates, que aconselhava a abstinência). O fato é que é difícil saber se Xenofonte teria aprendido com Sócrates a *enkráteia* e levado essa concepção moral para outras obras e contextos, ou se teria posto na boca do mestre sua própria visão. Claramente, porém, podemos constatar que ele endossa a importância da *enkráteia* como o narrador das *Memoráveis* em 1.5.1, quando considera a *enkráteia* uma aquisição excelente (*kalòn te kagathòn ... ktêma*) para o homem, e faz sua defesa de Sócrates, nesse capítulo, mostrando que o filósofo seria o mais moderado, *enkratésteron*, em palavras e atos (1.5.6). Cabe acrescentar à discussão a observação de DORION (2009: 96-100), que considera ausente do Sócrates de Platão tamanha importância dada à *enkráteia*. O autor faz uma análise refinada do assunto cuja leitura recomendamos.

⁶ TAMIOLAKI (2018: 440) nota com exatidão que a conquista da amizade em Xenofonte se aproxima muito mais de uma ação calculada do que de uma ligação afetiva, espontânea. Em seu texto ela explora a hipótese de que a amizade em Xenofonte tem um pano-de-fundo político, sendo alguém que busca amigos comparável a um líder em busca de aliados.

Há aqueles, ainda, que fazem amigos e os perdem justamente porque não cuidam da reciprocidade, não se importando se o amigo está doente ou precisando de ajuda (*Mem.* 2.4.1-4), esquecendo-se de que podem um dia estar na situação contrária, passando por adversidades nos negócios, na vida pública, em questões financeiras (*Mem.* 2.4.6-7). Nessas horas um bom amigo pode socorrer de diversas maneiras, ajudando a levantar o companheiro caído (*Mem.* 2.4.7). O próprio Sócrates é apresentado por Xenofonte como alguém que auxilia os amigos que, por causa da ignorância, se encontram em apuros. Ajuda-os com opiniões, conselhos (em grego *gnóme*, *Mem.* 2.7.1).

O benefício ao amigo poderia ocorrer até mesmo por meio da mentira, do engano. Essa é uma discussão que Sócrates faz não somente nas *Memoráveis*, como também na *República* de Platão⁷ – o que nos faz a levantar as hipóteses de que ou (1) essa fosse uma questão do Sócrates histórico que ambos os discípulos retrataram; ou (2) de que um autor tenha se inspirado no outro. Porém o Sócrates aqui de Xenofonte assume sem questionamentos a tese de que aos amigos se faz o bem e aos inimigos, em contexto de guerra, se faz o mal.⁸ Na *República*, o diálogo de Sócrates com Polemarco já nos deixaria bastante desconfiados de uma convicção sua nesse sentido, uma vez que levanta a possibilidade de o amigo não ser realmente amigo, o inimigo não ser realmente inimigo, e sobre a estranheza de alguém virtuoso fazer o mal a alguém, ainda que inimigo (*República*, 1.334c-335e). Não é uma discussão para se desenvolver aqui, mas que aponta, de todo modo, uma dissi-

⁷ Kahn também nota semelhanças entre esse trecho das *Memoráveis* e algumas passagens de *República* I (KAHN, 1996: 396); e afirma (398) que isso mostra a dependência de Xenofonte nos escritos de Platão, embora não o argumento de maneira convincente. Quero dizer que nada garante de maneira decisiva que a discussão sobre os possíveis benefícios da mentira, bem como aquela sobre a compreensão da justiça como fazer bem aos amigos e mal aos inimigos não fossem do Sócrates histórico. De qualquer modo, ainda que Xenofonte tenha se inspirado em *República* I, se o fez foi para dar soluções completamente distintas.

⁸ Assume sem questionamentos provavelmente porque essa concepção seria a corrente em seu tempo. Sobre esse princípio de conduta ser comum à moral grega do séc. IV a.C., ver DOVER, 1974: 180-184. Ver também BLUNDELL, 1989, que trata especificamente desse tema com enfoque nas tragédias de Sófocles (séc. V a.C., portanto); em especial BLUNDELL (1989: 26-31), onde a autora faz uma introdução geral ao assunto, abordando-o na tradição grega de maneira mais larga, indicando também várias referências para quem quiser conferir e se aprofundar.

metria no retrato desses dois Sócrates. Entretanto, há em comum nos dois textos a defesa de que a mentira não é necessariamente um mal, e que mentir ao amigo pode ser bom. O exemplo do homem que retém as armas de um amigo está perfeitamente ilustrado tanto no diálogo com Céfalos na *República* (1.331c), como nas *Memoráveis* num diálogo com Eutidemo (4.2.17-18). De um amigo muito angustiada, que pudesse querer se matar, Sócrates diz a Eutidemo que tomaria suas armas, e seria considerado justo por isso. O mesmo vale para o general que engana sua tropa para lhe devolver a coragem, e para os pais que dão para os filhos remédios misturados com sabores que os iludam. Na base dessa discussão está um Sócrates preocupado muito mais com a utilidade e o benefício do que com a verdade.

Ao falarmos de utilidade e benefício é preciso reiterar que Sócrates não prevê uma vida de facilidades e agrados para o homem virtuoso. O primeiro capítulo do livro 2 das *Memoráveis* é muito explícito nesse sentido, com a célebre história que Sócrates conta, atribuindo a Pródico sua autoria, de Hércules tendo que escolher entre seguir ou não uma vida virtuosa. Interessante que os dois caminhos são representados por mulheres que lhe perguntam de qual das duas ele quer ser amigo (*Mem.* 2.1.23 e 2.1.33). A primeira, que se autodenomina Felicidade (*Eudaimonía*), mas que é conhecida por seus inimigos como Fraqueza⁹ (*Kakía*), promete todos os deleites e prazeres, uma vida livre de trabalho a partir do proveito do esforço alheio. A segunda mulher, chamada Virtude (*Areté*), não promete prazeres nem benefícios sem trabalho (*pónos*). Para cada ambição corresponde uma tarefa que lhe é própria: se Hércules quer os deuses propícios, deve cuidar deles; se quer ser querido por seus amigos, deve ser gentil com eles; se quer que a cidade o honre, deve lhe ser útil, e assim por diante (*Mem.* 2.1.28). O fim da história dá clara vitória do embate à Virtude, que se autodeclara a melhor parceira da amizade (*arístē dē philías koinonós*, *Mem.* 2.1.32), reforçando que o tipo de amizade que Sócrates elogia e orienta seus discípulos a buscar

⁹ São muitas as possibilidades de tradução de *kakía*. Em oposição a *tò agathón* (o bem), poderíamos traduzir o termo por “maldade”, “perversidade”, “vilania” – considerando apenas palavras femininas para nomear a “mulher” então representada. Como no texto ele está em contraste com *areté* (virtude), e o que se entende por *areté* na sequência tem relação com resistência e autodomínio, achamos interessante propor uma tradução que remetesse ao oposto de disso, isto é, à incapacidade de resistência e autodomínio. Por isso, *Fraqueza*.

é aquela que não visa ao compartilhamento de prazeres prejudiciais a longo prazo, que tornam o corpo impotente e a alma bruta. Os amigos da Virtude – que são, afinal de contas, os amigos bons – comem quando têm fome, bebem quando têm sede, dormem bem e acordam bem, e não têm arrependimentos quando lembram da juventude. “[...] por minha causa”, diz Virtude, “são amados (*phíloi*) pelos deuses, queridos pelos amigos e honrados pela pátria” (*Mem.* 2.1.33). E nisso resume aquilo que entende como a “mais bem-aventurada felicidade” (*makaristotáten eudaimonían*, *Mem.* 2.1.34). Duas vezes a palavra “amigos”/“amados” (*phíloi*) aparece na definição da mais alta, da mais alegre felicidade. Ninguém é feliz sem boas amizades, mas tampouco ninguém é um bom amigo ou tem bons amigos sem a virtude.

Observe-se, ainda, com relação a essa passagem, que a virtude se irradia para todos os âmbitos da vida, manifestando-se na relação dos homens com os seus mais próximos (amigos e parentes), com os seus concidadãos (aliados em torno da pátria comum), e com os deuses. DORION (2010: CCXVII) refere-se a essa imagem como uma *progressão da utilidade*, segundo a forma de círculos concêntricos, em que no centro vemos o indivíduo, ocupado com o autodomínio ou o governo de si; e a repercussão de seu modo de vida virtuoso beneficiando os mais próximos, e assim por diante até atingir a cidade inteira.¹⁰

Nas próximas seções deste trabalho, nos dedicaremos à breve exposição de cinco diálogos que ilustram a apresentação geral que fizemos, e que lhes acrescentam detalhes na medida em que particularizam aquilo que até agora abordamos de maneira mais abstrata. Xenofonte, porém, põe Sócrates a aconselhar sobre casos concretos, a conversar com amigos ou simples conhecidos com problemas reais, muitos dos quais poderiam ser considerados triviais ou mesmo vulgares. É esse, entretanto, o Sócrates em ação, aquele que visa a provocar mudanças efetivas nas vidas das pessoas com quem conversa.

¹⁰ Repare-se que em 3.7.9, Sócrates utiliza um raciocínio semelhante para convencer Cármi-des a se dedicar à vida pública. Ele deve se ocupar de si mesmo, segundo o filósofo, e, se possível, ser útil à pólis. Se assim o fizer, terá prestado enorme serviço "não somente aos cidadãos em geral como a teus amigos e a ti próprio".

O DIÁLOGO COM QUERÉCRATES

No livro 2, capítulo 3, intrigado de os irmãos Querefonte e Querécates não serem amigos, Sócrates insiste muito com este último para que conquiste a amizade do irmão mais velho. Estranha não ser amigo de quem nasceu da mesma mãe e se alimentou do mesmo leite, uma vez que até os bichos têm alguma ternura por seus irmãos (*Mem.* 2.3.4). Querécates dá todos os motivos de ter se afastado do irmão, mas Sócrates é obstinado e continua aconselhando-o de maneira impositiva. Ao final da discussão, com um Querécates já cedendo, Sócrates alude à finalidade divina dos irmãos. Sabemos, tanto por *Memoráveis* 1.4 quanto por 4.3, que o filósofo, pelo menos na leitura que dele faz Xenofonte, defende que o mundo e as coisas nele existentes obedecem a uma funcionalidade e a uma finalidade previstas pelos deuses. Vejam que a noção de “utilidade” perpassa inclusive a criação do cosmo, de modo que os deuses fizeram as mãos em pares para trabalharem em conjunto, assim como os pés e os olhos. Por que não seria assim com os irmãos?

“Parece-me que [a divindade], em criando dois irmãos, [teve] em vista sua utilidade recíproca mais ainda que a das mãos, dos pés, dos olhos e do mais de que deram aos homens a parelha fraternal. As mãos não poderiam pegar ao mesmo tempo duas coisas distantes mais de uma toesa,¹¹ uma da outra, nem os pés separar-se um do outro mais de uma toesa. Os próprios olhos, que se nos afiguram de alcance muito mais extenso, não podem ver simultaneamente de frente e de trás os objetos mais próximos. Porém dois irmãos, [se forem amigos], seja qual for a distância que os separe, podem [agir em conjunto e com vistas à utilidade recíproca]”. (*Mem.* 2.3.19, tradução de Andrade com alterações nossas entre colchetes).

¹¹ *Órgyia* é a distância medida entre as pontas mais distantes dos dois braços abertos.

Essa passagem chama atenção para a ideia de que o amigo (aqui especificamente o irmão amigo) opera como uma extensão nossa no mundo, aumentando nossa capacidade de atuação e de obtenção de benefícios, claro que sempre sob a condicional da reciprocidade.

O DIÁLOGO COM CRITÓBULO

O diálogo com Critóbulo (2.6), por sua vez, trata, em primeiro lugar, daquilo que se deve buscar num amigo: aquele que tem autocontrole com relação aos desejos, que não é perdulário, nem ambicioso ou belicoso. Depois, sobre como fazer do amigo escolhido um amigo de fato. E aí os personagens iniciam a discussão sobre a importância de ser virtuoso, de se tornar bom no falar e no agir (*hemâs agathoûs deî genésthai légein te kai práttein*, 2.6.14), de ser útil – tópicos que já apresentamos mais acima, embora caiba reforçar, ainda, como a esse Sócrates é relevante que palavras e atos estejam unidos!

Em seguida, há uma breve consideração que mais uma vez relaciona a amizade à virtude. Nesse ponto (2.21), Sócrates diz com muita clareza – e só aqui ele faz isso – que a disposição pra amizade é natural ao homem. A expressão é a seguinte: *phýsei gàr êkhousin hoi ánthropoi tà mèn philiká*.¹² A expressão “*tà philiká*”, que traduzimos por “disposição pra amizade”, pode ser entendida, ainda, como “sentimento da amizade”, “comportamento amigável”. O que Sócrates está dizendo é que o homem naturalmente tende a fazer amigos. A questão é que, mesmo tendendo a fazer amigos, os homens também disputam, ambicionam, cobiçam, sentem raiva, inveja. Ou seja, também têm natural disposição para os conflitos (*tà polemiká*). Sócrates, entretanto, entende que os homens excelentes (*kaloî kagathoî*), por compartilharem alimento e bebida, por não quererem mais riquezas do que o necessário, por refrearem a raiva etc., não atrairão para si inimizades, nem disputas; pelo contrário. Portanto, ainda que nos seja natural a disposição para fazer amizades, as boas amizades exigem um preparo que é o da vida vir-

¹² Literalmente, “pois os homens, por natureza, têm a disposição pra amizade”.

tuosa, e que compreende, sobretudo, um desprendimento de bens e sentimentos supérfluos – em última instância, inúteis.

Por último, apresenta-se Sócrates para ajudá-lo a caçar (!) amigos, por ser amoroso (*erotikós*) e experiente nisso (2.6.28-29). Observe-se a ambiguidade da figura socrática nesse trecho. A caça a homens (literalmente assim em 2.6.29, *théran anthrópon*) poderia remeter à própria sofística (ver p. ex. PLATÃO, *Sofista*, 223b), que ele reprova. A menção ao seu erotismo, ou *amorosidade*, poderia remeter também à busca de amantes, levando-nos a imagem da caça à representação da relação entre amante (*erastés*) e amado (*erómenos*), em que o primeiro segue ou persegue o segundo,¹³ que é visto como uma espécie de presa. E é assim que a conversa muda de direção, com um Critóbulo altamente interessado em conquistar homens belos, fisicamente belos (e não *kalòs kagathós*). Sócrates o proíbe de beijá-los, de pôr boca contra boca (2.6.32), mas Critóbulo insiste que só beijará os belos! Sócrates logo percebe que esse Critóbulo ainda precisa de muito preparo. Promete que o ajudará quando se interessar por alguém, cobrindo-lhe de elogios ao amigo ambicionado, porém que isso não será possível agora, pois louvores descabidos uniriam duas pessoas que se detestariam depois, assim como os esposos enganados, que depois ainda reclamam do casamenteiro que os aproximou. A caçada de Critóbulo não deve ter como alvo homens belos, mas as virtudes (2.6.39), que crescerão com estudo (*máthesis*) e exercício (*meléte*). Critóbulo termina encabulado, não conseguindo contestar Sócrates.

O DIÁLOGO COM CRÍTON E SUAS CONSEQUÊNCIAS

O curto diálogo com Críton ocorre em *Memoráveis* 2.9. Sabemos como Críton, dileto amigo de Sócrates,¹⁴ era rico, e isso lhe causava muitos conflitos

¹³ A cena de um homem seguindo um rapaz com interesses sexuais é recorrente na literatura, revelando um certo padrão de comportamento homoerótico. Ver, sobre o assunto, DOVER, 1994: 75 e 84-85. A caça ao amado também encontra paralelo em PLATÃO, *Lísis*, 206a-c.

¹⁴ Críton ocupa lugar de destaque na literatura platônica como um amigo muito dedicado a Sócrates, angustiado em seus últimos dias, gastando seus recursos providenciando sua fuga e com muita dificuldade de compreender o frio exame de Sócrates sobre se seria justo ou não

com sicofantas. Críton acabava preferindo lhes dar dinheiro em troca de não passar por um processo judicial (a extorsão típica dessa categoria de malfeitores). Num dia em que ele desabafa esse incômodo com Sócrates, este lhe dá um conselho inusitado: que cuide de um amigo pobre alimentando-o, fornecendo-lhe lã, azeite etc., com vistas a ganhar um guardião fiel, alguém que afaste os sicofantas à sua volta. Claro está que esse homem deveria ser ele mesmo honesto para não se deixar corromper pelos mesmos criminosos. Assim foi Arquidemo. Grato pelos favores de Críton, começa ele mesmo a perseguir os sicofantas que assediavam seu novo amigo, devolvendo-lhes o mal na mesma moeda,¹⁵ isto é, ameaçando-os de levá-los a tribunal e mesmo conseguindo deles algum dinheiro para entregar a Críton!, com a diferença apenas de que esses sicofantas eram realmente criminosos, e de que justo por esses crimes Arquidemo conseguia reverter a situação, fazendo com que deixassem Críton finalmente em paz. O final dessa história curiosa é que os amigos de Críton ficam tão admirados com os feitos de Arquidemo, que pedem para que ele também os ajude, tornando-se, assim, também seus amigos.¹⁶

O DIÁLOGO COM DIODORO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Nesse curtíssimo diálogo do livro 2, cap. 10, Sócrates adverte Diodoro. Sabendo que Hermógenes, um conhecido seu (*tís soi tōn gnorímon*), está na

fugir (ver o diálogo *Críton*). A intimidade entre ele e Sócrates pode ser depreendida também do *Fédon*, sendo ele o amigo a quem Sócrates pede ajuda para retirar a chorosa Xantipa da cadeia (60a); é ele que acaba levando uma bronca de Sócrates, por avisar que o veneno demorará a fazer efeito se ele continuar falando (63d); é ele que se oferece para fazer pros filhos de Sócrates o que ele pedir (115b); que pergunta como quer o funeral (115c); que o acompanha em seu último banho (116b); que acompanha a conversa que ele tem com sua família (116b); que pede para Sócrates protelar o momento da cicuta (116e); além de ser a ele que Sócrates se dirige em suas últimas palavras (118a) e que lhe fecha a boca e os olhos depois que morre (118a).

¹⁵ Uma versão prática, não mais teórica –como no diálogo com Eutídemo em *Mem.* 4.2.14-19 –, do “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”.

¹⁶ BLUNDELL (1989: 47) comenta sobre o compartilhamento de amigos e inimigos como um comportamento também tradicional e usual.

miséria, chama a atenção de Diodoro, comparando os cuidados que este teria com um escravo com aqueles que parece não ter com esse conhecido. Afinal, trataria de um escravo doente, chamaria um médico para lhe salvar a vida, enquanto Hermógenes está à míngua. Insiste Sócrates que o pobre seria muito mais útil (*khresimóteros*) que um escravo, o que o faz ver nessa situação uma ocasião para se comprar (*oneísthai*) essa mercadoria a baixo preço (essas são as palavras que ele usa!), em se referindo à amizade de Hermógenes. Muito semelhante à história de Críton, Sócrates faz Diodoro ver que, oferecendo socorro financeiro, ele pode adquirir benefícios na amizade com Hermógenes. O final da história, assim como a anterior, é feliz, com um Hermógenes grato, que já não fala nem faz nada que não seja para servir e agradar Diodoro.

O DIÁLOGO COM TEÓDOTA¹⁷

O diálogo com Teódota é uma maravilha para leitores desejosos de ver Sócrates conversando com uma mulher! Isso é algo que não ocorre em diálogo nenhum de Platão¹⁸! E ele nos lança numa série de ambiguidades porque fala o tempo todo de *philia*, porém misturando a discutida concepção de amizade, pelo menos no que tange ao processo de conquista e à relação de reciprocidade, com a associação erótica entre Teódota e seus parceiros. Algo parecido já havia acontecido no diálogo com Critóbulo, mas aqui digamos que o erotismo ganha, inclusive da parte de Sócrates! Explico.

Teódota era uma mulher tão bonita, tão atraente, que pintores iam à sua casa para retratar suas belas formas. Numa dessas vezes Sócrates quis vê-la com os próprios olhos e os acompanhou, já curioso por tudo que falavam dela. E o filósofo fica então espantado com as mostras de luxo que en-

¹⁷ NARCY, 2004 e GOLDHILL, 1998 têm artigos com discussões muito ricas com foco apenas nesse diálogo.

¹⁸ No discurso indireto, com Sócrates como porta-voz, temos, por exemplo, Aspásia no *Menexeno* e Diotima no *Banquete*. Há também uma brevíssima fala de Xantipa no *Fédon* (60a). Não temos, porém, mulheres como interlocutoras.

contra. Teódota ostenta nos enfeites, sua mãe usa roupas caras e, por perto, muitas auxiliares formosas e à toa! Sócrates lhe pergunta de onde vem tanta riqueza, e ela responde que vem do que lhe dão os amigos.¹⁹ Claro está que Teódota é uma cortesã e que vive muito bem em troca de seus serviços.

Sócrates, perito na caça a amigos, quer saber se Teódota também a pratica, ou se deixa que os amigos apareçam ao acaso, feito moscas. E põe-se a ensinar, a uma interlocutora atenta, como deve proceder com arte para manter sua casa bem provida. À maneira de uma aranha, que com sutileza se alimenta de sua vítima, presa na teia; também à maneira dos caçadores, que deixam armadilhas no caminho das velozes lebres. Sócrates chega ao cúmulo de sugerir que Teódota arrume alguém que lhe sirva como um cão de caça, que fareje ricos para ela depois atraí-los com seu corpo, seu olhar, suas palavras sedutoras. Mas nem só de maneira sensual deve se portar Teódota. Como boa companheira, deve visitar o amigo doente, ser grata e atenciosa com aqueles que são gentis e benevolentes. A caça de Teódota se aprisionará pelo prazer, mas também por seu zelo.

Sócrates transpõe, ainda, para a rotina da cortesã sua “ética do auto-domínio”, recomendando que só sirva a quem tem apetite, não se deitando com quem estiver saciado. Se possível, que deixe seus amigos em necessidade extrema!

Teódota parece gostar dos conselhos e de Sócrates, e lhe convida para “vê-la”. Sócrates recusa de um jeito que nos espanta, ao responder que já tem amigas²⁰ e que estas não o deixam se afastar depois que aprenderam

¹⁹ NARCY (2004: 227) vê nessas perguntas de Sócrates apenas uma provocação para que ela diga que é sustentada por seus amigos/amantes e assim comecem a discussão. Toda a passagem é curiosa em vários aspectos. Além das perguntas retóricas de Sócrates, que sabe de onde vem o luxo de Teódota, o próprio fato de ele se propor a ensinar Teódota a conquistar amigos, assim como o de ela acolher os conselhos. Nancy (p. 229) chega a afirmar que Teódota simula ignorância sobre o assunto à maneira do Sócrates irônico dos diálogos de Platão, trocando os papéis com ele nesse diálogo de Xenofonte. De fato, o início do diálogo é desconcertante em todos esses pontos trazidos por Nancy, porém tenho dúvidas se Teódota é irônica, ou se, como diz o próprio texto, ela atrai amantes simplesmente por sua beleza, assim como um doce que atrai moscas sem o exercício de nenhuma arte para isso. Contraposto a ela, está Sócrates, feio porém detentor da arte da caça a amigos, como veremos adiante.

²⁰ Quem seriam essas amigas é a pergunta que todo leitor, espantado, se faz. Seria Sócrates cobiçado por mulheres? Teria ele mentido para se esquivar de Teódota? Houve quem identifi-

com ele poções do amor e encantamentos.²¹ O mais curioso de toda a narrativa é que logo no final, depois de estarmos bem convictos de que Sócrates está tratando da *phília* aqui como a relação amorosa entre parceiros de sexo, ele muda o rumo da conversa, afirmando a Teódota que sim, sabe fazer poções do amor e que isso explica ter Apolodoro e Antístenes sempre em seu encaço; isso explica as viagens de Cebes e Símiias de Tebas para visitá-lo em Atenas... Então parece que a ambiguidade presente entre a *phília* sensual e a *phília* dos companheiros se mantém. Que, na verdade, o que Sócrates faz ao aconselhar Teódota é transpor para o universo erótico a mesma etiqueta com que se relaciona com os seus amigos e discípulos. Afinal, esse diálogo não é o único, como vimos, em que ele se apresenta como um caçador de amigos, embora nesse trecho fique escancarado, digamos assim, seu caráter sedutor.²²

CONCLUSÃO

O tema da amizade atravessa toda a obra das *Memoráveis*. Há enorme ênfase na imagem de um Sócrates amigo de seus discípulos, que prega que sejam e tenham também bons amigos, vinculando a felicidade a essa condição. Estreitamente associados à *amizade* estão os temas da utilidade e da virtude. A *utilidade* é o assunto mais fundamental de toda a obra (de maior interesse filosófico, me parece), sem o qual não se compreende os conselhos de Sócrates. Isso porque o modo de vida do sábio supõe saber distinguir aquilo que realmente é benéfico daquilo que é prejudicial ou meramente inútil, sem proveito. A partir desse critério, que funciona à maneira de uma regra-de-

casasse nas "amigas" de Sócrates seus próprios discípulos. Por exemplo, GOLDHILL (1998: 121 e 123) e TREDENNICK; WATERFIELD (1990: 170). NARCY (2004: 216) defende ao longo de seu artigo que as *phílai* e, mais adiante, a *philotéra* (a mais amiga, ou *melhor amiga* - título de seu texto) de Sócrates são sua alma, educada para ser *sóphron*, autossuficiente e resistente aos prazeres.

²¹ Sócrates no papel de encantador pode ser visto também em PLATÃO, *Fédon*, 77e-78a.

²² O caráter dúbio de Sócrates, entre o amante e o amigo conselheiro, pode ser facilmente observado no diálogo de PLATÃO *Primeiro Alcibíades*, 103a-b e 131d-132a, por exemplo.

vida, tudo o mais se define e determina, o que perseguir e o que evitar. E a amizade se destaca ao longo de toda a obra precisamente por implicar benefícios recíprocos entre os homens unidos por esse elo. Embora haja amizades de todo o tipo, porque o homem é, por natureza, *amigável*, Sócrates aparece em diversos trechos preconizando que uma amizade boa é aquela que conecta homens virtuosos. Esses estão mais dispostos a compartilhar, ceder, por não cultivarem desejos desnecessários, fortalecidos na resistência aos prazeres da comida, da bebida, do sexo e na capacidade de suportar sofrimentos corporais, como o sono e o frio, por exemplo. Além disso, estão mais dispostos a ajudar, cooperar –em suma, mostram-se úteis. A ideia de fazer amigos desse tipo parece interesseira. Alguém poderia pensar que esses homens seriam vulneráveis à falsa amizade de espertalhões. Entretanto, Sócrates deixa claro que ninguém fica amigo de ninguém que pareça inútil ou ingrato. De modo que a conquista desse bom amigo depende de que o interessado seja ele mesmo reconhecido como bom, útil. Se já não for virtuoso, aquele que visa a um bom amigo deverá se transformar. Boa parte dos conselhos de Sócrates vão nesse sentido, como no claro caso de Critóbulo.

Em alguns trechos da obra vimos também como há uma nebulosidade quando se trata de tentar distinguir entre a *phília* dos companheiros e discípulos de Sócrates e a *phília* que se observa entre amantes, parceiros sexuais. Sócrates chega a afirmar que usa seus encantamentos e poções do amor também com seus discípulos, os mesmos que ele usa com suas amantes femininas (*phílai*). Todavia, seu caráter altamente controlado nos impede de afirmar mais do que isso, afinal é esse Sócrates que proíbe Critóbulo de beijar, que chama Crítias de porco por querer ter relações com Eutidemo (1.2.29-30), que rejeita a lindíssima Teódota dizendo que tem uma mulher mais amada (a mal-humorada Xantipa) esperando-o em casa (3.11.18).

O que resta de certo, para concluir, é o destaque que Xenofonte dá não apenas ao que Sócrates (o seu Sócrates) pensava e dizia da amizade, mas também às suas atitudes como um amigo, às vezes na forma do conselho, às vezes pela exortação, pela reprimenda, no compartilhamento de uma boa

leitura²³ e, sobretudo, por meio do dialogar – talvez a ação mais representativa da união entre falar (*légein*) e agir (*prátein*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUNDELL, M. W., *Helping friends and harming enemies. A study in Sophocles and Greek Ethics*: Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DORION, L.-A., “Introduction”, VII-CCLII. En XENOPHON, *Mémorables*, Paris: Les Belles Lettres, 2010; t. 1.
- DORION, L.-A., “Xenophon’s Socrates”, 93-109. En S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (ed.), *A Companion to Socrates*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- DOVER, K. J., *A homossexualidade na Grécia Antiga*, tradução de Luís S. Krausz: São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- DOVER, K. J., *Greek popular morality*: Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- GOLDHILL, S., “The seductions of the gaze: Socrates and his girlfriends”, 105-124. En P. Cartledge, P. Millet, S. Von Reden (ed.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HINDLEY, C., “Xenophon on male love”, *Classical Quarterly*, 1999 49. 1: 74-99.
- KAHN, C. H., *Plato and the socratic dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- NARCY, M., “La meilleure amie de Socrate. Xénophon, *Mémorables*, III 11”, *Les Études philosophiques*, 2004 2: 213-234.
- PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 8ª ed.: Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO, *Fédon*, introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

²³ Cf. a bela passagem de *Mem.*1.6.14, em que Sócrates fala da leitura conjunta com os amigos e seleção de trechos que consideravam bons.

- PLATÃO, *Primeiro Alcibiades, Segundo Alcibiades*, tradução de Carlos Alberto Nunes e texto grego de John Burnet, Belém: Ed. Ufpa, 2015.
- PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES, *Defesa de Sócrates, Ditos e feitos e memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As nuvens*, São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATON, *Le sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- PLATON, *Lysis*, texte établi et traduit par Alfred Croiset; introduction et notes par Jean-François Pradeau, Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- TAMIOLAKI, M., “Xenophon’s conception of friendship in *Memorabilia* 2.6 (with reference to Plato’s *Lysis*)”, 449-459. Em G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (ed.), *Plato and Xenophon. Comparative studies*, Leiden: Brill, 2018.
- TREDENNICK, H., WATERFIELD, R. (ed.), *Conversations of Socrates*, edição, introdução, tradução e notas aos diálogos socráticos de Xenofonte: London: Penguin, 1990.
- XENOPHON, *Xenophontis opera omnia*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1971; v. 2.

ΦΙΛ- NAMES AS CHARACTER DISPOSITION

CAROLINA ARAÚJO¹

ABSTRACT: The ancient Greek language was once alive, with a creative use of terms and the free formation of neologisms. Since Mycenaean times, the prefix φίλ- was employed to generate new words: proper and common names, adjectives and verbs, such as Philip, philanthropy, philharmonic and philosophize. This article begins by outlining the contemporary debate on these words, which locates Plato as a game changer in the development of their meaning. Next, it briefly addresses the so-called platonic love according to the alleged linguistic transposition it would have operated in the sense of the prefix φίλ-. The third section focuses on Plato's account of the use and the formation of names in φίλ in the *Republic* and concludes that it is compatible with their traditional meaning. I show that these terms are neither norm-policing names referring to “wannabes”, nor do they designate a nostalgia towards an unreachable object. I conclude that φίλ- names have always denoted a type of obsession, and Plato's analysis both clarifies their logic and adds a psychological theory to explain their common reference, namely, a specific disposition of character.

Keywords: Plato, *philia*, *phil-* names, *philosophia*, disposition.

RESUMO: A língua grega antiga foi outrora viva, com um uso criativo dos termos e a livre formação de neologismos. Desde os tempos Micênicos, o prefixo φίλ- foi empregado para produzir novas palavras: nomes próprios e comuns, adjetivos e verbos, como Filipe, filantropia, filarmônica e filosofar. Esse artigo começa delineando a discussão contemporânea sobre esse grupo de palavras, que localiza Platão como um divisor de águas no desenvolvimento do seu sentido. A seguir ele trata brevemente do dito “amor platôni-

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Pesquisa.

E-mail: correio.carolina.araujo@gmail.com.

Fecha de recepción: 12/12/2020; fecha de aceptación: 21/12/2020.

co” segundo a suposta transposição linguística que ele teria operado no sentido do prefixo φιλ-. A terceira sessão se centra na justificativa platônica do uso e da formação dos nomes emφιλ- na *República* para concluir que ela é compatível com o sentido tradicional. Eu mostro que esses termos não são nomes de controle normativo, referindo-se a “pretenciosos”, e que tampouco eles designam uma nostalgia em relação a um objeto inalcançável. Eu concluo que nomes em φιλ- sempre denotaram um tipo de obsessão e que a análise de Platão esclarece a sua lógica, além de acrescentar uma teoria psicológica para explicar o seu referente comum, qual seja, uma disposição de caráter específica.

Palavras-chave: Platão, *philía*, nomes em *phil-*, *philosophía*, disposição.

The ancient Greek language was once alive, with a creative use of terms and the free formation of neologisms. Since the Mycenaean times, the prefix φιλ- was employed to generate new words: proper and common names, adjectives and verbs, such as Philip, philanthropy, philharmonic and philosophize. This article begins by outlining the contemporary debate on these words, which locates Plato as a game changer in the development of their meaning. Next, it briefly addresses the so-called “platonic love” according to the alleged linguistic transposition it would have operated in the sense of the prefix φιλ-. The third section focuses on Plato’s account of the use and the formation of names in φιλ in the *Republic* and concludes that it is compatible with their traditional meaning. I show that these terms are neither norm-policing names referring to “wannabes”², nor do they designate a nostalgia towards an unreachable object.³ I conclude that φιλ- names have always denoted a type of obsession, and Plato’s analysis both clarifies their logic and adds a psychological theory to explain their common reference, namely, a specific disposition of character.

² MOORE (2020: 1).

³ BURKERT (1960: 173).

1. BURKERT, MOORE AND THE DEBATE ON *PHILOSOPHOS*

In an influential 1960 article, Walter Burkert analyzes the passage in which Diogenes Laertius attests that Pythagoras was the first to use the terms *philosophia* and *philosophos*. The text reads as follows:

Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικυῶνι διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικυωνίων τυράννῳ (ἢ Φλιασίων, καθὰ φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῇ Περι τῆς ἄπνου)· μηδὲ ἀγὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν. θᾶπτον δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς εἶη ἄνκατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος.

“The first to name philosophy and (to name) himself a philosopher was Pythagoras⁴, while in Sicily talking to Leon, tyrant of the Sicyonians (or of the Phliusians, according to Heraclides Ponticus in *On the breathless woman*⁵), because no one is a wise [human being], but a god. Hastily⁶ was it

⁴ Diogenes Laertius himself clarifies the situation in his book on Pythagoras. Quoting Sosicrates, he says: “Sosicrates, in the Successions, says that when asked by Leon, tyrant of Phlius, who he was, he (Pythagoras) replied: philosopher”. Σωσικράτης δ' ἐν Διαδοχαῖς φησιν αὐτὸν ἐρωτηθέντα ὑπὸ Λέοντος τοῦ Φλιασίων τυράννου τίς εἶη, φιλόσοφος εἶπεῖν. (Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, VIII, 8).

⁵ Note that, with Dorandi's punctuation, the only information attributed to Heraclides is the reference to Phlius, and not the whole story on Pythagoras. *On the breathless woman* is a lost dialogue, also known as *On diseases*. The former title refers to an episode told in the dialogue in which a woman returned to live after days without vital signs. The latter refers to the dialogue's broader scope of disease etiology. See MOORE (2020: 10 ss.)

⁶ I find Moore's argument (2020: 17) that θᾶπτον means “previously” syntactically problematic. The duplicated δὲ suggests that the second one refers to what precedes the first, so that both sentences explain the statement on “wise” having the same reference as “god” (See DENNISTON, 1954: 183). Moreover, according to Moore's reading, the text points out a change in the meaning of *sophia* –“previously people spoke of *sophia*”– which is hard to compre-

called wisdom, and wise was the one who conveyed it –he who would have obtained the perfection of the highest element of the soul; while philosopher is the one who eagerly welcomes wisdom.”⁷

Several are the questions relevant to a historian of philosophy in this excerpt: Is it true that Pythagoras was the first to use these words?⁸ Is Diogenes’ source reliable? Why would Pythagoras need a neologism? At this moment, however, we are more interested in the following points: (i) how does Pythagoras explain this neologism to Leon? (ii) what is the relationship between *philosophia* and *sophia*? (iii) what is the rationale for this neologism in particular and for neologisms with the prefix $\phi\lambda$ - in general?

Burkert claims (i) that there is no explanation of the neologism⁹, because the meanings of both *philosophia* and *Sophia* are taken for granted. As for (ii) the answer is well established in authors like Diodorus Siculus, Clement of Alexandria and Augustine of Hippo¹⁰, according to whom philosophers are those who stand between wisdom and ignorance. Consequently, “philosophizing and having wisdom are self-excluding”.¹¹ Therefore, (iii) in the neologism *philosophia*, the prefix $\phi\lambda$ - would operate a disjunction between Pythagoras and *sophia*, instead of a predication: he is not wise; he is something other than wise. According to Burkert, $\phi\lambda$ - must here mean “longing for something absent”, “effort for the unreached”.¹²

hend, for the meaning of *sophia* must be preserved in the apodosis “while philosopher is the one who eagerly welcomes wisdom”. My understanding is that *hastily* is the important contrast between “having obtained *sophia*” and “eagerly welcoming it”: those who too hastily think they have a certain state for granted are not real *sophoi*.

⁷ DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers*, I, 12.

⁸ Both BURKERT and MOORE deny it. BURKERT (1960: 173) considers that one could not have made this argument before Plato and MOORE (2020: 18) claims that the word preceded Pythagoras.

⁹ BURKERT (1960: 161).

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ BURKERT (1960: 165-166).

¹² BURKERT (1960: 172).

One problem with this interpretation is that it is based on much later textual evidence. Another more serious problem is that the meaning of φίλ- here does not correspond to its general use in the time of Pythagoras. As Burkert argues¹³, names with the prefix φίλ- denote appreciation for what is proper to someone. For example, *philoptolemos* (φιλ + war) designates the warriors in Troy¹⁴, *philertmoi* (φιλ + oars) are the Phaeacians, who are sea experts¹⁵, *philommeides* (φιλ + smile) is Aphrodite¹⁶. Landfester’s etymological studies conclude that stating “z is φίλ-X” means that z is someone to whom X is *philon* (“dear”, “own”).¹⁷ Therefore, an actual predication takes place: z, the subject assigned by the name in φίλ-, has the predicate of considering X esteemed, dear, proper. If this is the case of every φίλ- term, the alleged disjunction in the coinage of *philosophia* is anomalous.

This is Burkert’s overview of the matter: if Diogenes is correct, Pythagoras formulates a neologism without any basis in the uses of language, and worse, he did it with explanatory purposes in a dialogue with Leon. Explanatory neologisms are expected to start with a familiar meaning in order to introduce a new one; in this case the former must be the prefix φίλ-.¹⁸ But if the novelty is the disjunctive sense of the prefix φίλ-, one should expect an argument for it.¹⁹ However this is not to be found in any testimony attributed to Pythagoras.²⁰ Burkert finds this kind of justification in Plato, specifically in the *Lysis*, the *Phaedrus* and the *Symposium*. In his view, this is where the famous disjunction between *philosophia* and *sophia* is introduced for the first time, and when φίλ- begins to denote “longing for the absent”.

¹³ BURKERT (1960: 172-173).

¹⁴ See HOMER, *Iliad*, 1. 122.

¹⁵ See HOMER, *Odyssey*, 5. 386.

¹⁶ See HOMER, *Iliad*, 3. 424

¹⁷ LANDFESTER (1966: 108 ss.). Landfester’s thesis is that *philos* is a general reflexive-possessive pronoun (*Idem*, p. 69), hence the translation for “proper to”. On the meaning of the adjective *philos* as “dear”, “proper” within dative, as opposed to the sense of “friend of”, with names in genitive, see KONSTAN (1997: 28-29, 56).

¹⁸ See MOORE (2020: 73).

¹⁹ See BURKERT (1960: 169); MOORE (2020: 5, 21-22).

²⁰ Because Burkert attributes the story to Heraclides Ponticus, instead of Diogenes Laertius himself or some other source, he claims that “academic” ideas were introduced in the story. See BURKERT (1960: 176).

Moore's recent contribution to this debate consists of denying that Pythagoras was introducing a neologism. According to him, *philosophos* was a regular $\phi\lambda$ - name that predated Pythagoras and was adopted by him.²¹ Its meaning was compatible with the ordinary use of the prefix $\phi\lambda$ -²², as follows. *Sophos* has a clear reference determined by the tradition of the Seven Sages of Greece, that is, it designates those who give political advice.²³ Moore claims that in every name such as $\phi\lambda + X$, X necessarily refers to an established social practice. The prefix $\phi\lambda$ - modifies X, operating, not a disjunction, but a predication with a pejorative sense: the subject is excessively or abnormally X; or is a wannabe X.²⁴ The prefix is defamatory and expresses a criticism of the subject of the predication. Therefore $\phi\lambda$ - terms are "name-calling", derogatory, applied to others in a tone of censure in the spirit of a certain policing in defense of conventions.²⁵

Things then change in the fifth and early fourth century. The meaning shifts to "acting, repetitively, to become like political-advising and maxim-spouting *sophoi*",²⁶ the pejorative sense fades out, and the meaning undergoes fissures. Finally, Plato understands *philosophia* as a conversational practice that leads to virtue. However, this meaning was not transparent to ancient Greek speakers, who would still see it as a derogatory term, which is the reason why Plato feels the need to redeem it.²⁷

A first objection to Moore's thesis is a tradition, going back to the Mycenaean age²⁸, of proper names in $\phi\lambda$ -, such as Philoctetes, son of Achilles, or Philoitios, Odysseus's herdsman. Since it is hard to accept that parents would give derogatory names to their children, Moore posits a ground-zero stage in the development $\phi\lambda$ - terms. Originally $\phi\lambda$ - was used to form proper names without pejorative sense, these would thence become identifiers instead of descriptions, and "this would make *phil*- prefixing now appropriate

²¹ See MOORE (2020: 18).

²² MOORE (2020: 117).

²³ MOORE (2020: 93-96).

²⁴ MOORE (2020: 87-88, 107).

²⁵ MOORE (2020: 6, 66).

²⁶ MOORE (2020: 128).

²⁷ MOORE (2020: 222).

²⁸ MOORE (2020: 88-89).

for name-calling labels.”²⁹ It is unclear to me how this follows. I believe that here, as previously mentioned regarding the change in the meaning of the prefix, an argument would be required about how φιλ- became defamatory. Moore thinks that the rationale for creating proper names is different than the one for common terms; in the first case φιλ- can sound positive, and in the second it means the opposite.

A second weak point of Moore’s thesis is that Pythagoras uses *philosophos* neither in a derogatory sense, nor in support of certain established social practices. It is employed to describe himself, in defense of a practice which requires further explanation. Moore’s argument is that Pythagoras uses *philosophos* in a reversal of its meaning, “accommodating a name-calling name and consolidating a structured group around it”, just like a queer activist.³⁰ However, in order to do it, Moore must suppose that in the 6th century BC the term was used in a pejorative way, even if as refereeing to the Pythagoreans themselves, but there is no evidence for this.³¹

A third delicate point is the emphasis on Aristotle’s text, which Moore considers to be the first sustained analysis of φιλ- prefixed names.³² In *Nicomachean Ethics*, I, 1099a7-12, we read that terms in φιλ- means “desire for” and “pleasure in” the object designated by the word that follows the prefix. In *Rhetoric*, 1363a37-b3, Aristotle says that these names refer to people whose desire determines who they are. It is not simply the case that this object pleases them, it seems to them to be the best. Moore, however, emphasizes *Nicomachean Ethics*, III, 11, 1118b21-27, in which Aristotle states that those characterized by φιλ- names desire what they shouldn’t, or desire more than most people do, or do not desire as they ought. Here he finds the derog-

²⁹ MOORE (2020: 90).

³⁰ MOORE (2020: 1).

³¹ I understand that, even if we grant Moore’s reading of Heraclitus B35 as pejoratively referring to the Pythagoreans (see MOORE, 2020: 57, 62), it would still refer to the sense in which Pythagoras uses it. In other words, if Heraclitus did not coin a neologism, and simply refers to the Pythagoreans with the term they used to refer to themselves, *philosophos* is a word with positive meaning to the Pythagoreans and negative meaning to Heraclitus.

³² MOORE (2020: 73), as opposed to Plato’s “etymologies or quasi-etymologies of *philosophia*” (MOORE, 2020: 222).

atory and normative sense,³³ but he downplays the context. Chapter 11 introduces a discussion on peculiar desires in contradistinction to natural ones. While in the latter case there is no error, except for quantity, in the former the errors are many and varied. It is the emphasis on error that makes the interpretation of the prefix names $\phi\lambda$ - pejorative, and not vice versa. This is supported by *Nicomachean Ethics*, IV, 1125b14-18, in which Aristotle says that terms in $\phi\lambda$ - have more than one meaning, which can be used for praise or blame. It seems to me that Moore's conclusion that Aristotle's analysis supports his thesis on the derogatory sense depends on including commendable behaviors in those which break the norm and defy established conventions.³⁴ I find this too much of a conceptual stretch.

A more sensible thesis, I submit, is that of a gradual development of the meaning of the names in $\phi\lambda$ -. In what follows I intend to show how Plato, instead of changing the meaning of the prefix, conserves it. I submit that $\phi\lambda$ - designates a form of obsession, a repeated behavior, a strong personality trait. This explains the formation of names such as *philoptolemos* ($\phi\lambda$ + war) or *philoxenos* ($\phi\lambda$ + stranger), which have no pejorative tone. These names indicate objects dear to someone, and the positive or negative meaning comes from the context. These do not need to be objects of a conscious desire, such as in "philatelist", yet they denote a character. Thus, although I agree with Moore in the emphasis on behavioral repetition³⁵, there is no necessary derogatory sense. Of course, in a culture guided by maxims like *meden agan*, obsessions and repetitions tend to refer to vices more often than to virtues, but, again, this is said according to the context. What is most important in my proposal is that the prefix $\phi\lambda$ - designates an outstanding trait of character.

In this proposal, there is no radical transformation in the meaning of the prefix $\phi\lambda$ - from Pythagoras to Aristotle. Instead, we can see how philosophical analysis contributes to the understanding of its logic and the psychology to which it refers. Philosophy employs terms in technical and unusual ways, but that does not mean that they have a completely different

³³ MOORE (2020: 76).

³⁴ MOORE (2020: 79).

³⁵ MOORE (2020: 88).

sense. Although I agree with Moore about the exaggeration of reading some philosophical concept into every φίλ- name;³⁶ I think it is necessary neither to assume a strong change in the meaning, nor to reject some attitudinal component in the archaic uses.³⁷

Before moving on to Plato, I would like to conclude this session by justifying my translation of the passage quoted at the beginning. According to my proposal, the term *philosophos* would have been used by Pythagoras as a form of obsession for *sophia* (φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος). This means that the prefix does modify the noun *sophos*, as Moore intends it to, and the ending *-os* is simply gender designation agreeing with the subject, Pythagoras. *Sophia*, in its turn, is an achievement, the perfection of the highest element of the soul. Pythagoras opposes to this character the one who eagerly welcomes this state. The disjunction is not because *sophia* is unattainable; every human being that acquires it becomes a god, as is said of Empedocles, for instance. The difference is modal: one simply has it, the other eagerly welcomes it. Obsessively wishing for something does not imply not having it: the philatelist has several stamps, but he still eagerly welcomes each new one he gets.

2. EROS PHILOSOPHOS

The previous session dealt with the debate around the term *philosophos* in particular and the φίλ- names in general. Burkert thought Plato had a key role in transforming the meaning of the prefix φίλ-, implying the absence of the object of desire. Moore moderates this claim: he acknowledges that Plato introduces a new concept of philosophy, but still must seek to redeem the word from its derogatory past.³⁸ My purpose now is to show that Plato did not change the meaning for the prefix φίλ-, as both Burkert and Moore assume. In his dialogues we find an analysis of the character to which these

³⁶ MOORE (2020: 83).

³⁷ MOORE (2020: 83).

³⁸ MOORE (2020: 222).

names refer, providing a psychological theory or, to use Halperin's expression, a metaphysics of desire. In this session, I briefly review the three passages that, for Burkert, are central to establishing the transformation in the meaning of the prefix. To me Halperin's understanding of Eros is enough to refute the thesis that they amount to a love for an unreachable object. Instead, they refer to the obdurate desire that characterizes eros. I begin with the *Lysis*:

Διὰ ταῦτα δὴ φαίμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι· οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν. λείπονται δὲ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πω ὄντες, ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐ δὲ οἱ ἀγαθοί· οὔτε γὰρ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου οὔτε τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου φίλον ἡμῖν ἐφάνη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις.

“For this reason we would say that those who are already wise no longer philosophize, whether they are gods or human beings. Nor do those philosophize who lack knowledge to the point of being bad, for no one who is bad and ignorant philosophizes. There remain those who have this evil, ignorance, and yet are neither ignorant nor stupid; instead they are aware that they do not know what they do not know. In sum, those who philosophize are neither good nor bad, since neither the bad ones philosophize nor the good ones, for our previous

argument made it clear that one loves neither the opposite nor the like.”³⁹

This passage mirrors Diogenes Laertius’s when it comes to the disjunction between wisdom and philosophy, but it explicitly affirms that it is valid to both human beings and gods. It also shows that the difference cannot be determined by the presence or absence of knowledge, since that would be just the distinction between wisdom and ignorance. The disjunction must regard a certain disposition towards one’s cognitive state, which is the opposite of what is common to the good and the bad people. The disposition of good people is satisfaction, thence not desiring what is good.⁴⁰ The disposition of bad people is to desire what is bad⁴¹, which therefore is also not desiring what is good. So the philosopher’s disposition is the opposite of what they have in common; she desires the good. Unfortunately, the *Lysis* does not develop this point. We should look further for it.

εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ’ ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

{ΦΑΙ.} Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶ νέμεις;

{ΣΩ.} Τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρωσ ἔχοι.

“- If they composed them [their writings] with knowledge of what is true; can rescue what is written when it is cross-examined, and are capable of showing with arguments that what is written is

³⁹ PLATO, *Lysis* 218a2-b5.

⁴⁰ *Lysis* 214e2-215c1.

⁴¹ *Lysis* 216a6-b10.

trivial, then they must be called not according to them [their writings] but according to what is most worthy for them.

- What name would you give them?

- To call them wise, Phaedrus, seems to me to be too much, and proper only to a god. Philosopher, on the other hand, or something like it, would fit better and be more suitable.”⁴²

The passage claims that *sophia* is proper only to gods, and is not as ambiguous as Pythagoras on the possibility of a human being becoming a god. It does not explain the distinction between the two terms; nonetheless, it depicts the attitude of a philosopher. First, a philosopher must know what is true about the topic she writes on.⁴³ Therefore, being a philosopher implies a character disposition not only towards one’s own ignorance, as stated in the *Lysis*, *but also* towards one’s own knowledge. Secondly, a philosopher is always ready to defend her arguments in cross-examinations; she eagerly welcomes again and again what she knows.⁴⁴ This means that *philosophia* involves pleasure in constantly verifying one’s own cognitive states. Finally, what a philosopher knows matters to her more than what she wrote: texts are trivial, knowledge is more important and desirable. I think Diotima pursues this point further in the *Symposium*.

θεῶν οὐδείς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ– οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ' αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ' ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι· αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστι χαλεπὸν ἀμαθία, τὸ μὴ ὄντα καλὸν καγαθὸν μηδὲ φρόνιμον δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἰκανόν. οὐκ οὐκ ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεής εἶναι οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι.

⁴² PLATO, *Phaedrus* 278c4-d6.

⁴³ See also *Phaedrus* 261a3-262c4.

⁴⁴ See also *Phaedrus* 275d4-276a7.

Τίνες οὖν, ἔφην ἐγώ, ὃ Διοτίμα, οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰμὴ τε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;

Δῆλον δὴ, ἔφη, τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἔστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

“- None of the gods philosophizes or desires to become wise –for he is (wise)– and if there is someone who is wise, he does not philosophize. On the other hand, ignorant people do not philosophize, nor do they desire to become wise, for what is difficult about ignorance is to believe that you are satisfied, even if you are neither noble, good nor sensible. Whoever thinks he does not lack something does not desire what he does not think he lacks.

- Who then, I said, Diotima, are those who philosophize, if they are neither the wise nor the ignorant?

- It is evident, she said, even to a child that they are in between both, and that Eros is one of them. This is so because wisdom is one of the most beautiful things, and Eros is love for the beautiful; therefore, Eros is necessarily a philosopher, and the philosopher is in between the wise and the ignorant.”⁴⁵

Diotima explains to Socrates that Eros is what distinguishes the *philosophos* from the *sophos*.⁴⁶ She also makes explicit what seems to be a hidden premise of Pythagoras: if *sophia* is necessary and sufficient for being a god – which is technically compatible with the text in the *Lysis* –, gods cannot philosophize. Like Socrates in the *Lysis*, Diotima shows that it is not the pres-

⁴⁵ PLATO, *Symposium* 204a1-b5.

⁴⁶ See *Symposium* 203d7.

ence or absence of knowledge that differs *philosophia* from *Sophia* (and ignorance for that matter); it is rather a certain disposition of character: satisfaction. Both ignorant and wise are satisfied, they neither desire nor eagerly welcome wisdom. If Eros marks this distinction, it does not imply that the desired object is unattainable. Eros desires the objects it has⁴⁷; for it is an obdurate desire that never finds satisfaction. Eros is a desire that does not cease when the object is obtained; for the desire is for some value in the object; and one can never own a value.⁴⁸ Eros is not simply an expression of intentionality; it is a constant attitude of desire and dissatisfaction that describes a specific personality.⁴⁹

This is a peculiar Platonic concept of Eros; in its ordinary meaning, Eros is an appeasable desire.⁵⁰ On the other hand, this is the traditional meaning of $\phi\lambda$ - names. When Plato links Eros with $\phi\lambda$ - names he offers us two important things: a) a psychological explanation for the traditional use of names in $\phi\lambda$ - in general, i.e., the disposition of character of the obdurate desire; b) the case for a rational obsession: one in which the agent is aware of her dissatisfaction and understands what causes it: her desire is not for particular objects, but for a form present in them.⁵¹ The complexity of Diotima's speech lies in overlapping these two theses. She wants Socrates to understand what Eros is and to devote himself to the philosophical practice. This exhortative tone overshadows the descriptive nature of the thesis (a), which is an analysis valid for $\phi\lambda$ - names in general. All erotic desire is for a form, even when the agent is not aware of this fact.⁵² So the *Symposium* gives us bases to distinguish both between *philosophia* and *sophia* (and ignorance), and between *philosophia* and other kinds of obdurate desires that neglect wisdom.

⁴⁷ *Symposium* 200c5-d10.

⁴⁸ As HALPERIN (1985: 170) puts it, Plato is the first philosopher to distinguish between appetite, which is gratified by the possession of the object, and desire, which cannot be satisfied in acquiring the object.

⁴⁹ HALPERIN (1985: 164).

⁵⁰ HALPERIN (1985: 164-165); CALAME (2013: 26-29).

⁵¹ HALPERIN (1985: 174).

⁵² HALPERIN (1985: 179). See also HALPERIN (1985: 182).

3. ΦΙΛ- NAMES IN PLATO’S *REPUBLIC*

In the previous session, we saw that *philosophia* in Plato’s *Lysis*, *Phaedrus* and *Symposium* does not imply an unattainable object. Instead, the φιλ- prefix and its connection to Eros indicates a kind of desire that does not cease at the acquisition of its object. Plato is faithful to the traditional sense of “obsession” designated by prefix φιλ-. This section is dedicated to Plato’s *Republic* not only because this dialogue presents an extraordinary number of names in φιλ-⁵³, but also because it details the rationale for their coinage and use. At 474c, we find Socrates in a situation similar to that of Pythagoras: he needs to explain what a *philosophos* is. To do it, he spells out what it means to love something (*philein ti*) when using φιλ- names, i.e., a desire for all items of a certain kind (πᾶν στέργοντα - 474c10), which is properly called eros.⁵⁴

Ἀναμνησκειν οὖν σε, ἦν δ' ἐγώ, δεήσει, ἢ μέμνησαι ὅτι ὄν ἄν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἐὰν ὀρθῶς λέγεται, οὐτὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα;

Ἀναμνησκειν, ἔφη, ὡς ἔοικεν, δεῖ· οὐ γὰρ πάνυ γεένοῶ.

[...]

Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης;

Ἀληθῆ.

Τὸν ἄρα περὶ τὰ μαθήματα δυσχεραίνοντα, ἄλλως τε καὶ νέον ὄντα καὶ μήπω λόγον ἔχοντα τί τε χρηστὸν καὶ μή, οὐ φήσομεν φιλομαθῆ οὐδὲ

⁵³ Some φιλ- names in the *Republic* that I cannot discuss here, but for which I submit that the rationale is the same are *philogelos* (388e4), *philopaismon* (452e4-5), *philopolis* (470d8, 503a1), *philellen* (470e8), *philapekthemon* (500b4), *philanalotes* (548b5), *philopragmosune* (549c4), *philopoietes* (607d8).

⁵⁴ See PLATO, *Republic*, 474d2, 3, 475a3.

φιλόσοφον εἶναι, ὥσπερ τὸν περὶ τὰ σιτία δυσχερῆ οὔτε πεινῆν φαμεν οὔτ' ἐπιθυμεῖν σιτίων, οὐδὲ φιλόσιτον ἀλλὰ κακόσιτον εἶναι.

Καὶ ὀρθῶς γε φήσομεν.

“- Do you remember, I asked, or do you need to be reminded that, if we say that someone loves something and if it is rightly stated, it must not mean that he loves part of it, and not another part; but instead that he loves everything?

It seems that you will have to remind me, for I do not have it very clear in mind. [...]

- Didn't we say that the philosopher is the one who desires wisdom; not only this one and not that other one, but all of it?

- It is true.

- Then someone who has restrictions about learning some topics, especially if he is young and has no justification about whether they are useful or not, we shall say that he is neither a lover of learning, nor a philosopher; just as we shall say of someone who rejects food neither that he is hungry, nor that he desires to eat, nor that he is a glutton, but rather that he is actually a bad eater.

- This is right.”⁵⁵

In the interval between the two cited passages, Socrates explains a series of *φιλ*-names. The *philopaidos* (474d3) who desires every youth, the *philoinos* (475a5) who desires every wine, the *philotimos*⁵⁶ who desires every honor (475a9), *philositos* who desires every food, the *philomathes*, who

⁵⁵ PLATO, *Republic* 474c8-11; 475b8-c5

⁵⁶ The *philotimos* is key to the argument of the *Republic* and it is generally associated with *philonikos* and *thumos* (cf. 548c6, 550b6, 581b3, 582e4, 586c9). Thrasymachus uses the term to describe Socrates (336c4), claiming that his habitual procedure of cross-examination (337e1-3) is based on constant desire of honor. It also describes the personality of Odysseus (620c5).

desires every learning, and the *philosophos* who desires every wisdom (474c8-475c8).⁵⁷ This is the Platonic rationale for composing names in φιλ-, and it coincides with the tradition. First, these names express a desire for X, as opposed to any kind of surfeit or rejection. This is clear in the contrariety of *philositos*, glutton, and *kakositos*, bad eater (475c2-4); also in the previous distinction between the *philosophos* and the *misosophos* (456a4). Secondly, this is not an occasional desire; it is reiterated to the point of constituting a character, the mark of someone’s personality: the *philopaidos* is an erotic man (ἄνερ ἐρωτικός - 474d1-2) and not someone who had sparse episodes of passion. In another example, later on the *philotimos* is described as someone in whom *philotimia* and *thumoeides* occupy the throne of the soul (553b7-c1). Third, the object of desire is the series of individuals: haecceity does not matter. Individuals are replaceable⁵⁸, just like one glass of wine is easily exchanged for another. The same goes for learning: a content may replace another. A φιλ- person desires all the items that fall into one form (475b5), even if the agent ignores that they do, as we saw regarding the passage in the *Symposium*.

Let us then take these as the three basic factors involved in Socrates’ coinage of φιλ- names: desire (as opposed to satisfaction), disposition of character and love of forms. Together they denote a personality of constant desire, because she actually desires a form and not an individual. This is the case of the *philotheamones*⁵⁹ and *philekoos*⁶⁰, they do not miss a single festival, be it urban or rural, always ready for yet another spectacle; and for that very reason never find a “final show” that would put an end to their desire, making them satisfied. The same seems to be true for the *philotekhnos* (476a11), who would be interested in all products of a particular art. Common ground for all φιλ- names lies on a psychological theory:

⁵⁷ The *philosophos* appears in book II (375e9, 376c4) already associated with *philomathes* (376b6, 9, c2).

⁵⁸ See NUSSBAUM (1986: 181), my position about it in ARAÚJO (2017: 232-233).

⁵⁹ See *Republic* 475d2, e4, 476a11, b4, 479a3.

⁶⁰ See *Republic* 475d3 and 476b4. See also 535d3 (below) and 548e5, in which *philekoos* is associated to *philomousos*.

Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ
εὐθὺς ἐκ νέου ὄτι μάλιστα ὀρέγεσθαι.

Παντελῶς γε.

Ἀλλὰ μὴν ὅτῳ γε εἰς ἓν τι αἰ ἐπιθυμίαι σφόδρα
ρέπουσιν, ἴσμεν ποῦ ὅτι εἰς τᾶλλα τούτῳ
ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε
ἀπωχρετευμένον.

Τί μὴν;

Ἵτι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον
ἐρρυήκασιν, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς οἶμαι ἡδονὴν
αὐτῆς καθ' αὐτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος
ἐκλείποιεν, εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς
φιλόσοφος τις εἴη.

“- The true lover of learning must straightforwardly pursue the whole truth to the fullest from a young age.

- Absolutely.

- But when in someone desires flow strongly in one direction, we know that they will be somehow weakened in the other directions, like a flow of water that is channeled.

- And so what?

- So when in this person [the desires] flow towards learning and everything related to it, they will be [directed] to the pleasure of the soul itself and according to itself, abandoning the bodily pleasures, if he is not a fake but true philosopher.”⁶¹

According to Kahn,⁶² this passage claims that Eros is an undifferentiated psychic energy that can be channeled, that is, it can change its objects. In his view, this contradicts the theory of desire presented in book IV of the *Republic*, in which each part of the soul has a desire for a peculiar object. It

⁶¹ *Republic* 485d3-e1.

⁶² KAHN (1997: 97-99).

would also be inconsistent with the *Symposium*, in which Eros is a rational desire and therefore cannot be channeled to irrational appetites. Kahn doubts that this thesis on the channeling of eros could be actually attributed to Plato; even if it happens to be mentioned in such a crucial argument as the deduction of the philosopher’s virtue from the definition of philosophy.

A first point to note against Kahn is that Eros is the channeling of desire (*epithumia*), and not what is channeled.⁶³ Because the philosopher organizes her life and time so she can learn more, her interest in other types of objects diminishes. My second argument against Kahn is that the channeling metaphor does not require something as “basic matter” or “psychic energy”. It is perfectly intelligible as a theory that supposes different types of desire, which eventually conflict with each other. Solutions to these conflicts are choices that can become habits and finally describe a personality in a stable way.⁶⁴ If, for example, Alice loves to read and thence neglects going to beauty parlors, we do not need to posit that there is some energy that is displaced from one activity to the other; we can simply assume that this is how she uses her time. This is not the occasion to discuss the alleged contradiction with the argument of book IV, but I submit that this line of thought is sufficient to make the two passages compatible.

An important element in explaining the channeling thesis *a contrario-sensu* is *philoponia*, a welcoming attitude to effort (535d1-7).⁶⁵ Socrates’s point is that someone who is obsessed with specific objects is eager to commit herself to the most extreme labor they might involve. A *philogumnastes*⁶⁶ or *philotheros* would gladly submit themselves to physically strenuous activities; the *philekoos* and *zetetikos* do the same with the mentally exhaustive ones.⁶⁷ It is not only *philosophia* that implies fully *philoponia*, all erotic personalities do. The reason is that Eros is structural to their character in such a way that what would otherwise be a painful activity becomes

⁶³ See SCOTT (2007: 136).

⁶⁴ See PLATO, *Republic* 581b6- 8.

⁶⁵ This is not a Platonic neologism, see Isocrates, *Ad Demonicum* 45, 8; Pseudo-Demostenes, *Eroticus* 24. 7.

⁶⁶ For those obsessed for gymnastics, see PLATO, *Republic* 452b3, 456a2.

⁶⁷ See *Republic* 548e4-549a7 for the contrast between *philomousos* and *philekoos*, on one hand, and *philogumnastes* and *philotheros*, on the other.

agreeable. The reverse of this thesis, i.e., that someone would find no interest in activities that are generally considered pleasant, is an evidence for the channeling function of Eros.

The channeling theory shows that an erotic personality has a variety of opposites. A *philosophos* is opposed to (i) the *misosophos* (456a4); (ii) the *philopseudes* (485c12-d1), (iii) the *philotimos* or the *philokhrematos* (580d6-581b11), (iv) the *philodoxos* (480a6-13). (i) is based on the contrariety of desire and aversion and (ii) on the contrariety of the peculiar object. (iii) involves the “channeling” system, i.e., eros is exclusivist, it is not a desire for multiple kinds. In book IX, we see that the three parts of the soul introduced in book IV generate three types of pleasure. Depending on the habit and the education, the objects of these pleasures may become structural values in someone’s life. The *philosophos*; *philotimos* and *philokhrematos* result therefore from these channeling processes as wholly distinct and incompatible personalities.⁶⁸ Finally, (iv) the *philodoxos* is someone obsessed by being well informed about a series of items, expanding her capacity for judgement. A philosopher cannot be a *philodoxos* because (i) she knows that she desires a form, instead of individuals, and (ii) she has knowledge and is able to give an account of this form.⁶⁹ A philosopher is both someone who knows and an *aletheias erastes*⁷⁰; they are consistent with each other, because to know forms does not generate satisfaction, quite the opposite, it causes desire to learn more.

Φιλ- names designate very peculiar personalities; the way Eros structures their life and routine makes them queer (ἀτοπώτατοι - 475d4).⁷¹ Notwithstanding, this weirdness is not enough to ascribe them an abnormal social conduct, as Moore claims. Socrates makes the case for the philosophers (489d11-e2), to the point of arguing that the obsession with knowledge is not

⁶⁸ The *philosophos* is also described as *philologos* at 582e8; the *philotimos* as *philonikos* and the *philokhrematos* as *philokerdes*. The contrast between these three personality types is established since the first book of the *Republic*, in which *philotimos* and *philarguron* are contrasted with the best people (347b1-4); for this pattern of opposition, see also 551a7-8.

⁶⁹ See *Republic* 476d4-480a13.

⁷⁰ *Republic* 501d2; see also 475e4; 484b4-5; 485a10-b3, c3-d4.

⁷¹ See also Adeimantus’s thesis about philosophers in 487c4-d5 and Socrates’ agreement with it in 489b3-4.

only virtuous, but responsible for a happier life (587d12-e4). The philosopher, however, does not offer an objection to Moore, for he claims that this is exactly the term whose pejorative sense Plato is trying to reverse. My claim demands a broader argument about φιλ- names in general. I think it can be made after some evidence on how these personalities account for whole social organizations. The passage is the following:

Ἄρ' οὖν ἡμῖν, ἣν δ' ἐγώ, πολλή ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι γε τὰ αὐτὰ ἐν ἐκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἶδη τε καὶ ἦθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφίκται. γελοῖον γάρ ἂν εἶη εἴ τις οἰηθεῖ τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκτῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄντις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα. Καὶ μάλα, ἔφη.

“- Well, I asked, is it really necessary to agree that, in each of us, there are the same types and characters as in the city? After all, there is nowhere else they would come from to get there. It would be ridiculous for anyone to think that the spirited type had not arisen in the cities from people who actually have such a principle; for example those who are like Thracia or the Scythians or some other northern region, or the love of learning attributed mainly to this region of ours, or the love for riches, that someone would say exists mainly among the Phoenicians or in those who are like Egypt.

- It is necessary, he said.”⁷²

⁷² Republic 435d9-436a4.

According to Socrates, names in $\phi\lambda$ - describe political groups, *politeiai* (see 545b6), such as the Phoenicians, Egyptians and Athenians. Lacedemonians are *philonikoi* and *philotimoi* (545a1-2), likely also the Cretans (544c3). Cultural practices in these groups stimulate citizens to act aiming at some kind of objects, while discouraging others. In this sense, these terms do not work simply as name-calling names, they are descriptive and self-descriptive. As Aristotle puts it, they function for both blame and praise. It is quite possible that there are excesses in these single-centered options, and that Socrates' statement is not devoid of criticism. Nonetheless, I see no reason why the Athenians would not be proud of their love for learning⁷³, Phoenicians of their bravery and Egyptians of their wealth.

4. CONCLUSION

My purpose in this text was to show that it is possible to explain the development of $\phi\lambda$ - names without supposing that Plato operates a great rupture in it. I tried to argue that such names designate personalities structured around a single object of desire. These people devote a considerable part of their time to an object X, so that their character can be properly described by reference to X. This is an obdurate desire, which is not relieved by acquiring an object; quite the opposite, the object is cause for further desire and the recurrence of longing for their whole series. I claimed that in different passages Plato offered a psychological account of these personalities, identifying Eros as their key dispositional element, leading to a description of the lover as this kind of character. Nothing here indicates that such erotic desire implies an unreachable, absent object, as suggested by Burkert. Having argued that names in $\phi\lambda$ - denote these obsessive attitudes, I submitted that they do not necessarily imply, as Moore defends, attitudes deviating from social practices. On the contrary, these attitudes can designate behaviors of whole social groups.

⁷³ THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War* 2. 40 1-3.

REFERENCES:

- ARAÚJO, C., “Eros and communitarianism in Plato's *Symposium*”. In: BRISSON, L. and RENAUD, O. (eds.) *Erotique et Politique chez Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017, 231-242.
- BURKERT, W., “Platon oder Pythagoras: zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’”. *Hermes*, 1960, 88, 159-177.
- BURKERT, W., “Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo ‘filosofia’”. Translated by Carolina Araújo. *Kleos*, 2014, 18, 109-138.
- CALAME, C., *Eros na Grécia Antiga*. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DENNISTON, J. D., *Greek Particles*. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- HALPERIN, D. M. “Platonic *Eros* and what men call love”. *Ancient philosophy*, 1985. 5: 161-204.
- KAHN, C., “Plato’s Theory of Desire”. *Review of Metaphysics*, 1987. 41: 77-103.
- KONSTAN, D., *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LANDFESTER, M., *Das griechische Nomen “Philos” und seine Ableitungen*. Hildesheim: Geog Olms, 1966.
- MOORE, C., *Calling Philosophers names: on the origin of a discipline*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- NUSSBAUM, M., *The Fragility of the Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SCOTT, D., “Eros, philosophy and tyranny”, 136-153. In: Scott, D. *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in honour of Myles Burnyeat*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EL AMOR Y LA AMISTAD EN LA ONTOLOGÍA NORMATIVA DE PLATÓN

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS¹

“Suelen las fuerzas de amor sacar de quicio a las almas...”
Miguel de Cervantes

RESUMEN: En su análisis del amor y la amistad Platón y Aristóteles muestran claramente la divergencia de sus métodos filosóficos, pues mientras Aristóteles tiene muy en cuenta los *phainómena* y los *éndoxa* de la sociedad y la cultura a la que pertenece, Platón no duda en invertir las opiniones más acreditadas en nombre de una ontología normativa que prescribe cómo deberían ser las cosas en lugar de aceptar el mundo verosímil de las experiencias habituales. El amor se convierte así para él en una fuerza capaz de transformar el mundo de sombras en el que vivimos y en una pasión que debe constituir el fundamento de la más profunda amistad.

Palabras clave: ontología normativa, amor, amistad, Platón.

ABSTRACT: In their analysis of love and friendship, Plato and Aristotle exhibit a great divergence in their philosophical methods. Aristotle takes into account the cultural *phainomena* and *endoxa* of his own society, while Plato does not hesitate to invert the most authorised opinions on behalf of a normative ontology which prescribes how things should be instead of accepting the plausible world of usual experiences. So love becomes in Plato's thought a force capable of transforming the world and a passion which should constitute the fundament of the most profound friendship.

Keywords: normative ontology, love, friendship, Plato.

¹ Universidad de Granada. E-mail: avallejo@ugr.es.
Fecha de recepción: 23/12/2020; fecha de aceptación: 29/12/2020.

LA ONTOLOGÍA NORMATIVA COMO MARCO CONCEPTUAL

Me gustaría comenzar lo que vamos a decir del amor y la amistad en Platón explicando brevemente qué entiendo por una ontología normativa, porque a mi juicio es un marco conceptual que puede aclararnos muchas cosas. Una ontología normativa consiste en interpretar la realidad sin aceptar lo que se da en la experiencia por el mero hecho de existir y en invocar para su correcto enjuiciamiento la validez de unos ideales que prescriben cómo deberían ser las cosas, pero que son independientes de su realización en el mundo que nos rodea. Obsérvese que en esta definición hay una indicación negativa y otra positiva. La negativa significa que se trata de una ontología crítica que cuestiona el *statu quo* de las cosas y que no acepta, en consecuencia, la existencia fáctica de los hechos como un argumento válido acerca de su derecho a ser tal y como la experiencia nos los presenta. La parte positiva pone de manifiesto que no se trata de un nihilismo ontológico, pues la crítica que se desprende de ella se basa en unos criterios o ideales que expresan la norma que debería regular la existencia de toda entidad. El empleo reiterado del término ideal no carece de intención, como se podrá comprender tratándose de Platón. En una de sus acepciones, tomadas del Diccionario de la RAE, significa “el modelo perfecto que sirve de norma en cualquier dominio”, pero dicho término se constituye a través del latín, que lo tomó en préstamo del griego a partir del significado técnico que tiene la idea en el vocabulario platónico.

Una ontología normativa se fundamenta en una concepción esencial o predicativa del ser, que es la que, según lo que Platón nos dice en la *República*, tiene que tener a la vista el verdadero filósofo. La iconografía de la Caverna nos presenta esta ontología en forma de imágenes, que, por muy desorientadoras que puedan ser desde un punto de vista estrictamente filosófico, ponen de manifiesto que vivimos entre sombras de otras realidades, que son las verdaderas. El utopismo platónico, tal y como se expresa en el paradigma de la ciudad ideal, se basa en un modelo que existe solo “en las palabras” (ἐν λόγοις), ya que, según nos recuerda Sócrates (*Rep.* IX 592a11; trad. de C. Eggers Lan), no cree que exista “en ningún lugar de la tierra”. Cito este pasaje, donde Platón se acerca tanto al sentido originario de la palabra inventada por Thomas More en su *Utopía*, para que comprendamos qué poco

cuenta la existencia en la determinación del paradigma que se invoca como fundamento del buen estado. Este es el aspecto positivo al que me refería anteriormente: aunque Platón o alguien que conocía sus circunstancias mejor que nosotros hace referencia en la *Carta VII* a muchas circunstancias desgraciadas, sin el respaldo de este paradigma ideal de la *Kallípolis*, no se comprendería bien en qué sentido terminó “él por comprender en relación con todos los estados actuales que están mal gobernados en su totalidad” (*Carta VII* 326a2-3).

En unos conocidos pasajes de esta *Carta* (326a5-326a4) Platón, como es sabido, propone como solución de todos los males que aquejan al “género humano” la llegada de los filósofos al poder o que practiquen la filosofía los gobernantes que reinan en las ciudades. Pero Platón no se refiere a la filosofía sin más, sino a “la recta filosofía” (τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, 326a6) y no se trata tampoco de que lleguen al poder aquellos que son considerados filósofos en el sentido ordinario de la palabra, sino “el género de los que filosofan recta y verdaderamente” (τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος, 326b1-2). Y si me permiten la insistencia, tampoco es cuestión de que filosofen los gobernantes de cualquier manera, como Dionisio II tal vez pretendió hacerlo alguna vez, sino de que filosofen “realmente” (ὄντως, 326b4). Tenemos aquí en acción esta ontología normativa que le sirve para trazar una auténtica línea de demarcación. Por un lado, estarán los filósofos ordinarios o los pretendientes, a su juicio, ilegítimos de este título, como podía ser en su tiempo Sócrates, y por otro lado, los verdaderos filósofos, que eran los únicos que podrían lograr llevar a cabo la empresa que Platón les encomienda. Estas líneas de la *Carta VII*, pertenezcan o no a su propia mano, no hacen más que aludir a un tema que se aborda sistemáticamente en el libro V de la *República*. Recuérdese que de las tres olas de carcajadas suscitadas por la propuesta utópica de la ciudad ideal, la que más escándalo produce a los interlocutores de Sócrates en el diálogo es precisamente esta del gobierno de los filósofos (cf. *Rep.* 473e-474a).

No podemos detenernos mucho en el análisis de esta ontología normativa, de la que ya he insinuado que es el fundamento filosófico del utopismo platónico. Ahora vamos enseguida a lo esencial que nos importa para nuestro tema. Pero no dejemos pasar a propósito del caso de los “verdaderos filósofos” algunos rasgos que debemos tener bastante presentes. En primer lugar,

esta ontología puede revestir una fisonomía extremadamente paradójica, porque en su análisis de la realidad se atreve a cuestionar las opiniones más acreditadas. En el caso del terreno político esto es absolutamente evidente hasta el punto de que es el propio Platón el que señala que se trata de propuestas con un fuerte sentido “paradójico” (πολὺ παρὰδόξαν, 473e4) en el sentido literal de dejar de lado las opiniones ordinarias. En segundo lugar, dicha ontología, como ocurrirá en general con muchas utopías, incurre en el ridículo, y de ahí las olas de carcajadas a las que se alude en la *República*, porque se atreve a proponer nada menos que una inversión de la realidad acostumbrada, como era en su tiempo la igualdad de la mujer o su participación en las tareas de gobierno que Platón se propone encomendar a los filósofos. En tercer lugar, la ontología normativa, como hemos dicho, sirve para discriminar entre unas realidades que son aceptadas como tales en la cultura ordinaria de una época y otras a las que llama “verdaderas”, que la teoría propone para sustituir a las que ilegítimamente ocupan su lugar por la fuerza de los prejuicios acostumbrados. Pero lo importante, desde esta tercera perspectiva, es el concepto del ser que le sirve de fundamento a la hora de practicar esta dicotomía que le es tan querida en su disección de la realidad circundante. Voy a este punto brevemente.

En la *República*, para sortear el ridículo de la tercera ola, que propone el gobierno de los filósofos, Sócrates dice que hay que especificar “quienes son los únicos a quienes cabría denominar correctamente (ὁρθῶς, 476b1) filósofos”. Como podemos comprobar una vez más, la ontología normativa alberga una pretensión legisladora en el empleo de las palabras, que no duda en apartarse de los usos ordinarios. En este sentido, establece una “distinción” (διαίρω, 476a9) o línea de demarcación entre quienes pueden ostentar el título de filósofos y los que no. Platón reclama en la raza de los auténticos filósofos la existencia de una “facultad” o “poder” (*dýnamis*, 477b5 ss.), distinta de la mera opinión (*dóxa*), que sea capaz de contemplar el verdadero ser. Como es sabido, el filósofo platónico se distinguirá del mero “*philodoxos*” o amante de la opinión por su capacidad de contemplar “lo que es plenamente” (τὸ παντελῶς ὄν, 477a3). En este sentido, las ideas, como lo justo, lo bello y lo bueno en sí, mencionadas en estos pasajes relacionados con la demarcación del filósofo (*Rep.* V 476a-479e), son el ser “puro” (εἰλικρινῶς, 479d5) que no admite nada contrario a su esencia y que, en consecuencia,

pueden ser la norma que nos impida andar errantes (cf.479c) en medio de esas realidades mixtas de lo justo y lo injusto, proporcionadas por la experiencia². De la misma manera que el geómetra tiene que tener a la vista el triángulo en sí, en su pureza esencial, y no la forma de triángulo mezclada con todo tipo de imperfecciones, como aparece en la experiencia, el filósofo debe ser capaz de “divisar la naturaleza de lo bello en sí” (476b6-7) o de “lo justo en sí”. Pero estas entidades no son “las que se presentan por doquier en comunión con las acciones o los cuerpos” (476a6-7), que están contaminadas o mezcladas con rasgos contrarios a tales esencias, sino las que están constituidas por el ser puro en una identidad absoluta que nunca es proporcionada como tal por la experiencia. Esta es la norma que corta de raíz cualquier pretensión del mundo fenoménico para imponer el peso de la existencia como argumento decisivo a la hora de decidir acerca de cualquier cuestión filosófica. El conocimiento de estas entidades o esencias puras, gracias a su condición de formas incontaminadas por la facticidad, permite adoptar un punto de vista normativo que no está nunca condicionado por lo que Kant llamaba en la *Crítica de la razón pura* la “plebeya apelación a la experiencia”.

EL MARCO NORMATIVO EN ACCIÓN

Antes de entrar de lleno en el análisis de la amistad y el amor, podríamos recordar otros ejemplos. El marco normativo, como estamos viendo, viene determinado por unas exigencias esenciales que sirven para distinguir entre las cosas particulares que encontramos de hecho en la práctica y las que hay que contemplar para decidir acerca del verdadero ser de las cosas, que son las que deberían existir, aunque “no existan en ningún lugar de la tierra”. Esta última frase que citábamos más arriba, a propósito del paradigma de la ciu-

² Sobre esta concepción del ser, que constituye el fundamento de la ontología normativa, puede verse el apartado titulado “La demarcación del filósofo platónico (474b-480a). Una ontología del poder” en VALLEJO CAMPOS, A., *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid: Trotta, 2018, pp. 144 ss.

dad ideal³, tiene una aplicación irrestricta, porque revela el espíritu de la filosofía platónica a la que no le importa si “existe o existirá en algún lado” (διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται, *Rep.* 592b3-4) el estado que tiene como norma de su actuación política. Pero esto, efectivamente, se aplica a cualquier otra cosa y en el *Político* Platón nos recuerda que de esas “altas y valiosas entidades” a las que se ha hecho referencia no hay ninguna “imagen (εἶδωλον, cf. *Pol.*286a1) claramente adaptada a los hombres”. Se trata, claro está, de las ideas, que son el horizonte en el que se funda el marco normativo del que estamos tratando. Esta cuestión, al aplicarla a la amistad y al amor, nos lleva irremediablemente a preguntarnos por el alcance y la extensión de las ideas, que muchas veces los lectores de Platón, como le pasó al joven Sócrates del *Parménides*, se imaginan dotadas de un ser demasiado celestial como para que haya ideas de cosas vulgares y comunes de la experiencia humana habitual. Cuando ese Sócrates inmaduro e inexperto descrito en esta obra duda acerca de la extensión del mundo de las ideas y niega que haya formas ideales en casos como “el pelo, el barro y la basura”, Parménides le responde que aún “no lo ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, cuando ya no desprecie ninguna de estas cosas” (130e1-3; trad., de M. I. Santa Cruz). Por otro lado, el autor de la *Carta VII*, si no era el mismo Platón, hemos de suponer que estaba bien informado sobre el particular. Recordemos que, al plantearse este problema, apunta a una extensión muy amplia de las formas, que estamos considerando como el respaldo del modelo normativo característico del mundo platónico. La inclusión en este repertorio de lo bueno, lo bello y lo justo, la tríada ideal por excelencia, nos hace pensar que se está describiendo, efectivamente, la extensión del mundo de las formas. Pero aquí también están incluidas no solo las figuras rectas y circulares, propias de las ciencias matemáticas, sino otras muchas cosas, entre las que figuran “los caracteres del alma y la totalidad de las acciones y pasiones” (ἐν ψυχῆς ἤθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα, *Carta VII* 342d7-8).

No tenemos que extrañarnos, por tanto, de que Platón impugne la concepción ordinaria de virtudes humanas como la moderación, la justicia y el valor (cf. *Fedón* 68c y ss.). En el *Fedón*, que es la primera obra donde

³ Sobre la naturaleza de este paradigma, cf. VALLEJO CAMPOS (2018: 132 y 155 ss.).

aparece en todo su esplendor la teoría de las ideas, según la opinión mayoritaria de los especialistas, Platón pasa revista a la “llamada valentía” (ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία, 68c5) y a esa otra supuesta virtud que “los muchos llaman templanza” (οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, 68c8-9). Obsérvese una vez más cómo se cuestiona la existencia, en este caso, de ciertas virtudes y se impugna el lenguaje que impropiaamente las denomina de esa forma. Se hace en nombre de esta ontología normativa que invoca las esencias puras y se basa en ellas para discriminar entre las apariciones fenoménicas que existen y las verdaderas entidades que deberían existir. Tanto la valentía como la moderación que se presentan como tales a los ojos de la opinión pública son examinadas a luz de este criterio y se niega su condición de verdaderas virtudes por la forma en que se combina en ellas lo que son con lo que deberían ser.

Los que pasan por valientes, por ejemplo, tienen el valor de afrontar la muerte por su “temor a mayores males” (*Fed.* 68d8), de manera que el fundamento de esta virtud, tal y como se halla en la experiencia común, admite en su esencia una mezcla de aquello en lo que debería consistir su naturaleza con el miedo, que es contrario a ella. Solo el filósofo puede ser, entonces, valiente en el verdadero sentido de la palabra que esta ontología normativa pretende imponer. Desde esta perspectiva, nos tememos que las grandes acciones que la cultura tradicional nos presenta como ejemplos heroicos de valor quedarían reducidos a cenizas, pues “todos excepto los filósofos” (πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι, 68d11-12) serían incapaces de fundar su valor en una intelección del bien libre de todo temor. Lo mismo pasa con la moderación: tal y como se da normalmente en la sociedad, se habla de gente contenida o moderada, que consigue mantener a raya sus placeres, “al abstenerse de unos, mientras son dominados por otros” (68e7), con lo cual se cumple el mismo diagnóstico que en el caso anterior. Se rechaza la verdadera consistencia de esta virtud, que permite distinguir socialmente entre gente ordenada (οἱ κόσμιοι, 68e2) y gente que no lo es, porque se trata de una moderación tocada en la más profunda fibra de su ser por “la intemperancia” (δι' ἀκολασίαν, 69a4), que es justamente lo contrario a la esencia que la debería caracterizar. A excepción de los filósofos, el resto de los seres humanos nos abstenemos de sucumbir al placer excesivo que nos depara la sa-

tisfacción de algunos deseos con la esperanza de poder saborear así otros placeres que nos cautivan igual que a los inmoderados.

El cálculo del placer no vale aquí como fundamento de “la recta moneda” (69a9-10) que debería imperar en el trueque de la vida moral. Sócrates resume todos estos pasajes del *Fedón* con un colofón que confirma lo que venimos diciendo: se ha abierto un abismo entre “el mundo de sombras” en el que vivimos (σκιαγραφία τις, 69b6-7) y la esencia de la “verdadera virtud” (ἀληθῆς ἀρετή, 69b3), que corresponde al ámbito regido por la inteligencia, el único donde pueden hallarse “realmente la valentía, la moderación y la justicia”. Se anuncia así la iconografía de la Caverna, pues en el mundo cotidiano en el que transcurre la realidad social, ajena a la *phrónesis* filosófica, no hay “nada sano ni verdadero” (οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθές, 69b8), sino esas apariencias o “sombras de la virtud” (σκιαγραφία ἀρετῆς, *Rep.* 365c4) a las que se referirá Adimanto en el libro II de la *República*.

En esta obra, por último, lo que estamos diciendo se aplica incluso al placer, ya que, contra todo pronóstico de sentido común, también aquí cabe plantearse si lo que un sujeto experimenta como tal lo es en realidad. “La verdad del placer” (584a9-10, 587d12) es una expresión que en la *República* hace referencia no solo a la dimensión cognitiva de un sujeto que puede errar al identificar el placer, sino a lo que el placer es en sí mismo, por mucho que en el *Filebo* (36c) Protarco pueda protestar contra el cuestionamiento socrático de una experiencia que a él le parece íntima e indubitable. También en el caso del placer tiene sentido hablar de apariencias (φαντάσματα, *Rep.* 584a9) engañosas y proclamar, por tanto, la existencia de una falsa construcción social basada en la misma escenografía de sombras (ἐσκιαγραφημένη τις, 583b5) que hemos visto en el *Fedón* al amparo de la ontología normativa sostenida por Platón. En su análisis del placer, Sócrates defiende que, independientemente del efecto mágico que la cesación del dolor pueda operar sobre un sujeto confundido por el alivio experimentado, hay una naturaleza del placer en sí, que debe distinguirse de la cesación del dolor o de los estados intermedios entre uno y otro. Con el placer ocurre como pasa en la naturaleza con los lugares físicos, donde hay un “abajo” y un “intermedio”, pero también un “arriba verdadero” (584d9). El sujeto que no conoce esta última posición, que es la superior en verdad, confunde lo intermedio con lo más elevado y se deja engañar en su falsa apreciación, al tomar como placer lo

que es liberación de dolor. Platón, corrigiendo el punto de vista del sentido común, puede hablar así de “los llamados placeres” (λεγόμεναι ἡδοναί, 584c5), que, para la opinión general, son “los más numerosos e intensos” (584c5-6), pero que, en realidad, no lo son “en verdad”. No podemos detenernos aquí en la sutil ontología del placer esgrimida por Platón tanto en la *República* como en el *Filebo*,⁴ pero constatemos una vez más que es la pureza esencial (καθαρὰν ἡδονήν, 584c1), en este caso, del placer la que le permite cuestionar la realidad socialmente aceptada y proponer otra a la que solo el filósofo tiene el acceso privilegiado que su ontología le otorga, pues, efectivamente, “las cosas más verdaderas son las que elogian los filósofos y los amantes del razonamiento” (582e8-9).

EL AMOR Y LA AMISTAD: LA INVERSIÓN ARISTOTÉLICA DEL MÉTODO PLATÓNICO

Vayamos ahora al amor y la amistad. *Philia* y *éros* son dos experiencias del alma que los griegos distinguían muy bien, pero a nosotros nos meten en dificultades cuando nos disponemos a traducirlas al castellano, pues las dos palabras que encabezan este apartado no reflejan exactamente el campo semántico que tienen en la lengua griega estos términos⁵. Tengamos presente que *éros* y sus derivados, cuando se utilizan en el ámbito de las relaciones

⁴ Véase el apartado “Tercera demostración (583b-588b). La verdad del placer” en VALLEJO CAMPOS (2018: 283-288) y VALLEJO CAMPOS, A., “The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*”, 51- 74, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*; 2008: 24.

⁵ Cf. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Sociedad, Amor y Poesía en la Grecia Antigua*, Madrid: Alianza, 1995, pp. 27-28, que analiza con detalle el vocabulario empleado en relación con ambos términos en la literatura griega; DOVER, K. *Plato, Symposium*, Cambridge: CUP, 1980, p. 4; también, KAHN, C., *Platón y el diálogo socrático*, Madrid: Escolar y Mayo, 1996, pp. 269-270; NUSSBAUM, M.C., *La Fragilidad del Bien*, Madrid: Visor, 1995, pp. 256-257. Una extensa nota bibliográfica sobre los diversos estudios y las discusiones suscitadas por el libro de K. DOVER, *Greek Homosexuality* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979) que sigue siendo una obra de referencia en este terreno, puede encontrarse en HALPERIN, D.M. “Plato and Erotic Reciprocity”, 60-80, *Classical Antiquity*, 1986: 5, especialmente p. 65, n.13.

interpersonales, comportan un deseo sexual que no está presente en la *philia*, la cual hace referencia a sentimientos de cariño y afecto, como los paterno-filiales, que pueden ser totalmente independientes de cualquier connotación sexual. En la literatura encontramos muchas menciones del *éros*, que exaltan el poder incontrolable de esta pasión, contemplada como una fuerza más allá de la razón, que se asemeja a la locura y la enfermedad, y es enviada a los hombres a veces como un castigo divino. Sobre el poder del *éros* y su intensidad característica, que Platón no pondrá en duda, podemos mencionar el *Himno a Eros* del *Hipólito* de Eurípides, donde se dice que “ni el dardo de fuego ni el de las estrellas es más poderoso que el que sale de las manos de Afrodita, lanzado por Eros, el hijo de Zeus” (vv.530-3). Si vamos de la tragedia a la sofística, recordemos a Pródico, que tanto interés tenía por el significado de las palabras, cuando afirma (B7) que el deseo reduplicado es amor y, reduplicado este, se convierte en locura (*manía*).

De la asociación del *éros* con la locura, efectivamente, la literatura también nos proporciona abundantes ejemplos. En el *Hipólito*, Fedra se lamenta de que no ha podido vencer a su amor con la cordura (v. 397; cf. también 494-5) y ella misma percibe su pasión como una enfermedad (cf. vv. 394, 401, 597) o demencia (*ánoia*, v. 398). Gorgias, por su parte, dice (B 11, 19) del *éros* que es un dios dotado de una fuerza divina o una enfermedad humana y una pérdida del juicio (*ἀγνóημα*) en el alma, de tal forma que no se trata de una falta sino de una desgracia que no llega por decisión de la inteligencia (*γνώμης βουλεύμασι*).

Además de esta clara diferencia entre *éros* y *philia* debida a la intensidad y a la naturaleza de los sentimientos que estaban en juego, está la falta de simetría que caracteriza al amor en las relaciones homoeróticas descritas tanto en la literatura como en los mismos diálogos de Platón. Desde un punto de vista filosófico, el autor que mejor ha deslindado la amistad del amor en este sentido es Aristóteles, aunque, a diferencia de Platón, ha tratado mucho más de la *philia* que del *éros*, por considerarla más profundamente conectada con el carácter moral del hombre. Si nos interesa recordar su posición en este momento es por el método que utiliza en sus reflexiones éticas, que me parece precisamente opuesto al que se funda en la ontología normativa sostenida por Platón. En un conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles nos proporciona indicaciones muy precisas del método filosófico adecuado para

abordar los problemas éticos. En primer lugar, dice (cf.1145b2-7), hay que establecer *tà phainόμενα*. Generalmente se entendía aquí por *phainόμενα* los hechos observados, pero Owen mostró que lo que Aristóteles quiere poner ante nuestros ojos como comienzo de la reflexión ética no son los fenómenos en su acepción común de lo observado por los sentidos, sino los pareceres⁶, es decir, las opiniones acreditadas tal y como figuran recogidas en el lenguaje (*τὰ λεγόμενα*, 1145b29) mismo de la comunidad. En el orden ético-político no cabe a su juicio sino una reflexión que se inicia con una referencia a la experiencia de la vida contenida en las opiniones y las afirmaciones más consolidadas de la tradición. La tarea del filósofo moral consiste, en segundo lugar, en examinar las dificultades (*διαπορήσαντας*) que encierra este acervo de creencias comunitarias y contrastar las posibles incoherencias que presenten o sus ambigüedades y contradicciones. En tercer lugar, el filósofo moral debe “probar, en la medida de lo posible, todos los *éndoxa* acerca de las pasiones en cuestión, y si no es posible, la mayoría o los más importantes (1145b4-5)”⁷. La resolución de las dificultades conduce, pues, a probar la validez de los *éndoxa*, de todos o, en caso de que algunos hayan sido rechazados, de los más importantes. Aristóteles concluye diciendo que “si se resuelven las dificultades y permanecen los *éndoxa*, la demostración habrá sido suficiente” (1145b6-7).

Desde este punto de vista, Aristóteles analiza las diferencias entre *éros* y *philía* de un modo que puede resultarnos muy ilustrativo para calibrar en su justa medida la perspectiva adoptada por Platón. Además, nos permite constatar la coincidencia del Estagirita con muchas intervenciones de los personajes que aparecen en los diálogos en manifiesta oposición a las tesis platónicas. Aristóteles reproduce en su análisis el esquema de relación erótica desigual que predomina en los diálogos de Platón y en tantas otras manifestaciones de la cultura griega que han llegado hasta nosotros, como la pintura erótica bien analizada en los clásicos estudios de K. Dover. Teniendo en

⁶ OWEN, G.E.L., "Tithenai ta phainomena", 83-103, originalmente publicado en S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode, Papers of the Second Symposium Aristotelicum, Lovaina*, 1961, p. 85.

⁷ Sobre este pasaje, véanse los comentarios de BERTI, E., *Le Ragioni di Aristotele*, Bari: Laterza, 1989, pp.130 ss. y NUSSBAUM (1995: 315-341).

cuenta las circunstancias sociales en las que se desenvuelve la relación erótica, frecuentemente establecida entre un varón maduro y un adolescente que recibe sus atenciones y requerimientos amorosos, Aristóteles sostiene que no se dan en el *erōs* los requisitos mínimos para la consolidación de una verdadera *philía*.

Como es sabido, Aristóteles distingue tres clases de amistad: por placer, por utilidad y por el bien. En las dos primeras, no queremos a los que son objeto de nuestra amistad por sí mismos, sino por el placer o la utilidad que nos pueden proporcionar a nosotros mismos (*E.N.* 1156a10-16). Él está dispuesto a que se “llamen” así por una concesión a la costumbre (cf. *E.N.* 1157a25-309), siempre que se añada que hay otras formas de amistad, pues, en realidad se trata en esos casos de una amistad por accidente (*κατὰ συμβεβηκός*, *E.N.* 1156a16). No se ama, en efecto, a estas personas en virtud de lo que son por sí mismas, sino por el placer o la utilidad que resulta de ellas. En cambio, “la amistad perfecta” (*E.N.* 1156b7) es la que se establece entre “hombres buenos y semejantes en virtud” que “desean el bien a sus amigos por ellos mismos”. Esto es lo que define, desde luego, la verdadera amistad en la sociedad ateniense sobre cuyas prácticas reflexiona Aristóteles. Además, a su juicio son ingredientes fundamentales la igualdad y la semejanza de los amigos (*E.N.* 1159b2), que hacen posible una segunda condición imprescindible como es la reciprocidad en el afecto (*ἀντιφίλησις*, 1155b28, 1156a8, etc.). Este punto es fundamental para que veamos de qué manera Platón invierte la perspectiva en favor de una concepción ideal del amor, que, en gran medida, a diferencia de Aristóteles, es extraña a las prácticas de la cultura griega.

Aristóteles examina la relación erótica desde la perspectiva de esta amistad perfecta, tal y como es reconocida en la sociedad y la cultura a la que pertenece, y la encuentra claramente deficiente cuando enjuicia las bases sociales y éticas en las que se sustenta. El equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe, presente a veces incluso en las formas imperfectas de la amistad, no es posible en las relaciones eróticas, ya que en este caso el amante y el amado, cuando se trata de placer, no lo hallan en lo mismo, sino que para el amante consiste en la visión del amado y para este en los cuidados que re-

cibe del amante (*E.N.1157a6-8*)⁸. Otras veces la relación erótica es contemplada desde el punto de vista de la utilidad (*E.N.1157a12-14*), pero tampoco aquí puede darse reciprocidad alguna. En lugar de tratarse de una relación amistosa entre iguales, propia de la simetría exigida en la verdadera amistad, parece encajar en el esquema de esa *philia* por utilidad que se da entre contrarios (*E. N. 1159b15*), como la que hay entre el pobre y el rico o el ignorante y el sabio. Por esta razón, dice el Estagirita (*E.N.1159b16*), los amantes parecen a veces ridículos al pretender que sean amados como ellos mismos aman. Otras veces incluso subraya la heterogeneidad de las relaciones homoeróticas en relación con las especies de amistad mencionadas (*cf. E.N. 1163b32 y ss.*), porque se combinan los dos tipos de forma que el amante aprecia al amado por placer y el amado al amante, por utilidad (1164a7-8). Esta falta de simetría se pone de manifiesto en los reproches surgidos en el contexto de esta relación porque uno reprocha al otro que, “a pesar de su amor apasionado, no es correspondido en su aprecio (οὐκ ἀντιφιλεῖται, 1164a4)”, y el amado se queja de que el amante no cumple todo lo que anteriormente le había prometido.

El discurso de Pausanias en el *Banquete* nos proporciona una descripción de los hechos y las creencias sociales de la época que coinciden en muchos puntos con Aristóteles, aunque él se esfuerce por dignificar moralmente unas prácticas amorosas, socialmente aceptadas, poniéndole unas condiciones que mitiguen la desigualdad de la que estamos tratando. Pausanias nos recuerda la dificultad de que estas relaciones desiguales que tan frecuentemente se establecen sean capaces de generar “una noble amistad” (γενναίαν φιλίαν, 184b5). Su esfuerzo denodado, por hipócrita que pueda parecer, para dignificar moralmente la pederastia, reconoce el problema al que estamos

⁸ La relación erótica puede dar lugar a otro tipo de tipo de *philia*, basada en la semejanza de caracteres, una vez que ya no haya motivación sexual. *Cf. E.N. 1157a11*. La relación erótica en principio podría incluirse dentro de las amistades por placer (*cf. COOPER, J.M. “Aristotle on Friendship”, 301-40; en A. Oksenberg Rorty (ed.), Essays on Aristotle’s Ethics, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 305*), pero el propio Aristóteles (*E.N. 1157a12-14 y 1159b15-16*) la clasifica también como un caso de amistad por utilidad. En realidad, teniendo en cuenta la asimetría de la relación erótica, lo más probable es que se trate de una amistad heterogénea donde el amante “quiere al amado por placer y este al amante por utilidad” (1164a7).

aludiendo y prescribe como solución, precisamente lo que no se da en tales prácticas: que la intención del amante y la de amado “coincidan en un mismo punto” (εἰς τὸ αὐτὸ, 184d3, cf. también 184c8, 184e3). Pausanias hace referencia a un tipo de amor más admisible que el vulgar, basado en “un carácter bueno y que, por ser así, permanece toda la vida” (183e5). Para Aristóteles, efectivamente, las amistades que tienen como fundamento el placer o el interés son poco duraderas, porque en ellas el aprecio no está basado en la persona, sino en determinados atributos que se dan en los amigos y, cuando estos se alteran o desaparecen, se termina igualmente la amistad (*E.N.* 1164a9 y ss.). En cambio, la amistad basada en el carácter (ἡ δὲ τῶν ἠθῶν καθ' αὐτὴν οὖσα μένει, 1164a12) de sus integrantes permanece porque es una amistad que se fundamenta en sí misma y no en estas circunstancias externas. De ahí que Pausanias haga referencia a la prueba del tiempo (cf. *Banq.* 184a) para que el amado pueda comprobar la naturaleza del amor y el fundamento de los requerimientos recibidos del amado.

Todas estas noticias proporcionadas por Pausanias de los problemas suscitados en las relaciones homoeróticas y su intento de ponerles coto con unas ciertas limitaciones de carácter moral que hagan más admisible su práctica concuerdan en gran parte con el análisis filosófico de Aristóteles. A su juicio la mayor parte de las relaciones eróticas tienen lugar como las amistades inconstantes que establecen los jóvenes, que se basan en la pasión y el placer, y son por ello mismo tan poco duraderas (cf. *E.N.* 1156a31-32). En cambio, la *philía* no se basa en un *páthos* sino en una *héxis*, porque dice de la amistad que “es una virtud o va acompañada de virtud” (ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς, *E.N.* 1155a4). Una señal inequívoca de ello es que la *philía* con su reciprocidad característica va acompañada de elección (μετὰ προαίρεσεως, *E.N.* 1157b30) y esta procede de algo tan estable y tan profundamente relacionado con la racionalidad como es la *héxis* o el carácter moral del sujeto. Los amigos, a diferencia de los amantes, quedan a salvo de todas las frecuentes vicisitudes narradas por Pausanias, ya que no aman a sus amigos por estas circunstancias pasajeras derivadas del placer o la utilidad, sino por lo que son en sí mismos (*E.N.* 1157b29 ss.). Se trata, en consecuencia, de un sentimiento recíproco, que no está basado en una pasión sino en un modo de ser (οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξις, 1157b32). El testimonio de Aristóteles es la reflexión filosófica de lo que pasaba en la sociedad ateniense de la época y

obedece, efectivamente, al sentido de su método, que consiste, como hemos dicho, en establecer los hechos derivados de la experiencia moral de su época y encontrar las razones que los motivaban, si no en todos, en la mayoría de los casos. De ahí que, a diferencia de Platón, se haya dedicado mucho a reflexionar sobre la *philía* y sus referencias a las relaciones amorosas sean puramente episódicas en su obra. La razón de este proceder es que a su juicio el amor era una pasión sin sustancia moral, mientras que la amistad se halla profundamente enraizada en el carácter moral de los hombres buenos y virtuosos.

“SACAR DE QUICIO A LAS ALMAS”: LA FUERZA DEL AMOR EN PLATÓN

A la vista del análisis sereno de Aristóteles, que pone a la amistad por encima del amor, uno podría preguntarse por qué hay esa sobrevaloración del amor en el pensamiento platónico. Siendo tan distante de nosotros la cultura griega y su relato de la relación amorosa, podemos preguntarnos con razón si Platón está describiendo bajo el rótulo de *éros* algo extraño a la fenomenología del amor que conocemos en la tradición cultural a la que pertenecemos. La ambivalencia de la fenomenología erótica de nuestro tiempo nos presenta también por desgracia las dos caras del amor que Platón describe en los diálogos. En el supuesto discurso de Lisias pronunciado por Fedro y en el primero de Sócrates, que tiene este que decir con la cabeza tapada por la vergüenza que le produce, se narran, efectivamente, “los males” (*Fedro* 239a4, cf. 231b5, 240a9, etc.) propios del amor. Esos que lo convierten en una enfermedad humana (231d2, 236b1, 238e4) que acarrea la pérdida de la cordura y va unida al abuso, la violencia y los celos ejercidos por los amantes contra la integridad física y mental de los amados. Pero, de acuerdo con Platón, como sabemos, hay otra locura, esta de carácter divino, y las reacciones, también habituales que describe en estos casos, podemos reconocerlas sin dificultad como descripción de una fenomenología erótica que no nos resulta extraña. Los que están poseídos por la fuerza a la que, según Sócrates, debe el amor su nombre (derivando el término de *róμη*, 238c3), “se olvidan de su

madre, de sus hermanos y de todos sus compañeros, y nos les importa nada que por causa de su propio descuido se arruine su hacienda” (252a2-4). Me gustaría insistir mucho en la frase que acompaña a estas palabras, porque en ese estado, dice Sócrates, el enamorado, al haber contemplado un “rostro que constituye una buena imitación de la Belleza” (251a2-3), “desprecia las normas de conducta y las buenas apariencias con las que anteriormente se adornaba” (*Fedro* 252a4-6). El amor sirve para conectar los dos mundos y hace crecer en el enamorado “las alas” que alientan su trascendencia⁹. Pero, si “toda alma era originariamente alada” (251b7), su inmersión en la Caverna de la existencia humana la introduce en un mundo de sombras y afanes que otorgan importancia y realidad a lo que no son más que ilusiones creadas por las opiniones y los modos de conducta acostumbrados. El amor lleva consigo un “desprecio” de todos estos falsos valores, que remueve los obstáculos para que el alma acceda a otro mundo. De ahí que Platón, a diferencia de Aristóteles, haya dado al *érōs* la importancia que tiene en su propia filosofía.

La fuerza del amor activa el desprecio de lo acostumbrado. En los pasajes finales de su intervención en el *Banquete*, Diotima describe la iniciación perfecta en los misterios del amor (210a1). Pues bien, este desprecio al que nos referimos, activado por el amor, tiene un papel trascendental en los pasos de la *scala amoris* que conducen de la pasión erótica originada por la contemplación de un cuerpo bello hasta la Belleza trascendente, que es el objetivo fundamental de la concepción platónica del amor. En efecto, si el iniciado es “rectamente” conducido, una vez desatado su amor por “un solo cuerpo” (210a7), debe pasar al siguiente grado, pero, para lograrlo, debe hacerse capaz de “comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es hermana de la que se da en cualquier otro” (210a8-b1). Esto significa que el sujeto de la pasión amorosa, una vez desconectado de sus afanes cotidianos, debe también “despreciar” el afán que experimenta por un solo cuerpo y “considerarlo de poca importancia” (κατα φρονήσαντα καὶ μικρὸν ἠγησάμενον, 210b5-6). Si ustedes han intentado consolar alguna vez a un

⁹ Sobre la función mediadora del *érōs* y su activación de la reminiscencia en la filosofía platónica es clásica la obra de ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, París: Presses Universitaires de France, 1964 (1933), pp. 101 ss.

amigo abatido por una decepción amorosa, sabrán que lo peor que pueden decirle es que hay otras muchas mujeres bellas en el mundo. Pero no estamos hablando del amor ordinario que se encuentra en la experiencia humana, sino de una concepción normativa del amor, que debería ser de otra manera para lograr la misión trascendente que Platón le encomienda. De ahí que en estos pasajes se repita tantas veces la palabra “ὀρθῶς” (210a2, a4, a6, 210e3, 211b5, b7), porque Platón nos está describiendo no lo que sucede, sino lo que debería suceder si uno es “rectamente” conducido en los misterios del amor.

Los comentaristas, sobre todo a partir del conocido artículo de G. Vlastos, han discutido mucho si esta ascensión por los grados del amor, que conduce finalmente a la Belleza trascendente, deja atrás el amor por la belleza única e irrepetible que se halla en la persona amada¹⁰. Otros han defendido a Platón en este punto, porque a juicio de ellos el ascenso no significa que el objeto amado no pueda acompañarnos al subir a otros grados más elevados de la *scala amoris*¹¹. Dejando de lado otras opiniones suyas sobre estos pasajes, creo que Irwin lleva razón cuando afirma que “el progreso es eléctico”¹² y, por tanto, comporta a mi juicio un elemento de negación. Como ocurre cuando Platón propone su paradigma de la ciudad ideal, que nace de una purgación de la ciudad hinchada y enferma que existe en su tiempo, lo

¹⁰ VLASTOS, G., “Love in Plato”, en *Platonic Studies*, Princeton, 1981, p.30 ss.; dentro también de estas lecturas “exclusivistas” véase MORAVCSIK, J. M. E., “Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*”, en J. P. Anton y G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: State University of New York, 1971, p. 293. NUSSBAUM (1995: 255 ss.) ha hecho ver que en el *Banquete* el discurso de Alcibiades no es un “mero divertimento literario”, sino un intento platónico de hacer justicia al “carácter único” que tiene el amor. Para una crítica de los argumentos de Nussbaum, cf. GILL, C., “Platonic love and individuality”, en A. Loizou y H. Lesser, *Polis and Politics, Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot: Avebury, 1990, 69-88, con cuyos argumentos coincido, pues a juicio de Gill, Nussbaum parece proyectar la concepción moderna del amor como “respuesta a la personalidad individual” sobre un texto que ha sido “escrito con otras preocupaciones en mente”, (p. 79).

¹¹ Ejemplos de lecturas inclusivistas son las de IRWIN, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1979, p.169 y PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 43-9.

¹² PRICE (1989: 170).

que aquí se nos propone es un modelo ideal del amor que es incompatible con la cerrazón y la esclavitud propia de esta pasión, tal y como se describe en la cultura de la época. Entre nosotros, Ortega ha descrito muy bien las circunstancias mentales del “enamoramiento”, que se caracteriza por “un estado inferior de espíritu” y “una especie de imbecilidad transitoria”, que puede convertirse en una “atmósfera confinada”, en la que un objeto entra en nuestra mente y desaloja a todos los demás¹³. La purgación es negación y supresión de todo aquello que parece involucrado en la experiencia habitual del amor desde la propuesta de un modelo ideal. No importa para nada que no exista en ningún lugar de la tierra un amor que haya sabido renunciar a la exclusividad que caracteriza a este estado mental en favor de una apertura que conduzca del cuerpo bello del amado por una serie de fases a la contemplación final de “una belleza en sí, simple y pura, sin mezcla alguna, que no esté llena de carnes humanas y de colores y de otras muchas vanidades mortales” (211e1-3). El amor ideal tiene a la vista una esencia perfecta. Una vez más, y ahora más que nunca, Platón insiste en la necesidad de encarar “las cosas del amor” no como se hace comúnmente, sino como debería hacerse si siguiéramos “el camino recto” o estuviéramos asistidos por otra persona que “nos obligara” a ello (οὗτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, 211b7-c1). También para salir de la Caverna se necesita la ayuda de alguien que nos haga ver, como ahora, que estamos ante meras sombras o “imágenes de virtud” (εἰδῶλα ἀρετῆς), que no son las “verdaderas” (ἀληθῆ, 212a4-5) que este amor nos permitiría alcanzar.

Si ahora tenemos a la vista la relación del amor con la amistad, comprobamos que en el *Fedro* Platón vuelve a invertir los términos de su correlación habitual¹⁴. No se trata de que ignore la asimetría característica de la relación amorosa a diferencia de la reciprocidad propia de la amistad, pues él mismo las ha reflejado admirablemente en los diálogos con el genio dramáti-

¹³ ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, en *Obras completas*, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 581.

¹⁴ Desde el punto de vista de este trabajo, no hay a mi juicio obstáculo en pasar de unos diálogos a otros, pero esto no significa ocultar la diferencia en matices y perspectivas que puedan registrar. Véase sobre este punto PRICE (1989: 55 ss.), y SANTAS, G., “Passionate Platonic Love in the *Phaedrus*”, en *Ancient Philosophy*, 1982: 11.2, 105-114, especialmente “The Symposium and the *Phaedrus*”, pp. 112-4.

co que lo caracteriza. Recordemos a este título la desigualdad llamativa que existe entre la atracción de Hipotales hacia Lisis, que este parece sobrellevar con dificultades (cf. *Lisis*207b6-7), y la simetría de la relación amistosa entre Lisis y Menéxeno. Pero ya en este diálogo Sócrates nos advierte de que “el amante genuino y no fingido es querido (φιλεῖσθαι) por sus amados” (222a7), con lo cual, como vemos, comienza a resplandecer una ontología normativa que invierte los papeles habituales entre el amor y la amistad¹⁵. Pero el lugar clásico de esta inversión es, efectivamente, el *Fedro*, donde Platón se empeña en un verdadero amor que contagia al amado y se convierte así en “co-amor” (ἀντέρως, 255e1). Con esta torsión del lenguaje, Platón nos muestra la actitud legisladora de su ontología, al pretender llevar al seno del *éros* una correlación que solo existía en el marco de la *philía*, en la cual la correspondencia (ἀντιφιλεῖσθαι) era el requisito imprescindible de una auténtica amistad. En este amor ideal al que se refiere el *Fedro*, el amado debe comprender que no está ante un amante cualquiera, como aquellos de cuyos males y peligros nos advierten Pausanias o Lisias, sino ante un ofrecimiento que procede de un “amigo poseído por un dios” (πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον, 255b6-7). El amado debe comparar los dos niveles en los que nos sitúa el análisis, en cierto modo transmundano, propuesto por Platón: de un lado “la porción de amistad” (μοῖραν φιλίας) que viene de “todos sus demás amigos y allegados” y, de otro, la amistad derivada de este amor ideal, que empequeñece la humana *philía*. Solo “una humana sensatez” (σωφροσύνη ἀνθρωπίνη, 256b6) que no sabe del amor y permanece apresada en las sombras de la Caverna, preferiría la amistad de los amigos a la verdadera *philía* de los amantes, que desprecia “los bienes mortales y miserables” elogiados por la multitud.

¹⁵ Sobre esta inversión y especialmente en el caso de Sócrates, que no está dispuesto a “cambiar oro por bronce”, según dice en el *Banquete* (cf. 218e-219a), he tratado en otro lugar: VALLEJO CAMPOS, A., “Eros y philía en Platón y Aristóteles”, en J. M. Zamora Calvo (ed.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid: UAM Ediciones, 2009, 63-78, p. 68 y n.12, con muchas referencias bibliográficas.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTI, E., *Le Ragioni di Aristotele*, Bari: Laterza, 1989.
- COOPER, J.M., “Aristotle on Friendship”, 301-340. En: A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- DOVER, K., *Greek Homosexuality*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979.
- DOVER, K., *Plato, Symposium*, Cambridge: CUP, 1980.
- GILL, C., “Platonic love and individuality”. En: A. Loizou y H. Lesser, *Polis and Politics, Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot: Avebury, 1990.
- HALPERIN, D.M., “Plato and Erotic Reciprocity”, *Classical Antiquity*, 1986: 5, 60-80.
- IRWIN, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- KAHN, C., *Platón y el diálogo socrático*, Madrid: Escolar y Mayo, 1996.
- MORAVCSIK, J. M. E., “Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*”. En J. P. Anton y G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: State University of New York, 1971.
- NUSSBAUM, M.C., *La Fragilidad del Bien*, Madrid: Visor, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, en *Obras completas* vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- OWEN, G.E.L., “Tithenai ta phainomena”, 83-103. En: S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode, Papers of the Second Symposium Aristotelicum*, Lovaina, 1961.
- PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, París: Presses Universitaires de France, 1964 (1933).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Sociedad, Amor y Poesía en la Grecia Antigua*, Madrid: Alianza, 1995.
- SANTAS, G., “Passionate Platonic Love in the *Phaedrus*”, 105-114. En: *Ancient Philosophy*, 1982: 11.2.

- VALLEJO CAMPOS, A., “*Eros y philía en Platón y Aristóteles*”, 63-78. En: J. M. Zamora Calvo (ed.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid: UAM Ediciones, 2009.
- VALLEJO CAMPOS, A., “The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*”, 51- 74. En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*; 2008: 24.
- VALLEJO CAMPOS, A., *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid, Trotta: 2018.
- VLASTOS, G., “Love in Plato”, en *Platonic Studies*, Princeton, 1981.

LA DIMENSIÓN PERSONAL Y SOCIAL DE LA AMISTAD ESTOICA

MARCELO D. BOERI¹

RESUMEN: En este artículo argumento que, aunque la amistad no recibe un tratamiento específico entre los temas éticos fundamentales del estoicismo, es relevante para la teoría estoica del bien. También afirmo que la “amistad estoica” concuerda bastante bien con los llamados “géneros del ser” y especialmente con el género “lo está dispuesto en cierto modo respecto de algo” (πρός τί πως ἔχον). En el §2 proporciono algunas aclaraciones con respecto al término φιλία así como el trasfondo platónico y aristotélico de la amistad estoica. En esta sección también doy los detalles de la conceptualización estoica de φιλία y muestro cómo los estoicos la explican en el marco de su teoría de los géneros del ser. En el §3 presento la versión de Séneca sobre la amistad y destaco algunos detalles que evocan algunas discusiones crisipeas. Finalmente, en el §4 discuto algunos aspectos de la amistad estoica entendida en su dimensión “social o política” (es decir, la amistad como concordia: ὁμόνοια) y proporciono algunas observaciones finales.

Palabras clave: Estoicismo, amistad, concordia, Crisipo, Séneca.

ABSTRACT: In this paper I argue that, even though friendship does not receive a specific treatment among the fundamental ethical topics in Stoicism, it is relevant for the Stoic theory of good. I also state that the “Stoic friendship” matches quite well with the so-called “genera of being” and especially with the genus “what is somehow disposed in respect of something” (πρός τί πως ἔχον). In §2 I provide some clarifications regarding the term φιλία as well as the Platonic and Aristotelian background to the Stoic friendship. At this section I also give the details of the Stoic conceptualization of φιλία and show how the Stoics explain it in the framework of their theory of the genera of being. In §3 I present Seneca’s version of friendship and highlight some details that evoke some Chrysippean discussions. Finally, in §4 I dis-

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: mboeric@uc.cl.
Fecha de recepción: 24/2/2020; fecha de aceptación: 24/7/2020.

cuss some aspects of Stoic friendship understood in its “social or political” dimension (i.e. friendship as concord: ὁμόνοια) and furnish some concluding remarks.

Keywords: Stoicism, friendship, concord, Chrysippus, Seneca.

§ 1. INTRODUCCIÓN: ¿HAY UNA “TEORÍA” ESTOICA DE LA AMISTAD?

La noción estoica de “amistad”, como otras muchas nociones que hacen referencia a estados emocionales o a estados que, sin ser estrictamente emocionales, tienen conexión con ellos, presenta ciertas dificultades para nuestras mentes contemporáneas. De hecho, no es completamente evidente que lo que nosotros entendemos habitualmente por “amistad” sea exactamente lo que entendían los griegos antiguos.² Si uno investiga el tema de la amistad en el estoicismo (tanto en los restos fragmentarios del estoicismo antiguo y medio como en el estoicismo tardío de Musonio Rufo, Epicteto, y Marco Aurelio) advierte que no hay un tratamiento *sistemático* del tema.³ En un reciente trabajo sobre la amistad en el estoicismo Anthony A. Long anuncia que los estoicos romanos Séneca y Epicteto le posibilitarán “ponerle un poco de carne a los huesos desnudos de la teoría”.⁴ Con eso seguramente quiere decir que, en sentido estricto, no encontramos en los textos fragmentarios del estoicismo antiguo y medio (pero probablemente tampoco en las “obras completas” de los estoicos tardíos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio) una *teoría* de la amistad, esto es, una doctrina más o menos sistemática y detalladamente argumentada en el contexto de su teoría ética general.

² Para una discusión pormenorizada del lenguaje de los afectos en los antiguos cf. KONSTAN, 2006; para la amistad en el mundo greco-romano véase KONSTAN, 1997.

³ A diferencia de lo que sucede con Platón y Aristóteles, en el caso de los estoicos lo que uno debe hacer es un esfuerzo por proporcionar una “reconstrucción” de la teoría.

⁴ LONG (2013: 218).

Eso, sin embargo, no significa que los estoicos, sostengo, no tuvieran ningún interés por el tema de la amistad (el estoico Crisipo escribió un tratado *Acerca de la amistad*). El alcance este artículo es más bien modesto: lo que me propongo sugerir es que, a pesar de no haber un tratamiento *sistemático* de la amistad en los restos fragmentarios del estoicismo antiguo y medio (ni tampoco en el estoicismo tardío), la amistad no es irrelevante en la teoría moral estoica. En primer lugar, porque, según los estoicos, sólo los sabios son capaces de ser amigos.⁵ Esto es probablemente así porque son los únicos que están libres de “pasiones o estados afectivos”,⁶ lo cual garantizaría que, dada su autarquía o autosuficiencia, el sabio solamente actuaría según la virtud y no influenciado por un cierto estado afectivo, donde “estado afectivo o emocional” (πάθος) técnicamente significa en sede estoica una “razón perversa” (PLUTARCO, *De virtute morali* 441C-E; *SVF* I 202; BS 25.3). Pero esto genera una dificultad, pues la amistad, al menos entendida en el sentido habitual en que solemos entenderla, presupone un estado afectivo, el cual a veces implica una cierta “intimidad afectiva”. Además, si para ser un “amigo estoico” hay que ser “virtuoso”, parece que la teoría es demasiado contraintuitiva pues, aunque habitualmente uno no es (ni suele considerarse) un modelo moral, no por eso no es o no puede ser un amigo genuino, ni tampoco es incapaz de desarrollar relaciones de amistad.⁷ Argumentaré que, aun cuando la amistad no recibe un tratamiento específico entre los temas éticos fundamentales del estoicismo, tiene una conexión directa con temas que sí reciben ese tipo de tratamiento, tal como la teoría del bien y que la amistad estoica se ajusta a los llamados géneros del ser y, más precisamente, a “lo dispuesto respecto de algo de cierta manera” (πρός τί πως ἔχον). En la siguiente sec-

⁵ DIÓGENES LAERCIO (DL) VII 124.

⁶ “El sabio es ἀπαθής” (DL VII 117; *SVF* III 448, 637, 646; BS 30.54. Para las siglas *SVF* y *BS* cf. la bibliografía); EPICETEO, *Disertaciones* I 4. 28-29; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromateis* [*Strom.*] VI 9.73.2-75.1 (BS 22.17). O, como sugiere, D. Konstan, la verdadera amistad es una función de la sabiduría: en todas las demás relaciones la lealtad es algo contingente (cf. KONSTAN, 1997: 113). SÉNECA (*Ep.* 9, 2-3; BS 25.18) detecta la ambigüedad que puede generar traducir ἀπάθεια por *impatience*, ya que se podría entender lo contrario de lo que se quiere decir: “el que rechaza toda sensación de padecimiento, se lo consideraría como aquel que no puede soportar ningún padecimiento”. Sería mejor, sugiere Séneca con precisión, decir “un alma invulnerable” o “un alma ubicada más allá de todo sufrimiento”.

⁷ Para este detalle cf. LONG, 2013: 219.

ción de este ensayo (§2) me referiré brevemente a los antecedentes platónicos y aristotélicos de la amistad en el estoicismo, y examinaré las conexiones de los estoicos con sus ilustres predecesores. Finalmente en los §§3-4 discutiré el paso de la amistad entendida como una relación personal al de la amistad entendida como “concordia”, *i.e.*, como un cierto tipo de unión cívica que permite mantener la unidad de la comunidad política.

§ 2. LA AMISTAD ESTOICA Y EL ANTECEDENTE PLATÓNICO-ARISTOTÉLICO

El antecedente filosófico más importante de la “amistad estoica” o de la noción de amistad en general en sede filosófica es Platón, quien en el *Lisis* comienza por destacar como requisito básico de la amistad la presencia de reciprocidad (212a-213c); “en ese momento”, argumenta Platón, “pensábamos que si uno ama al otro, son amigos ambos; en cambio ahora [pensamos]: a menos que amen los dos, ninguno es amigo” (212d; trad. esp. I. Costa). Dicho de otro modo, para que haya amistad debe haber reciprocidad en el “amor” que supone una relación de amistad. Eso explica que no podamos ser amigos de los animales irracionales (caballos, perros, codornices, pero tampoco amigos de cosas inanimadas, como el vino).⁸ El segundo aspecto relevante del análisis platónico de la amistad en el *Lisis* tiene que ver con la sugerencia de que se puede ser amigo por ser semejante (*Lisis* 213e-215c),⁹ por ser desemejante, o por una tercera razón (215d-216c). La primera alternativa es la más relevante en vista de la conceptualización estoica de la amistad, pues para los estoicos los amigos están unidos y son amigos debido a una cierta semejanza.¹⁰ Finalmente, Platón también sugiere una idea que es ampliamente explotada por los estoicos en el marco de su teoría de la

⁸ Una idea que Aristóteles hace suya (*Ética Nicomaquea* –EN– 1155b27 y ss.).

⁹ La misma idea aparece en *Leyes* 837a.

¹⁰ Cf. DIÓGENES LAERCIO (DL) VII 125: “También sostienen que la amistad se da sólo entre los excelentes a causa de la semejanza [que hay entre ellos], y sostienen que ella (*sc.* la amistad) es una comunidad de los que [comparten] un modo de vida, pues tratamos a los amigos como a nosotros mismos”.

οικείωσις; los amigos lo son por una “familiaridad” que, en cierto modo, se da por naturaleza (*Lisis* 221e6: φύσει πη οικείοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς), es decir, por tener lazos de afinidad recíproca (*Lisis* 221e-222e).¹¹ Esa familiaridad o afinidad, sostiene Platón, se da en el plano psicológico o caracterológico (*Lisis* 222a2-3: κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἤθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος). Sin ánimo de exagerar ni de forzar las cosas, creo que estos detalles muestran que las discusiones platónicas sobre la amistad tuvieron una influencia importante en el modo en que los estoicos pensaron el tema.

Aristóteles dedica el libro VIII y parte del IX de la *EN* a la discusión de la φιλία;¹² sostiene que la amistad es “lo más necesario” para la vida, “pues nadie escogería vivir sin amigos, aun cuando tuviera todos los demás bienes” (*EN* 1155a5-6). A tal punto es necesaria la amistad que “se cree que no sólo en la pobreza, sino también en las restantes desgracias los amigos son el *único* refugio” (1155a11). Pero además de ser algo necesario, la amistad es algo καλόν, “bello” (en sentido moral) o “noble”.¹³ Esto último adelanta en parte lo que Aristóteles entiende por amistad en sentido estricto, pues uno no puede ser un verdadero amigo de alguien si no es antes una “buena persona”. También este enfoque tiene una conexión importante con el estoicismo, pues los estoicos creen que *solamente* los virtuosos, es decir, las personas sabias en sentido estoico, son capaces de ser amigos en sentido estricto (DL VII 124).¹⁴

En vista de mi propósito aquí lo más importante del tratamiento aristotélico de la amistad tiene que ver con los tipos de amistad que distingue: (i) amistad por utilidad (“común entre los ancianos”; *EN* 1156a24ss.); (ii) por

¹¹ Para una discusión detallada y ponderada de este importante aspecto de la discusión platónica de la amistad cf. COSTA, 2019: XCII-XCV, y n.135 y 136 a *Lisis* 221e.

¹² La noción de φιλία también tiene un papel relevante en la *Política*; en 1280b38 Aristóteles argumenta que la elección de convivir es φιλία, pues el fin de la polis es vivir bien.

¹³ Sobre este detalle cf. ARISTÓTELES, *EN* 1155a29 ss. con el antecedente de esta idea en Platón, *Lisis* 214e.

¹⁴ Aristóteles, como más tarde los estoicos, habla de πολυφιλία (*Política* 1284a20-21 y b27), es decir, de “abundancia de amigos”, aunque en este pasaje de la *Política* esa “abundancia de amigos” significa “popularidad” o relaciones amistosas más o menos casuales (no es el mismo caso de *EN* 1155a30, donde πολυφιλία “parece ser una de las cosas nobles”). Cuando los estoicos sostienen que la πολυφιλία es un bien (ἀγαθόν; cf. DL VII 124) parecen seguir este tipo de sugerencia aristotélica.

placer (común entre los jóvenes; *EN* 1156a31ss.), y (iii) la amistad completa o perfecta, “la de quienes son buenos y semejantes en virtud” (*EN* 1156b7ss.). (i) y (ii) son “amistades accidentales”, ya que uno no ama al amigo por lo que esencialmente es (*i.e.*, no ama a la persona), sino en la medida en que los unos proporcionan un bien instrumental y los otros un placer. Este tipo de “amistades” (*i.e.* [i] y [ii]) se disuelven fácilmente si alguno de los involucrados deja de ser semejante: es decir, si uno de los involucrados en esa relación deja de ser útil o el otro placentero (en el sentido de proporcionar placer), la “amistad” se destruye. Desafortunadamente, Aristóteles no da demasiados detalles respecto de por qué el tipo (i) de amistad se da especialmente en los ancianos (sólo dice que no persiguen lo placentero, sino lo útil; *EN* 1156a25-26). Respecto del tipo (ii) proporciona más detalles: los jóvenes viven habitualmente inmersos en estados emocionales o pasionales (*πάθη*) y persiguen lo que es placentero en el momento presente. Pero a medida que cambia la edad, también cambia lo que se considera como placentero; por eso los jóvenes se hacen amigos y dejan de ser amigos rápidamente (*EN* 1156a31-b6). La idea implícita es que la neutralización de los estados emocionales, por así decir, contribuye a la consolidación de la amistad o a la formación de una verdadera amistad (se trata de nuevo de una observación aristotélica que, creo, es incorporada por los estoicos: para ser amigo hay que ser capaz de ser *ἀπαθής* o, al menos, de no anclar la totalidad de la propia vida en estados emocionales).¹⁵

Pero el tipo de amistad (iii), la completa o perfecta, es la más relevante en este examen rápido de los trasfondos aristotélicos de la amistad estoica. Para que este tipo de amistad exista debe ocurrir que los involucrados *sean buenos y semejantes en virtud*; sólo este tipo de personas desea de modo semejante los bienes el uno para el otro. Eso significa que en este tipo de amistad “perfecta” hay *reciprocidad* (una observación ya presente en el *Lisis*, como hemos visto). La amistad perfecta también supone desear por sí el bien para el amigo, no en vista de un beneficio ulterior. Dicho de otra manera, el bien consiste en desear y proporcionar el bien al amigo. Creo que los estoicos pueden haber estado pensando en este tipo de amistad cuando afirman que solamente sus sabios son capaces de ser amigos.

¹⁵ Cf. *supra* n.6.

2.1 LA CONCEPTUALIZACIÓN ESTOICA DE LA AMISTAD

Aunque no encontramos en los textos estoicos discusiones demasiado puntuales sobre la amistad, gracias al testimonio de Plutarco (s. I-II d.C.) sabemos que el estoico Crisipo escribió un *περὶ φιλίας*, lo cual indica que la amistad fue un objeto especial de la atención de este filósofo estoico. Desafortunadamente, ese libro, como todos los demás libros escritos por los estoicos antiguos y medios, se ha perdido. Pero gracias a un pasaje citado por Plutarco (del libro II del tratado de Crisipo *Acerca de la amistad*) parece que el estoico argumentó así:

“Más aún, en el segundo [libro] de su tratado *Acerca de la Amistad* (*περὶ φιλίας*), al enseñar que no es necesario que las amistades se disuelvan en todos los casos de actos incorrectos (*ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἀμαρτήμασι*), [Crisipo] ha usado las siguientes palabras: “conviene, en efecto, que algunas cosas sean completamente pasadas por alto (*παραπέμπεσθαι*), que otras reciban una pequeña atención, que otras [una atención] mayor y que otras tengan el mérito de disolver por completo la amistad (*τὰ δ' ὅλως διαλύσεως ἀξιοῦσθαι*)”. Y, lo que es más [relevante] que esto, en el mismo [tratado] sostiene: “con algunos nos reuniremos más y con otros menos, de modo que algunos serán más amigos y otros menos (*τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ' ἥττον φίλους εἶναι*), y que una variación de tal índole [se hace extensiva] a muchos casos, pues algunos merecen un cierto grado de amistad y otros otro (*οἱ μὲν γὰρ τοσαύτης οἱ δὲ τοσαύτης γίνονται φιλίας ἄξιοι*), algunos será merecedores de un cierto grado de confianza y de cosas similares, y otros de otro [grado de confianza]” (*οἱ μὲν ἐπὶ τοσοῦτον <οἱ δ' ἐπὶ τοσοῦτον> πίστεως καὶ τῶν ὁμοίων καταξιωθήσονται*). ¿Qué otra cosa ha hecho [Crisipo], en efecto, en estos [pasajes] que haber establecido que hay enormes diferencias entre estas [disposiciones?]”.¹⁶

Este pasaje, puesto en su contexto, permite advertir que, como es habitual, el propósito de Plutarco es mostrar que Crisipo se contradice (para lo cual cita

¹⁶ PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiis* 1039b-c; *SVF* III 724; la traducción de éste y de los demás pasajes de autores antiguos me pertenece.

otro argumento de Crisipo acerca del bien, que omito en vista de la brevedad). En cualquier caso, el texto citado por Plutarco es poco informativo acerca de una posible *teoría* de la amistad por parte de Crisipo (cosa que puede deberse al carácter fragmentario del pasaje, probablemente tomado fuera de contexto). Sin embargo, pueden señalarse los siguientes detalles: Crisipo habría sostenido (1) que la verdadera amistad es la que se funda en la virtud, uno de los tres tipos de amistad testimoniados como estoicos por Clemente de Alejandría,¹⁷ y que, al menos en parte, coincide con lo que Aristóteles llama “amistad perfecta”.¹⁸ (2) Crisipo también parece haber reconocido que hay “grados de amistad” (por eso dice que con algunos nos reuniremos más y con otros menos, y que seremos más amigos de unos que de otros, etc.).

Como es obvio, se trata de aspectos completamente naturales y, hasta cierto punto, triviales: tenemos más afinidad con algunas personas que con otras. También es claro que Crisipo, como otros filósofos, pensaba que en una relación de amistad la confianza (πίστις) pasa a ser un ingrediente decisivo. Si efectivamente podemos atribuir a los estoicos el contenido del pasaje de Clemente (citado en n.17), los estoicos habrían sostenido que hay tres tipos de amistad y el que se da según la virtud coincide con la amistad perfecta aristotélica. La amistad en este primer sentido explica por qué un estoico piensa que *únicamente* las personas sabias o virtuosas pueden tener vínculos de amistad: el único cariño o amor firme es el que proviene de la razón, y un sabio es el único que es racional en sentido estricto. La amistad, que en el testimonio de Clemente se da “según una retribución”, parece evocar entre líneas la oposición tajante que hacen los estoicos entre los seres humanos:

¹⁷ CLEMENTE, *Strom.* II 19, 101, 3-102, 1 (*SVF* III 723): “Se nos enseña que hay tres especies de amistad; la primera y la mejor es la que se da según la virtud (τὸ μὲν πρῶτον καὶ ἄριστον τὸ κατ’ ἀρετήν). En efecto, el cariño que procede de la razón (ἢ ἐκ λόγου ἀγάπη) es firme. La segunda e intermedia (*sc.* especie de amistad) es la que se da según una retribución (o “recompensa”; κατ’ ἀμοιβήν), y ella [tiene un carácter] social, participativo y es útil para la vida (κοινωνικὸν δὲ τοῦτο καὶ μεταδοτικὸν καὶ βιωφελές), pues la amistad que procede de la gratitud tiene un carácter común (o “social”: κοινή γὰρ ἢ ἐκ χάριτος φιλία). Nosotros afirmamos que la última y tercera [especie de amistad] es la que proviene del trato (o “intimidad”: τὸ ἐκ συνηθείας). Otros, en cambio, [dicen que la amistad] es aquello que es variable y cambiante según el placer (τὸ καθ’ ἡδονὴν τρεπτὸν καὶ μεταβλητὸν)”.

¹⁸ Para esta conexión entre Aristóteles y los estoicos cf. LONG, 2013: 223.

por un lado, los sabios o virtuosos (σοφοί, ἐνάρετοι), por el otro, los viles o ruines (φαῦλοι). En su descripción del vil estoico Estobeo (probablemente reproduciendo una idea del estoico Crisipo) afirma que “es un desagradecido, pues no está apropiadamente dispuesto respecto de la *retribución de gratitud* ni respecto de su distribución, por cuanto no hace nada por el interés común, ni amigable ni desinteresadamente” (*Eclogae physicae et ethicae* [Ecl.] II 104, 6-9, ed. Wachsmuth). Pero el aspecto más interesante de esta segunda especie de amistad es que es el tipo de amistad que permite la vida social entre los ciudadanos del Estado estoico, pues la retribución abre el horizonte de la dimensión social o política de la amistad, ya que se trata de una forma de amistad que es común (en el sentido de social o asociativo en sentido político: κοινωνικόν), participativa y beneficiosa para la vida en comunidad (que, como Platón y Aristóteles, los estoicos creen que es la única vida humana en sentido estricto). Dicho de otro modo, la amistad entendida como retribución o “recompensa” no debe leerse en un sentido puramente utilitarista en sentido personal; debe ser la retribución que exige la vida social para que haya un cierto acuerdo o armonía en la comunidad. El tercer tipo de amistad distinguido por Clemente es el que nosotros asociaríamos de un modo más directo a lo que entendemos por amistad: un estado psicológico que se caracteriza por la confianza y la intimidad mutua entre personas que pueden tener o no un vínculo sanguíneo.

Ahora bien, es interesante hacer notar que Estobeo, probablemente evocando una tesis estoica, también habla de tres especies de amistad o, más precisamente, sostiene que φιλία “se dice” de tres modos.¹⁹ El lenguaje es

¹⁹ ESTOBEO, *Ecl.* II 94, 21-95, 8 (cf. *SVF* III 98): “La amistad se dice de tres modos: [1] de acuerdo con el primer modo, es aquello según lo cual los amigos son llamados así por el beneficio común, aunque no dicen que este [tipo de amistad] corresponda a los buenos porque, según ellos, ningún bien proviene de cosas separadas (ἐκ διεστηκότων). [2] Y declaran que la amistad según el segundo significado, por ser una relación amistosa para con los vecinos (κατάσχεσιν οὐσαν φιλικὴν πρὸς τῶν πέλας), se encuentra entre los bienes exteriores, pero [3] declaran que la amistad que se refiere a la persona misma (τὴν δὲ περὶ αὐτὸν φιλίαν), por la cual dicha persona está en amistad con sus vecinos, se encuentra entre los bienes del alma. Los bienes también son comunes de otra manera, pues consideran que todo aquel que promueve un beneficio, recibe el mismo beneficio por ese mismo hecho, en tanto que ningún vil recibe un beneficio ni beneficia (ὠφελεῖσθαι μῆτε ὠφελεῖν). Beneficiar, en efecto, consiste en estar dispuesto según la virtud y recibirlo en ser transformado según virtud”.

aristotélico;²⁰ además, la caracterización que se hace de la amistad aquí abre otras perspectivas que no están en el pasaje de Clemente: (i) la relevancia de la noción de “beneficio” (en el sentido del beneficio común entre los amigos, de qué significa “beneficiar: ὠφελεῖν); (ii) la idea de que la amistad tiene un cierto carácter “relacional” (cf. el segundo significado de amistad en el texto de Estobeo recién citado en n.19). Según el primer significado de amistad, los sujetos S¹ y S² son amigos porque entre ellos “se edifica”, por así decir, una relación en vista de un *beneficio común* (τῆς κοινῆς ἕνεκ' ὠφελείας). Esto lo aclara mejor el texto en las líneas finales: quien promueve un beneficio recibe ese mismo beneficio por el hecho de promoverlo, y esto es así porque “beneficiar” es estar dispuesto según la virtud y, dado que los amigos estoicos son virtuosos, no pueden sino proporcionarse un beneficio mutuo (es decir, ninguno de los miembros de una relación de amistad estoica persigue dicha relación en vista de una utilidad que sea perjudicial para el otro). El hecho de que esto sólo pueda darse entre los virtuosos o sabios (y el hecho de que el virtuoso es teórico y práctico de lo que hay que hacer”; DL VII 125-126) explica que únicamente entre ellos haya verdadera amistad.

El primer significado de amistad en el pasaje de Estobeo es un poco enigmático, pues dice que este tipo de amistad no corresponde a los buenos porque ningún bien “proviene de cosas separadas” (ἐκ διεστηκότων). Uno podría preguntarse cómo es posible que este tipo de amistad no corresponda a los buenos si un beneficio común solamente puede darse entre los que, al promover un beneficio, lo reciben. Más aún, ¿qué significa exactamente la expresión ἐκ διεστηκότων? ¿Cuáles son esas cosas o ingredientes “separados” a partir de las cuales se compondría este tipo de amistad que no correspondería a “los buenos”? Quizá se trata de intereses diferentes (y por eso “separados”) por parte de los involucrados en ese tipo de amistad, pero eso iría en contra de la idea de que los beneficios entre los amigos deben ser mutuos. En todo caso, el texto introduce una clasificación que distingue la amis-

²⁰ “Se dice de tres maneras”, “bienes exteriores”, “bienes del alma” (aunque también hay razones para pensar que los estoicos adoptaron estas últimas dos denominaciones). Para Aristóteles, cf. EN 1098b-1099a; 1169b10: “el amigo parece ser el mayor de los bienes exteriores” (τῶν ἐκτός ἀγαθῶν μέγιστον).

tad según la utilidad o beneficio, utilidad o beneficio que es común (entre los amigos, se entiende), aunque este tipo de amistad no es considerado un bien.

En un segundo sentido también es amistad la relación amistosa para con los vecinos; este tipo de amistad es un bien externo. Finalmente, la amistad también lo es respecto de la persona misma (es decir, uno puede ser *amigo de sí mismo*). Este tipo de amistad es un bien del alma; la afirmación de que uno es “amigo de sí mismo” debe entenderse en el sentido del reconocimiento de que nada ni nadie puede estar más cerca de uno que uno mismo.²¹ Aunque el texto es poco claro, es relativamente obvio que la amistad en sí misma no es ni un bien exterior ni un bien del alma, sino que constituye uno de esos tipos de bienes según sea el respecto con el que se relaciona: como beneficio, la amistad no es un bien; como “relación de amistad” es un bien externo, y entendida respecto de uno mismo es un bien del alma.²² El hecho de que algunas fuentes digan que la amistad puede ser un bien externo o un bien del alma, según sea el respecto en que se la considere, genera no pocas dificultades. Si es un bien del alma, uno puede sospechar que la amistad es una virtud, lo único bueno en sentido estricto según los estoicos.²³ Pero el hecho es que la amistad no aparece nunca en la lista de las virtudes prima-

²¹ LONG, 2013: 221.

²² Los estoicos distinguen técnicamente tres clases o géneros de bienes: del alma (las virtudes y las acciones virtuosas), externos (el amigo, la persona virtuosa, la prole y los padres virtuosos) y ni del alma ni externos (la misma persona virtuosa respecto de sí misma, “pues no puede ser ni exterior a sí misma ni relativa al alma. En efecto, está constituida de alma y cuerpo”; SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos –Adv. Math.* – XI 46; SVF III 96).

²³ ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De fato* 199, 14-22 (cf. SVF III 658; BS 26.35). DL VII 127-128 (SVF III 237; BS 26.31).

rias²⁴ (ni tampoco entre las subordinadas),²⁵ de modo que debe concluirse, creo, que no es una virtud.²⁶

Hay otro pasaje de Estobeo que conviene citar completo pues suministra varios detalles importantes sobre la noción estoica de amistad:

“Además, entre los bienes unos son por sí mismos y otros se encuentran relativamente dispuestos (πρός τί πως ἔχειν). *Por sí mismos* son el conocimiento (ἐπιστήμη), la acción justa (δικαιοπραγία) y cosas semejantes. *Relativamente dispuestos* se encuentran el honor, la buena voluntad, la amistad, el <acuerdo> (τιμή, εὔνοια, φιλία, <συμφωνία>²⁷). [...] Amistad (φιλία) es la comunidad de un modo de vida (κοινωνία βίου); acuerdo (συμφωνία) es la concordancia de opinión (ὁμοδογματία) en lo que se refiere a los hechos de la vida. Entre las formas de amistad, es amistad la comprensión (γνωριμότης) entre los conocidos; el trato íntimo (συνήθεια) es amistad entre los íntimos; camaradería (ἐταιρία) es una amistad por elección (καθ' αἴρεσιν), como la que se daría entre los de la misma edad; hospitalidad (ξενία) es amistad con los extranjeros. También hay una amistad consanguínea (συγγενική) que se da entre los que son de

²⁴ Prudencia (φρόνησις), templanza (σωφροσύνη), valentía (ἀνδρεία) y justicia (δικαιοσύνη).

²⁵ “A la prudencia se subordinan la correcta deliberación (εὐβουλία), el razonamiento correcto (εὐλογιστία), la perspicacia (ἀγχινοια), la discreción (νουνέχεια), el tino (εὐστοχία) y la inventiva (εὐμηχανία). A la templanza se subordinan el buen orden (εὐταξία), la ordenación (κοσμιότης), el recato (αἰδημοσύνη) y la continencia (ἐγκράτεια). A la valentía la constancia (καρτερία), la confianza (θαρραλεότης), la magnanimidad (μεγαλοψυχία), el buen ánimo (εὐψυχία) y la laboriosidad (φιλοπονία). A la justicia la piedad (εὐσέβεια), la servicialidad (χρηστότης), la sociabilidad (εὐκοινωνησία) y el correcto intercambio (εὐσυναλλαξία)” ESTOBEO, *Ecl.* II 58, 5-62, 6 (incluido en *SVF* III 264).

²⁶ BANATEANU (2001: 67-69) se embarca en una interesante y sofisticada discusión en la que trata de probar que la amistad puede considerarse, “d’une certaine manière”, una virtud; incluso llega a afirmar que “la amistad, como virtud, es entonces un bien a la vez instrumental y último” (2001: 77). Pero si la virtud “es elegida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por algo exterior” (DL VII 89; *SVF* III 39; 197; 223. BS 26.1), no puede tener carácter “instrumental”, ya que no es un medio para otra cosa. El hecho es que, como he señalado recién, ninguna de nuestras fuentes incluye a la amistad entre las virtudes.

²⁷ Agregado de Wachsmuth, por comparación con *Ecl.* II 74, 4-5 (lo que sigue inmediatamente en el texto).

la misma sangre, y una amistad erótica que surge del amor (o del “deseo erótico”: ἐρωτική ἐξ ἔρωτος).²⁸

Según este denso pasaje, la amistad no es (i) un bien *por sí mismo*, sino que es (ii) el tipo de bien que se encuentra entre lo que está “relativamente dispuesto”. Ejemplo de (i) son la acción justa y el conocimiento; de (ii) el honor, la buena voluntad, la amistad y (si Wachsmuth tiene razón en su intervención del texto griego) el acuerdo o armonía. Luego hay una caracterización general de amistad como “la comunidad o asociación de un estilo de vida”, lo cual ya ubica a la amistad en un plano social. En conexión con lo anterior, se define “acuerdo” (συμφωνία) como la *concordancia de opinión* (ὁμοδογματία) en lo que se refiere a los hechos de la vida. Esto último adelanta ya la relación de la amistad entendida no en el sentido en que tal vez nosotros la comprenderíamos habitualmente (es decir, como un estado psicológico que uno tiene con una persona o un conjunto de personas, estado psicológico que supone cierta intimidad y confianza), sino en el sentido de amistad cívica o política, que presupone concordia, es decir, cierto tipo de acuerdo que permite la vida en sociedad.

La primera línea del texto introduce una sofisticación importante: la amistad no es un bien por sí mismo, sino que es el tipo de cosa que ejemplifica un πρὸς τί πως ἔχειν; esta expresión se refiere al cuarto “género del ser” estoico: “disposición o modalidad relativa”, “lo dispuesto de cierta manera respecto de algo”. En su sentido más técnico este “género del ser” hace referencia a ciertos tipos de relación (como “paternidad”), en los que un término de la relación no tiene sentido independientemente del otro. La palabra “padre”, por ejemplo, carece de significado independientemente de “hijo”.²⁹ Para comprender mejor esto puede ser interesante examinar brevemente los dos “géneros de ser” estoicos que tienen que ver con la relación: “dispuesto de cierta manera” (πως ἔχον) y “dispuesto de cierta

²⁸ ESTOBEO, *Ecl.* II 73, 16-19; 74, 3-10.

²⁹ Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 165, 32-166, 29, ed. Kalbfleisch (*SVF* II 403); véase también VARRÓN, *De lingua latina* X 59 (*SVF* II 155; para este tema me permito referir a BOERI, 1993: 37-39 y a BOERI & SALLES, 2014: 677).

manera respecto de algo” (πρός τί πως ἔχον).³⁰ Uno de los significados de “cualificado” (ποιόν; otro género del ser además de las dos formas de relación mencionadas y del “sustrato” o “sujeto”: ὑποκείμενον) da una clave de qué entendieron los estoicos por “encontrarse dispuesto de cierta manera”: las cosas que clasificamos bajo una clase (“caballo”, “hombre”) no son más que porciones de hálito (πνεῦμα) que cambian sus denominaciones según sea la alteración de la materia por la que pasa.³¹ Cada cosa singular, además de pertenecer a una clase, debe caracterizarse como la cosa singular que es: *este* individuo al que llamo “Sócrates” o *este* caballo al que llamo “Bucéfalo”; tales individuos son ejemplificaciones apropiadas de la cualidad común “hombre” y “caballo”.

Simplicio distingue al menos tres significados de “cualificado”, el primero de los cuales es “todo lo diferenciado” (πᾶν τὸ κατὰ διαφορᾶν): uno puede decir que x es F porque x es portador de una cierta cualidad que lo distingue o diferencia de otra cosa. Esa diferencia que distingue al sujeto como tal puede ser peculiar o común, y se aplica tanto a procesos como a estados permanentes. Cualificado entendido como “cualidad” debe coincidir con el significado de “cualificado”, según el cual cualificado es lo que se encuentra en un estado permanente; ejemplos de este significado de “cualificado” son “gramático” y “prudente”. Una cualidad es la “ F -edad” o propiedad; lo cualificado, en cambio, es la cosa (el “sustrato”: ὑποκείμενον) que satisface tal F -edad en la medida en que es una ejemplificación apropiada de la propiedad. Lo cualificado, entonces, no es más que la ejemplificación de la cualidad en un sujeto; por ejemplo, todo conocimiento no es más que lo conductor del alma “dispuesto de cierta manera”, o el puño no es más que la mano “dispuesta de cierta manera” (cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 39 y BOERI & SALLES 2014: 59-64). Hay entonces ciertos estados o disposiciones de los sujetos que no contienen una cualidad (ni peculiar ni común) y que, sin embargo, describen ciertos estados (no permanentes) de un sujeto. Si “puño” tuviera una

³⁰ En vista de la brevedad omitiré la discusión detallada de los géneros del ser estoicos y me detendré en los dos géneros que hacen referencia a la relación. Para una discusión pormenorizada de los géneros del ser estoicos cf. MENN, 1999; también me permito enviar a BOERI, 2010 (donde analizo con cierto detalle la aplicación de la teoría de los géneros del ser a ciertos aspectos de la teoría estoica de la acción) y a BOERI & SALLES, 2014: capítulo 3.

³¹ Cf. AECIO, I 7, 33 (SVF II 1027).

cualidad (peculiar y común), entonces, sería un individuo diferente de “mano”; pero un puño es solamente una mano en un cierto estado o disposición, no un individuo diferente, razón por la cual la cualidad común y peculiar de “puño” no puede ser diferente de la de mano.

Para entender el sentido en el que la amistad no es un bien por sí mismo, sino un ejemplo del tipo de relación que los estoicos denominan $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \pi\omega\varsigma\ \epsilon\check{\chi}\omicron\nu$ podemos hacer una rápida referencia a las dos especies de relación distinguidas por los estoicos: la recién mencionada (*i.e.* “lo dispuesto de cierta manera respecto de algo”) y lo “dispuesto de cierta manera”. Ejemplos de “dispuesto de cierta manera” (o de “relativo” sin más en el uso amplio de la expresión) son “dulce” y “amargo” (SIMPLICIO, *In Cat.* 165, 32-166, 29; BS 3.12); es claro que, tanto lo uno como lo otro, deben ser propiedades que se dan respecto de otra cosa que ya está cualificada y que disponen a dicha cosa de una manera determinada (el azúcar es dulce, la bilis es amarga). Tanto lo uno como lo otro (“dulce”, “amargo”) no pueden entenderse más que como propiedades de algo ya determinado (“azúcar”, “bilis”). Tanto “dulce” como “amargo” también son cualificaciones que no pueden pertenecer y no pertenecer a algo sin que se dé un cambio de cualidad en ese algo: x es F , siendo F un $\pi\omega\varsigma\ \epsilon\check{\chi}\omicron\nu$ (un “relativo), si y sólo si F no puede pertenecer y no pertenecer a x sin que se dé un cambio de cualidad en x . Si las cosas que se encuentran dispuestas de cierto modo son también cualificadas deben, por lo tanto, ser “diferenciadas” (ya que la dulzura es una cualidad diferenciadora de lo que llamamos “dulce”), y el único modo de que se alteren es si su propio poder también cambia (el poder de endulzar, por ejemplo), pero no hay ningún factor externo que, al cambiar, determine que lo $\pi\omega\varsigma\ \epsilon\check{\chi}\omicron\nu$ también cambie.

El cuarto “género del ser” estoico (al que pertenece la amistad: $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \pi\omega\varsigma\ \epsilon\check{\chi}\omicron\nu$) es un estado (*no permanente*) que, aunque es F (siendo F un cierto tipo de relación), no contiene una cualidad por cuanto no es una cosa diferenciada, que es lo mismo que decir que es una cosa *no* “cualificada”. De acuerdo con el texto de Simplicio, que ya he citado y que nos permite reconstruir esta complicada teoría estoica, las cosas que se encuentran dispuestas de cierto modo respecto de algo (como “padre” o “a la derecha”) son –a diferencia de las que están meramente “dispuestas de cierto modo”– *no* diferenciadas y son “completamente ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$) respecto de algo”: x es F , siendo F un $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\ \pi\omega\varsigma\ \epsilon\check{\chi}\omicron\nu$, si y sólo si F no es una cosa diferenciada y si es

completamente respecto de algo; en el texto de Simplicio la única explicación que se ofrece para justificar que las cosas dispuestas de cierto modo respecto de algo no son diferenciadas es que ellas están constituidas por meras relaciones, *i.e.*, se trata de cosas cuyo ser es lo que es *respecto de* otra cosa. Enseguida nos enteramos de que el adverbio πάντως que califica a πρὸς τί ἐστίν significa que no hay ningún sentido en que pueda decirse que algo que está “dispuesto de cierto modo respecto de algo” puede *ser por sí* (cf. *supra* las primeras líneas de ESTOBEO, *Ecl.* II 73, 16-19), pues su estado *únicamente depende del estado en que se encuentra otra cosa*, de manera que para existir necesita de ciertos factores externos (*i.e.*, el factor respecto del cual puede predicarse con verdad que “ x es mayor o menor que y ” o que “ x está a la derecha o izquierda de y o que x es hijo de z ”, etc.). Es también por eso que lo que se encuentra dispuesto de cierto modo respecto de algo cambia si el objeto externo a sí mismo (que le confiere su “encontrarse dispuesto de cierto modo *respecto de algo*”) cambia; por ejemplo, si muere el hijo, el padre dejar de ser padre o, si muere el padre, el hijo deja de ser hijo; o el que está a la derecha de x dejará de estarlo si x cambia de lugar. Lo que está dispuesto de cierta manera respecto de algo (un ejemplo de lo cual es la amistad) puede dejar de ser lo que es sin experimentar ningún cambio interno de estado. En este último caso se trata de un claro ejemplo de “cambio de Cambridge”, esto es, el caso en el que un predicado es verdadero de un objeto x en el tiempo t , pero no verdadero de x en t' sin que x experimente ningún tipo de cambio.³²

La pregunta ahora es cómo aplicar esta parafernalia al tema de la amistad. Vimos que “lo dispuesto de cierta manera respecto de algo” se distingue de lo “dispuesto de cierta manera” porque en tanto esto es

³² El primero en introducir esta idea en el pensamiento griego fue Platón, cuando en *Teeteto* 154b-d da el ejemplo de los dados: la primera afirmación “asombrosa y ridícula” es que puede decirse que seis dados pueden ser llamados “más”, pero también pueden ser llamados “menos”. Frente a la pregunta de si es posible que una cosa llegue a ser *mayor* que otra o *más* que otra si no es por medio del crecimiento Teeteto está inseguro y se ve forzado a dar dos respuestas opuestas: respecto de los dados debe responder que “es posible”, ya que los dados pueden llegar a ser más grandes sin que medie un proceso de crecimiento pues seis (sin experimentar ningún cambio), comparado con cuatro, es “mayor” o “más”; comparado con doce, en cambio, es “menor”. Para la conceptualización de este problema como “cambio de Cambridge” cf. GEACH (1969: 71-72).

determinado, aquello no lo es. Pero ¿qué significa que “lo dispuesto de cierta manera respecto de algo” no es algo determinado? Aplicado a la amistad debe significar que S^1 (siendo S un “sujeto”) no puede ser amigo de S^2 independientemente de ese S^2 o, dicho de otro modo, para que haya amistad entre esos dos S^s la disposición de cada uno de ellos debe ser relativa a la del otro para ser lo que es. En sentido estricto, entonces, S^1 no puede ser amigo de S^2 , si S^2 no lo es de S^1 . Eso significa que ninguno de esos dos sujetos es *de un modo determinado* lo que es (*i.e.*, “amigo”) independientemente del otro. Si S^1 muere o se enoja con S^2 , S^2 ya no es amigo de S^1 , y ese “dejar de ser amigo” no supone un cambio interno en la cosa que son S^1 y S^2 . Uno podría pensar que, al incluir a la amistad entre “lo dispuesto de cierta manera respecto de algo”, los estoicos llevaron al paroxismo el requisito de la reciprocidad para que haya amistad. También podría pensarse que es la manera más prolija que tuvieron de explicar el tipo de cosa del mundo que es la amistad vista desde la perspectiva de los “géneros del ser”.

3. LA VERSIÓN DE SÉNECA DE LA AMISTAD ESTOICA³³

Séneca es un estoico romano; esto es una perogrullada que no es necesario probar, pero puede ser interesante señalarlo para mostrar el cambio de perspectiva de un estoico que, aun conservando algunos aspectos técnicos del estoicismo antiguo, reelabora algunas nociones (como la de la amistad) en el trasfondo de su *forma mentis* romana. En su tratamiento de la amistad Séneca comienza por recordar que no puede usarse el nombre “amigo” de cualquier modo: si ni siquiera recuerdo el nombre de una persona, no puedo decir que sea su amigo. Lo que le interesa mostrar es el uso trivial que suele hacerse del término “amigo”, o la ligereza con que a veces se habla de una amistad con alguien. Su idea es que sólo puede llamarse “amigo” aquél en quien uno confía *como confía en sí mismo*. Como es claro, reaparece en Séneca el tema de la confianza (que ya estaba presente en el *περὶ φιλίας* de Crisipo, citado por Plutarco). El texto puede ser interesante para advertir el pro-

³³ Mi discusión de este apartado se basa en SÉNECA, *Ep.* III 1-5; VI 1-7; IX 2-18.

cedimiento sugerido por Séneca para hacerse amigo de alguien: lo primero que hay que hacer es examinar a quién va a ser nuestro amigo, esto es, hay que juzgar cuidadosamente a la persona antes de “amigarse” con ella. Una vez que ya se ha contraído una amistad (o lo que llamamos “amistad”, un uso que, al parecer, se hacía de un modo ligero tanto en tiempos de Séneca como en los nuestros), uno se entrega a la confianza que surge de dicha “amistad”. Desafortunadamente, las personas se apresuran pues suelen hacer lo contrario: primero “contraen la amistad” y luego juzgan (“después de haberse encariñado”) si esa persona es realmente un amigo (“no es lo mismo negocio que amistad”; *Ep.* IX 10). Es por eso que Séneca recomienda reflexionar un largo tiempo si uno debe recibir o no a alguien en su amistad (*Diu cogita, an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit*) y, una vez contraída la amistad, hay que conversar con el amigo del mismo modo en que uno lo hace con uno mismo.

Es claro que este tipo de énfasis evoca el *dictum* del estoico Zenón (probablemente inspirado en Aristóteles) de que “el amigo es otro como yo”.³⁴ Una condición esencial de la amistad aristotélica es la reciprocidad; pero Aristóteles plantea la posibilidad de que uno se ame a sí mismo, y si el amigo es “el otro yo” que se ama como uno se ama a uno mismo, parece que el resultado es una teoría egoísta, no altruista (cf. *EN* 1168a29 ss.). En *EN* IX 4 Aristóteles subraya el hecho de que la amistad con los demás se origina a partir de las relaciones de uno con uno mismo (1166a). La amistad aristotélica, extrañamente entonces, sería una relación entre S y S^1 , pero en dicha relación S y S^1 son el mismo S . Por eso algunos estudiosos han hecho notar que para Aristóteles un ser humano no puede elegir algo (en una relación de amistad) si no es en vista de su propio interés. Un modo simple de desdramatizar este sabor egoísta de la amistad aristotélica (y en parte estoica) es argumentar que a la pregunta de si una persona puede “amarse a sí misma” Aristóteles responde que sí, pero agrega que ese amor a sí mismo no puede

³⁴ Cf. *Gnomologium Monacum* 197 (*SVF* I 324): “Cuando a Zenón mismo se le preguntó qué es el amigo (τί ἐστι φίλος) respondió: ‘otro como yo’ (ἄλλος οἷός ἐγώ)”. Cf. también DL VII 23 y BANATEANU, 2001: 39-44. Como muestra Banateanu, aunque la afirmación de que el amigo es un “otro yo” se asocia a Aristóteles, la idea parece remontarse a Pitágoras o al pitagorismo (así lo testimonian PORFIRIO, *De vita Pythagorae* 33 y CICERÓN *De officiis* I 56, entre otros).

identificarse con el amor egoísta, pues el amor a sí mismo (en una relación de amistad “perfecta”) se funda en “lo noble” (τὸ καλόν), y por causa de su amigo uno es capaz de dejar de lado su propio bien (EN 1168a34-b3),³⁵ entendiendo por “su propio bien” un bien egoísta (o utilitario) que excluya el bien del amigo. Tanto en los restos fragmentarios del estoicismo antiguo como en Séneca y otros estoicos tardíos es relativamente sencillo advertir que la tesis de que el amigo es “otro como yo” no puede entenderse en el sentido egoísta del propio autointerés que excluye el interés del amigo.

Pero el rasgo más significativo de la verdadera amistad es, según Séneca (quien de nuevo parece estar recordando una idea de Crisipo), el hecho de que los amigos poseen todo en común y, *especialmente, las adversidades*. Lo que caracteriza una verdadera amistad es la necesidad de compartir no sólo lo que se posee (como los libros que Séneca menciona), sino lo que se piensa y cree, así como la compañía que presupone el poder *compartir los pensamientos*. La palabra escrita (por ejemplo, lo que uno escribe en un libro porque aprueba lo que éste dice) es útil, pero mucho más provechosa es “la viva voz y la convivencia”, porque “el camino es largo a través de los preceptos y breve y eficaz a través de los ejemplos”.

3.1 LA AUTOSUFICIENCIA DEL SABIO, LA AMISTAD Y EL BENEFICIO

Séneca repite con cierta frecuencia que el sabio se basta a sí mismo (*se contentus est sapiens*; Ep. IX 13); pero si eso es así, ¿necesita amigos? Aunque el sabio estoico *supera* toda molestia, la *siente*. Como otros sabios, el sabio senecano se basta a sí mismo, lo cual *no* significa que no quiera tener amigos. Que el sabio se basta a sí mismo significa, argumenta Séneca, que (i) si sufre mutilaciones, bastará con lo que le quede y seguirá igual de alegre que antes (¡!). (ii) No obstante, prefiere tener todos sus miembros y no ser amputado (probablemente Séneca está pensando en la teoría de los indiferentes y en los llamados “indiferentes preferidos”, los que preferimos “de acuerdo

³⁵ Además, uno desea los bienes para su amigo (cf. EN 1155b31, citado por KONSTAN, 1997: 13. Véase también ARISTÓTELES, *Retórica* 1380b35 ss. y KONSTAN, 2006: 85).

con una razón preferencial”).³⁶ Pero el sabio se basta a sí mismo no porque desee estar sin un amigo, sino porque *puede* estarlo. Pero ¿qué significa que “puede” estar sin un amigo? Que es capaz de soportar con serenidad haberlo perdido; esto indica que el sabio no anda solo por la vida, sino que también tiene amigos. Séneca lo dice de un modo más dramático: “*nunca* estará sin un amigo, pues está en su poder sustituirlo cuanto antes: el sabio es un experto (*artifex*) en conseguir amigos” (*Ep.* IX 6). En su opinión, la mayor parte de la gente entiende mal la tesis de que el sabio “se basta a sí mismo”, pues excluye al sabio de todo y lo fuerza a encerrarse en una especie de fortaleza que parece aislarlo del resto del mundo. El énfasis de Séneca (que supone, según él, la correcta interpretación de esa sentencia) es que lo que le interesa al sabio es “vivir *bien*”, no “vivir”. Éste es un motivo platónico que evoca un pasaje del *Critón* (48b5-6: οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν), pero que parece haber sido incorporado por el estoicismo (antiguo y tardío romano): lo relevante no es vivir, sino vivir bien, donde “vivir *bien*” significa vivir una vida de buena calidad (¡no vivir el *dolce far niente!*), y esa buena calidad de la propia vida no está garantizada por los bienes corpóreos, sino por los anímicos y por el trabajo que agente moral ponga para adquirirlos y conservarlos. Es interesante aquí notar que para reforzar su argumento Séneca cita a Crisipo como autoridad estoica, quien había argumentado que, aunque el sabio no carece de nada, no obstante, necesita de muchas cosas. El necio, en cambio, no necesita de nada (porque es incapaz de hacer un uso adecuado de cualquier cosa), pero carece de todo. Séneca interpreta el *dictum* de Crisipo argumentando que el sabio necesita de muchas cosas porque necesita de sus manos, ojos y de otros muchos bienes para su uso y vida cotidiana, pero no carece de nada porque “carecer” supone

³⁶ Los indiferentes son “cosas” que no son ni buenas ni malas en la medida en que no contribuyen ni para la producción ni para la destrucción de la felicidad (ejemplos de indiferentes estoicos son riqueza-pobreza, salud-enfermedad, reputación-ausencia de reputación, dolor-placer). Pero entre los indiferentes los hay (a) preferidos y (b) dispreferidos. (a) Son aquellos que elegimos “según una razón preferencial” (por ejemplo, vida, salud, riqueza, reputación, placer). Pero ningún bien es preferido porque todo bien (en sentido estricto, *i.e.*, toda virtud) posee un valor supremo, de donde debe seguirse que no puede preferirse a otra cosa pues su valor es absoluto (cf. ESTOBEO, *Ecl.* II 84, 18-85= BS 26.37. Para una discusión pormenorizada véase BARNEY, 2003: 307-319 y BOERI & SALLES, 2014: 650-652).

“necesidad”, y el sabio sostiene que no hay nada necesario. Seguramente, esos “bienes” de los que necesita el sabio son sólo bienes instrumentales y, por ende, no bienes en sentido estricto. Según la ortodoxia estoica (que Séneca sigue en parte), los únicos bienes en sentido estricto son las virtudes o excelencias: justicia, moderación, prudencia y valentía. De lo dicho antes, Séneca infiere que el sabio, aunque se contenta consigo mismo (donde “contentarse consigo mismo” puede significar que es capaz de vivir solo), precisa de amigos y desea tener el mayor número posible de ellos, pero no para vivir dichosamente, porque también puede vivir con felicidad sin amigos.³⁷ Por las líneas que siguen en el texto (*Ep.* IX 15) parece que Séneca clasifica a los amigos entre lo que llama *bienes exteriores* (“el bien supremo no busca un equipamiento del exterior”, sino que se cultiva en la intimidad, *i.e.*, procede completamente de sí mismo). Enseguida explica por qué para vivir con dicha sólo se necesita un alma sana, noble y que *desdeñe la fortuna* (IX 13): si el sabio busca fuera de sí mismo alguna parte de sí, comienza a estar subordinado a la fortuna. Es decir, la fortuna (probablemente en el sentido de “suerte”), no depende del sabio, pero sí depende de él cultivar su interioridad (*domi colitur*).

La explicación de Séneca proporciona otro dato importante: la amistad es una virtud (un detalle que evoca a Aristóteles y que parece apartarse de los estoicos antiguos: la amistad es un cierto tipo de virtud o va acompañada de virtud; *EN VIII 1*) y, como la sabiduría es el ejercicio de las virtudes, debe ejercitar esa virtud, de manera que “no quede inactiva”. En *Ep.* IX presenta algunos argumentos para mostrar que la amistad que el sabio tiene por sus amigos no tiene un carácter utilitario, sino que su disposición es servir a sus amigos sin esperar que éstos lo sirvan: lo relevante para el sabio no es que lo asistan cuando está enfermo, sino asistir a sus amigos y rescatarlos de la cárcel u otras penurias. Un sabio a la Séneca, entonces, nunca llamaría “amistad” a la que es oportunista porque “quien ha sido escogido por razones de

³⁷ Estas observaciones de Séneca sobre la autarquía del sabio recuerdan a Aristóteles, quien en un memorable pasaje de la *Ética Nicomaquea* hace notar que, aunque la autosuficiencia se aplica especialmente a la actividad contemplativa y, aun cuando el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida, también precisan de otras personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia y las demás virtudes del carácter (1177a27-34).

utilidad agrada no más tiempo del que fuere útil”. El argumento tiene de nuevo un tono aristotélico (*EN* 1156a21-24), pero el contexto es claramente estoico. En *Ep.* IX 11 se centra en otro tipo de “amistad”, la del afecto de los amantes (o enamorados: *affectus amantium*) que, sostiene, tiene “alguna semejanza con la amistad”. Podría llamarse “amistad insana” porque se trata de un amor “impulsivo”, que menosprecia todo lo demás y “enardece los ánimos con el deseo de la belleza”.

Como ya hemos visto, la noción de amistad está asociada a la de bien y de beneficio. Séneca escribió un tratado completo para dilucidar este último concepto: en su tratado *Acerca de los beneficios* quiere mostrar, en una línea claramente estoica (que ya hemos visto antes) observa que, que a menos que el beneficio se adapte a quien da como a quien recibe, el beneficio no dejará a uno ni alcanzará al otro *como se debe*. Si se traslada esto a la cuestión de la amistad, la idea parece ser que la amistad, como ya habían subrayado Platón y Aristóteles, presupone *reciprocidad*. La amistad tiene una naturaleza cooperativa y recíproca que se da en la vida social al dar y recibir. Pero esto, nos recuerdan las fuentes estoicas, requiere el ejercicio de la inteligencia (para dar y recibir beneficios *apropiadamente*). La ingratitud es, en cierto modo, la conclusión natural del tema y del libro (*Acerca de los beneficios* II 26-35). La envidia, por ejemplo, y la falta de autoconocimiento son dos aspectos que Séneca recuerda especialmente: con envidia y sin autoconocimiento no puede haber amistad.

4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA AMISTAD. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

Ateneo informa que, según Zenón de Citio,³⁸ Eros es un dios de amistad y libertad, que además *también prepara para la concordia* (ὁμόνοια). Por eso en su *República* también argumentaba que Eros era un dios que ayudaba para la conservación de la ciudad. Eros, como creo que es relativamente obvio en el pasaje, no se entiende como amor sexual, sino como la fuerza “amisto-

³⁸ 561c (*SVF* I 263; BS 30.33).

sa-amorosa” que es capaz de mantener unidas a las personas en un sentido que presupone a la vez cierta intimidad y *comunidad de intereses*. El texto también es interesante porque, como ya hemos visto, la amistad estoica se proyecta a un plano comunitario en el que las personas deben tener una “concordancia de opinión” (ὁμοδογματία) para que esas comunidades o asociaciones fundadas en un Eros que propicia la amistad y la concordia (a través de las cuales “la más noble libertad se acrecienta”) sea posible.

Una vez más, para comprender mejor el trasfondo de la “amistad social” o cívica estoica, conviene regresar a Aristóteles, quien habla de algo que llama “amistad entre desiguales” (según la “superioridad”: padre-hijo, esposo-esposa, gobernante-gobernado; *EN* 1158b11 ss.). Como ya he sugerido, no es algo que nosotros llamaríamos “amistad” (en el sentido de un estado psicológico que nos une a otra persona en una relación que presupone una cierta intimidad). Según Aristóteles, también hay “amistad cívica”, pues parece que “la amistad mantiene unidas (συνέχειν) a las ciudades” (*EN* 1155a22-23). Esta “amistad política o cívica” (πολιτικὴ φιλία) se identifica con la “concordia” (ὁμόνοια; 1167b2-3), y una ciudad está en concordia cuando sus ciudadanos piensan lo mismo (ὁμογνωμονῶσι) acerca de lo que les conviene, eligen lo mismo y llevan a cabo lo que les parece que es común a ellos (*EN* 1167a26 ss.). Algunas de estas sugerencias aristotélicas son recogidas por los estoicos; desde luego que uno puede pensar primero en Platón, quien también habla de amistad y concordia en un tono que reaparece en algunos textos estoicos. Pero hay pasajes aristotélicos que a veces parecen más cercanos a los estoicos: la concordia, como un rasgo peculiar de los “equitativos” (οἱ ἐπιεικεῖς), está próxima al examen de la amistad y es caracterizada como una “amistad política” (*EN* 1167b2-3: πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἢ ὁμόνοια). Aristóteles argumenta que la concordia es una característica de “los equitativos” (ἐπιεικεῖς), pues ellos están en concordia (ὁμονοοῦσι) consigo mismos y entre sí (ello es así porque sus deseos son estables; μένει τὰ βουλήματα: *EN* 1167b4-7). Aristóteles también sugiere que entre los ruines no hay verdadera amistad, de modo que no puede haber concordia entre ellos, excepto en pequeña medida (*EN* 1167b9-10). La razón de esto la encuentra en el hecho de que en tanto el bueno es siempre semejante y no cambia de carácter, el malo y el insensato, en cambio, cambian permanentemente, a punto tal que “no se parecen en nada por la tarde a lo que eran en la mañana”. Por eso, si no se ponen de acuerdo previamente, no puede haber amistad entre

ellos; pero una amistad inestable no es, en sentido estricto, amistad (*EE* 1239b12-18). En efecto, una persona ruin no es confiable (ἄπιστος γὰρ ὁ φαῦλος) y es mala con todos (*EE* 1237b28).

Ahora bien, en las fuentes estoicas griegas la concordia se entiende como “el conocimiento de los bienes comunes”, lo cual garantizaría la inexistencia de “conflictos de interés”. Esto no significa que, aunque los virtuosos se beneficien unos a otros, sean todos completamente amigos entre sí, pues puede ocurrir que no vivan todos en el mismo sitio (Estobeo, *Ecl.* II 101-102); no obstante, al encontrarse dispuestos favorable y amistosamente entre sí, tal disposición puede convertirse en garantía de la *ausencia de conflicto*. Pero eso solamente pueden hacerlo los virtuosos; por eso solamente los virtuosos son ciudadanos del “Estado” estoico, pues solamente ellos son capaces de conformar y mantener una verdadera comunidad o asociación (κοινωνία), en la que el interés de un particular no es diferente del interés de la comunidad. Los ingredientes de la amistad y la concordia como condiciones de la comunidad política en la versión estoica de Zenón también pueden leerse como rasgos “platonizantes” de su πόλις. A pesar de que la explicación de la concordia en el Platón maduro (*República* 432a-b; *Político* 311b-c) y en Zenón no es idéntica, la ciudad estoica como una comunidad de amigos (o de sabios) recuerda la sugerencia platónica de que la existencia de grupos antagónicos amenaza la unidad del Estado: una verdadera πόλις, cree Platón, es aquella que constituye una unidad y no se encuentra dividida (*República* 422e-423a); tanto la riqueza como la pobreza excesivas son vistas como causas de enormes males, ya que generarían la existencia de grupos con intereses antagónicos que, inevitablemente, desarticularían la unidad de la ciudad y terminarían por destruirla (cf. *República* 421d-e).

Confío en que lo argumentado hasta aquí ya hace evidente el sentido en que sugiero que, aunque la amistad no recibe un tratamiento específico entre los temas éticos fundamentales del estoicismo, es relevante para la teoría estoica del bien. Según los estoicos, el único bien *en sentido estricto* es la virtud (Cicerón, *De fin.* III 33-34; BS 26.41)³⁹ y, como hemos visto, sólo puede haber amistad genuina entre personas virtuosas. Esto debe significar que, aunque la amistad no puede identificarse sin más con la virtud, tener un

³⁹ Para la definición técnica de virtud como “disposición coherente” cf. DL VII 89-93 (*SVF* III 39, 197; 223; BS 26.1), ESTOBEO, *Ecl.* II 60, 7-8 (*SVF* III 262; BS 26.3).

carácter una disposición anímica virtuosa es al menos condición necesaria para generar relaciones de amistad y, una vez adquirida la amistad, poder incrementarla en calidad y conservarla. Es más, (i) si solamente la virtud “en su más alta expresión (ἀνοπάτω) es útil (ἐπιτήδειον)”, (ii) si las virtudes más genéricas son la física, la ética y la lógica (Aecio 1, proemio 2; *SVF* II 35; BS 1.1), (iii) si la virtud es un arte que se refiere al modo de vida total (vida que presupone la posesión y ejercicio de las tres partes de la filosofía; cf. Estobeo, *Ecl.* II 66, 14–67), (iv) si las tres partes de la filosofía como virtudes más genéricas deben entenderse por el hecho de que su posesión garantiza una vida razonable y, finalmente, (v) si la amistad se da sólo entre los excelentes y es una comunidad de los que comparten un modo de vida (ya que quien es un verdadero amigo trata a sus semejantes como a sí mismo), la amistad y el carácter virtuoso de quienes generan relaciones de genuina amistad no puede sino ser una condición imprescindible de una correcta convivencia social.⁴⁰

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARNIM VON, I. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1903-1905 (3 vols. con un cuarto volumen con índices de M. Adler publicado en 1924; *SVF*), (se cita con la sigla *SVF*, seguida del número de volumen, en número romano, y el número de texto, en números arábigos).
- BANATEANU, A., 2001. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Fribourg : Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, 2001.
- BARNEY, R., “A Puzzle in Stoic Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2003 XXIV: 303-340.

⁴⁰ Sobre este detalle en particular cf. HIEROCLES, *Elementa Ethica* XI 15-21 (BS 30.11).

- BOERI, M. D., "Aristotelian Elements in Early Stoicism", *Liverpool Classical Monthly* 1993 18.3: 37-39.
- BOERI, M. D., "Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y teoría de la acción", *Pensamiento* (Revista de investigación e información filosófica) 2010 66. 247: 55-81.
- BOERI, M. D. Y SALLES, R., *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética* (Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos) (Studies in Ancient Philosophy, Band 12), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014 (se cita con la sigla BS, seguido del número de capítulo y del de texto).
- COSTA, I. E., *Platón. Lisis* (Traducción, introducción y notas de Ivana E. Costa), Buenos Aires: Colihue Clásica, 2019.
- GEACH, P., *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- KONSTAN, D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- KONSTAN, D., *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2006.
- LONG, A. A., "Friendship and Friends in the Stoic Theory of the Good Life", 218-239. En D. CALUORI (ed.) *Thinking about Friendship. Historical and Contemporary Philosophical Perspectives*, New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- MENN, S., "The Stoic Theory of Categories", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1999: 215-247.
- WACHSMUTH, C., HENSE, O., *Eclogae Physicae et Ethicae, Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols. Berlin: Weidmann, 1884-1912 (se cita con la sigla *Ecl.* seguida del número de libro, número de página y línea en esta edición).

AMISTAD Y EPICUREÍSMO

JAVIER AOIZ¹

RESUMEN: En el presente trabajo me ocupo de varios textos poco tratados en las exposiciones usuales acerca de la amistad en el epicureísmo e incluso algunos de ellos ausentes hasta hace muy pocos años en el debate sobre dicho tema. Me referiré, en primer lugar, a la genealogía de la amistad y la piedad que presenta Lucrecio en el libro V de *De la naturaleza de las cosas*. Analizaré, en segundo lugar, el papel de la amistad en la tematización de uno de los principales aspectos de la seguridad (ἀσφάλεια) que Epicuro atribuye al modo de vida que propugna: la confianza. Finalmente, me centraré en las consideraciones de Filodemo sobre la amistad entre los dioses y en una vertiente de la amistad humana que, según los epicúreos, la asemeja a la divina: el recuerdo del amigo fallecido.

Palabras clave: Epicureísmo, amistad, humanización, seguridad, memoria.

ABSTRACT: In the paper I deal with several texts little treated in the general expositions about friendship in Epicureanism and even some of them absent until very few years ago in the debate on this topic. I will refer first to the genealogy of friendship and piety that Lucretius presents in *On the nature of things* V. Second, I will analyze the role of friendship in the thematization of one of the main aspects of security (ἀσφάλεια) that Epicurus attributes to the way of life that he advocates: trust. Finally, I will focus on Philodemus' considerations on friendship between the gods and on one aspect of human friendship that, according to the Epicureans, resembles the divine friendship: the memory of the deceased friend.

Keywords: Epicureanism, friendship, humanization, security, memory.

¹ Universidad Católica de Temuco. E-mail: faoiz@uct.cl.

Fecha de recepción: 4/12/2020; fecha de aceptación: 11/12/2020.

En *De vita, et moribus Epicuri*, Gassendi, tras referirse al nacimiento, vida y muerte de Epicuro, se propone rebatir las acusaciones de las que ha sido objeto. Gassendi pretende liberar a Epicuro de la infamia.² La lista es larga: impiedad, ingratitud hacia sus maestros, maledicencia contra los filósofos, glotonería, lascivia, odio a las ciencias. A cada una de estas imputaciones Gassendi dedica un libro en el que documenta minuciosamente ocasiones y autores. Curiosamente, en el catálogo de Gassendi no figura la crítica a Epicuro por ser este considerado mal amigo, intratable o egoísta. Ninguna de estas descalificaciones aparece tampoco entre las injurias que recoge Diógenes Laercio (DL X 6-8) del apóstata Timócrates, uno de los iniciadores de la tradición antiepicúrea. Sin embargo, frente a las calumnias de Timócrates, Diógenes Laercio destaca que muchos podrían dar testimonio del buen carácter de Epicuro y de que sus amigos fueron tan numerosos que podrían llenar ciudades (DL X 9). También Cicerón subraya que Epicuro y los epicúreos del pasado fueron amigos fieles y rectos, como lo son los del presente (*Acerca de los fines [Fin.]* II 81 10). No obstante, este elogio de Cicerón resulta malicioso y constituye uno de los ejemplos de su utilización de la estratagema tradicional de “l’éloge paradoxal” contra el epicureísmo.³ Enfatizar que Epicuro y los epicúreos son amigos fieles y buenas personas tiene por objeto presentarlos como inconsistentes. La amistad admirable de Epicuro y de numerosos epicúreos refuta, a juicio de Cicerón, los principios de su doctrina hedonista. Quien hace del placer el sumo bien, subraya Cicerón, dirigirá toda acción únicamente a la utilidad y al provecho propio, y, consiguientemente, resultará imposible cualquier vínculo de armonía entre los seres humanos (*Fin.* II 37, 44, 58, 72). Lactancio expresa vehementemente la misma comprensión del epicureísmo. Quien hace del placer el sumo bien, sostiene Lactancio, no puede sino afirmar: “*que cada uno mire sólo por sí mismo; que nadie ame a otro, si no es en beneficio propio*” (*Instituciones Divinas* III 17 42). La amistad de los epicúreos, a juicio de Cicerón, desmiente su filosofía y confirma, además, que en los seres humanos hay una probidad desinteresada, no provocada por los placeres ni atraída por las re-

² TAUSSIG (2006: 170).

³ LEVY (2001).

compensas, que lleva a reconocer el valor intrínseco de la amistad (*Fin. II* 99).

Entre las llamadas *Sentencias Vaticanas (SV)*, descubiertas y editadas por Wotke en *Wiener Studien* en 1888, con observaciones de Hartel, Gomperz y Usener, figura una sobre la amistad que suscitó la perplejidad de este último. En la lectura seguida por Usener la sentencia 23 dice así: “*Toda amistad es elegible por sí misma, pero tiene origen en la utilidad*”.⁴ Para Usener la *SV* 23 revelaba que Epicuro había modificado su punto de vista utilitarista.⁵ Sin embargo, esta máxima no es el único texto llamativo del epicureísmo en el que se exalta la amistad. De hecho, Cicerón subraya que Epicuro llevó la amistad hasta el cielo con sus alabanzas. La *SV* 78 califica la amistad como un bien inmortal. La *SV* 52 es más sorprendente aún, ya que enaltece la amistad mediante expresiones de los cultos místicos: “*La amistad danza alrededor del mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos a la felicidad*”.⁶ Ni Halter ni Usener aceptaron que una exaltación tan desmedida pudiera referirse a la amistad. El primero introdujo la “*fácil corrección*”⁷ ή φιλοσοφία en lugar de ή φιλία. Usener propuso leer ήλιου σφαίρα en lugar de ή φιλία. Para ambos resultaba inadmisibles que en la *SV* 52 Epicuro hablara de la amistad. Pero hay más textos sorprendentes del epicureísmo sobre la amistad. Plutarco señala en *Contra Colotes* 1111B que Epicuro afirma que por los amigos se afrontarán los más graves sufrimientos. Diógenes Laercio, por su parte, señala que el sabio, según Epicuro, en ocasiones morirá por un amigo (DL X 120).

No resultaría exagerado afirmar que la mayoría de los trabajos de las últimas décadas dedicados a la amistad en el epicureísmo se centran funda-

⁴ Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή· ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας. En el manuscrito se lee ἀρετή. USENER (1888: 183) propuso la corrección αἰρετή. ESSLER (2012: 147) ha propuesto leer ἀρεστή, un adjetivo verbal utilizado frecuentemente por Filodemo.

⁵ USENER (1888:183).

⁶ Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν. Para PÉRILLIÉ (2005) la *SV* 52 es reveladora de ciertas prácticas, más o menos escondidas o secretas, de un culto místico de la amistad de la “secta del Jardín”. Armstrong (2011:105-109) ha defendido una interpretación más convincente del sentido más bien metafórico de este y de otros pasajes del epicureísmo (no considerados por Périllié) que también invocan el lenguaje de los cultos místicos.

⁷ WEIL (1888: 660).

mentalmente en analizar la consistencia de la doctrina epicúrea con la “verdadera amistad” -que los intérpretes generalmente identifican con altruismo-, o con las formas de amistad que, como señala Annas, “*we intuitively recognize*”.⁸ Intérpretes contemporáneos como Mitsis sostienen que las afirmaciones de Epicuro sobre la amistad suponen tensiones e inconsistencias por tratar de integrar la amistad en el hedonismo como un ingrediente de la felicidad. Esta tentativa incrementaría inconsistentemente la vulnerabilidad de los seres humanos que el epicureísmo pretende minimizar.⁹ O’Connor no considera la exaltación epicúrea de la amistad inconsistente con el ideal de αὐτάρκεια. En su opinión, “*the supportive fellowship*” que Epicuro recomienda no incrementa la vulnerabilidad de los epicúreos ni implica incompatibilidad entre amistad y αὐτάρκεια.¹⁰ También O’Keefe ha contestado la interpretación de Mitsis y ha tratado de mostrar que las afirmaciones de Epicuro sobre la amistad son conciliables con el egoísmo hedonista y no suscitan contradicciones en la ética epicúrea.¹¹ Essler, por su parte, estima que la disyunción egoísmo/altruísmo no es apropiada para abordar las consideraciones del epicureísmo sobre la amistad.¹²

En el presente trabajo no pretendo retomar el debate al que acabo de aludir. Quisiera más bien ocuparme de varios textos poco tratados en las exposiciones generales acerca de la amistad en el epicureísmo, e incluso alguno de ellos ausente en el debate indicado. Me referiré, en primer lugar, a la genealogía de la amistad y la piedad que presenta Lucrecio en el libro V de *De la naturaleza de las cosas (DN)*. Analizaré, en segundo lugar, el papel que desempeña la amistad en la tematización de uno de los principales aspectos de la seguridad (ἀσφάλεια) que Epicuro atribuye al modo de vida que propugna: la confianza. Mostraré además que la confianza que provee la amistad epicúrea conjuga utilidad, afecto e intimidad. Esta conjunción hace de la amistad, a juicio de los epicúreos, el medio más fecundo y pleno de placer que la filosofía procura para vivir felizmente. Por último, me referiré

⁸ ANNAS (1997: 243).

⁹ MITSIS (1988: 127-128). ANNAS (1997: 333-337).

¹⁰ O’CONNOR (1989: 173-177).

¹¹ O’KEEFE (2001).

¹² ESSLER (2012). ASIMISMO GLAD (1995: 162).

brevemente a las consideraciones que dedica Filodemo a la amistad entre los dioses en el libro III de *Acerca de los dioses* y a una vertiente de la amistad humana que, según los epicúreos, la asemeja a la divina: el recuerdo del amigo fallecido. Para tratar este último aspecto utilizaré también el libro II de *Filista* (PHerc 1027) de Carneisco.

I. GENEALOGÍA DE LA AMISTAD

Desde la antigüedad se atribuyó al epicureísmo desinterés por la sociedad y la política. Intérpretes hostiles como Cicerón y Plutarco resumieron tal caracterización del epicureísmo en las célebres máximas epicúreas “vive escondidamente” (λάθε βιώσας) y “no participar en política” (μη πολιτεύεσθαι). La interpretación de Cicerón y Plutarco es ciertamente sesgada, pues no solo la actitud de los epicúreos respecto a la actividad política fue mucho más matizada, heterogénea y compleja de lo que estos dan a entender, sino que además el epicureísmo desarrolló, como se reconoció al inicio de la modernidad, una notable reflexión sobre la naturaleza de la sociedad, la justicia y las leyes.¹³ Cicerón y Plutarco la omitieron. Cicerón reprocha a los epicúreos que no toman en cuenta los grandes personajes ejemplares del pasado y que en sus argumentaciones la historia permanece muda (*Fin.* II 67). Ignora, sin embargo, al igual que Plutarco, el interés de los epicúreos por la prehistoria de las agrupaciones humanas y de la justicia. La filosofía epicúrea incluye, en efecto, una notable genealogía de las agrupaciones humanas que atribuye la supervivencia de los seres humanos a la seguridad derivada de la creación de la justicia y las leyes. Muy probablemente Epicuro se refirió a ella en el Libro XII de su *Física*.¹⁴ No obstante, nuestro conocimiento de dicha genealogía se basa fundamentalmente en un extracto de Hermarco, sucesor de Epicuro al frente de la escuela, conservado en *Sobre la abstinencia de la carne de los animales* (*Abst.*) de Porfirio, y en el li-

¹³ Cf. el reciente trabajo de PAGANINI (2020) sobre la recepción de la reflexión política del epicureísmo en Gassendi y Hobbes.

¹⁴ SEDLEY (2004: 122-123).

bro V de *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio. Ambos textos presentan interesantes reformulaciones de la contraposición tradicional entre el primitivo modo de vida sin orden y bestial (ἄτακτος καὶ θηριώδης βίος) y el modo de vida civilizado como, por ejemplo, la diferenciación entre el origen de las agrupaciones humanas y la justicia y el origen de las leyes y sanciones. La exposición de Lucrecio es más completa y articulada. El libro V de *DN* tiene por objeto explicar el origen de la vida y la supervivencia y extinción de las especies sin recurrir a la divinidad o a planteamientos teleológicos. Lucrecio contrasta la dotación con la que los animales vienen al mundo con la condición inerte y desvalida en la que lo hacen los seres humanos para subrayar que la naturaleza no ha sido creada en su beneficio por divinidad alguna y, consiguientemente, la supervivencia y propagación de los seres humanos se debe a sus propias creaciones e invenciones. La constitución de agrupaciones sometidas a pactos de justicia es una de ellas.

Campbell observa que en terminología moderna Lucrecio puede ser considerado tanto anti-evolucionista como evolucionista, puesto que, por un lado, insiste en la fijación de las especies, pero, por otro, explica la diferencia entre los animales y los seres humanos a través de un proceso evolutivo.¹⁵ Uno de los momentos centrales del libro V de *DR* es, efectivamente, la evolución de los seres humanos prehistóricos hacia el establecimiento de agrupaciones humanas sometidas a pactos de justicia. Lucrecio destaca que los prehistóricos eran más fuertes que los seres humanos actuales. Sus huesos eran mayores y más sólidos; sus tendones más recios. Soportaban sin ropas y sin moradas las inclemencias del tiempo. No conocían la agricultura ni el fuego ni técnica alguna. No eran capaces tampoco de atender al bien común ni de acordar entre ellos usos y leyes. Cada uno vivía solitario y errante por cuenta propia. El deseo, la violencia, o el trueque daban lugar a esporádicos encuentros sexuales. Morían por la escasez de alimentos, o bien devorados por las fieras o por las heridas que les causaban y no sabían curar. Así vivieron, según Lucrecio, los seres prehistóricos, al modo de las fieras, durante largo tiempo (*DN* V 925-1010).

Lucrecio explica la evolución de este estado presocial al establecimiento de pactos de justicia a través de diversos procesos físicos y psicoló-

¹⁵ CAMPBELL (2003: 7-8).

gicos de los seres humanos que engloba bajo el apelativo de suavización o ablandamiento (*mollescere*: DN V 1014). A juicio de Manuwald, Lucrecio fusiona el sentido literal del verbo *mollescere* (debilitar, ablandar) con el significado traslaticio “hacerse dulce, amigable” para referirse a lo que, a su parecer, pudiera denominarse humanización.¹⁶ Lucrecio se refiere escuetamente a los procesos mencionados (DN V 1011-1027). Los intérpretes, por lo general, se concentran fundamentalmente en su resultado final, es decir, el establecimiento de pactos de justicia. Sin embargo, es importante detenerse en ellos porque no traslucen meros ablandamientos físicos y psicológicos de los seres prehistóricos sino también la emergencia de la conciencia de la vulnerabilidad y la mutua dependencia, y de la amistad y la piedad, que Lucrecio parece considerar precondiciones de la instauración de la vida en comunidad.

El uso del fuego y de vestimentas y la vida en moradas ablandó al ser humano y le hizo menos resistente a los rigores del clima que sus antepasados presociales. Los encuentros sexuales esporádicos dieron paso a la estabilidad de las relaciones de pareja. Venus, escribe Lucrecio, amansó el vigor de los seres primitivos (DN V1017). Los padres aprendieron que los hijos eran obra suya y estos, con sus halagos, quebraron sin dificultad el talante áspero de los padres. Lucrecio pareciera sugerir que el reconocimiento de la vulnerabilidad de la prole contribuyó al reconocimiento de la propia vulnerabilidad de los padres.¹⁷ En todo caso, son padres en relaciones de vengidad, quienes, según Lucrecio, empezaron a trabar amistad (*amicities*), deseosos de no dañar ni ser dañados (DN V 1019-1020). Los padres se encomendaron mutuamente asimismo la protección de niños y mujeres, expresando con palabras y gestos, escribe Lucrecio, que era justo apiadarse de los débiles (*imbecillorum esse aequum misererier*) (DN V 1021-1023).

Lucrecio presenta la amistad como uno de los resultados de las transformaciones físicas y psicológicas que humanizaron a los rudos seres prehistóricos e hicieron posible el establecimiento de pactos. Algunos intérpretes consideran que esta apelación a la amistad introduce un factor sentimental ajeno al utilitarismo que, de acuerdo con la ortodoxa epicúrea, explicaría el

¹⁶ MANUWALD (1980: 56).

¹⁷ HOLMES (2013: 180-191).

origen de tales pactos. Otros señalan que *amicities* no significa propiamente amistad ni posee connotación afectiva en estos pasajes de Lucrecio sino más bien expresa una alianza política formal, una acepción de *amicities* ciertamente común.¹⁸ No obstante, la connotación afectiva del verbo *misererier* en estos versos es indudable. También los procesos de humanización que Lucrecio indica (la vida en pareja, el reconocimiento de los hijos) implican afectividad y, al igual que la piedad, parecen ser vistos por Lucrecio como precondiciones del establecimiento de los pactos. En consecuencia, resulta convincente aceptar que *amicities* significa realmente amistad y posee connotaciones afectivas. Lucrecio encuentra tanto en los procesos de humanización mencionados como en la piedad y en la amistad una interesante conjunción de afectividad, preocupación por el otro y utilidad, que permite dar razón de la evolución del estadio presocial hacia el establecimiento de los pactos sin recurrir a la divinidad o a explicaciones teleológicas. Lucrecio pareciera desarrollar ideas tradicionales acerca de la familia y los hijos para elaborar una reconstrucción racionalista de las transformaciones humanas que hicieron posible los primeros pactos de justicia. En Aristóteles, como se sabe, se encuentra una de las exposiciones clásicas de la idea de la familia como germen de la amistad y de la polis (*EE* 1242b1).¹⁹ Para Aristóteles, los hijos, al igual que los amigos, son como otro sí mismo (*EN* 1161b27-28, 1166a31-32). La *φιλία* hacia los hijos prolonga la de los padres hacia sí mismos. También la idea de que los hijos representan ayuda y seguridad para la vejez de los padres y los parientes es un tópico de la literatura antigua.²⁰ Lucrecio recoge esta idea en *DN IV* 1256. Como se puede apreciar, la conjunción de afecto, preocupación por el otro y utilidad no es ciertamente ajena al modo tradicional de abordar las diversas relaciones incluidas bajo el término *φιλία*.

Varios autores de la antigüedad, anteriores y posteriores a Lucrecio, destacaron la contribución de la amistad y la piedad al establecimiento y preservación de las agrupaciones humanas. El rasgo distintivo del tratamiento de este tópico por parte de Lucrecio es su aproximación evolucionista y ra-

¹⁸ ARMSTRONG (1997: 327). CAMPBELL (2003: 272).

¹⁹ Cf. NAGLE (2004: 177-200).

²⁰ AOIZ Y DENIZ (2014: 106-109, 160-162).

cionalista.²¹ En efecto, frente a autores como Polibio, que relaciona históricamente la amistad y la sociabilidad (*Historias* VI 5 9–10, VI 6 2–5), o como Lactancio, que señala que Dios otorgó la piedad a los seres humanos para la mutua protección de sus vidas (*Epítome* 55 1, 60 2; *Instituciones Divinas* V 7 1, VI 10 2), Lucrecio presenta la amistad y la piedad como un resultado de transformaciones evolutivas de los seres humanos prehistóricos debidas a procesos estrictamente humanos. Tanto Lucrecio (*DN* V 1026) como Hermarco (*Abst.* I 10) enfatizan que si los seres humanos no se hubieran agrupado bajo pactos de justicia no hubieran alcanzado la seguridad que permitió que la especie humana sobreviviera y se propagara. La vida en pareja, el reconocimiento de los hijos, la piedad y la amistad, constituyen transformaciones de los seres humanos prehistóricos que, a juicio de Lucrecio, hicieron posibles tales pactos.

II. LA AMISTAD Y LA SEGURIDAD MÁS PURA

Los epicúreos sostienen que el establecimiento de comunidades bajo pactos de justicia proporcionó a la especie humana la seguridad que ha hecho posible su supervivencia. Hermarco y Lucrecio distinguen dos momentos fundamentales en la conformación de las agrupaciones humanas. En un primer momento los seres humanos se agrupan en beneficio de su seguridad y supervivencia, y tienen presente la utilidad del agrupamiento, es decir, se atienen al propósito del pacto de no dañar ni ser dañado (*Máximas Capitales* [MC] 21, 22, 23 y 25; *DN* V 1020). En un segundo momento se hace necesaria la introducción de leyes y sanciones para afianzar la seguridad ya que, por diversas razones, se diluye la conciencia inicial de la utilidad del agrupamiento y del pacto de justicia. No puedo detenerme en las razones y procesos que presentan Hermarco y Lucrecio. Basta con destacar que los epicúreos reconocen que las sociedades con leyes y sanciones proveen seguridad, pero a la vez promueven temores vanos basados en creencias falsas acerca de la muerte y los dioses. Tales temores dan lugar a deseos no naturales e in-

²¹ KONSTAN (2017: 21-25).

necesarios cuya principal característica es ser ilimitados y, por consiguiente, imposibles de satisfacer. Los principales son la codicia y la ambición de poder. Según Lucrecio la enseñanza de Epicuro se centró precisamente en poner límites a los temores y deseos (*DN VI 24-25*). Los resultados que promete son bien conocidos: ἀταραξία y ἀπονία; ἀσφάλεια, en cambio, no es un concepto que viene a la mente cuando se menciona el epicureísmo. Sin embargo, los epicúreos también caracterizaron el modo de vida que propugnan como la seguridad más pura (cf. *MC 14: εἰλικρινεστάτη ἀσφάλεια*. Asimismo *DN II 7-8*). La amistad, como voy a tratar de mostrar, es uno de sus elementos.

La *MC 7* presenta la seguridad como un bien de la naturaleza (τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν) y como un fin acorde a lo propio de la naturaleza. Establece así una llamativa consistencia entre nuestra naturaleza y el propósito de los pactos de justicia y las leyes, es decir, la seguridad. El epicureísmo basa esta consistencia en los deseos naturales necesarios que, a diferencia de los vanos e innecesarios, son limitados. Sus objetos son genéricos y, por consiguiente, se trata de deseos fáciles de satisfacer. Este planteamiento en torno a la seguridad y los deseos naturales necesarios pudiera llevar a calificar a los epicúreos de primitivistas. Sin embargo, para los epicúreos seguridad implica satisfacción de los deseos naturales y un estado de confianza (θαρρεῖν, πίστις, ἐλπίς, πιστὸν ἔλπισμα son, como mostraré, los principales términos utilizados) o, como señala Hermarco, de falta de temor (ἀφοβία; *Abst. 1.11 2; ἡσυχία* en *Contra Colotes 1124D*), respecto a su futura satisfacción y el peligro de muerte violenta. El “presentismo” asociado usualmente a la noción de deseos naturales necesarios y a la vulnerabilidad representada por la amenaza del futuro lleva a descuidar el papel de la confianza en las consideraciones de los epicúreos sobre la seguridad. No obstante, la referencia al futuro constituye un elemento esencial de los análisis epicúreos de la seguridad, como ocurre también en otros textos de la literatura antigua (en el *Anónimo Jámblico* o en *Contra Midias* de Demóstenes, por ejemplo). Evidencia, además, que los epicúreos reconocen en las comunidades fundadas en pactos realidades no restringidas al presente sino orientadas al sistema de la vida de los seres humanos (*Abst. 1. 7 2*) y, consecuentemente, a la generación de confianza respecto a la satisfacción de sus necesidades en el futuro.

Epicuro enfatiza que el futuro ni está incondicionalmente en nuestro poder ni está incondicionalmente fuera de nuestro control (*CH* 127). La satisfacción de los deseos naturales necesarios es fácil de obtener y por ello, en cierta medida, está en nuestro poder, es decir, concierne al futuro bajo un aspecto ante el que cabe estar confiados (*CH* 127; *CM* 131). Una disposición confiada hacia el futuro implica cierta preocupación por el futuro que pareciera enturbiar la ἀταραξία. Es la objeción que pareciera derivarse de la posición de los cínicos cuyo vivir al día y despreocupación Epicuro rechazó (*DL* X 119). Metrodoro, según informa Filodemo en *Acerca de la administración de los bienes* XII 25-XIV 9, objetó a los cínicos que quien se tiene que preocupar cotidianamente hasta por su sustento está sometido a mayores turbaciones que las que genera la posesión y el cuidado de bienes que permiten el sustento y, en general, la satisfacción de los deseos naturales. A juicio de los epicúreos la preocupación sin angustia por el patrimonio y el futuro es un medio adecuado de afianzar la tranquilidad y minimizar el temor (*DL* X 120; *SV* 41). En *Acerca de la administración de los bienes* XIII 36-38, XXV 1-14, Filodemo insiste en que el correcto manejo de los bienes tiene en cuenta la vida como un todo y no se limita al presente.

No obstante, si bien la propiedad contribuye a la seguridad, según Epicuro el mayor bien que provee la sabiduría para la felicidad de toda una vida es la adquisición de la amistad (*MC* 27). Es una apreciación sobre la amistad que se repite con ligeras variantes en numerosas obras de la literatura antigua.²² Por ello resulta especialmente significativo reparar en dónde localiza Epicuro la contribución de la amistad a la seguridad y la felicidad. Nuevamente el foco está puesto en la confianza respecto al futuro. Para Epicuro lo más valioso de la amistad no es tanto la ayuda o utilidad que obtenemos de los amigos en el presente como la confianza (πίστις) en que la obtendremos en el futuro (*SV* 34). La *SV* 34 es, sin duda, un buen ejemplo de la importancia que otorga el epicureísmo a los estados mentales liberadores de la angustia y del temor y de su jerarquización respecto a la liberación de los dolores físicos del presente. Esta perspectiva de análisis contribuye a neutralizar en cierto modo la caracterización meramente instrumental de la amistad que, por lo general, se atribuye al epicureísmo. Epicuro sostiene, en

²² Cf. VAN BERKEL (2012: 13). ESSLER (2012: 143-144).

efecto, que un amigo no es quien busca todo el tiempo la utilidad ni el que nunca la une a la utilidad, pues uno es un mercader de favores mientras que el otro corta de la amistad la confianza hacia el futuro (τὴν περὶ τοῦ μέλλοντος εὐελπιστίαν, *SV* 39). Pero la amistad no solo contribuye a la satisfacción respecto al presente y a la confianza en el futuro. También da lugar a estados placenteros relacionados con el pasado. La rememoración del trato y las conversaciones con los amigos es una fuente de placer que, como subraya Epicuro en la célebre carta a Idomeneo que recoge Diógenes Laercio (*DL* X 22), contrarresta y mitiga los padecimientos del cuerpo. Tales recuerdos establecen además una disposición agradecida hacia el pasado, actitud a la que Epicuro otorga una gran importancia (Cf. *CM* 122 y *SV* 17, 19, 55, 69, 75. Asimismo *DN* III 931-42, 955-63 y 1003-1010). Esta disposición hacia el pasado, unida a la satisfacción respecto al presente y la confianza en el futuro,²³ dota al modo de vida epicúreo de la unidad y estabilidad que fundamenta su seguridad.

El beneficio de la amistad no solo concierne a la satisfacción de los deseos naturales, sino también, como se puede apreciar en la *MC* 28 (cf. asimismo *CH* 81), a los temores irracionales ante los castigos eternos del más allá o ante las enfermedades o males graves y de larga duración (*MC* 28).²⁴ La *MC* 28 no es muy citada a pesar de que describe la seguridad provista por la amistad como la seguridad perfeccionada en el más alto grado (μάλιστα συντελουμένη). La *MC* 28, a mi modo de ver, ayuda a clarificar el significado del adjetivo εὐλκρινές contenido en la expresión “la seguridad más pura” (εὐλκρινεστάτη ἀσφάλεια), utilizada en la *MC* 14, aparentemente en referencia al modo de vida epicúreo. Este adjetivo en grado superlativo parece referirse a la disposición de una seguridad liberada de sospechas y temores irracionales, pues Epicuro mantiene, en efecto, que las sospechas y temores irracionales neutralizan la seguridad (*MC* 13), así como imposibilitan el disfrute de placeres sin mezcla (ἀκέραιοι; *MC* 12). La amistad, en suma, no solo con-

²³ Cf. al respecto el tono exagerado o quizás provocativo de la *SV* 33: “El grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío. Pues si uno tiene estas cosas y está confiado en que las tendrá (καὶ ἐλπίζων ἔξειν) rivalizaría en felicidad incluso con Zeus”. La misma idea y el mismo tono provocativo se encuentra en un fragmento de *Acerca del fin* de Epicuro recogido por USENER (Us. 68) en el que aparece la curiosa expresión τὸ πιστὸν ἔλπισμα.

²⁴ FRAISSE (1974: 302-303).

tribuye a la satisfacción de los deseos naturales en el presente sino también a la confianza en su futura satisfacción. Promueve asimismo la gratitud respecto al pasado y los placeres que se derivan de su rememoración, así como la liberación de los temores irracionales que impiden vivir placenteramente. La *MC* 40 afirma que quienes lograron, a partir de los que les rodean, vivir confiados en grado máximo (τὸ θαρρεῖν μάλιστα), vivieron así juntos de la manera más placentera (ἡδίστα), con la más firme confianza (τὸ βεβαιοτάτον πίστωμα ἔχοντες) y el afecto más pleno (πληρεστάτην οικειότητα). Seguridad, utilidad, amistad, placer y afecto son cosas que, a juicio de Epicuro, se conjugan en la óptima condición del modo de vida que propugna y describe en la máxima que cierra la serie de las *MC*.

III. LA AMISTAD DE LOS DIOS Y LA AMISTAD HUMANA INMORTAL

Las *Máximas Capitales* se inician con una afirmación radical sobre la naturaleza del ser divino: “*Lo bienaventurado e indestructible ni tiene preocupaciones él mismo ni las ocasiona a otros, de modo que no está sujeto a la ira ni al agradecimiento, pues todo este tipo de cosas implican debilidad*” (*MC* 1). La amistad corresponde a nuestra debilidad. Los dioses no requieren ayuda, ni protección ni seguridad y, consiguientemente, la amistad parece serles ajena. Filodemo señala que no es así. Essler y Armstrong²⁵ han llamado la atención sobre varios fragmentos del libro III de *Acerca de los dioses* en los que Filodemo no solo se refiere a la amistad entre los dioses sino también la compara con la amistad humana y muestra asimismo en qué modo esta puede alcanzar plenamente la ὁμοίωσις θεῶν, un tópico tradicional que el epicureísmo, como ha subrayado Erler, también acogió.²⁶

Filodemo destaca que los dioses son totalmente autosuficientes y felices, por lo que una amistad fundada en las necesidades y la utilidad está descartada (fr. 87, 25-32). Entre ellos (no entre todos ellos, pues la amistad tanto

²⁵ ESSLER (2013). ARMSTRONG (2011: 123-128) y (2016: 184-193).

²⁶ ERLER (2002).

entre dioses como entre sabios presupone relación personal) hay una amistad centrada en un trato desprovisto de cualquier elemento de utilidad. Su amistad implica contacto y se concreta en placenteras conversaciones y amables intercambios de regalos (fr. 83, 1-8). En los dioses, como señala Essler, se muestra, “*die geistige Freundschaft*” en forma pura. La consideración de la amistad divina permite así esclarecimientos respecto a la humana. Filodemo destaca dos aspectos, por lo general ignorados en el debate tradicional acerca de la amistad epicúrea. Por un lado, Filodemo subraya el placer derivado de las conversaciones íntimas entre amigos. Por otro lado, señala que la amistad humana se asimila a la de los dioses en el recuerdo del amigo fallecido.

Filodemo afirma que los dioses pueden y deben ser capaces de hablar con los dioses con los que mantienen amistad, como lo hacemos nosotros con los amigos. A su juicio sería necio negarlo. Significaría además privarles de una fuente de indescriptible placer: “*Y particularmente porque para las personas excelentes compartir conversaciones con quienes son como ellos vierte indecible placer (ἄφατον ἡδονήν)*” (col. 13. 36-14. 6). En *Acerca de la libertad de palabra* Filodemo explica el fundamento de tal placer en un pasaje cuya relevancia destacó Glad,²⁷ con anterioridad a Armstrong y Essler: “[...] *siendo muchas y hermosas las cosas que resultan de la amistad, ninguna es tan grande como el tener a alguien a quien contar lo que está en el corazón de uno y que éste escuche lo que uno le dice, pues nuestra naturaleza desea intensamente revelar a otras personas lo que piensa*” (fr. 28, 1-12).

Como señalé en la sección anterior, los epicúreos destacan que también el recuerdo de las conversaciones con los amigos es fuente de placer. Es, además, un remedio a los padecimientos del presente, como se pone de relieve en la célebre carta a Idomeneo que mencioné. Hay, no obstante, una rememoración que desempeñó una función destacada en el modo de vida epicúreo: la rememoración de los epicúreos ejemplares fallecidos. La literatura encomiástico-celebrativa estuvo presente entre los académicos y peripatéticos, pero en el epicureísmo gana presencia y adopta un tono más personal que subraya incluso la importancia de los pequeños afectos en la vida cotidiana, de lo cual se mofan Cicerón y Plutarco. Su propósito es didáctico pues

²⁷ GLAD (1995: 162-163), ARMSTRONG (2011:125-127) y (2016: 190-193). ESSLER (2013: 97). Asimismo NÉMETH (2017: 178-181).

promueve la emulación y el ejemplo. Capasso se ha referido detalladamente a las numerosas obras del epicureísmo que se inscriben en este género y ha mostrado cómo Carneisco polemizó con el peripatético Praxifanes respecto a la actitud a observar ante la muerte de un amigo.²⁸ El tema, sin duda, fue de gran interés de los epicúreos. En *Acerca de los dioses* Filodemo añade otra perspectiva de análisis. Presenta el recuerdo del amigo muerto como una expresión de la amistad humana en que esta se asimila a la amistad entre los dioses. En efecto, el dulce recuerdo del amigo fallecido constituye una expresión de la amistad en la que está ausente cualquier consideración de interés o utilidad. Ni el amigo desaparecido puede servirnos ya de ayuda a nosotros ni nosotros podemos servirle de ayuda a él. Y, sin embargo, experimentamos hacia él amistad en el más alto grado de intimidad o afecto (τῆς ἄκρας οικειώσεως, fr. 83, 1-2) y, con ello, un gran placer. Como observa Armstrong, la amistad por puro placer, la única que los dioses conocen, se hace presente en los seres humanos excepcionalmente en el recuerdo del amigo fallecido.²⁹ Quizás por ello puede afirmar Epicuro que la amistad es un bien inmortal (SV 78).

BIBLIOGRAFÍA

AOIZ, J., Y DENIZ, D. *Elementos de Ética, Extractos de Estobeo y Glosas de la Suda de Hierocles el estoico*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2014.

ARMSTRONG, D. “Epicurean Justice”, *Phronesis* 1997 42: 324-334.

ARMSTRONG, D. “Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri”, 105-128. En: J. Fish and K. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ARMSTRONG, D. “Utility and Affection in Epicurean Friendship: Philodemus On the Gods 3, On Property Management, and Horace, Sermones

²⁸ CAPASSO (1988: 37-82).

²⁹ ARMSTRONG (2016: 190).

- 2.6”, 182-208. En: R. Caston and R. Kaster (eds.), *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1997.
- CAPASSO, M. *Carneisco Il Secondo Libro del Filista (Pherc 1027)*, Napoli: Bibliopolis, 1988.
- CAMPBELL, G. *Lucretius on Creation and Evolution A Commentary on De rerum Natura V 772-1104*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- DIELS, H. *Philodemus über die Götter, Drittes Buch. I (text)*, Berlin: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917.
- DIELS, H. *Philodemus über die Götter, Drittes Buch. I (Erläuterung des Textes)*, Berlin: Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917.
- ERLER, M. “Epicurus as deus mortalis: Homoiosis theoi and Epicurean Self-cultivation”, 159-181. En: D. Frede and A. Laks (eds.), *Traditions of Theology Studies in Hellenistic Theology, Its Background, and Aftermath*, Leiden: Brill, 2002.
- ERLER, M. *Epicurus. An Introduction to his Practical Ethics and Politics*, Basel: Schwabe Verlag, 2020.
- ESSLER, H. “Die Lust der Freundschaft und die Lust des Freundes von Epikur bis Cicero”, 139-160. En: M. Erler und W. Rother (eds.), *Philosophie der Lust Studien zum Hedonismus*, Basel: Schwabe Verlag, 2012.
- ESSLER, H. “Freundschaft der Götter und Toten mit einer neue Edition von Phld Di III Frg. 87 und 83”, *Cronache Ercolanesi*, 2013 43: 95-111.
- FRAISSE, J.-C. *Philia La notion d’amitié dans la philosophie antique*, Paris: Vrin, 1974.
- HOLMES, B. “The Poetic Logic of Negative Exceptionalism in Lucretius, Book Five”, 154-191. En: D. Lehoux and A. D. Morrison (eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GLAD, C. *Paul and Philodemus Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Leiden: Brill, 1995.

- KONSTAN, D. “Mankind’s Past: Evolution or Progress?”, 17-25. En: C. Mussini and S. Rocchi (eds.) *Imagines Antiquitatis: Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Renaissance*, Philologus supplemental 7, 2017.
- LEVY, C. “Cicéron et l’épicurisme: la problématique de l’éloge paradoxal”, 61-76. En: C. Auvray-Assayas et D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème*, Paris: Rue D’Ulm, 2001.
- MANUWALD, B. *Der Aufbau der Lukrezischen Kulturentstehungslehre*, Mainz: Franz Steiner, 1980.
- MITSIS, P. *Epicurus’ Ethical Theory: the pleasures of invulnerability*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- NAGLE, D. *The Household as the Foundation of Aristotle’s Polis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NÉMETH, A. *Epicurus on the Self*, London: Routledge, 2017.
- O’CONNOR, D. “The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 1989 30: 165–86.
- O’KEEFE, T. “Is Epicurean Friendship Altruistic?”, *Apeiron*, 2001 34: 269-305.
- PAGANINI, G. “Early Modern Epicureanism Gassendi and Hobbes in Dialogue on Psychology, Ethics, and Politics”, 671-710. En: P. Mitsis (ed.) *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- PÉRILLIÉ, J.-L. “Colotès et la béatification épicurienne de l’amitié”, *Les études philosophiques*, 2005 73: 229-259.
- SEDLEY, D. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- TAUSSIG, S. *Gassendi, Vie et mœurs d’Épicure*, Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- USENER, H. “Epikurische Spruchsammlung”, *Wiener Studien*, 1888 10: 176-191.
- VAN BERKEL, T. *The economics of friendship: changing conceptions of reciprocity in classical Athens*, Leiden University, Leiden, 2012.
- WEIL, H. “Recueil de sentences d’Épicure” *Journal des Savants*, 1888, 657-663.

DE AMICITIA EN ROMA: LA TRADICIÓN CICERONIANA

LAURA CORSO DE ESTRADA¹

RESUMEN: En el presente artículo la autora considera la tradición ciceroniana desarrollada en *De amicitia* con el propósito de subrayar, por una parte, la aportación de la filosofía romana a la temática de notables antecedentes griegos. Pero asimismo, con el objeto de considerar las vías propiamente filosóficas del tratamiento de la cuestión en el contexto de la filosofía práctica ciceroniana desde la perspectiva del conjunto de sus escritos; en particular: *De Republica*, *De legibus*, *De finibus*, obras cronológicamente precedentes a *De amicitia*. El artículo aborda los núcleos centrales del finalismo de tradición ciceroniana en sus rasgos propios y, asimismo, la cosmología teológica y la filosofía del hombre que conllevan la comprensión de tesis centrales del *De amicitia* de Tulio Cicerón. Bajo este respecto la autora se centra en la consideración del binomio *natura-amicitia*.²

Palabras clave: Cicerón, *amicitia-natura*, *amicitia-ratio*, *amicitia-virtus*.

ABSTRACT: In this paper, Cicero's *De amicitia* is analyzed in order to underline, first of all, the contribution Roman philosophy makes to a subject rooted in Greek thought. It considers the ways, properly philosophical, in which this subjects is addressed in Cicero's practical philosophy, from the perspective of his writings, especially *De Republica*, *De legibus*, *De finibus*, which come before *De amicitia*. The author of this paper deals with central elements of ciceronian finalism in its own main traits, as well as the teleological cosmology and the anthropological philosophy entailed in Cicero's *De amicitia*, considering mainly the axe *natura-amicitia*.

Keywords: Cicero, *amicitia-natura*, *amicitia-ratio*, *amicitia-virtus*.

¹ CONICET, UCA/UBA. E-mail: lauracorso@uca.edu.ar.

Fecha de recepción: 4/12/2020; fecha de aceptación: 11/12/2020.

² Las versiones castellanas de todos los textos latinos volcados en este artículo nos pertenecen.

1.- EL DE AMICITIA CICERONIANO COMO ESCRITO FILOSÓFICO

Un relevamiento de los escritos de Cicerón pone de manifiesto un significativo uso del término *amicitia* y de nombres anejos, utilizados por nuestro autor en diversos contextos³ desde perspectivas histórico-políticas, literarias, retóricas y ciertamente personales. Pero tal amplitud y variedad no expresan, a la vez, un tratamiento disperso del tema en el conjunto de sus obras. Por una parte, porque manifiestamente Cicerón dedica a la consideración de la *amicitia* un escrito en particular, el que me ocupa en este estudio. Pero por otro lado, porque la ponderación del *De amicitia* en el contexto del *corpus* ciceroniano nos conduce a examinar su naturaleza entre los escritos que su autor ha clasificado como filosóficos y, bajo este respecto, cuáles son las principales tesis que, por ende, Cicerón desarrolló en un plano específicamente filosófico para la consideración de la *amicitia*.

Sin ingresar ahora en un análisis -que excedería este artículo- en torno al estado de la cuestión acerca de los escritos de Cicerón,⁴ pero debido a que -en rigor- la problemática se proyecta en el tema que ahora abordamos, me limito a observar en primer lugar que la consideración de la *philia* en el contexto filosófico griego constituyó un antecedente que no solamente Cicerón conoció y apreció sino que, ciertamente, se ha proyectado en su propia elaboración del tema, bajo respectos diversos.⁵ En este sentido, la relevancia de la tradición platónica y académica -en una consideración conjunta-, pero también posturas de acervo aristotélico, han sido expresamente asumidas por

³ Cf. MERGUET, *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*: Hildesheim-New York, G. Olms Verlag, 1971; s/v: *amicitia, amicus, passim*.

⁴ Cuestión sobre la que me he ocupado en otros trabajos, como: L. CORSO DE ESTRADA, “Rasgos de la fisonomía intelectual de Cicerón”, en *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*: Pamplona, EUNSA, 2008, c. 1, 27-35. Cf. el lúcido estudio de P. BOYANCÉ, “Le problème de Cicerón”, en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, 21 y ss.

⁵ Cf. la consideración de M. GRIFFIN sobre el reconocido influjo aristotélico en el *De amicitia* ciceroniano e incluso, en un sentido más abarcativo, la proyección de tesis de Teofrasto, en “From Aristotle to Atticus: Cicero and Matuson Friendship”, *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*: Oxford: Clarendon Press, 1997, 86,

Cicerón en la elaboración misma de su cuerpo de escritos filosóficos.⁶ Pero bajo una mirada exegético-crítica, cabe también observar el reconocimiento que no sólo las investigaciones en curso sobre los escritos ciceronianos (intensamente desarrolladas ya en el siglo XX) buscan justificar y establecer,⁷ sino incluso el reconocimiento que Cicerón mismo buscó asentar en su propio tiempo en relación con la distancia que en ellos buscó establecer entre sus escritos y sus fuentes, reclamando para sí la consideración propia de un autor filosófico.

De este modo, Cicerón expresa en *De finibus bonorum et malorum* ante quienes califican su obra en desarrollo como una mera fuente de documentación: “no cumplimos el oficio de un traductor”⁸ Dado que, como tiempo después explicitara en *De officiis*: “según acostumbramos, extraeremos de las fuentes conforme a nuestro juicio y decisión, y conforme al modo que nos parezca conveniente”⁹. Pues si bien, como testimonia ante su amigo Bruto con quien comparte el cultivo de la filosofía, en sus escritos ha buscado “conservar”¹⁰ las enseñanzas de escuelas griegas en lengua latina; por lo que manifiestamente su obra ha tenido el objeto de constituir una vía de documentación. A la vez Cicerón subraya que ha pretendido en sus trabajos la generación y el desenvolvimiento de la filosofía en lengua latina;¹¹ a propósito de lo que cabe ponderar su esfuerzo especulativo por traducir formulaciones técnicas de expresiones griegas de doctrinas diversas en lengua lati-

⁶ Sobre este tema cabe hacer presente un numeroso conjunto de estudios especializados, entre los que menciono de modo acotado: J. BARNES, “Antiochus of Ascalon”, *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*: M. GRIFFIN, J. BARNES, edd., Oxford: Clarendon Press, 1997, 51-95; A. LONG, “Cicero’s Plato and Aristotle”, *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*: J. POWELL, ed., Oxford: Clarendon Press, 1995, 37-64; y el clásico estudio de C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Ciceronienne*: Paris-Rome: Palais Farnèse – École Française de Rome, 1992, de un modo conclusivo: 623-644.

⁷ Cf. C. LEVY, 1992: 59-74.

⁸ Cf. CICERÓN, *De finibus*, I, 2, 6: *nos non interpretum fungimur munere*.

⁹ Cf. CICERÓN, *De officiis*, I, 2, 6: *ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrio que nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus*.

¹⁰ Cf. CICERÓN, *De finibus*, I, 2, 6: *nos [...] tuemur*.

¹¹ Cf. CICERÓN, *De finibus*, III, 2, 6; *passim*.

na.¹² Y bajo este respecto, como apropiadamente ha indicado P. Steinmetz, una renovada labor exegético-crítica de los escritos de Cicerón debe discernir los desarrollos que les convienen en cuanto nuestro autor se comporta en ellos como: “referens”: quien transmite y documenta doctrinas de escuelas; “iudicans”: quien juzga y pondera críticamente la documentación que transmite y, finalmente, en el sentido más propio: “philosophans”, quien especula filosóficamente.¹³

Esto es: el cuerpo de escritos ciceronianos no es reductible a sus fuentes. Y por ello, el objeto primario de mi presente estudio será el detenerme en los principales núcleos temáticos de la filosofía práctica de Cicerón, y en los fundamentos cósmico-teológicos y antropológicos expuestos en su *corpus*, sobre la base de los cuales asienta su elaboración de tesis centrales del *De amicitia*. Obra escrita en una etapa tardía, la que los estudios de cronología coinciden en ubicar en el 44, luego de la redacción del *De Senectute* -en marzo del mismo año- pero antes del *De officiis* -finalizado sobre principios de noviembre del 44-,¹⁴ y ya próxima a su muerte en el 43. Desde el punto de vista del itinerario intelectual de Cicerón, *De amicitia* puede ser teóricamente insertada en el proyecto orgánico de constitución de su *corpus*,¹⁵ en la medida en que su desarrollo revela la proyección de núcleos filosóficos ampliamente abordados en significativas obras del primer período, como *De Republica*¹⁶ y *De legibus*,¹⁷ e incluso tras la redacción de otros escritos antecedentes que también pueden relacionarse bajo diversos aspectos

¹² Cf. *De finibus*, III, 2, 5; III, 4, 15, *passim*.

¹³ Cf. P. STEINMETZ, “Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt”, en *Cicero’s knowledge of the Peripatos*: W. FORTENBAUGH, P. STEINMETZ, edd., New Brunswick - London: Translation Publisher, 1989, 18.

¹⁴ Cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

¹⁵ Cf. *De divinatione* II, 1, 1, donde Cicerón expone el sentido orgánico-teórico de sus escritos y menciona parte de su *corpus* entonces en realización.

¹⁶ Escrita circa 54 y 51; cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

¹⁷ Escrita circa 52, 51; cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

con el contenido del *De amicitia*, como *De finibus bonorum et malorum* y *De fato*.¹⁸

De allí, los apartados que configuran la estructura lógico-teórica de mi presente estudio y la consideración del finalismo de la naturaleza, de tesis de la filosofía del hombre y de la filosofía moral y política de rasgos propiamente ciceronianos, sin duda a la vez expresivos de su reelaboración de fuentes griegas. Conforme a ello concentraré mi consideración del *De amicitia* ciceroniano en los cc. IV a IX.

2.- PRESENTACIÓN CICERONIANA DEL PROBLEMA DE LA AMICITIA

El preámbulo del *De amicitia* nos permite aproximarnos a un clima particular ya que Cicerón comienza evocando ante su amigo Ático, su frecuentación juvenil de las enseñanzas de Quinto Mucio Escévola (*Quintus Mucius Scaevola*), el augur, uno de los más importantes jurisperitos de Roma, y tras su muerte, de las de Escévola -el Pontífice-, a quien allí mismo menciona con enfático reconocimiento.¹⁹ Ático, a quien Cicerón dedica esta obra, constituye una figura significativa. Cornelio Nepote subraya sus relaciones continuadas de amistad con Marco Tulio Cicerón a lo largo de la vida de ambos, aún por sobre las que sostuvo con el hermano de Marco Tulio, Quinto Cicerón, quien contrajera matrimonio con su hermana.²⁰ Ático fue también destinatario de parte importante del epistolario ciceroniano, interlocutor en *De legibus*, donde representa la posición epicúrea, y en *De finibus bonorum et malorum* V entre otros escritos. El apelativo de Ático responde a varios factores que lo vincularon con la cultura y la tierra de

¹⁸ Escrita circa 44; cf. E. MALASPINA, *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm

¹⁹ CICERÓN, *De amicitia* I, 1.

²⁰ CORNELIO NEPOTE, *Vitae XXV*, 5,3; 16, 1 y ss.

Atenas, donde llevó a cabo una prolongada estancia,²¹ pero donde también fue recordado por el cultivo notable de la lengua griega.²²

En el referido preámbulo, Cicerón presenta ya a uno de los interlocutores del diálogo ficticio que ha elaborado para *De amicitia*, cuando evoca -como dijimos- a Quinto Mucio Escévola y recuerda las menciones que éste hacía de su suegro, Lelio (*Gaius Laelius*), quien fuera en Numancia el segundo del notable Escipión Emiliano, figura altamente significativa de la tradición política romana, recordado como el Segundo Africano tras la destrucción de Cartago, e hijo adoptivo de Publio Cornelio Escipión.²³ A Quinto Escévola y a Lelio, se sumará en el diálogo Fannio (*Gaius Fannius*), de trayectoria militar e historiador.²⁴ Este contexto, expresivo de la cuidada preparación de los preámbulos que Cicerón nos ha legado en numerosas obras suyas²⁵-en los que emula el estilo platónico-, nos ubica ante la configuración de un espacio literario en el que ciertamente expone el intercambio de los personajes, pero donde asimismo ha asentado el punto de partida de la problemática teórica que lo ocupará en este escrito. Precisamente, porque el diálogo ficticio que en la obra habrá de presentarse, tendrá lugar tras la muerte de Escipión Emiliano,²⁶ y ello traerá consigo como temática central, las meditaciones que suscita la muerte de Escipión Emiliano en Lelio, en calidad de amigo.

Por lo que la configuración literaria nos conduce ahora a un espacio filosófico -y trans-literario- que dará lugar al desarrollo continuado-a lo largo de toda la obra- acerca de qué sea la amistad, conforme a la naturaleza que de ella revela esa mirada específica. J. Sauer ha examinado recientemente la modalidad lógico-argumentativa del diálogo ciceroniano, y bajo este respecto el papel de componentes literarios en el proceso del

²¹ CORNELIO NEPOTE, *Vitae XXV*, 3, 2 y ss; 3, 1 y ss.

²² CORNELIO NEPOTE, *Vitae XXV*, 4, 1 y 2.

²³ Cf. Cicero, *The Republic. The Laws. Translation* by N. Rudd: Oxford: Oxford University Press, 1998, 238-239.

²⁴ Cf. L. LAURAND, “Introduction”, en *Cicéron, L`Amitié. Texte Établi et Traduit*: Paris : Les Belles Lettres, 1928, II y ss.

²⁵ Cf. RUCH, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l`art du dialogue*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, 421 y ss.

²⁶ Circa 129 a. C; cf. L. LAURAND, 1928: III.

desarrollo filosófico;²⁷ ciertamente una densa temática que también excede este estudio. Pero que de manera acotada traigo a colación, para subrayar la relevancia de advertir el plano lógico contenido en una redacción dialógica y sus vías propias en relación con lo plausible y lo justificable. Y en este contexto, el papel que un autor puede asignar a un diálogo literario en cuanto a las proyecciones generadas desde la configuración literaria en contenidos de naturaleza lógica argumentativo-persuasiva.²⁸ Así, los componentes literarios de los escritos de Cicerón se hallan en interrelación con ponderaciones retóricas y constituyen, por ende, un espacio de significación anejo a los desarrollos teórico-filosóficos de sus textos.

La ponderación de la muerte de Escipión Emiliano es así el punto de partida de un diálogo en el que se evoca la sabiduría de Sócrates, aquél que fue juzgado como “el más sabio” (*sapientissimus*) por el divino Apolo,²⁹ y donde se examina en un contexto propiamente helenístico de tradición estoica -que Cicerón documenta en otros escritos suyos-³⁰ si la muerte es un mal.³¹ Mas estas consideraciones constituyen asimismo los enlaces teóricos de una tesis central de la filosofía ciceroniana del hombre, la de la supervivencia del alma tras su separación del cuerpo; la que nuestro autor ya había sostenido de modo neto en el temprano *De Republica*, en el contexto del *Somnium Scipionis* del L. VI de la obra,³² como expresión de su adhesión a la Academia platónica.³³ En *De amicitia*, Lelio es portavoz de la postura que asienta en la “autoridad de los antiguos o de nuestros mayores” (*antiquorum auctoritas vel nostrorum*

²⁷ Cf. J. SAUER, *Argumentations und Darstellungsformen im ersten Buch von Ciceros Schrift De Legibus*: Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2007.

²⁸ Cf. J. SAUER, 2007: 30 y ss.; cf. también pp. 52 y ss. donde el autor examina la interrelación literario-filosófica en *De legibus* I.

²⁹ CICERÓN, *De amicitia* II, 7.

³⁰ Cf. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* III, 13, 42 y ss.; *Tusculanae Disputationes* I, 12, 27 y ss. *passim*.

³¹ CICERÓN, *De amicitia* III, 1, *passim*.

³² Cf. CICERÓN, *De Republica* VI, 23, 25; VI, 24, 26; *passim*.

³³ He desarrollado más ampliamente este tema en L. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*: Pamplona: EUNSA, 2008, 69-72.

maiorum),³⁴ o en quien fue juzgado “el más sabio” (*sapientissimus*) por el oráculo de Apolo en una Grecia floreciente, que “las almas de todos los hombres son divinas, y que cuando éstas salen del cuerpo, se abre el retorno al cielo [...] lo cual del mismo modo consideraba Escipión”.³⁵ ¿Cómo sabemos que éste fue el pensamiento de Escipión Emiliano? El texto ciceroniano del *De amicitia* nos trae la respuesta a continuación, a saber: porque Escipión Emiliano expresó con motivo de aquel sueño en el que el Primer Africano expusiera “sobre la inmortalidad de las almas” (*de immortalitate animorum*);³⁶ esto es: en el *locus* que he mencionado *supra* del *De Republica* VI, sobre el *Somnium Scipionis* que, en *De amicitia*, se retoma y se vuelve a recoger.

Ahora bien, si Escipión retornó *ad caelum* la muerte no es un mal, sino el premio a la vida de un justo. Porque tanto en *De amicitia*, como en el *locus* antecedente del *De Republica* VI -en un contexto netamente platónico- se afirma que la vida supra-mundana sólo conviene a quienes han vivido en la virtud.³⁷ El pasaje del *Somnium Scipionis* al que el *De amicitia* remite es particularmente elocuente al respecto. En efecto, el Primer Africano expresa allí a un joven Escipión Emiliano, en un sueño que éste refiere al despertar: “si desesperas de volver a este lugar en el que están los grandes y eminentes hombres [...] si quieres dirigir tu mirada hacia este lugar y hacia esta casa eterna, ni atiendas a las palabras del vulgo, ni pongas tus esperanzas en las retribuciones humanas. Es necesario que, con

³⁴ En *De legibus*, Cicerón ya enlaza la tradición filosófica de la ley natural con las *mores maiorum*, cf. *De legibus* II.

³⁵ CICERÓN, *De amicitia* IV, 13:[*dicit*] *animos hominum esse divinos, iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in caelum patere.*

³⁶ CICERÓN, *De amicitia* IV, 14.

³⁷ Cf. CICERÓN, *De amicitia* IV, 14 y *De Republica* VI; 15,15; VI, 16, 16 y, en particular, VI, 23, 25.

sus estímulos, la virtud misma te lleve a la verdadera gloria”,³⁸ “no eres tú mortal sino tu cuerpo”.³⁹

De allí que como Lelio reflexiona en *De amicitia*, el afligirse por la muerte de un amigo, “temo que sea más por envidia que por amistad”.⁴⁰ Lelio transmite su gozo en el recuerdo de su amistad (*nostra amicitia*) con Escipión Emiliano, con quien compartió el “cuidado de la República” (*cura de re publica*).⁴¹ Lo que es propio de los deberes de los hombres virtuosos que describe el Primer Africano a Escipión Emiliano en el *Somnium Scipionis*: “el cultivo de la justicia y de la piedad para con los mayores y para con la patria [...] esa vida es el camino al cielo”.⁴²

3.- FINALISMO DE LA NATURALEZA Y AMICITIA

¿Cuál es la concepción que sustenta la tesis sobre la inmortalidad del alma expuesta en el apartado precedente? Y en definitiva: ¿cuál es la concepción acerca de lo real que permite afirmar que la muerte no constituye un mal para Escipión Emiliano?

Cicerón nos conduce a los lineamientos centrales de su justificación cuando expone en *De amicitia* V acerca del binomio: *natura-amicitia*.

En ese *locus*, con motivo de la solicitud de sus interlocutores para que -nutrido en su experiencia vital con Escipión Emiliano- exponga en qué consiste la amistad, Lelio la describe de modo enfático como aquello a lo que

³⁸ CICERÓN, *De Republica* VI, 23, 25: *si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris ... si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris nec in praemiis humanis spempos ueris rerum tuarum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad verum decus*. Parece de interés la compulsión de aspectos del pasaje citado con Platón, *República*, 517a; *Teeteto*, 175c-d, 176b; *passim*.

³⁹ CICERÓN, *De Republica* VI, 24, 26: *sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc*.

⁴⁰ CICERÓN, *De amicitia* IV, 14: *vereor, ne invid magis quam amici sit*.

⁴¹ CICERÓN, *De amicitia* IV, 15.

⁴² Cf. CICERÓN, *De Republica* VI, 16, 16: *sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria máxima est; ea vita via est in caelum*.

nada aventaja en ser “tan conforme a la naturaleza”.⁴³ Pero precisa a continuación: “considero esto, en primer lugar, que no puede haber amistad sino entre [hombres] de bien”.⁴⁴ Por lo que la “conformidad con la naturaleza” queda enlazada con el desenvolvimiento de la virtud. Pero la virtud con el develamiento de la naturaleza, pues no hay hombre de bien -según Lelio en *De amicitia*- “sino el sabio” (*nisi sapiens*),⁴⁵ y los hombres pueden considerarse virtuosos “porque (en cuanto es posible a los hombres) siguen a la naturaleza que es la óptima conductora del buen vivir”.⁴⁶

Cicerón ha expuesto en los *loci* citados de su *De amicitia* núcleos temáticos centrales de su finalismo de la naturaleza que no resulta reductible, ni en *De amicitia* ni en otras obras suyas, como *De Republica* y *De legibus*,⁴⁷ a tesis propiamente asimilables a la enseñanza estoica, más allá de sus semejanzas lingüísticas. Aun cuando sean expresivas del conocimiento de Cicerón de posturas estoicas, como las que recibe críticamente en elaboraciones propias a partir de su discipulado del académico Antíoco de Ascalón.⁴⁸ Ciertamente constituye una sentencia de tradición estoica el principio ético del “vivir en conformidad” (*homologouménos zên*) con la naturaleza,⁴⁹ la cual supone un finalismo de la naturaleza inserto en una cosmología teológica y en una filosofía del hombre. Pero la concepción estoica por la que *phýsis*, *lógos*, *nómos* se identifican y se proyectan en el ámbito de la filosofía de la acción humana justificando una regulación ética universal, es recogida y reela-

⁴³ Cf. CICERÓN, *De amicitia* V, 17: *Ego tantum possum hortari vos ut anteponatis amicitiam omnibus rebus humanis; enim nihil est tam aptum naturae.*

⁴⁴ CICERÓN, *De amicitia* V, 18: *sentio hoc primum, amicitiam non posse esse nisi in bonis.* cf. también IX, 29 y 32; XVII, 61 y 65; XXI, 82–84; XXIV, 88 y 89; XXVII, 100, *passim*.

⁴⁵ CICERÓN, *De amicitia* V, 18.

⁴⁶ CICERÓN, *De amicitia* V, 19: *quia, quantum possunt homines, sequantur naturam optimam ducem vivendi bene;* cf. también VI, 20, *passim*.

⁴⁷ Me he extendido sobre este tema en L. CORSO DE ESTRADA, *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes, Estudio Preliminar, Edición bilingüe anotada y Apéndices*: Buenos Aires: Colihue Clásica, 2019, LIX-LXXVIII.

⁴⁸ Cf. J. BARNES, 1997: 51-96.

En cuanto a mi propio examen, considero haber justificado la no pertinencia exegético-textual frecuente de la lectura de las definiciones ciceronianas de *De legibus* en contexto estoico en L. CORSO DE ESTRADA, 2019: LIX-LXXII y LXXXV-XCVIII.

⁴⁹ Cf. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 537; DIÓGENES LAERCIO, *Vitae* VII, 87.

borada en el ámbito de la concepción ciceroniana del mundo conforme a una identificación entre: *natura*, *ratio*, *lex* de rasgos propios.

Cicerón ha llevado a cabo en escritos significativos de su *corpus*, como *De Republica*, *De legibus*, *De finibus bonorum et malorum* y como se revela más tarde en *De amicitia* –según hemos advertido–, una lectura filosófica de la *natura*. Conforme a ella concibe la naturaleza investida de la racionalidad divina que constituye su *lex* intrínseca, y que se manifiesta en las inclinaciones que porta la naturaleza de los seres que componen el mundo en su conjunto. Así, la *natura* del mundo posee un contenido intrínseco, una racionalidad fundante del orden perfectivo de los seres que lo habitan y, por ende, de su orden natural y, consecuentemente, universal. Por ello, como sostiene en *De amicitia*, la *natura* es *dux* –según he enunciado supra⁵⁰ y la predicación primera del nombre *lex*, conviene a una racionalidad suprahumana que penetra el universo, como Cicerón ya había expresado en *De Republica* o en *De legibus* al definir la *naturae lex* como *Ratio Summa* y como “fuerza ínsita” (*vis insita*), que mueve a los seres del mundo a sus fines perfectivos.⁵¹ Este desplazamiento de la enseñanza estoica del *lógos spermátikós*, que en la recepción ciceroniana es vertida bajo formulaciones ajenas en vocabulario latino como el de “semillas” (*semina*)⁵² o “fuerza que fue sembrada” (*vis insevit*),⁵³ es asimilado –como los mismos pasajes del *De amicitia* nos permiten advertir– en conjunción con tesis de tradición platónica. De allí, que como G. De Plinval observa con propiedad, el alcance de la influencia platónica condujo a Cicerón a superar una postura corporalista de la naturaleza como cabría a una actitud meramente receptiva, sin matices, de enseñanzas estoicas.⁵⁴ Según lo cual, la predicación ciceroniana de la noción de *natura* se extiende a lo que emerge de la corporalidad, haciendo converger en su concepción cósmico-teológica –como subraya C. Lévy⁵⁵ la concepción estoica que identifica naturaleza y racionalidad con tesis centra-

⁵⁰ Cf. el pasaje ya citado *De amicitia* V, 19.

⁵¹ Cf. CICERÓN, *De Republica* III, 22, 33, *passim*; *De legibus* I, 6, 18; I, 6, 19, *passim*.

⁵² Cf. CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* IV, 7, 17, *passim*.

⁵³ Cf. *De inventione Rhetorica* II, 53, 161.

⁵⁴ G. DE PLINVAL, “Introduction”, *Cicéron. Traité des Lois, De legibus*, Texte établi et traduit, Paris: Les Belles Lettres, 1968, 25.

⁵⁵ Cf. LEVY, 1992: 509 y ss.

les del finalismo de tradición platónica. Los pasajes referidos del *De amicitia* en relación con la inmaterialidad del alma humana, y su antecedente en el *Somnium Scipionis* de *De Republica* VI, son expresivos de lo expuesto.

Ahora bien, el hombre posee la aptitud de percibir, por la estirpe de su racionalidad, su propia condición y la realidad del mundo como todo penetrado de racionalidad divina y, por ende, la ley suma que gobierna la naturaleza de las cosas. Así Cicerón lo expresa por ejemplo en *De legibus*, cuando sostiene que el hombre “fue generado por el supremo dios con una condición superior”, pues “entre todas las clases de animales y entre los seres de la naturaleza, sólo él participa de la razón y del pensamiento”;⁵⁶ sólo “los hombres guardan con los dioses [vínculos] de parentesco y de familia”.⁵⁷ Por ello, el hombre puede develar, en el conocimiento de sí mismo y del orden del mundo, cuál es el principio rector de su finalidad perfectiva: el vivir “en conformidad” con la naturaleza, como Cicerón expresa en *De amicitia* V, y en otras obras precedentes. Por consiguiente, Escipión Emiliano no padeció un mal al morir, pues retornó a su origen, el lugar destinado a quien realiza la virtud a la que la naturaleza inclina con su *lex* intrínseca. Lo cual podría no haber ocurrido, si Escipión Emiliano hubiera hecho ejercicio de su capacidad de autodeterminación para no vivir en conformidad con la ley de la naturaleza que en sí mismo portaba. Temática por la que Cicerón también procura distinguirse del fatalismo estoico, por vía de densos desarrollos argumentativos que expone en una obra previa a *De amicitia*, el *De fato*, donde nos ofrece su esfuerzo especulativo por conciliar el finalismo perfectivo incoado en la naturaleza y la *voluntas* humana.⁵⁸

He procurado bosquejar así el contexto del renovado finalismo de la naturaleza desde el que se hace posible comprender que Cicerón sostenga en *De amicitia* que “la naturaleza misma engendró la amistad”,⁵⁹ puesto que se revela como una de las inclinaciones que la racionalidad divina ha sembrado

⁵⁶ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 22: *hoc ... quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis.*

⁵⁷ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23: *homines deorum agnatione et gente teneantur*; cf. una formulación equivalente en I, 8, 24: *agnatio nobis cum caelestibus.*

⁵⁸ Cf. CICERÓN, *De fato* V, 9.

⁵⁹ CICERÓN, *De amicitia* V, 19: *amicitiam natura ipsa peperit.*

en la naturaleza humana. Pero que, consecuentemente, sólo puede realizarse si el hombre vive “en conformidad” con su naturaleza, esto es: como se afirma en *De amicitia*: sólo se puede realizar la amistad entre los hombres si se realiza la virtud. De allí, la definición de *amicitia* que Cicerón nos ofrece en el L. VI de la obra: “La amistad no es otra cosa que la armonía suma de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y afecto”; concebida como donación de los dioses inmortales y sólo comparable a la sabiduría.⁶⁰

Los supuestos considerados en relación con el finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana, nos permiten también aproximarnos a una tesis significativa a propósito del origen de la amistad; sobre lo cual se discute en *De amicitia* VIII, donde se sostiene que “la amistad parece proceder más de la naturaleza que de la indigencia”.⁶¹ El finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana permite justificar que si la amistad constituye una de las inclinaciones ínsitas en la naturaleza, su realidad no queda meramente librada a las circunstancias de la vida, a los intereses ocasionales o al deseo humano, pues la naturaleza humana la porta como arquetipo incoado, aun cuando tal condición germinal no se realice por obra del arbitrio humano. Lo contrario sumiría la manifestación de la amistad al ámbito de lo azaroso y meramente mutable y, por ende, conlleva otra filosofía del hombre y otros supuestos de la misma.

4.- AMICITIA POR NATURALEZA

Como en *De finibus bonorum et malorum* III, en *De amicitia* VIII, Cicerón extiende la consideración de la inclinación natural al otro y a la comunidad de un bien con otro, en el despliegue de la vida del bruto. En *De amicitia* se pone de manifiesto que, aun en el animal, el finalismo perfectivo conlleva la superación del bien ceñido al individuo en cuanto es movido por la *natura*

⁶⁰ CICERÓN, *De amicitia* VI, 20: *Est enim amicitia nihil aliud, nisi omnium divinarum humanorum quererum cum benevolentia et caritate consensus.*

⁶¹ CICERÓN, *De amicitia* VIII, 27: *a natura [...] videtur potius, quam ab indigentia orta amicitia.*

que es *dux*, y se sostiene que: “también puede advertirse en algunos animales, que por sí mismos en cierta manera aman por algún tiempo a los que procrean, y en cierta manera son amados por ellos [...] lo que es mucho más manifiesto en el hombre”.⁶² Ya en *De finibus*, como anticipé, Cicerón había seguido una línea argumentativa semejante, apoyando en las manifestaciones de la vida animal la inclinación de la naturaleza a objetos que superan la apetición limitada al individuo. Lo que allí busca ejemplificar con los casos de las hormigas, de las abejas, de las cigüeñas, que pueden extenderse al interés común de su especie, porque “incluso en las bestias puede advertirse la fuerza de la naturaleza. Cuando vemos su solicitud con la prole en el parto y en la crianza, nos parece oír la voz de la naturaleza misma”.⁶³

Ahora bien, lo que en el bruto se realiza por ímpetu de la *vis* ínsita en la naturaleza, en el hombre constituye una *vis* sujeta al arbitrio de su *voluntas* y al discernimiento de objetos de índole diversa en la jerarquía de los bienes. Así, el hombre se autodetermina a vivir “en conformidad” o “en no conformidad” con la naturaleza y, por ende, a seguir o no seguir la inclinación que porta por naturaleza para tener vínculos de amistad con los otros hombres. Por lo que Cicerón afirma en *De amicitia* la existencia de una inclinación natural universal a la amistad entre los hombres. Lo afirma expresamente: “somos por naturaleza de tal modo como si hubiese una sociedad entre todos [los hombres]”.⁶⁴ Postura que ya sostuvo en *De legibus*, para asentar que la comunidad de naturaleza del hombre con la divinidad por su participación en la Razón, causa que entre los dioses y los hombres exista una comunidad en la Recta Razón y en la Ley.⁶⁵ De allí, que los dioses y

⁶² CICERÓN, *De amicitia* VIII, 27: *etiam in bestiis quibusdam animadverti potest; quae ex se natos ita amant ad quodam tempus, et ab eis ita amantur [...] quod in homine multo est evidentius.*

⁶³ CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum* III, XIX, 62 y 63: *Atque etiam in bestiis vis naturae perspicitur postest; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius vocem videmur audire.*

⁶⁴ Cf. CICERÓN, *De amicitia* V, 19: *Enim videor mihi perspicere sic: nos natos esse ita ut quaedam societas esset inter omnes; cf. también VI, 20, passim.*

⁶⁵ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23. Cf. en relación con el contenido de la inclinación matriz de la naturaleza en la filosofía práctico-moral y política de Cicerón: L. CORSO DE ESTRADA, “*Conservatio sui*: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino”: *Tópicos, Revista de Filosofía* 2019 57: 375-389.

los hombres sean “de una misma ciudad”,⁶⁶ y que “este mundo en su conjunto sea considerado como una ciudad común de los dioses y de los hombres”.⁶⁷ En continuidad con lo expuesto, asimismo afirma en *De finibus bonorum et malorum*: “Hemos nacido para unirnos con los otros hombres y para la sociedad y comunidad del género humano”.⁶⁸ De allí que en *De amicitia* sostenga que las “verdaderas amistades” (*amicitiae verae*) -que proceden de la virtud que realizan los que la componen- son “eternas” (*sempiternae*), porque la naturaleza no puede “ser mutada” (*mutari*).⁶⁹

Cicerón despliega asimismo planos de intensidad de la amistad, cuya consideración detenida excede los límites de este estudio. Ciertamente reconoce que el vínculo que los hombres llevan insito por obra de la naturaleza es más estrecho en la medida en que son más próximos por lazos de nacionalidad o de familia.⁷⁰ Y asimismo discierne la amistad por elección del amigo, a la que dedica un rico desarrollo fenomenológico en el que subraya los vínculos familiares, de similitud y de convergencia personal que favorecen la amistad.⁷¹

Pero en todos los casos, aún en los más estrechos vínculos de la amistad por elección con motivo de una afinidad intensa, el sustento de su realidad reside en el finalismo de la naturaleza que porta entre sus inclinaciones la propia de la amistad, en el ámbito específico de la justificación ciceroniana acerca del alcance de las inclinaciones naturales del hombre y su apertura a *natura* a lo que constituye un bien apetecido desde sí y con otro.

⁶⁶ CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23: *ei civitatis eiusdem habendi sunt*.

⁶⁷ Cf. CICERÓN, *De legibus* I, 7, 23: *iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda*.

⁶⁸ CICERÓN, *De finibus* IV, 2, 4: *natosque esse ad congregationem hominum et ad societatem communitatemque generis humani*.

⁶⁹ CICERÓN, *De amicitia* IX, 32.

⁷⁰ Cf. CICERÓN, *De amicitia* V, 19.

⁷¹ Cf. CICERÓN, *De amicitia* VIII, 27 y 28.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRINCIPALES

VON ARNIM, I., *Stoicorum Veterum Fragmenta*: Stuttgart, G. Teubner, 1964.

CICERÓN

- *De amicitia*, Texte Établi et Traduit par L. LAURAND, Paris: Les Belles Lettres, 1928.
 - *De divinatione, De fato, Timaeus*, Recognovit W. AX, Stuttgart: Teubner, 1965.
 - *De finibus bonorum et malorum*, Texte Établi et Traduit par J. MARTHA; edición revisada por C. LEVY, Paris: Les Belles Lettres, 1967-1969.
 - *De inventione Rhetorica*, Recognovit E. STROEBEL, Stuttgart: Teubner, 1965.
 - *De legibus*, Texte Établi et Traduit par G. DE PLINVAL, Paris: Les Belles Lettres, 1968.
 - *De officiis*, Texte Établi et Traduit par M. TESTARD, Paris: Les Belles Lettres, 1965.
 - *De Republica*, Recognovit K. ZIEGLER, Stuttgart: Teubner, 1992.
 - *De Republica, De legibus, Cato Maior - De Senectute, Laelius - De amicitia*, Recognit, Anotatione Critica, J. POWELL, Oxford: University Press, 2006.
 - *Cicero, The Republic. The Laws*. Translation by N. RUDD, Oxford: Oxford University Press, 1998.
 - *Sobre Las Leyes*. Estudio Preliminar, Edición bilingüe anotada y Apéndices de L. CORSO DE ESTRADA, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2019.
 - *Tusculanae disputationes*, Recognovit M. POHLENZ, Stuttgart: Teubner, 1965.
- CORNELIO NEPOTE, *Vitae*, Texte Établi et Traduit par A. GUILLEMIN, Paris: Les Belles Lettres, 1923.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*: a cura di M. GIGANTE, Bari: Editori Laterza, 1962.
- PLATÓN, *Republique*, Texte Établi et Traduit par E. CHAMBRY, Paris: Les Belles Lettres. 1959.

II. LEXICO CICERONIANO

MERGUET, H., *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*: Hildesheim - New York: G. OlmsVerlag, 1971.

III. ESTUDIOS BIBLIOGRÁFICOS CITADOS

BARNES, J., "Antiochus of Ascalon", , 51-95. En: *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, M. GRIFFIN, J. BARNES, edd., Oxford: Clarendon Press, 1997.

BOYANCE, P., "Le problème de Cicerón", 21-42. En *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970.

CORSO DE ESTRADA, L., *Naturaleza y vida Moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*: Pamplona: EUNSA, 2008.

CORSO DE ESTRADA, L., "Conservatio sui: inclinación de la naturaleza hacia sí. Una teoría finalista en la lectura de Cicerón y de Tomás de Aquino", *Tópicos, Revista de Filosofía* 2019 57: 375-389.

CORSO DE ESTRADA, L., "Estudio Preliminar", IX-CXIII. En: *Marco Tulio Cicerón, Sobre las Leyes*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2019.

FORTENBAUGH, W., STEINMETZ, P., edd. *Cicero's knowledge of the Peripatetos*: New Brunswick - New Jersey: Transaction Publishers, 1989.

GRIFFIN, M., "From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on Friendship", 86-109. En: *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, M. GRIFFIN, J. BARNES, edd., Oxford: Clarendon Press, 1997.

LEVY, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la Philosophie Cicéronienne*, Paris – Rome: Palais Farnèse – École Française de Rome, 1992.

LONG, A., "Cicero's Plato and Aristotle", pp. 37-64. En: *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, J. POWELL, ed., Oxford: Clarendon Press, 1995.

MALASPINA, E., *Ephemerides Tullianae*; www.tulliana.eu/ephemerides/home.htm.

RUCH, M., *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris: Les Belles Lettres, 1958.

SAUER, J., *Argumentations-und Darstellungsformen imersten Buch von Ciceros Schrift De Legibus*, Heidelberg: Universitätsverlag, Winter, 2007.

AMICITIA EN ANNE CONWAY

NATALIA STROK¹

RESUMEN: En el presente trabajo propongo explorar el concepto de *amicitia* en *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690) de Anne Conway como uno de los fundamentos metafísicos de su propuesta filosófica. Además quiero mostrar que parte de su reflexión puede entenderse por los lazos de amistad que generó con sus amigos Henry More y Francis Mercury Van Helmont, que incluso la llevaron a convertirse al Cuaquerismo hacia el final de su vida. En primer lugar ofrezco una breve introducción sobre el concepto de amistad desde la Antigüedad hasta el Renacimiento, luego realizo un punteo de los datos biográficos más relevantes de Conway en relación a sus amistades y, por último, me detengo en la aparición del concepto de *amicitia* que se encuentra en la única obra filosófica que tenemos de esta filósofa de la Modernidad Temprana.

Palabras clave: Anne Conway, creación, transmutación, afinidad.

ABSTRACT: In this paper I intend to explore the concept of *amicitia* in Anne Conway's *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690), as one of the metaphysical grounds for her philosophical proposal. I want to show that her thinking can be better understood on her own bounds of friendship with Henry More and Francis Mercury Van Helmont as well, which leads her to a conversion to Quakerism. First, I offer a brief introduction of the concept of friendship from Antiquity to Renaissance, then I trace some biographical notes, which are important concerning friendship in her life, and, lastly, I analyze the concept of *amicitia* in the only philosophical work that we have from this Early Modern woman philosopher.

Keywords: Anne Conway, creation, transmutation, affinity.

¹ UBA, UNLP, CONICET. E-mail: natiska@gmail.com.

Fecha de recepción: 9/12/2020; fecha de aceptación: 20/12/2020.

“mis amigos me cubren cuando voy a llorar”
Los Fabulosos Cadillacs²

INTRODUCCIÓN

En el *Lisis* Platón inaugura la reflexión sobre el concepto de *philia*, el cual, a pesar de su complejidad semántica, aceptamos traducir como “amistad”, el cual se relaciona además con el concepto, también complejo, de amor. Y asociado a la amistad se piensa en el altruismo y el egoísmo, de modo que Aristóteles irrumpe en escena como un continuador de aquella reflexión sin solución, pero ofreciendo su sistematicidad característica en la *Ética a Nicómaco*.³

Aquellas discusiones de la antigüedad griega, especialmente las reflexiones de Aristóteles, tuvieron un lugar en el pensamiento de Cicerón, quien legó su diálogo *Laelius* o *De amicitia* como un medio a partir del cual el concepto de *philia*, ahora *amicitia*, llegaría al mundo cristiano.⁴ Su definición de la amistad como “el acuerdo de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y amor”⁵ tuvo total influencia en el cristianismo. Para Cicerón la amistad es un prerequisite para un vida humana significativa.⁶ Como veremos, este texto se convierte en canónico durante la Edad Media y el Renacimiento.

² Agradezco a mi colega y amiga Natalia Jakubecki por su ayuda en la búsqueda bibliográfica para este trabajo.

³ Para una buena relación entre Platón y Aristóteles sobre el concepto de *philia* ver ANNAS, “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism” en *Mind*, 1977, vol. 86 (344): 532-554.

⁴ Notemos que *amicitia* deriva de *amor*, por lo cual en dicho concepto se unifican los de amistad y amor. OSCEMA, “Reflections on Love and Friendship in the Middle Ages” en L. Gowing, M. Hunter y M. Rubin (eds.), *Love Friendship and Faith in Europa, 1300-1800*, Palgrave Macmillan, 2005, 46.

⁵ CICERO, *Lelio o sobre la amistad*, 20: “Est enim amicitia nihil aliud, nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio [...]” La traducción es propia.

⁶ Sobre la amistad en Cicerón, ver RODRIGUEZ DONÍS, “La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo” en *Fragmentos de Filosofía*, 2007, n. 5, 82-113.

La cultura cristiana siempre tendió a espiritualizar las relaciones sociales y un ejemplo es, sin dudas, su mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo.⁷ Sin embargo, el concepto de amor, asociado a la amistad, se resignifica en el cristianismo. La *caritas* latina pierde los distintos matices de los vocablos griegos y ahora todos los hombres, en tanto creados por Dios en un acto justamente de amor, son igualmente susceptibles a este amor caritativo, que ya no tiene que ver ni con el concepto de *philia* ni con el de *amicitia* de la cultura clásica.⁸ Para autores de la talla de Agustín de Hipona el único amor verdadero, valga la redundancia, es el correcto direccionamiento de la voluntad hacia el Bien mayor.⁹ En cuanto a la amistad, un rastreo del concepto en su obra deja como conclusión que considera a la amistad de suma importancia, incluso en relación con la divinidad.¹⁰

De todos modos, hay que esperar al siglo XII para ver una resignificación del concepto de amistad con respecto a la Tardo-antigüedad, cuando, por ejemplo, Tomás de Aquino da a la *amicitia* un alto grado de emocionalidad en las relaciones de los hombres, más allá de la relación con la divinidad. A finales de este siglo Elredo de Rieval escribe *La amistad espiritual*, donde ofrece una sistematización del concepto de *amicitia*, que traspone el concepto ciceroniano al contexto cristiano.¹¹ Aparecen allí distintos niveles como el físico, el espiritual y el intelectual.¹² Desde entonces la reflexión en torno a la amistad se vuelve cada vez un poco más profana en lo que sigue

⁷ Leviticus 19:18, Mateo 22:39.

⁸ OSHEMA (2005, 47).

⁹ Expresado con los términos *amor*, *caritas* y *dilectio*.

¹⁰ Ver Agustín, *Confesiones* IV, 4-8 y VIII, 6, 15. Sobre *amicitia* en Agustín ver JAEGER, "Friendship of Mutual Perfecting in Augustine's *Confessions* and the Failure of Classical *amicitia*", en *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, Berlín-New York, De Gruyter, 2010, 185-200. Un caso análogo es el de Boecio, quien ubica a la amistad como el mayor regalo de la Fortuna en su *Consolación de la filosofía* II.8. Sobre *amicitia* en la Patrística ver MAGNAVACCA, *Léxico de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, 69-70.

¹¹ Ver CLASSEN, "Friendship in Twelfth-Century English Monastic Circles. The Case of Aelred of Rievaulx", en CLASSEN Y SANDIDGE (eds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, Berlín-New York, De Gruyter, 2010, 30-36.

¹² OSHEMA (2005, 52-53).

de la Edad Media, o, mejor dicho, se inaugura un nuevo tipo de sacralidad que tiene como centro al hombre.

El Renacimiento y su pasión por los autores clásicos mantiene vivo el interés por el concepto de amistad y obras como el *De amicitia* de Cicerón no tardan en pasar por la imprenta.¹³ En el siglo XVI Michel de Montaigne explica la amistad como algo extraordinario y raro, que escapa a toda racionalidad, dando lugar así a la irrupción de la irracionalidad de la naturaleza humana.¹⁴ Sin embargo, en la Inglaterra del siglo XVII vemos a las familias más importantes unidas por lazos de amistad de acuerdo a sus jerarquías y a los estudiantes reunidos en las universidades agrupándose en base a sus afinidades. La amistad muestra también su dimensión política y contractual.¹⁵

En aquel siglo en la Inglaterra de la filósofa sobre la que nos vamos a detener a continuación se encuentran voces como las de Thomas Hobbes, quien marginaliza a la amistad de las relaciones que construyen una verdadera sociedad o, en todo caso, no es un concepto que relacione solamente con la virtud sino también con el vicio, en oposición a aquella definición de Cicerón.¹⁶ Sin embargo, también se observa la emergencia de grupos religiosos como el Cuaquerismo, que fue denominado originalmente como “Los hijos de la luz o Los amigos de la verdad”, cuyos integrantes se denominaban a sí mismos como *amigos*, sobre lo que volveré en la siguiente sección.

El propósito de este artículo es mostrar que el concepto de *amicitia* que sostiene Anne Conway (1631-1679) en sus *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690) se relaciona directamente con la definición ciceroniana en su encuentro con el cristianismo, como un principio que rige en su metafísica, influenciada por sus lecturas de literatura clásica y renacentista. Pero además, sostengo la hipótesis de que la construcción como

¹³ En Inglaterra suma cincuenta ediciones entre los siglos XV y XVIII. SANDIDGE, “Early Modern Friendship” en CLASSEN Y SANDIDGE (eds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, 105.

¹⁴ OSHEMA (2005, 56).

¹⁵ SANDIDGE (2010: 108-109).

¹⁶ Sobre la amistad en Hobbes ver SLOMP, “As Thick as Thieves: Exploring Thomas Hobbes’ Critique of Ancient Friendship and its Contemporary Relevance” en *Political Studies*, 2018, vol 67 (1): 191-206; STANLICK, “Hobbesian Friendship: Valuing Others for Oneself”. *Journal of Social Philosophy*, vol 33 (3), 2002, 345-59.

filósofa de esta mujer de la Modernidad Temprana se da íntegramente en la amistad, si atendemos a su particular biografía, sobre la que me detendré inmediatamente.

ANNE CONWAY Y SUS AMIGOS

Lady Conway es la hija menor de una familia rica de la Inglaterra del siglo XVII que mostró interés por la filosofía desde edad temprana. Si bien siempre encontró apoyo para desarrollar sus intereses intelectuales, hubo personajes claves en su vida que le permitieron convertirse en una filósofa que merece ser estudiada. En las bibliotecas familiares encontró lecturas variadas y los rudimentos del griego, el latín y el hebreo. Su suegro, el segundo vizconde de Conway, discutió con ella sobre literatura antigua y del Renacimiento.¹⁷ Además Anne mantuvo conversaciones y estuvo siempre informada sobre las novedades en el terreno médico ya que desde la pubertad sufrió de severos dolores de cabeza que la condujeron a la búsqueda de una cura pero también generaron interés por ella en los médicos y científicos de la época.

Su hermano menor John Finch¹⁸ inició los estudios en la Universidad de Cambridge en 1645, donde conoció a Henry More (1614-1687), filósofo destacado dentro del grupo conocido como los Platónicos de Cambridge del siglo XVII.¹⁹ More no necesitó mucha insistencia para aceptar convertirse en maestro de filosofía de Anne y así iniciaron un intercambio frecuente por co-

¹⁷ HUTTON, *Anne Conway: A Woman Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 37.

¹⁸ John Finch no estará unido a Anne Conway solo por su hermandad sino que son realmente amigos. Sin embargo, en lo que sigue prestaré atención a sus amigos sin lazos sanguíneos.

¹⁹ More no sólo estaba interesado en el platonismo, sino también comprometido con la filosofía de su tiempo, pues mantuvo correspondencia con Descartes, escribió contra Hobbes y fue uno de los primeros críticos ingleses de Spinoza. Fue el más prolífico de aquel grupo: publicó obras de filosofía, poesía, teología y comentarios bíblicos. Sobre Henry More: HUTTON, *Henry More (1618–1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht, Kluwer; REID, *The Metaphysics of Henry More*, Springer, 2012.

respondencia, aunque también por visitas esporádicas, y una amistad por el resto de sus vida.²⁰ More le presentó a Conway la filosofía de Descartes pero también su propia filosofía, además de discutir textos de filósofos antiguos y renacentistas. Su correspondencia se encuentra reunida en un volumen de 1930 a cargo de Marjorie Nicolson, luego revisado y completado por Sarah Hutton, que impulsó los estudios sobre nuestra filósofa.²¹

More dedicó su libro *Antidote against Atheism* (1652) a Lady Conway, le envió cada nueva publicación que fue realizando y ella leyó todo lo que él le acercaba. Sin embargo, es imposible sostener que ella es una discípula sin más de este filósofo, porque Anne construyó un pensamiento propio que es lo que podemos leer en sus *Principia philosophiae*, publicado póstumamente. Allí se encuentran críticas a filósofos contemporáneos, como Hobbes y Spinoza, pero también al dualismo en la filosofía de su maestro, aunque no sea explícitamente nombrado.²²

Tenemos una cantidad numerosa de cartas de More a Conway, aunque muchas se encuentran perdidas, en particular las que ella le escribió a él. Estas cartas son muestra de su amistad. Al principio Henry presenta dudas en cuanto a su relación y le confiesa a Anne no saber hasta entonces lo que era una amistad tan virtuosa como la que tienen, en la que el amor es respeto honorable y un interés en común.²³ En sus palabras se percibe la dificultad que encuentra en definir su relación, en un primer momento, por la diferencia de edad, género y de clase social entre ellos. Sin embargo, su amistad no encuentra oposición, por lo cual las dudas se van disipando. Con el paso del tiempo las cartas de Henry se muestran más seguras como el indudable ami-

²⁰ HUTTON (2004: 74).

²¹ NICOLSON, *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends*, revisado por S. Hutton, Clarendon Press, Oxford, 1992.

²² Cf. REID, “Anne Conway and Her Circle on Monads”, en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 58, N. 4, October 2020, 689 y ss.

²³ NICOLSON (1992: 129). Carta número 70: “I profess, Madame, I never knew what belonged to the sweetness of friendship before I met with so eminent an example of that virtue, though I be ashamed to use so familiar a phrase, there being that great inequality of our persons that there is, but I cannot command my self from most affectionately loving her, whom it is my duty aloof of to honour and adore. Nor is love itself, as it is a testimony of an honourable respect, and arises out of an opinion of eminency of worth in the party we love, incompetent to the highest Objects”.

go de “your Ladiship”, que la acompaña durante toda su vida en discusiones filosóficas pero también en cada suceso de su vida.²⁴

Anne sufrió mucho dolor en su vida, no solo físicos, que su amigo intentó aliviar con palabras, sino también en la búsqueda constante de posibles soluciones de parte de especialistas. Particularmente una carta refleja la conexión entre ambos, aquella que escribió Henry a Anne luego de la muerte del hijo de la filósofa por causa de la viruela.²⁵ Allí More se refiere al niño como su “pequeño alumno” y le pide encarecidamente a su amiga que se recupere también por todos aquellos que la quieren, como él mismo.²⁶

En la búsqueda de Anne y sus allegados por encontrar una cura a sus dolencias, More le presenta a quien será también un entrañable amigo de ella hasta el fin de sus días: Francis Mercury Van Helmont (1614-1699). Este interesante personaje había seguido los pasos de su padre, Jan Baptiste Van Helmont, médico que se reconocía como discípulo de Paracelso. Sin embargo, Francis no se dedicaba sólo a la medicina, sino que sus intereses eran amplios y variados, por lo cual recibía el apodo de “gypsy scholar”.²⁷

Como amigo del hebraísta Christian Knorr von Rosenroth, había sido enviado para gestionar asuntos de la corte alemana a Inglaterra, donde se reunió también con More para discutir sobre la cábala judía, entre otros temas. More lo convenció de visitar a su amiga Lady Conway, quien también estaba interesada en los temas cabalísticos. La enfermedad, los padecimientos y la personalidad de Anne fascinaron ahora a Van Helmont, quien, más allá de algunos viajes en busca de medicina, permaneció junto a ella hasta su muerte.²⁸

Si bien no se sabe en qué consistió el tratamiento que Van Helmont practicó en Conway y aunque no haya resultado en su cura, ella reconoce que fue el mejor médico que la trató porque le generó cierto alivio. Van

²⁴ HUTTON (2004: 75-76).

²⁵ Heneage Conway murió de viruela en 1660, a los dos años de edad. Anne, quien también contrajo la enfermedad, se hundió en una profunda depresión.

²⁶ NICOLSON (1992: 168-169.107).

²⁷ BYRNE, “Anne Conway, Early Quaker Thought and the New Science” en *Quaker History*, 2007, Vol. 96 (1): 27. Hutton, *Anne Conway*, 140.

²⁸ Van Helmont se instaló en Ragley Hall, hogar de los Conway en 1670 y Anne murió en 1679. HUTTON (2004: 147).

Helmont no trajo solo medicinas sino también nuevas ideas e intereses, como los estudios cabalísticos y las reflexiones del Cuaquerismo, el ala más a la izquierda del protestantismo británico, al que él se estaba acercando cuando conoció a Anne.

Los cuáqueros eran conocidos como la “Sociedad de los amigos”, seguidores del predicador George Fox, quienes cultivaban un profundo espiritualismo, pero además rechazaban la liturgia, los protocolos jerárquicos, pedían por la paz, la igualdad de sexos y la revolución social, vestían de forma austera y simple, y eran perseguidos, aprisionados y torturados, al causar la ira de la aristocracia y el poder en Inglaterra. Se llamaban a sí mismo “los amigos”, justamente porque consideraban a todos como iguales, sin jerarquías. Estas ideas causaron el rechazo de los familiares y amigos de Lady Conway. Pero su interés era aún más fuerte que el rechazo de quienes la rodeaban y Van Helmont contribuyó a que alrededor de 1677 ella se convirtiera.²⁹ Poco a poco se rodeó de cuáqueros en su casa, en particular refugió y empleó a mujeres cuáqueras. Si su conversión causó aversión en sus familiares, Henry More, como su buen amigo, intentó comprenderla, aunque siguiera viendo con desagrado al cuaquerismo.³⁰

Cuando murió Lady Conway, Van Helmont conservó su cuerpo con “espíritus del vino” y lo colocó en un cofre de cristal y madera en la biblioteca de Ragley Hall hasta la llegada de su marido, que se encontraba de viaje. Su lápida solo muestra dos palabras: “Mujer Cuáquera” (*Quaker Lady*).³¹

En su testamento, las únicas personas por fuera de su familia señaladas para recibir parte importante de su herencia fueron More y Van Helmont. Y, de hecho, no es sino gracias a sus amigos que contamos con la publica-

²⁹ HUTTON (2004: 177-178 y 181-182). Los líderes cuáqueros visitaron a Conway a partir de 1675. Entre ellos se encontraban no solo Fox, sino también William Penn, George Keith y Robert Barclay.

³⁰ HUTTON (2004: 187).

³¹ ORIO DE MIGUEL, *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto Leibniz*. “Principia Philosophiae Antiquissimae et Reentissimae”, Introd., trad., notas y comentario de Orío de Miguel, Valencia, Editorial de Universidad Politécnica de Valencia, 2004, 18-19. Edward Conway, marido de Anne, años después ayudó financieramente al Cuaquerismo al punto de contribuir con la adquisición de las tierras que habrían de ser Pensilvania. HUTTON (2004: 217).

ción de su filosofía, ya que ellos encontraron entre sus papeles un cuaderno con sus notas, que se creen escritas alrededor de 1678. Van Helmont, con ayuda de More, se encargó de su publicación, que se produjo una vez que el segundo ya había muerto. En 1690 aparece incluido en el volumen *Opuscula philosophica* junto a otras dos obras de Van Helmont, la obra *Principia philosophiae* en latín. No se sabe con seguridad quién realizó la traducción al latín, ya que las notas de Conway, perdidas casi inmediatamente, estaban escritas en inglés. La hipótesis reciente de Reid es que se encargó Knorr von Rosenroth, por pedido de su amigo Van Helmont.³² Dos años después se produce una segunda publicación de los *Principia*, ahora en inglés: *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (1692). Sin embargo, se trata de una traducción realizada a partir del texto latino de 1690. El traductor firma como “J. C.” y no se sabe con seguridad de quién se trata. Esta segunda edición, entonces, es una traducción de una traducción.

Como se aprecia a partir de estos datos biográficos, la amistad fue crucial en el desarrollo intelectual de Lady Conway. Su mundo se encadena en amistades y, como veremos inmediatamente, esto tiene eco también en su propuesta metafísica. El alivio en una vida llena de dolor y sufrimiento se busca y se encuentra, aunque más no sea momentáneamente, en la amistad.

AMICITIA EN PRINCIPIA PHILOSOPHIAE

En la única obra que tenemos de Conway se lee una propuesta filosófica que presenta características propias del neoplatonismo cristiano, aunque también la bibliografía ha señalado en ella cierta influencia de la cábala judía.³³ Conway sostiene en sus *Principia* la existencia de tres sustancias, las cuales difieren de acuerdo a la posibilidad de cambio. Estas son Dios, Cristo y el resto de las creaturas. La primera, Dios, es la sustancia inmutable y sumo bien que por emanación genera la segunda sustancia o Cristo, que es medio

³² REID (2020: 695-696).

³³ Cf. COUDERT, “A Cambridge Platonist’s Kabbalist Nightmare” *Journal of the History of Ideas*, 1975, Vol. 36 (4):639-648.

entre la primera y la tercera y que puede cambiar únicamente hacia el bien. La tercera sustancia son las creaturas, que puede cambiar no sólo hacia lo mejor sino también hacia lo peor. Así lo explica:

“Hay, pues, tres clases de Entes: la primera clase, que es completamente inmutable; la segunda, que es mudable solamente respecto del bien, de manera que, siendo por naturaleza bueno, puede hacerse mejor. La tercera es aquella que, siendo buena por naturaleza, pudo cambiarse tanto hacia el bien, como del bien al mal. La primera y última de estas tres clases son extremas; la segunda es el intermedio natural entre ambas, por quien las extremas se unen; este medio participa de ambos extremos y por ello es por excelencia y propiedad Medio, ya que participa de un extremo, el que es mudable desde un bien a una cantidad mayor de bien, y del otro extremo, el que es completamente inmutable desde el bien al mal.”³⁴

Me concentraré en lo que sigue en la tercera sustancia porque allí irrumpe su concepto de *amicitia*. Si bien la mutabilidad es su rasgo distintivo, quiero llamar la atención sobre tres notas más que resultan centrales para comprender de qué se trata este mundo de las creaturas o tercera sustancia.

En primer lugar, Conway afirma que la creación es infinita y que, de hecho, en cada creatura se encuentran a su vez infinidad de creaturas, dentro de las cuales hay de nuevo infinidad de creaturas y así, de modo de que resulta imposible encontrar una unidad mínima tal como la del átomo.³⁵ Esta multitud de creaturas, sin embargo, se encuentra reunida en una única sustancia, por lo cual se ha interpretado su filosofía como monista, aunque no llega a encontrarse un acuerdo en el tipo del que se trataría este monismo.³⁶

³⁴ *Principia Philosophiae*, cap. V, s. 3. Las traducciones al español se encuentran en ORIO DE MIGUEL, *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto Leibniz*. “Principia Philosophiae Antiquissimae et Reentissimae”, Introd., trad., notas y comentario de Orio de Miguel, Valencia, Editorial de Universidad Politécnica de Valencia, 2004.

³⁵ *Principia Philosophiae*, Cap. III, s. 5.

³⁶ Para un resumen de las distintas posturas interpretativas del monismo de Conway ver GORDON-ROTH, “What Kind of Monist is Anne Finch Conway?”, *Journal of the American Philosophical Association*, 2018, 4. 3: 280-297, DOI: <https://doi.org/10.1017/apa.2018.24>.

A su vez, sí pueden determinarse individuos compuestos por multitud de creaturas o espíritus, pero que se distinguen por un espíritu principal que conduce, como el capitán de una nave, la multiplicidad.³⁷ Además, los individuos pueden ser reunidos en las distintas especies que conforman una jerarquía de seres en la filosofía de Conway:

“Así también es conforme a la sana razón y, por lo tanto, al orden de las cosas el que la Criatura o Creación Universal sea igualmente una única sustancia o esencia en su especie, aunque contenga muchos individuos distribuidos en sus especies subordinadas, pero distintas entre sí modalmente, no en cuanto a sustancia o esencia.”³⁸

A este panorama hay que sumar que la distinción entre alma y cuerpo a su vez no es más que incremental y modal, en absoluto sustancial. Ya que esta tercera sustancia es una unidad, es razonable que no podamos distinguir entre materia y espíritu, en todo caso el mundo creado es solo espiritual: “Todo cuerpo es, en su propia naturaleza, una cierta vida o espíritu [...]”.³⁹ La conexión entre alma y cuerpo no es un problema para la filósofa porque no hay nada que unir, al ser justamente modos⁴⁰ de la misma única sustancia. Conway afirma:

“Como ya se ha demostrado más atrás, esta Criatura es una única Entidad o sustancia en cuanto a su naturaleza o esencia, de manera que únicamente varía en cuanto a los modos de existir, de los que la corporeidad es uno, que ofrece diversos grados según que la cosa se acerque o se aleje más o menos del estado de cuerpo o de espíritu.”⁴¹

³⁷ *Principia Philosophiae*, Cap. III, s. 5.

³⁸ *Principia Philosophiae*, Cap. VI, s. 4.

³⁹ *Principia Philosophiae*, Cap. VII, s. Nota.

⁴⁰ Sobre el concepto de *modus*, ver MERCER, “Anne Conway’s Metaphysics of Sympathy” en O’NEILL Y LASCANO (eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women’s Philosophical Thought*, Springer, 2019, 51.

⁴¹ *Principia Philosophiae*, Cap. VII, s. 1.

En este esquema lo corpóreo es aquello que es más denso, mientras que lo espiritual es lo más sutil. Conway sostiene que la espiritualidad es uno de los atributos que Dios comunica a la creación, al igual que la bondad. Esto significa que cuanto más espiritual es un ser, más bueno. Para la tercera sustancia el ascenso en grados de bondad y espiritualidad es infinito, ya que nunca llegará a ser como la segunda sustancia, Cristo, que a la vez tampoco alcanzará jamás a la primera sustancia, Dios. Sin embargo, en la posibilidad de alcanzar menos grados de bondad las creaturas tienen límite. Se trata de ilimitación hacia el bien pero un límite hacia el mal porque no puede haber algo absolutamente opuesto a Dios, que es el sumo bien, por lo cual no existe nada que pueda ser absolutamente malo, que es lo mismo que decir que nada es absolutamente cuerpo. Todos los cuerpos tienen algún grado, por más ínfimo que sea, de espiritualidad.

En tercer lugar, Conway sostiene que en esta tercera especie se producen trasmutaciones, las cuales se dan en el tiempo. Lo primero que explica la filósofa es que no puede haber mutabilidad de un individuo determinado a otro individuo determinado, es decir, Juan no puede convertirse en Pablo. De lo contrario, se perdería toda posibilidad de individuación para premiar o castigar. Sin embargo, sí afirma la posibilidad de que una especie pueda cambiar a otra: “pues muchas especies que comúnmente se dicen distintas, no difieren realmente unas de otras en su sustancia o esencia, sino sólo en determinados modos o propiedades, y cuando estos modos o propiedades cambian, suele decirse que la cosa cambia su especie.”⁴² El cambio se da en el modo de ser de las cosas y no en su esencia o sustancia.

Además, las trasmutaciones pueden darse entre especies porque estas se encuentran finitamente separadas entre sí. Explica: “Las criaturas individuales son limitadamente buenas y finitamente distantes entre sí en cuanto a su especie, y sólo potencialmente infinitas, esto es, siempre capaces de ulterior perfección sin límite alguno.”⁴³ El ejemplo que ofrece es el de un caballo que trasmuta en una especie superior.

⁴² *Principia Philosophiae*, Cap. VI, s. 3.

⁴³ *Principia Philosophiae*, Cap. VI, s. 6.

Estas trasmutaciones entre las especies se producen en un orden fijo. Es decir, se puede ascender o descender en la escala de seres sin poder saltarse los peldaños de la escalera. En cuanto a esto es explícita:

“[...] todas las especies de criaturas pueden convertirse unas en otras, de forma que la más ínfima llegue a ser la más elevada, y ésta (tal como en su propia naturaleza era desde el origen) se transforme en la más ínfima; bien entendido, según el curso y sucesión que la Sabiduría divina ha dispuesto, a fin de que una mutación siga a otra con un orden establecido; así A se transformaría primero en B, antes de poder convertirse en C, y en C antes que en D, etc.”⁴⁴

Esto significa que una mariposa no muta en un ser humano en una única trasmutación, sino en una especie más cercana a la propia, y solo luego de sucesivas trasmutaciones a lo largo del tiempo la mariposa podría llegar a ser tanto un ser humano como una piedra, ya sea que esté ascendiendo o descendiendo en la escala de seres. Algo que se advierte en el texto recién citado es que el origen de todo es el de la especie más elevada. Estas trasmutaciones responden a la justicia divina que actúa en la naturaleza y por ello la tendencia es, en general, hacia la perfección. Explica: “Porque la Naturaleza obra siempre creciendo en perfección de sutileza y espiritualidad, pues ésta es precisamente la propiedad más natural de toda operación y movimiento [...]”⁴⁵

Dadas estas características para la tercera sustancia, quiero prestar atención al concepto de *amicitia* que aparece una única vez en la edición latina de los *Principia*. En la traducción al español se lee:

“El mismo argumento sirve para resolver otras dificultades semejantes, como, por ejemplo, que unos espíritus muevan a otros espíritus, pugnen o lu-

⁴⁴ *Principia Philosophiae*, Cap. IX, s. 5.

⁴⁵ *Principia Philosophiae*, Cap. VIII, s. 5.

chen con ellos, y problemas relacionados con la unidad, concordia y amistad (*concordia et amicitia*), que los espíritus buenos se profesan entre sí.”⁴⁶

El argumento al que alude es el de la unión entre cuerpos más groseros y cuerpos más sutiles, que Conway explica se da a través de otros cuerpos intermedios que funcionan como eslabones, ya que “participan de la sutileza y la densidad en los múltiples grados existentes entre ambos extremos”.⁴⁷ Es decir, se producen eslabonamientos de espíritus o cuerpos en un continuo gradual entre aquello más sutil y aquello más denso. Es una precisión sobre la unidad de alma y cuerpo que ya expresamos, los cuales parecen diferir en densidad y sutileza por estas diferencias modales, en esta multiplicidad que es la creación, y que se unen a través de espíritus intermedios en forma gradual. Sin esos espíritus intermedios la unidad se rompería, explica la filósofa. De esta manera, que los cuerpos se afecten entre sí, generen movimiento, dolor o placer se basa en que “cosas de una misma o semejante naturaleza pueden tocarse mutuamente con facilidad”. Y ahí irrumpe el concepto de amistad, que debemos interpretar como afinidad de lo semejante.

Notamos, entonces, que el mundo de las creaturas en la filosofía de Conway es una unidad que interactúa por afinidad, es decir, por “concordia y amistad”. Ahora bien, esa concordia y amistad se produce entre los espíritus buenos, mientras que estos pugnan contra los malos, o aquellos que tiene menor grado de bondad. Sin embargo, como no existe creatura absolutamente mala, siempre habrá un espíritu similar en densidad con el que encontrar una afinidad.

Como es evidente, relacionados al concepto de *amicitia* aparecen los de simpatía y amor en la metafísica de nuestra autora. Este grupo de conceptos tiene una importancia central en lo que podríamos denominar como la teodicea de su filosofía. Explica Conway:

⁴⁶ *Principia Philosophiae*, Cap. VIII, s. 3: “Et ad hoc argumentum etiam reduci possunt difficultates similes, quomodo nempe spiritus moveant spiritus alios, & quomodo spiritus cum aliis spiritibus certent vel luctentur: item de unitate, concordia & amicitia, quam spiritus boni inter se colunt.”

⁴⁷ *Principia Philosophiae*, Cap. VIII, s. 3.

“[...] así como Dios hacía a todas las naciones humanas de una misma sangre, a fin de que todas se amaran, convivieran en armonía y se ayudaran mutuamente, de la misma manera también implantó Dios en las criaturas una simpatía universal y amor mutuo,⁴⁸ que las convierte a todas en miembros de un mismo cuerpo y, (por así decirlo), hermanos, que tienen un único y común Padre, esto es, Dios en Cristo o Logos Encarnado, y también una sola Madre, aquella sustancia o entidad única de la que salieron y de la que son partes reales o miembros. Y aunque el pecado ha debilitado de modo asombroso en las criaturas este amor y simpatía, no lo ha destruido sin embargo de forma completa.”⁴⁹

Todas las criaturas hermanadas por el origen común y la sustancia única que las conforma, la cual es dotada por Dios de simpatía universal y amor mutuo. Conway sigue el dato bíblico de la caída y la posibilidad de redención. Por eso explica que ese amor y simpatía sigue existiendo a pesar de la caída, y son la garantía para que todo recupere su estado original. Es decir que al comprender la simpatía y el amor mutuo entre las distintas y múltiples criaturas que conforman la tercera sustancia de la metafísica, somos capaces de descubrir su unidad, esos principios son su garantía.

De esta manera, podemos entender de mejor manera que se produzcan las trasmutaciones en la jerarquía de seres, ya que se trata de cambios en modos de una única sustancia, unida por su afinidad, su amistad, el amor y la simpatía. La tendencia, en general, de toda esta sustancia es hacia el bien y la filósofa sostiene que a través del dolor los pecados serán purificados⁵⁰ y así se retornará al estado original en el que todas las criaturas son como hijos de Dios. Es indudable que la *caritas* divina garantizó la recuperación en el mundo de la amistad, la concordia, el amor y la simpatía. Pero además Con-

⁴⁸ Dice el latín: “[...] ita Deus universalem quandam sympathiam amorem que mutuum creaturis implantavit...”

⁴⁹ *Principia Philosophiae*, Cap. VI, s. 4.

⁵⁰ *Principia Philosophiae*, Cap. VII, s. 1. Sobre el dolor: MERCER, “Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G.W. Leibniz and Anne Conway”, 179-206. En S. Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*, Göttingen: De Gruyter, 2012.

way lleva a ver a ese mundo unido por amistad, afinidad, donde la jerarquía de seres también se equipara más allá de cualquier jerarquía como un todo armónico.

CONCLUSIÓN

En la obra de Anne Conway se encuentra el concepto de *amicitia* a nivel metafísico, como la afinidad de una única sustancia que conforma la creación. Ese concepto de amistad se asocia a los de amor y simpatía en un mundo regido por la bondad que Dios comunica a su creación. Este concepto de amistad entre las creaturas que terminan encontrándose hermanadas, a pesar de cualquier jerarquía ontológica, es afín a la definición que Cicerón legó al cristianismo, como una asimilación de la *philia* griega. Nuestra filósofa muestra así su conocimiento de la cultura clásica y renacentista que le brindaron familiares y amigos en una época en la que las mujeres no recibían educación formal.

Vimos también que fueron sus amigos quienes la ayudaron a convertirse en la filósofa que podemos leer en sus *Principia*, al comportarse como maestros, pero ante todo como amigos, preocupados por su bienestar. Henry More y Francis Mercury Van Helmont reconocieron en ella un alma afín, con las mismas inquietudes y avidez por la sabiduría, que intentaron en todo momento aliviar su dolor o, al menos, ofrecerle un hombro sobre el cual llorar. A ellos debemos la posibilidad de conocer su propuesta filosófica de un mundo doloroso gobernado por el amor y la amistad de parte de una *Quaker Lady*.

BIBLIOGRAFÍA

ANNAS, J., “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind*, 1977, 86.344: 532-554.

Stylos. 2020; 29 (29); pp. 156-173; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

- BYRNE, D., “Anne Conway, Early Quaker Thought and the New Science”, *Quaker History*, 2007, 96.1: 24-35.
- CICERON, MARCO TULLIO, *Laelius de Amicitia*, texte établi et traduit par Robert Combès, Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- CLASSEN, A. Y SANDIDGE, M. (eds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, Berlín - New York: De Gruyter, 2010.
- CLASSEN, A., “Friendship in Twelfth-Century English Monastic Circles. The Case of Aelred of Rievaulx”, 30-36. En A. Classen Y M. Sandidge (eds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, Berlin - New York, De Gruyter, 2010.
- CONWAY, A., “Principia philosophiae” *Opuscula philosophica* XXXX ed.1690, 1-144.
- COUDERT, A., “A Cambridge Platonist’s Kabbalist Nightmare”, *Journal of the History of Ideas*, 1975, 36.4: 633-652.
- GORDON-ROTH, J., “What Kind of Monist is Anne Finch Conway?”, *Journal of the American Philosophical Association*, 2018, 4.3: 280-297, DOI: <https://doi.org/10.1017/apa.2018.24>.
- HUTTON, S., *Anne Conway: A Woman Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HUTTON, S., *Henry More (1618–1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht: Kluwer.
- JAEGER, S., “Friendship of Mutual Perfecting in Agustine’s *Confessions* and the Failure of Classical *amicitia*”, 185-200. En: *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age*, Berlin - New York: De Gruyter, 2010.
- MAGNAVACCA, S., *Léxico de la filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- MERCER, C., “Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G.W. Leibniz and Anne Conway”, 179-206. En S. Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds. The passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*. Göttingen: De Gruyter, 2012.
- MERCER, C., “Anne Conway’s Metaphysics of Sympathy”, 49-73. En: E. O’Neill y M. Lascano (eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women’s Philosophical Thought*, Berlin: Springer, 2019.

- NICOLSON, M., *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends*, revisado por S. Hutton, Oxford: Clarendon Press 1992.
- ORIO DE MIGUEL, B., *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto Leibniz. “Principia Philosophiae Antiquissimae et Reentissimae”*, Introd., trad., notas y comentario de Orio de Miguel, Valencia: Editorial de Universidad Politécnica de Valencia, 2004.
- OSCHEMA, K., “Reflections on Love and Friendship in the Middle Ages”, 43-65. En: L. Gowing, M. Hunter y M. Rubin (eds.), *Love Friendship and Faith in Europa, 1300-1800*, [s. I.] Palgrave: Macmillan, 2005.
- REID, J., “Anne Conway and Her Circle on Monads”, *Journal of the History of Philosophy*, 2020, Volume 58. 4: 679-704.
- REID, J., *The Metaphysics of Henry More*, Berlin: Springer, 2012.
- RODRIGUEZ DONÍS, M., “La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo”, *Fragmentos de Filosofía*, 2007, 5: 82-113.
- SLOMP, G., “As Thick as Thieves: Exploring Thomas Hobbes’ Critique of Ancient Friendship and its Contemporary Relevance”, *Political Studies*, 67.1: 191-206.
- STANLICK, N., “Hobbesian Friendship: Valuing Others for Oneself”, *Journal of Social Philosophy*, 2002, 33.3: 345-59.

LA AMISTAD EN CLAVE DEONTOLÓGICA. SU ESTATUTO SISTEMÁTICO EN LA *METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES*

HORACIO MARTÍN SISTO¹

RESUMEN: La amistad es un tema habitualmente asociado a las éticas llamadas “teleológicas”. Sin embargo, ella ha recibido atención por parte de Kant y de manera preferente. Si ya había dado clases sobre la amistad hacia la década de 1780, en la Doctrina de la Virtud (*Tugendlehre*) de la *Metafísica de las Costumbres*, publicada hacia fines del siglo XVIII, el tema adquiere un lugar sistemático y conclusivo de la Doctrina de los Elementos. En este trabajo se explora la significación de este lugar para la noción kantiana de amistad (*Freundschaft*), significación que no se agota en razones de orden expositivo. Esto vale en general para todos los elementos del sistema kantiano; pero aquí, en particular, sostengo que la amistad, en cuanto Conclusión de la Doctrina de los Elementos, recoge en términos deontológicos, pero a su vez ideales, toda la tensión ética que proviene de esta Doctrina.

Palabras clave: Kant, amistad, deontología, *Tugendlehre*.

ABSTRACT: Friendship is a topic usually associated with the so-called "teleological" ethics. However, she has received attention from Kant and in a preferential way. If he had already given classes on friendship around the 1780s, in *Doctrine of Virtue (Tugendlehre)* of *The Metaphysics of Morals*, published towards the end of the 18th century, the subject takes on a systematic and conclusive place in the *Doctrine of the Elements*. This work explores the significance of this place for the Kantian notion of friendship, a significance that is not limited to reasons of an expository order. This is generally true for all elements of the Kantian system; but here, in particular, I maintain that friendship, as a Conclusion of the *Doctrine of the Elements*, collects in deontological terms, but at the same time ideal, all the ethical tension that comes from this Doctrina.

¹ UNGS - UCA – UBA. E-mail: msisto@campus.ungs.edu.ar - hmsisto@uca.edu.ar.
Fecha de recepción: 21/12/2020; fecha de aceptación: 28/12/2020.

Keywords: Kant, friendship, deontology, *Tugendlehre*.

1. CONTEXTO DEL TRATAMIENTO DEL TEMA

La distinción que suele establecerse entre éticas teleológicas y deontológicas, esto es, entre aquellas que articulan la racionalidad ética en torno a la noción de fin humano, y las que lo hacen en torno a la noción de deber, ley o norma, no significa necesariamente la exclusión de temas determinados en cada posición sino más bien diferentes jerarquizaciones epistémicas y axiológicas. Sin embargo, atentos a la tradición filosófica, marcada en este tema en particular por Aristóteles, la amistad constituiría un tema propio de las éticas de tipo teleológico y, más particularmente aquellas que tienen como fin el bien humano. Los libros 8 y 9 de la *Ética a Nicómaco* han sido durante siglos el clásico de referencia para la reflexión filosófica sobre la amistad. Así lo podemos verificar hasta hace unos años en el texto de Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, o más recientemente, en el breve ensayo *L'amicizia* de Giorgio Agamben, entre otros. Puesto que la amistad no constituiría en principio una cuestión normativa con estatuto especial, desde una perspectiva preferentemente deontológica pasaría al plano de los proyectos de vida buena. Eso es lo que podría esperarse del así llamado “rigorismo” kantiano.

La aproximación a la ética kantiana suele hacerse desde la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), y no sin razón. En su primer capítulo, Kant parte de una suerte de relevamiento de los juicios que consideramos de tipo moral y se remonta al testimonio de la conciencia de su captación de la ley moral en su universalidad. Pero aparte de la importancia clarificadora conceptual que puede ofrecer la filosofía en este ámbito, acontece en nosotros una “dialéctica natural” a la hora de afrontar el apremio de las inclinaciones; la estridencia que estas pueden adquirir en ocasiones, logra que la voz de la conciencia se vuelva apenas un susurro. Esta voz es la conciencia de la ley moral, la cual, debido a su carácter a priori, tal como releva la filosofía kantiana, no cuenta con la evidencia sensible y el tipo de presión

que pueden ejercer las inclinaciones. Se necesita entonces un estudio que demuestre la realidad de esta ley moral y el fundamento de su pretensión de exigencia para nuestra conducta; esto es, una metafísica que no solo clarifique la teoría sino que impida también que la razón, en lugar de someter a las inclinaciones a la ley moral, se ponga por el contrario al servicio de las inclinaciones. O dicho de otro modo, que la razón sea verdaderamente práctica y no razón técnico-teórica al servicio de la justificación de los intereses o de los afectos. Es el segundo capítulo de la *Fundamentación* el que desarrolla ese estudio. La advertencia sobre aquella dialéctica natural y la necesidad de una metafísica, tanto por motivos teóricos, como por necesidad práctico-moral, se mantienen en la *Metafísica de las Costumbres*. [Cf. GMS 405; MS 305-377]²

Finalmente la crítica como disciplina filosófica se centra en el tercer capítulo de la *Fundamentación* en la cuestión de la libertad y el intento de negación por parte de posturas como el determinismo. Ella establece el límite entre las pretensiones de la facultad teórica y la práctica; evita el avasallamiento cognitivo que significaría la negación de la libertad en nombre del conocimiento científico como la eventual pretensión de la facultad práctica de desarrollar una teoría descriptiva y causal positiva sobre la libertad. La *Crítica de la Razón Práctica* (1788), más tarde, profundiza en forma más compleja este planteo y ofrece una suerte de mapeo de toda la facultad práctica. La *Metafísica de las Costumbres* vuelve a confirmar la preocupación y el establecimiento de este límite [MS 378], decisivo tanto para delimitar el alcance del conocimiento teórico como para asegurar la posibilidad de salud ética.³

² Las referencias a las fuentes kantianas serán de aquí en adelante: *Metaphysik der Sitten*: MS indicando cuando corresponda la paginación de la edición crítica tal como figura en KANT (2018); *Gundlegung der Metaphysik der Sitten*: GMS, siguiendo la paginación de la edición crítica tal como figura en KANT (2004). Respecto de la traducción de la *Metafísica de las Costumbres*, sigo en principio la de Adela Cortina Orts [KANT (1993)] excepto cuando indico lo contrario.

³ En cuanto al término salud ética, uso el término en sentido amplio, pero que reúne aspectos señalados por Kant. Así por ej. la noción de *Gesundheit* en MS: 384. Cf. también MS 419 y 450 § 26 (“salus”).

La *Metafísica de las Costumbres* es una obra tardía de Kant (1797) y que reúne por razones sistémicas dos obras independientes. Se compone como Primera Parte de los “Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho” (la primera edición data a comienzos de 1797) y como Segunda Parte de los “Principios Metafísicos de la Doctrina de la Virtud” (primera edición por septiembre de 1797) [en adelante Doctrina de la Virtud]. Se discute acerca de la cohesión de ambas doctrinas en una sola obra.⁴ En cualquier caso, es la intención de Kant reunir las bajo un mismo ámbito y dedica varias reflexiones, sobre todo a lo largo de la Doctrina de la Virtud, para elucidar distinciones y relaciones. La *Metafísica de las Costumbres* aborda cuestiones de contenido en forma central y no solo a título ejemplificativo o didáctico –como es más bien la tendencia de la *Fundamentación* y de la *Crítica*–, no sin relevar y resguardar siempre el plano a priori y formal, es decir el fundamento trascendental de la ética y el sistema de sus elementos, pues, en cuanto metafísica, sigue siendo una teoría de las estructuras racionales, por tanto a priori, que rigen un dominio. Pero en cuanto aborda directamente contenidos que involucran cuestiones empíricas, la primera parte (sobre el derecho) está más vinculada a las instituciones del derecho de la época que la segunda parte, la Doctrina de la Virtud. Aun así los factores históricos tienen también aquí su peso, pues esta doctrina conserva ciertas distinciones de los tratados de ética de entonces, por ejemplo la distinción entre deberes para con uno mismo y para con los demás;⁵ como también registra elementos que Kant asume de las tradiciones, por ejemplo del estoicismo.⁶

⁴ Acerca del surgimiento de la obra, cf. entre otros H. EBELING, Einleitung “2. Zur Entstehung und Wirkung”, (KANT, 2018: 17-20); acerca de la problemática de la relación entre derecho y moral, Cf. “3. Zum System von Recht und Moral”, (KANT, 2018: 20-24).

⁵ En relación con las estructuras expositivas de la ética todavía en las *Lecciones* de Hegel en el Gymnasium de Nürnberg (1808) se mantiene la distinción de deberes para con uno mismo y para con los demás, en perspectiva educativa para alumnos del secundario.

⁶ Respecto del estoicismo, recuérdese Adam Smith, entre otros. La bibliografía sobre la cuestión es extensa. Podemos afirmar que para fines del Siglo XVIII se constituía una recepción del estoicismo como tradición práctica. En relación con las referencias al Evangelio, en esta Doctrina apenas hay alusiones –véase por ejemplo §27– y son considerablemente menores respecto de otras obras de Kant. El estoicismo parece adquirir aquí mayor peso.

2. DOS HIPÓTESIS GENERALES COMO MARCO

En vistas al tema que ocupa este trabajo, considero que podemos afirmar, en forma sintética y formal, que la Doctrina de la Virtud es en Kant un estudio de las estructuras trascendentales de la conciencia moral y, por tanto, de la relación moral con nosotros mismos y con los demás, estudio ayudado por la experiencia pero no reductible a esta. Así por ejemplo, la voz (*Stimme*) de la conciencia moral, término utilizado en el habla popular, adquiere un desarrollo y estructuración técnicas en el §13 mediante la analogía con un foro judicial: nos encontramos con el actor –que puede ser en ocasiones el acusado–, el juez, el fiscal, el abogado defensor. La voz de la conciencia no es entonces unívoca sino voces en pugna que deben llegar a una sentencia justa y armónica.

Ahora bien, una atención más detenida al contenido de la Doctrina de la Virtud nos muestra –y esta es la primera hipótesis general en cuyo marco desarrollaré esta trabajo– una completa reformulación de la tradición ética de raigambre eudemonológica y teleológica en términos trascendentales y deontológicos. Esto es, si la confrontamos con un texto de referencia como la *Ética a Nicómaco*,⁷ en ella vemos recobradas en nueva perspectiva la noción de fin, de virtud, de felicidad, y entre otros elementos, de la amistad. Esta nueva clave deontológica pretende tener como centro articulador y axiológico la ley moral, bajo la modalidad imperativa categórica que adquiere para seres con inclinaciones, que no necesariamente obedecen a la ley.

Una segunda hipótesis general que aquí puedo ofrecer como solo marco es la siguiente. La *Metafísica de las Costumbres* se posiciona, respecto de las obras anteriores kantianas sistemáticas sobre ética, como una suerte de concretización que podría pretender dar respuesta a varias críticas, recibidas tanto en forma temprana como posterior, sin perder la categoricidad lógica y axiológica establecidas ya en la temprana *Fundamentación*.

⁷ En este trabajo las alusiones a la *Ética a Nicómaco* se limitan a orientar la posición kantiana respecto de la tradición aristotélica en general y no pretenden aquí constituir una serie de tesis sobre la *Ética a Nicómaco* en sí misma. También la referencia a la noción de ética eudemónica como de ética teleológica se establecen al solo efecto de comprender mejor la posición kantiana en torno a la amistad.

Podemos articular estas dos hipótesis en ejes comparativos entre el planteo de la *Fundamentación*, que constituye el punto de partida del arco de la ética kantiana de la fase crítica, y la *Metafísica de las Costumbres*, su última obra sistemática. Los presentaré en términos de “recobrar”; entiendo por ello la exposición de conceptos que se consideran preferentemente patrimonio de la constitución teórica de las éticas eudemónicas y/o teleológicas, ahora dentro de la constitución esencial de un planteo deontológico. No se trata de mera recuperación, pues los elementos que offician de ejes comparativos ya se encuentran considerados en el planteo crítico inicial. También podría entenderse como una reconstrucción entera de la ética:⁸

a) se recobra la noción de fin, asumida aquí como deber. El fin es privativo de lo ético, pues solo se puede asumir libremente y resulta así una noción central. El derecho no puede obligarnos a los fines, solo puede obligarnos al cumplimiento u omisión externos de determinadas acciones, pero “solo yo puedo proponerme algo como fin” [MS 381]. Puesto que tener un fin es distintivo de la acción humana y la constituye, toda acción humana o bien recibe el fin de las inclinaciones o bien de la libertad, que determina un fin en obediencia a la ley moral. A su vez, no hay acción libre sin un fin [MS 389]. La ética puede, necesita y debe establecer un fin como deber, y en este sentido la ética es “el sistema de los fines de la razón práctica” [MS 381]. Por tanto la noción de fin es esencial a la ética, un fin que está subordinado a la noción de deber. Ese fin ya se encontraba planteado en la *Fundamentación*, en particular en lo que se conoce como la segunda formulación del imperativo categórico, aquella que nos ordena considerar, en nuestras acciones, tanto la humanidad propia como la ajena no solo como medio sino también como fin [Cf. GMS 433]. Esta formulación se retoma en la MS sobre todo en ocasión de fundamentar el respeto [Cf. MS §38, 462] y el fin se especifica en términos de propia perfección y felicidad ajena [Cf. MS 386-388; 391-394].

b) se desarrolla el rol éticamente insustituible de la noción de felicidad. Ya en la *Fundamentación* señalaba que la felicidad no podía ser fundamento pero sí deber [GMS 398-399]. Ella no podía ser fundamento, tanto

⁸ De este modo expreso también mi posición respecto del problema planteado por A. CORTINA, en su Estudio Preliminar, apartado 5.3.1 “¿Una ética material?”. Cf. CORTINA (1993: LXVIII-LXXII).

por razones epistémicas (es una noción irreductiblemente problemática que no puede establecerse como conocimiento cierto y con suficiente determinación) como axiológicas (en Kant la vinculación intrínseca entre lo categórico y lo moral funciona como un principio fundamental) [Cf. GMS 295-396; MS 377, 391 in fine]. En la Doctrina de la Virtud nos encontramos con la felicidad ajena como uno de los dos fines que a su vez son deberes fundamentales. La problematicidad ínsita de su concepto se mantiene: pero ahora su límite de determinación posible funciona como un *mínimum* de lo que debo preocuparme por el otro y su indeterminación como un *máximum* [MS 387-388; 393].

c) se recupera plenamente la noción de virtud, una noción que evoca inevitablemente a la ética aristotélica, tal como el mismo texto kantiano lo documenta. Aquí es presentada como un elemento ético constitutivo de la racionalidad y praxis éticas, entendida por Kant como fortaleza moral (*fortitudo moralis*) [MS 380] de la voluntad [MS 405] en el cumplimiento de su deber [MS 405] y en explícita contraposición a la noción aristotélica.⁹ La virtud –ya lo había considerado Kant en sus obras anteriores [Cf. p.ej. GMS A61 y nota]– ocupa aquí un lugar sistemático, central de la ética y se constituye en ella como deber de virtud.

d) El deber propio de la ética es esclarecido aquí como deber en sentido amplio, esto es: se trata de una ley para la máxima de las acciones; y por tanto “no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar” [MS 390]; hay un margen discrecional de determinación por parte del individuo debido a la diversidad de situaciones [Cf. MS 392] y abre, en ocasiones, un margen de interpretación por parte del actor, por ejemplo qué se entiende por “verdadera necesidad” [Cf. MS 393]. Esta amplitud no significa habilitar excepciones, sino la posibilidad de “limitar una máxima del deber por otra (por

⁹ En efecto, las referencias a una definición aristotélica de virtud carecen de rigor y completitud. Cf. MS 404 “El ensalzado principio (de Aristóteles) de situar la virtud en el *medio* entre dos vicios es falso”. Cf. también MS 405 “2”; MS 432 §10. La nota del propio Kant en MS 405 §2 nos documenta que estaría aludiendo más a recepciones que al texto aristotélico: “Las fórmulas usuales, clásicas en ética en cuanto a sus términos: “*medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus [...]*” contienen una sabiduría trivial, que no cuenta en absoluto con ningún principio determinado; porque quién me indicará este medio entre dos extremos [...]”.

ejemplo el amor universal al prójimo por el amor paternal)” [MS 390]. Esta concepción de la MS responde a ciertos problemas de aplicación que pueden surgir a la hora de evaluación moral de una acción y una máxima concretas, y aliviana la rigidez que podía tener la *Fundamentación* –aunque cabe recordar que esta primera obra crítica no tenía como objeto los problemas de aplicación sino solo la fundamentación moral en cuanto tal.

Debido a ese carácter de amplitud, son también llamados “deberes imperfectos” y son “deberes de virtud”: el cumplimiento de ellos es meritorio y digno de honra. Su ausencia es más bien falta de virtud pero no transgresión, como sí sucede en cambio con los “deberes perfectos” o en sentido “estricto”, pues los deberes de virtud apuntan a la máxima de la acción; mientras que la adecuación externa de la acción a la ley en este sentido se da por descontado como condición de base. Solo en este último sentido la distinción entre deberes amplios o imperfectos y estrictos o perfectos es tajante, esto es en la medida en que consideramos el ámbito ético como distinto del jurídico. Pero desde el punto de vista de la consideración ética, la distinción, justamente debido a la amplitud, es de grado. Hay deberes que se acercan al sentido estricto, como el deber de respeto, y otros como el de amor cuya amplitud de cumplimiento ofrece más posibilidades graduales.

3. LUGAR ARQUITECTONICO DE LA AMISTAD

Lo expuesto hasta ahora busca ofrecer no solo un marco externo para el tratamiento de la amistad en este trabajo, sino los factores constitutivos del concepto mismo de amistad, tal como se expone en MS. Para comprender la novedad, nos sirve nuevamente como término comparativo la *Ética a Nicómaco*. Se ha discutido largamente en torno a la composición de la obra. Habría consenso en que, quien o quienes lo hayan hecho, han ubicado correctamente los libros sobre la amistad en el conjunto de la obra.¹⁰ Aun así la ubicación no sería del todo decisiva para comprender la importancia de la amistad en la ética aristotélica.

¹⁰ Cf. SINNOT, Introducción; “1. La composición de la *Ética Nicomaquea*”.

Algo diferente ocurre con el tratamiento de la amistad en la MS. Kant ya había dedicado lecciones a la amistad en la década del 80.¹¹ No es asunto aquí de realizar una comparativa; sí advertir, por un lado, una notable continuidad de las ideas de la doctrina de la amistad en la *Metafísica de las Costumbres* con lo expuesto en dichas *Lecciones*, pero por el otro, una gran diferencia que consiste en el lugar constitutivo y sistemático que en el texto de MS Kant le otorga a la amistad. Este nuevo carácter cambia el significado de esta. Dicho de otro modo: la hipótesis particular que aquí sostengo es que la fuerza de la posición y la propuesta kantianas provienen en gran parte de aquello que la amistad retoma de toda la Doctrina de la Virtud y para ello no es ajena su ubicación.

El tratamiento de la amistad constituye la Conclusión de la Doctrina Elemental de los “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”. Varias obras de Kant se dividen en dos partes: la doctrina de los elementos y la doctrina del método. Siempre la segunda es breve respecto de la primera. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant señala, en términos metafóricos, que la Doctrina Elemental nos suministra los materiales para la construcción del edificio, mientras la Doctrina del Método, el plan [B 735; en MS cf. Introducción, XVII-XVIII].

La ubicación de la amistad en la Doctrina de los Elementos de la Doctrina de la Virtud significa otorgarle un carácter constitutivo e insustituible. La Doctrina del Método, si bien no versa específicamente sobre la amistad, la involucra indirectamente. Consistirá en una didáctica ética –en donde Kant llega a hablar de catecismo moral– una ascética ética y finalmente la ética en su relación con la religión.

La Doctrina Elemental consta de dos grandes partes: los deberes para consigo mismo y los deberes para con los demás. La Conclusión de la entera

¹¹ El manuscrito de Collins, que sigue la versión de Aramayo, con consideraciones de la versión de Menzer, dataría de los años 1784-1785, esto es los años de la redacción y publicación de la *Fundamentación*. En cualquier caso, la exégesis acepta una notable continuidad en las diversas fuentes de las lecciones sobre ética de Kant, continuidad que, según la hipótesis de Aramayo y otros especialistas, se debe a que derivan todas ellas de una fuente común, con variaciones en cada año propias de la oralidad de la clase. Cf. “Una simbiosis de las versiones de Menzer y Collins (Las “Lecciones de Ética en la década de los 80)”, RODRÍGUEZ ARAMAYO (2009: 11-17).

Doctrina Elemental lleva como título “La más profunda unión del amor y el respeto en la *amistad*” [resaltado del original]. Su carácter de conclusión no es el de un mero corolario, sino que está más cerca de la conclusión de un silogismo, una de cuyas premisas sería un juicio de amor y otro de respeto. En la amistad se unen conceptualmente el amor y el respeto, que de algún modo son los dos deberes fundamentales para con los demás que hasta la conclusión corren expositivamente por separado. Veamos al menos sintéticamente cómo concibe Kant amor y respeto.

La segunda parte de la Doctrina Elemental (deberes hacia los demás) se divide en tres capítulos. El primero considera a los demás “únicamente como hombres”; el segundo es muy breve y los considera desde “la diversidad de su estado”. El capítulo primero se divide en dos secciones, la primera que trata sobre el amor, pero como deber, y sus distintas formas, entre ellas la beneficencia, la gratitud y la simpatía. La segunda sección versa sobre los deberes hacia los demás que nacen del respeto. Kant aquí especifica sus vicios contrarios: la soberbia, la maledicencia y la burla.

Tanto el amor como el respeto son “sentimientos que acompañan a la práctica de estos deberes” [MS 448]. Aquí convienen dos observaciones. La primera, la más inmediata, es que, en cuanto sentimientos, no son causa del cumplimiento sino consecuencia, de lo contrario las acciones emprendidas no tendrían valor moral; es decir, el fin de la acción no es la experiencia del sentimiento sino el cumplimiento de la ley y de allí se abre la posibilidad de experimentarlos. La segunda remite a la Introducción de la Doctrina de la Virtud: allí se exponen el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto en términos de “disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas”. Son predisposiciones estéticas en el sentido de “receptividad para el concepto de deber”, pero “naturales (*praedispositio*)”. Por tanto no son ellas objeto de deber sino condición subjetiva de la percepción adecuada del mismo y de su objetividad. [Cf. MS 399, XII]

La especificidad del deber de amor y el de respeto se da en tres momentos: en la receptividad, en la estructura del deber, y en el sentimiento que puede y es proclive a generar. Pero el imperativo en cuanto tal no nos obliga a tener un sentimiento, sino a cumplir con la máxima específica que impone

la estructura de cada uno de ellos (lo cual según mi distinción es el segundo momento). Veamos esta estructura.

Kant ha descartado del ámbito del valor moral la noción de afecto [Affekt] por sí sola [Cf. MS 408, XV], que si se adopta como móvil de la acción es sinónimo de heteronomía. El deber de amor [Liebe] en sentido general para todas sus variantes es el “deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales)” [MS 450]; mientras que el deber de respeto [Achtung] consiste en la “máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndolo únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin)” [MS 450]. En términos comparativos y no absolutos el respeto se acerca más al deber jurídico y es deber más estricto que el amor [Cf. MS 450]. Como consecuencia, mientras que las faltas contra el respeto son “vicios (*vitium*)”, la faltas contra los deberes de amor son “faltas de virtud (*peccatum*)” [Cf. MS 465 §41].

Ambos deberes pueden existir por separado pero unidos, al menos, de “modo accesorio” [Cf. MS 448]. Esto es, si por ejemplo ayudo a alguien (deber de amor), debo hacerlo de tal modo que a su vez mi ayuda no lo humille (deber de respeto).

4. NOCIÓN DE AMISTAD

Aunque tanto en la definición como en el título de la conclusión convergen explícitamente dos elementos de la Segunda Parte de la Doctrina Elemental, esto es el amor y el respeto, la amistad se presenta como Conclusión de toda la Doctrina Elemental.¹² Lo que sostendré aquí es que la concepción de la amistad expuesta en esta Conclusión no solo recoge toda la tensión hacia el bien en distintas direcciones expuesta hasta ahora, sino que la satura en un ideal.

He aquí la definición central:

¹² Ya la *Ética* de Baumgarten, como nota Aramayo, cerraba con el tema de la amistad. Cf. RODRÍGUEZ ARAMAYO (2009: n.326) y BAUMGARTEN (§§ 491 y ss.).

“La *amistad* (considerada en su perfección) es la unión de dos personas mediante respeto y amor iguales y recíprocos”. [MS 469, §46]¹³

a) Si nos atenemos a esta noción, lo distintivo de la amistad no es el amor ni el respeto, que como sentimientos son naturales, y como deberes ya pueden darse sin amistad, como hemos visto más arriba.¹⁴

b) Tampoco el hecho de que amor y respeto se supongan mutuamente: la misma naturaleza de estos como deberes, que es lo que aquí estamos considerando, supone uno al otro de “modo accesorio”, como hemos visto más arriba.¹⁵

c) La determinación ulterior que se da entre amor y respeto, esto es, la representación analógica de su relación en términos de acción y repulsión, ya la aborda al tratarlos en conjunto como deberes para con los demás:

“Cuando se trata de leyes del deber (no de leyes de la naturaleza) y precisamente en la relación externa de los hombres entre

¹³ He propuesto aquí mi propia traducción debido a las siguientes razones. El original versa así: „Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung“. Adela Cortina lo traduce del modo siguiente: “La amistad (considerada en su perfección) es la unión de dos personas a través del mismo amor y respeto recíprocos”. Si bien “gleich” puede traducirse por “mismo” no es aquí el sentido del término, sino más bien “igual”. La traducción en término de “iguales”, aparte de fundarse en el sentido general de la concepción kantiana de la amistad, se apoya en el texto. En el mismo párrafo de la definición, Kant se centra más adelante en el término “Gleichheit” y lo utiliza en sentido de igualdad: „Denn wie ist es für den Menschen in Verhältnis zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderselben Pflicht [z.B. wechselseitig Wohlwollens) in dem einen mit ebenderselben Gesinnung im anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches Verhältnis das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen (z.B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des anderen etwaseinbüße, so daß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird, welches doch zur Freundschaft erforderlich ist?“ [MS §46 469-470]

¹⁴ Excepto cuando indique lo contrario, con “amor” y “respeto” me refiero respectivamente al deber de amor y deber de respeto, como de hecho lo hace Kant en la misma definición de amistad.

¹⁵ Es más claro el modo en que el deber de amor supone al de respeto que viceversa.

sí, nos consideramos en un mundo moral (inteligible), en el que, siguiendo la analogía con el físico, la conexión entre los seres racionales (en la tierra) se produce por atracción y repulsión. En virtud del principio del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del *respeto* que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí...” [MS 449]

La unidad propia de la amistad tiene como base una tensión cooperativa entre el respeto y amor. El respeto se acerca al deber en sentido estricto y no admite cesiones en función de otros deberes, mientras que el amor, en cuanto deber amplio, sí admite superposiciones que lleven a una delimitación en alguna dirección. El amor nunca puede limitar al respeto, pues este se funda en la dignidad humana. La amistad entonces supone una suerte de combinación entre un deber amplio y uno estricto, entre uno “meritorio” y otro “obligatorio”. En cuanto deber estricto, el respeto supone al menos jurídicamente el reconocimiento externo de la dignidad humana ajena [Annerkenung der Würdigkeit (*dignitas*) MS §37, 462] y por tanto esto debe requerirse a nivel de la amistad también.

d) No es lo distintivo de la amistad la reciprocidad por sí sola, pues la naturaleza de estos deberes ya supone una dinámica de reciprocidad, más aún en el caso del respeto. En el caso del amor, por ejemplo, el hacer bien al otro genera al menos un deber de gratitud, pero más allá de la interpretación de un ejemplo como la gratitud, el mismo Kant lo afirma en general al presentar los deberes de amor y respeto: “En virtud del principio del *amor recíproco*, necesitan *acercarse* continuamente entre sí; por el principio del respeto que mutuamente se deben, necesitan mantenerse *distantes* entre sí...” [MS 449]. El respeto tiene también una base de reciprocidad jurídica o externa, esto es: no solo corresponde observar el respeto por la dignidad ajena sino también exigirlo respecto a la nuestra [MS §41, 464]. Pero sí es propia de la amistad la peculiar conjunción de los conceptos de igualdad y reciprocidad. La igualdad [Gleichheit] se refiere a la cantidad y calidad recíproca dentro del mismo deber. Pero puesto que la amistad combina reciprocidad de al menos dos deberes fundamentales, uno amplio, el de amor, que funciona como *máximum* y el otro más estricto, el de respeto, que funciona como mí-

nimum, la igualdad deviene la armonía o proporción del equilibrio:¹⁶ pues debe guardarse una igualdad no solo del amor de un amigo uno respecto del amor del otro, sino en relación también al respeto del otro: por ejemplo “cuando una persona es más ardiente en el amor” puede perder “algo de respeto del otro precisamente por eso” [MS 469].

e) Cabe destacar que Kant menciona que la amistad se da “entre dos personas”. Esto sí es particularmente específico de la amistad; pero no tiene que ver solo con la cantidad sino con la naturaleza del vínculo, por la cual si podemos hablar de “grupo de amigos” lo es en sentido estricto en la medida en que son amigos entre ellos como vínculos entre dos de cada uno de ellos, más allá de que, por supuesto, hay gradaciones: se puede ser más o menos amigo de uno o de otro, puesto que entra dentro de la noción de amplitud propia de la ética.

f) ¿En dónde tenemos que situar el acento de esta definición? Se encuentra en el término “unión” [Vereinigung] en estrecha relación con otro término del título de la *Conclusión*: “innigste”, que propongo entender como “la más profunda”.¹⁷

Que elementos como el deber de amor, de respeto y de reciprocidad no sean específicos de la amistad no significa lo inverso, es decir, que no ad-

¹⁶ Traduzco así „Ebenmaß des Gleichgewichts“ [MS 469]. Difiero de la solución a la explicación de *Gleichheit* que ofrece Baron. Cf. BARON (2013: 369-370).

¹⁷ La traducción que propongo es: “De la unión más profunda del amor y el respeto en la amistad”. El título del original alemán es así: „Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft“. Adela Cortina traduce así: “La unión íntima del amor y el respeto en la amistad”. Esta traducción no retoma el comparativo (no dice “innige” sino “innigste”); por otra parte, la intimidad en la amistad justamente está limitada por el respeto. Mucho menos representa el sentido si lo traducimos aquí por “ardiente” o “ferviente”. Otro término para traducirlo sería “cordial” pero, en nuestro uso del castellano se limita a una suerte de trato amable. Su raíz latina sí se aproxima; pero si bien Kant considera en algunos pasajes el sentido que corresponde a *cordis*, no representa con exactitud su propia concepción (aunque de hecho Baumgarten utiliza el término *cordis* en sus pasajes sobre la amistad y puede sostenerse que Kant, que lo lee, recupera ese sentido [cf. p. ej. Baumgarten § 492]. En el alemán existe la expresión: “jemanden heiß und innig lieben”, esto es amar a alguien con toda el alma, pero aparte de otras dificultades, no incorpora de por sí el aspecto del respeto. También se lo puede traducir en sentido de “profundo” (*tief*), y creo que esa traducción hospeda las connotaciones y la suficiente indeterminación del término ‘innig’ para este contexto.

quieran especificidad en el contexto de la amistad y de la naturaleza de este vínculo.

e) Pero la unidad más profunda de la que habla la amistad se esclarece en la siguiente acotación de Kant, que introduce dos elementos fundamentales, la participación y la comunicación en el bien:

“Se advierte fácilmente que [la amistad] es un ideal de participación [Teilnehmung] y comunicación [Mitteilung] en el bien de cada uno de ellos unidos por una voluntad moralmente buena y que, aunque no produce la felicidad total de la vida, el hecho de que ambas partes lo admitan en su disposición profunda [*Gesinnung*]¹⁸ incluye la dignidad de ser feliz, por lo tanto, buscar la amistad entre los hombres es para ellos un deber.” [MS §46 469]¹⁹

¿En qué se traduce esta unión más profunda como articulación de los elementos expresados en la noción arriba expuesta y este aspecto ideal de participación y comunicación en el bien? Kant señala una serie de instancias que a mi juicio no pretenden ser exhaustivas. Una de ellas es que, si por un lado los amigos deben tener confianza entre sí, no por ello deben caer en una familiaridad que no tenga en cuenta la situación personal de cada uno (por ejemplo la asimetría de rango o la autoridad de uno de ellos respecto del otro). Otra de ellas es la corrección; el amigo, por deber de amor, tiene que notar las faltas al otro, pero esto cuidando de no faltar el respeto. No obstante, puesto que aparte de las cuestiones objetivas del respeto hay cuestiones subjetivas o situacionales, este deber de respeto debe estar atento estas particularidades para que la corrección sea propia de la amistad. Una tercera es el socorro en la necesidad mutua, por el cual ambos están dispuestos a ayudarse en caso de necesidad, sobre todo extrema. Pero la necesidad no puede ser el

¹⁸ Varío aquí la traducción de *Gesinnung*, que Cortina traduce por “intención”.

¹⁹ He invertido el orden en que pone los términos A. Cortina (comunicación y participación) y sigo el original: „ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohleines jeden dieser...”. Mientras que estamos habituados a hablar de “participación en”, no lo estamos quizás a hablar de “comunicación en”; sin embargo es lo que el orden del texto kantiano expresa y resulta en mi opinión decisivo. No se trata de un ideal de comunicación a secas, sino de comunicación en el bien.

fundamento de la amistad. Es más: el amigo procura no ser una carga para el otro, trata en lo posible de “llevarla por sí solo, incluso de ocultársela completamente” [MS 471].

Kant distingue en párrafo aparte [§47] la amistad moral de la estética. No me detengo aquí en esta distinción –considero que la amistad moral especifica ulteriormente el concepto de amistad que he considerado hasta ahora.²⁰ Al referirse a la amistad moral Kant señala una cuarta instancia que documenta la articulación de esta más profunda unidad que consideramos. La amistad permite expresarse mutuamente, y eventualmente corregirse, los juicios y sentimientos más profundos que poseemos. No solo es ideal esta instancia, sino necesaria, pues si por un lado estamos llamados a abrirnos a los demás, a la vez nos debemos cuidar de lo que decimos –Kant trae a colación el principio de la sociable insociabilidad, de la cual había hablado en el principio cuarto de *Idea para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita* (1784). Pero respecto de esta necesidad de comunicación, en última instancia de nosotros mismos, la amistad permite una instancia intermedia para custodiar aquello que Kant resaltaba en su ensayo de esa misma época, *¿Qué es la Ilustración?* (1784) en torno a la publicidad de las ideas. La amistad habilita un ámbito saludable y necesario en donde uno se permite expresar, sin necesidad de protegerse, cuestiones que nos dejarían a la merced de quienes no nos aprecian e incluso pueden perjudicarnos.

Estas instancias, entre otras, son también indicadores de la fragilidad de la amistad. Con respecto a las que hemos enumerado, o bien puede no darse la reciprocidad –por ejemplo confiar los secretos al otro pero no a la

²⁰ Entiendo que no son especies de la amistad expuesta en términos generales, sino que mediante esa distinción Kant especifica aún más lo expresado en el §46 y que he expuesto hasta ahora. La amistad estética, si nos atenemos a lo expuesto en MS 472 in fine en torno a la noción de “amigo de los hombres”, no conserva los elementos esenciales de las definiciones que he examinado. Kant expone la noción de amistad estética en forma diferente en las *Lecciones*. Pero ella no connota allí la noción de bien en forma decisiva como sí lo hace el concepto de amistad de la MS –lo cual documenta, indirectamente, la relevancia del carácter sistemático de la MS, que permite dividir claramente las aguas entre ambos tipos de amistad. Una discusión acerca de la relación entre el concepto de amistad moral y el de amistad en general se encuentra en BARON (2013: 374-375). Kant también menciona brevemente una amistad “pragmática” [MS 472 in fine] que tampoco entra dentro del concepto de amistad del §46.

inversa–, o bien en nombre del amor o de la comunicación y la participación, se puede vulnerar el respeto por no considerarlo en la situación concreta. La familiaridad excesiva puede socavar el respeto; las necesidades extremas pero sobre todo recurrentes o las necesidades puestas siempre en primer plano pueden romper una amistad en cuanto tal, más allá de que la ayuda continúe. Todos estos factores son riesgos para la amistad.

La noción kantiana de amistad tiene en cuenta todos estos riesgos, que se dan debido, en gran parte, a lo elevado que es este ideal y lo difícil de alcanzar en su perfección. Entiendo que es “inalcanzable” ese sentido;²¹ lo cual a su vez no impide la posibilidad de reconocer que “a veces existe en su perfección”. [MS 472 in fine]

La unidad más profunda de la que consta la amistad tiene, finalmente, un aspecto que, como el amor o el respeto, surge como consecuencia del deber y no como fundamento: “La amistad, en la dulzura del sentimiento [Süßigkeit der Empfindung] de posesión recíproca [...] se acerca a la fusión en una persona, es a la vez algo tan *delicado* [Zartes] (*teneritas amicitiae*)”. [MS 471]

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

La exposición en términos de “elementos” nos da una visión teórica que todavía no hace justicia al carácter propiamente práctico de la noción kantiana de amistad. Ella puede traducirse en una propuesta concreta de camino, de posibilidad de entablar amistad. Para ello se encuentran observaciones de carácter sistemático a lo largo del texto, que apuntan a mostrar cómo se traduce concretamente el cultivo de estos deberes, [Cf. entre otros MS 400] y por tanto también de la amistad. En cualquier caso, la misma exposición de los elementos sugiere directivas: buscar el bien del otro, agradecer, no burlarse, no calumniar y todo aquello que se deriva a partir de la participación y co-

²¹ Cf. „eine bloÙe Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar” [MS §46, 469] A. Cortina traduce como “solamente una idea, inaccesible en la acción”. A mi modo de ver “inaccesible” está más vinculada en Kant con una cuestión cognitiva que práctica.

municación en el bien. Y como hemos mencionado más arriba, la Doctrina del Método ofrece direcciones prácticas para el aprendizaje, el cultivo y la prosecución concreta de los deberes de virtud. Sin embargo una exposición al respecto excedería el objeto de este trabajo, que pretende obedecer los alcances que indica el título.

Una crítica interna debería reconstruir e interpretar este tema dentro de la totalidad de la obra kantiana. Una crítica externa, podría confrontarlo con otras tradiciones y con la propia experiencia. Ambas sobrepasan el ámbito de este escrito. Sin embargo, he procedido críticamente dentro de las limitaciones aquí fijadas; no solo en la fijación de sentido y la propuesta de traducción de algunos términos y en la reconstrucción de la temática. También en sentido “externo”: he procurado mostrar el valor y la importancia que tiene este tema en Kant, y su capacidad de propuesta para quien sienta afín su modo de pensar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMGARTEN, A. G., *Ethica Philosophica*. 2. Auflage. Halle: Hemmerde. 1751.
- KANT, I., *Die Metaphysik der Sitten*. Mit einer Einleitung. Herausgegeben von Hans Ebeling. Ditzingen: Reclam. 2018.
- KANT, I., *La metafísica de las costumbres*. Estudio Preliminar de Adela Cortina Orts. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Cornill Sancho. Barcelona: Altaya. 1993.
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Jens Timmermann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2004.
- KANT, I., *Lecciones de ética*. Introd. y notas de Roberto Rodríguez Aramayo. Trad. de R. Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Paradero. 3ra. edición. 2009.
- BARON, M., “Friendship, Duties Regarding Specific Conditions of Persons, and the Virtues of Social Intercourse (TL 6:468-474)”, 365-382. En A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (eds.) *Kant’s “Tugendlehre”*. A *Comprehensive Commentary*, Berlin/Boston: De Gruyter. 2013.

- CORTINA ORTS, A., “Estudio Preliminar”, XIII-LXXXIX. En KANT 1993.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., “Introducción: La cara oculta del Formalismo Ético”. 7-34. En KANT 2009.
- SINNOT, E., “Introducción”, VII-LXXVIII. En Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue. 2007.

ACERCAMIENTO AL TEMA DE LA *PHILÍA* EN PAVEL FLORENSKI¹

MARISA MOSTO²

RESUMEN: El artículo presenta la cuestión de la *philia* en Pavel Florenski desde una perspectiva antropológica, ética, metafísica y teológica. Intenta abordar la comprensión de la *philia* como punto de llegada de una múltiple constelación de ideas presentes en el pensamiento de Florenski y en la tradición de la filosofía rusa a la cual pertenece, y a la cual -gracias a una sutil relectura del platonismo y el cristianismo- él renueva y profundiza.

Palabras clave: *philia*, integrista, ontologismo, panetismo.

ABSTRACT: This article introduces Pavel Florensky's concept of *philia*, both in anthropological, ethical, metaphysical and theological perspectives. Its purpose is to grasp the notion of *philia* as the arrival point of a broad constellation of ideas, that arise in Florensky's thought and in the Russian philosophical tradition he belongs to. A tradition that he himself invigorates and deepens, with his fine reading of Platonism and Christian Thought.

Keywords: *philia*, Integralism, Ontologism, Panetism.

¹ Pavel Aleksándrovich Florenski (1882-1937) Es extremadamente compleja de resumir la vida y obra de este gran pensador. Recurrimos a las palabras de Gaspare Mura: "Ciertamente no es factible compendiar de forma sintética los componentes de la rica y poliédrica personalidad de este gran genio y santo de la Iglesia ortodoxa rusa, sabio, teólogo, sacerdote, marido y padre de cinco hijos, injustamente olvidado durante cincuenta años y que, a la luz de las obras que comienzan a ser publicadas, se muestra como uno de los más grandes pensadores del siglo XX. Es verdad que muchos escritores rusos habían ya reconocido su grandeza: P. Evdokimov reconoce la "genialidad" de Florenskij; para S. Bulgakov y N. Losskij es el "Leonardo da Vinci de Rusia", cuya obra filosófica y teológica sólo puede ser comparada en importancia con la de Agustín". MURA, 2009: 7. Hemos dedicado un artículo a ese propósito junto con Marcos Jasminoy. Ver: "Pavel Florenskij: ciencia, creación y amor trinitario. Vida e ideas de un científico, filósofo, teólogo y sacerdote ortodoxo", *Quarentibus*, año 5, 2016. Disponible en red: <http://quaerentibus.org/assets/q06i.pdf>.

² Universidad Católica Argentina. E-mail: marisamosto@gmail.com.
Fecha de recepción: 27/7/2020; fecha de aceptación: 30/10/2020.

“La φιλία es el punto más elevado de la tierra
y puente hacia el cielo”.
Pavel A. Florenski

La carta decimoprimeras de la monumental obra de Pavel A. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*,³ lleva por título “La amistad”. Realiza allí una admirable presentación de la cuestión de la *philía* en la cultura griega y también de su recepción en el universo de las Sagradas Escrituras, del cristianismo, en el del ámbito litúrgico y en el de su propio pensamiento. La obra de Florenski, por otra parte, se halla atravesada por las coordenadas propias del pensamiento ruso, las que, como veremos -dentro de mis incontestables límites-, podremos reconocer también en el tema que nos ocupa.

LA PHILÍA SE INSCRIBE DENTRO DE UNA COSMOLOGÍA Y UNA METAFÍSICA QUE DESPLIEGA UNA INTUICIÓN ESENCIAL: LA INTEGRIDAD

El historiador de la filosofía Basile Zenkovski señala *tres notas fundamentales* comunes al pensamiento ruso: el integrismo, el ontologismo y el panetismo.⁴ Las iremos presentando a lo largo de este artículo.

Nos referimos en primer lugar al integrismo.⁵ Hay en el pensamiento ruso una tendencia a entender los múltiples elementos de la realidad como momentos integrantes de una totalidad que los constituye y los explica. Esta

³ FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2010, traducción y edición de Francisco José López Sáez. En adelante: *La columna*. La obra está escrita en forma de *cartas a un amigo*. Ese detalle destaca y simboliza la importancia de la relación entre la amistad y el conocimiento de la verdad, del *logos*, del sentido de la existencia, que será uno de los temas de este artículo.

⁴ ZENKOVSKI, *Historia de la filosofía rusa*, Buenos Aires, Eudeba, 1953, tomo I, Introducción.

⁵ “Salvo raras excepciones, nuestros filósofos buscan, precisamente la integridad, la unidad sintética de todos los aspectos de la realidad y de todos los movimientos del espíritu humano.” ZENKOVSKI (1953: 7).

tendencia a la mirada integral se verifica a nivel de la comprensión de las distintas esferas antropológicas, de la relación entre el pensamiento y la praxis, en el ámbito de la cosmología, la metafísica y, por supuesto, de la teología y la mística. La unidad metafísica de los seres hace posible la vida y la separación, el aislamiento, la división significan el mal, la degradación de la vida y la muerte.⁶ Lo “uno” y lo “bueno” tienden a identificarse. Es difícil no reconocer raíces platónicas y neoplatónicas en este pensamiento que quizás se emparenten con la presencia de ese universo de ideas vía la patrística y Bizancio,⁷ aunque transfigurado por las cualidades propias del alma rusa.

Testimonio y símbolo del ideal del integrista en vinculación con Bizancio y la patrística⁸ es el icono de La Trinidad de Andrei Rubliov. Pasados quince años de la muerte de San Sergio de Rádonezh (c.1315-1392), patrono de Rusia, su discípulo Nikon encargó a Rubliov la escritura de un icono en homenaje al santo. La vida entera de san Sergio “había estado consagrada a la Santa Trinidad y se esforzó en reproducir una unidad a su imagen en su entorno inmediato y hasta en la vida política de su tiempo. Se podría decir que reunió a toda la Rusia de su época alrededor de su iglesia, alrededor del Nombre de Dios”.⁹ La inspiración de san Sergio se remonta a la oración de Jesús “para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí”

⁶ FRANK, *L' Inattigibile*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 341 y ss: “La esencia del mal”.

⁷ Cf. ZENKOVSKI (1953: 19); también SÁENZ, *Rusia y su misión en la historia*, Buenos Aires, Gladius, 2011, capítulo 1.

⁸ Cf. las disputas teológicas entorno al movimiento iconoclasta del siglo VIII; ver: EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid, Claretianas, 1991, Tercera parte: la teología del icono; SÁENZ, *El icono*, Buenos Aires, Gladius, 1997, capítulo dos: “La encarnación del Verbo, fundamento del icono”.

⁹ EVDOKIMOV (1991: 246-247). Sigue: “En la memoria del pueblo ruso [este icono] permanece como el protector celeste, el consolador y la expresión misma del misterio trinitario, de su Luz y de su Unidad”; EVDOKIMOV (1991: 247). Para FLORENSKI (*El iconostasio Una teoría de la estética*, Salamanca, Sígueme, 2016) este icono contiene una densidad simbólica tal, que se constituye en una suerte de *prueba* de la existencia de Dios: “De todas las argumentaciones filosóficas que prueban la existencia de Dios, la que suena más convincente es precisamente aquella que ni siquiera se menciona en los manuales; esta idea se puede expresar aproximadamente con el siguiente silogismo: «Existe la Trinidad de Rubliov, luego existe Dios»”, en FLORENSKI (2016: 76).

(Jn 17, 22-23).¹⁰ Este espíritu se halla además en sintonía con el carácter eminentemente joánico del cristianismo ruso.¹¹



Andrei Rubliov, Ícono de la Trinidad.

VLADIMIR SOLOVIOV - PAVEL FLORENSKI

El integrismo, la comprensión de la unidad como bien, aparece en el pensamiento de Vladimir Soloviov con el nombre metafísico de unitotalidad (всединство-*vseedinstvo*).¹² Pavel Florenski pertenece al llamado período de plata del pensamiento ruso, cuyos autores gravitan en la órbita de Solo-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cf. SOLOVIOV, *Breve relato del Anticristo*, Buenos Aires, Santiago Apóstol, 1995. Allí Soloviov hace una clara referencia a este espíritu simbolizando a la Iglesia Ortodoxa en el personaje del *staretz* Juan mientras que al protestantismo lo encarna el Profesor alemán Pauli y al Catolicismo el Papa Pedro. SOLOVIOV (1995: 35 y ss.).

¹² *Vseedinstvo*, o “unitotalidad” es una categoría presente en el pensamiento de Vladimir Soloviov y en autores posteriores: la realidad en su fondo metafísico es una unidad armónica. Además de la posible raíz neoplatónica algunos comentaristas advierten la influencia del idealismo alemán. Por ejemplo, en su obra *German Idealism's Trinitarian Legacy*, State University of New York Press, 2016, Dale M. Schlitt sostiene la hipótesis de que Soloviov se habría inspirado para este término en la filosofía de Schelling (*Alleinheit; All einigkeit*). Cf. SCHLITT (2016: 336.3)

viov. Leamos en el siguiente texto de Soloviov algunos elementos esenciales del integrismo metafísico o de la perspectiva de la unitotalidad:

“No es sino debido a una voluntad común de unión, consciente o inconsciente, que el universo se mantiene y existe. ¿Qué ser puede existir en estado de aislamiento? Ningún ser puede resistir aislado, porque el estado de aislamiento es esencialmente falso, no se encuentra de ningún modo de acuerdo con la verdad, que consiste precisamente en su contrario, en la unión y paz [мир -mir]¹³ universal. Esta unión es reconocida, de un modo o de otro, voluntariamente o no, por todos aquellos que buscan la verdad. Preguntad a un naturalista: él os dirá que la verdad del universo es la unidad de un mecanismo universal; preguntad a un filósofo iniciado en el mundo de las abstracciones: él les dirá también que la verdad del mundo se manifiesta en la unidad de los lazos lógicos que abrazan a todo el universo. No llegamos a comprender plenamente lo que es este mundo, si no nos lo representamos en su unidad viviente como un cuerpo dotado de alma y llevando en sí la Divinidad. Aquí yace la verdad del mundo y al mismo tiempo su belleza. Cuando el polimorfismo de los fenómenos sensibles se armoniza y se unifica, percibimos esta armonía visible como el bien (*cosmos*, universo, armonía belleza).”¹⁴

El universo de este modo aparece como algo sagrado. Cada ser echa raíces en la divinidad. Es algo en sí, pero a la vez puede serlo en la medida en que proviene continuamente de la Fuente divina de la existencia que reúne todos los seres y en ello radica su profundo valor ontológico. En el ámbito de las relaciones interpersonales esta idea adquiere un brillo singular.

“Cuando hablamos de tener fe en el objeto de nuestro amor debemos entender la afirmación de este objeto como algo que existe en Dios y que sólo en este sentido adquiere un valor infinito. Obvia-

¹³ Es significativo que el término мир (mir) signifique a la vez cosmos y paz.

¹⁴ SOLOVIOV (1958: 15). La traducción es mía.

mente, esta actitud frente al otro, que nos hace considerarlo trascendente y que lo traspone mentalmente a la esfera de la divinidad, presupone una actitud análoga hacia uno mismo, una transposición análoga y una afirmación de sí en la esfera absoluta. Yo puedo reconocer el valor absoluto de una determinada persona o tener fe en ella (y es imposible un amor auténtico sin esto) sólo si la afirmo en Dios y, por tanto, sólo si creo en Dios mismo y en mí como ser que tiene en Dios su centro focal y la raíz de su existencia. Esta fe triunitaria es ya en cierta forma un acto interior, y con este acto se pone el primer fundamento para una auténtica reunificación de cada hombre con el otro y para la restauración en uno (o ambos) de la imagen del Dios uno y trino.”¹⁵

Sin embargo, la experiencia humana torna imperativo el reconocimiento de la presencia de una dualidad. El mal, la división, el aislamiento existen. La unitotalidad es fundamento y a la vez promesa:

“Y aunque nuestra vida real se desarrolle fuera de esta esfera superior, nuestro intelecto no es totalmente extraño a ella e incluso podemos tener un cierto conocimiento especulativo sobre las leyes de su naturaleza. Y la primera ley, la fundamental, dice: si en nuestro mundo la existencia distinta y aislada es un hecho y algo actual, mientras que la unidad es sólo un concepto y una idea, en el otro mundo, sin embargo, lo que es verdaderamente real es la unidad o, más exactamente, la unitotalidad, mientras que la distinción y el aislamiento existen solamente como algo potencial y subjetivo.”¹⁶

La categoría metafísica de la unitotalidad de Soloviov ilumina el ámbito de una experiencia ya existente previamente a su conocimiento teórico en la vida de Florenski.

Desde niño Florenski reconoce un *sentimiento de integración* en su percepción de lo real. Su infancia fue vecina del Cáucaso y recuerda que, “en

¹⁵ SOLOVIOV (2009: 98).

¹⁶ SOLOVIOV (2009: 99).

la orilla del mar sentía que me encontraba cara a cara con la maternal, solitaria, misteriosa e infinita Eternidad, de la que todo proviene y a la que todo retorna. Ella me llamaba y yo estaba con ella.”¹⁷

“En su profundidad [del mar] se esconden innumerables vidas, plantas y seres extraños y al mismo tiempo magníficos, cada uno de los cuales está interiormente ligado a mí, interiormente se identifica con mi vida personal, mandándole el flujo de su propio ser y reconociéndola idéntica a la de los otros, haciéndome sentir miembro de reino de la infinitud iluminada por una fluorescente luz misteriosa de vida”.¹⁸

Florenski afirma que todas sus ideas científicas han surgido en él a partir de esa *sensación del misterio*,¹⁹ del misterioso parentesco que reúne todos los seres:

“¿Qué he hecho yo durante toda la vida? He contemplado el mundo como un conjunto, como un cuadro y una realidad una, pero en cada instante o, más precisamente, en cada fase de mi vida, desde un determinado ángulo de observación. He examinado las relaciones universales en un cierto sector del mundo, siguiendo una determinada dirección, en un determinado plano, y he intentado comprender la estructura del mundo a partir de aquella característica de la que me ocupaba en esa fase. Los planos de ese sector cambian; sin embargo, un plano no anula al otro, sino que lo enriquece cambiando: es decir, con una continua dialéctica del pensamiento (el cambio de los planos en consideración, con la orientación constante hacia el mundo como un conjunto)”.²⁰

¹⁷ ŽÁK, *Verità come ethos, la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma, Città Nuova, 1998, cita de las *Memorias* de Florenski. Cf. ŽÁK (1998: 81).

¹⁸ P. Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, al cuidado de N. Valentini y L. Žak, Mondadori, Milán 2003, p. 54; citado de MURA (2009: 9).

¹⁹ FLORENSKI (2011: 261).

²⁰ FLORENSKI (2011: 379-380). La traducción es mía.

Si bien ambos autores comparten una intuición fundamental vinculada al integrismo, es oportuno agregar que Florenski no se identifica *totalmente* con el pensamiento de Soloviov y sólo lo sigue, como él afirma, desde un punto de vista formal.²¹

Recapitulemos en función de nuestro tema. Estas ideas reaparecerán en la comprensión de la amistad de Florenski: como veremos los amigos participan de una vida singular en común que los constituye y atraviesa como un *tercero*.

PAVEL FLORENSKI: LA PHILÍA COMO FORMA DEL AMOR

Quizás sea un aspecto más del integrismo de Florenski y de esa enriquecedora combinación de planos que mencionaba más arriba el hecho de que en sus

²¹ Comentando el tema de la unitotalidad en Soloviov, Florenski afirma: “No cabe duda de que la mayor parte de su obra no está dedicada a otra cosa que al desarrollo en las más diversas direcciones de este concepto de «omni-unidad». Pero nosotros que hemos utilizado también en nuestro texto la definición de Soloviov, hemos de expresar la reserva de que tomamos de un modo meramente *formal*, sin incluir la definición de la *omni-unidad* propia del filósofo; testigo de ello es el conjunto de nuestra obra, que se mueve por su espíritu antinómico en una línea contraria a la filosofía conciliadora de Vladimir Soloviov”. FLORENSKI (2010: 519.5). La definición a la que se refiere es la siguiente: “La Verdad es «el ser omni-uno (*súscheie vseiedinoie*)», como la define un filósofo”. Según Gaspare Mura la idea de unitotalidad en Florenski se diferencia de la de Soloviov por considerar el pensamiento de Soloviov afín al gnosticismo: “Elabora entonces el proyecto de una filosofía de la religión entendida no como «crítica» de la religión, en sentido spinoziano, y tampoco como reducción de la religión a la ética, en sentido kantiano, sino como «hermenéutica de la revelación», capaz de hacer del dogma trinitario el centro y el punto de apoyo de la metafísica y de la teología, apartándose, además, tanto de la filosofía de la revelación de F. W. J. Schelling (1775-1854), considerada inmanentista debido a la absorción de la teología en la filosofía, como de la sofología de V. S. Soloviev (1853- 1900), equívoca también y juzgada como gnóstica al calificar la Sophia, e inspirándose más bien en la ortodoxia del archimandrita Serapión Maskin. Florenski intenta poner las bases de una «ontología trinitaria» y de un «pensar trinitario», en un esfuerzo que culminará en *La columna y el fundamento de la verdad* (1914), que tiene como subtítulo *Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, y que constituye una *summa* de la teología ortodoxa y una de las obras teológicas más importantes del siglo XX”. Cf. MURA (2009: 12-13).

escritos se mueve sin problemas entre diversos objetos formales y perspectivas epistemológicas para iluminar la realidad que busca comprender. En una misma “carta” de *La columna*, por ejemplo, recurre a fuentes variadas del saber: ciencias exactas (lógica, matemática, física...), filología, himnos litúrgicos, historias populares, anécdotas de los padres del desierto, relatos místicos, filosofía, Sagradas Escrituras, teología..., viaja con una gran naturalidad de una a otra fuente. Naturalidad que haría escandalizar a más de un pensador occidental formado bajo la estela del racionalismo moderno.

La columna y el fundamento de la verdad consta de doce cartas en torno a grandes temas: Los dos mundos (I), La duda (II), La unidad trinitaria (III), La luz de la Verdad (IV), El Paráclito (V), La contradicción (VI), El pecado (VII), La Gehenna (VIII), La criatura (IX), La Sofía (X), La amistad (XI), Los celos (XII). Florenski comparte con sus lectores el tesoro de su experiencia, su mirada sobre la realidad en la que incluye el itinerario a los fundamentos que la sostienen, la situación del hombre dentro de ella, las grandes alternativas, el hacia dónde, el cómo y finalmente el camino concreto: la amistad y su corolario, el celo.

La amistad es presentada en la carta XI como *una forma de amor*, pero el Amor había sido tratado ya en la carta IV (La luz de la Verdad):

“Digo *amor*, y utilizo la palabra en un sentido diverso al que tenía anteriormente, en la carta cuarta, y a la vez en el mismo sentido, porque *este* amor al que ahora me refiero[amistad], siendo diferente de *aquel otro* amor, el esperado, representa al mismo tiempo una anticipación suya. El amor estremece la entera estructura del hombre, y después de esta conmoción, de este «terremoto del alma», el hombre puede ya ponerse a buscar. El amor le entreabre las puertas de los mundos superiores, de donde le llega el aliento del frescor paradisíaco.”²²

De modo que para comprender el amor que caracteriza a la *philía* hay que comprender *aquel otro* amor “que entreabre las puertas de los mundos superiores”, al que le dedicara la carta IV.

²² FLORENSKI (2010: 351).

LOS DOS MUNDOS

Pero, sabrá disculparme querido lector, habrá que ir más atrás todavía. La carta IV es a su vez un luminoso punto de llegada de un singular itinerario que inicia con la propuesta de la existencia de *dos mundos* (carta I). Idea que, por otra, parte ya leímos más arriba en Soloviov. La unitotalidad no es algo homogéneo. En Florenski también: el mundo visible vive de un mundo invisible que lo sostiene, se halla íntimamente relacionado con él y es a él conducente: “Existen *dos mundos*, y *este mundo* acaba siempre desmoronándose por las contradicciones, a menos que viva de las fuerzas del *otro mundo*”.²³

“Rechazaba con todo mi ser la escisión kantiana de noumenos y fenómenos...; al contrario, en este sentido he sido siempre un platónico, un onomatodoxo: el fenómeno es para mí un fenómeno del mundo espiritual, y el mundo espiritual, *además de* el [*sic*] propio manifestarse, era concebido por mí como no-manifestado, como existente en sí y por sí y *no* por mí.”²⁴

Hay unidad, dualidad e *intersección*. De allí la importancia del símbolo en el pensamiento de Florenski; leamos su poema *En el bosque*:

Contempla cómo ese rayo allí,
asomándose detrás de la nube,
ha abrazado las piedras con amor
y enseguida las ha vivificado.

El misterioso sentido - doquiera, entorno;
está por todas partes, amigo querido.
Todo es un símbolo, todo esconde un sentido:
todo se encuentra en una conversación secreta.

²³ FLORENSKI (2010: 419). Esta afirmación es del posfacio de *La columna*, en el que Florenski retoma, como cerrando un círculo, la idea inicial de la obra.

²⁴ Florenski, *Ai miei figli*, cit. p. 201-202; tomado de MURA (2009: 14).

Contempla las manchas de luz.
Ellas, como sonriendo
nos hacen un gesto de saludo
sutil, melancólico, paciente.

Todo oculta la armonía,
donde sea que brille la luz de las ideas,
el significado de la esencia -
es únicamente la Shekinah de la Divinidad.²⁵

La columna, por aquello de *los dos mundos*, inicia en la confianza y la vez la necesidad de la existencia de ese “otro mundo”, y esa ha sido seguramente la fuente de energía de que se nutre su labor de *investigador*. “En la vida, ciertamente, todo vacila, todo es movedizo como los trazos flotantes de un espejismo. Del fondo del alma, sin embargo, se eleva la necesidad irrepresible de apoyarse sobre «la Columna y el Fundamento de la Verdad - στῦλος καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας» (1 Tim 3, 15) [...] ¿Cómo acceder a esa Columna?”²⁶

LA DUDA

En la carta II, “La duda”, se impone a sí mismo como primer paso la pregunta por la posibilidad de la certeza. Parecería recoger el guante arrojado por Descartes a la historia de la filosofía occidental al que responde desde su propia cosmovisión más abierta a las antinomias. La certeza racional absoluta es imposible, pero la radicalización de la duda es equivalente a la entrada

²⁵ Tomado de la versión del italiano que se encuentra en ŽAK (2017: 527.53) que remite a *Pavel Florenskij i simbolisty* [P. Florenskij e i simbolisti], al cuidado de E.V. Ivanova, Moscú, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004. La traducción es mía.

²⁶ FLORENSKI (2010: 43).

en el “infierno escéptico” en el que “la mente se pierde a sí misma” y “sólo reinan el delirio y la confusión”, es “la frontera de la demencia absoluta”.²⁷

El lector se estará preguntando adónde lo llevo con todo este rodeo por la cuestión del conocimiento. Y es eso mismo un síntoma de nuestra tendencia a la separación de esferas. No se inquiete. Enseguida entenderá a qué viene mi discurso y cómo se emparentan la verdad y el amor.

SALIR DE LA DUDA. ONTOLOGISMO LA LUZ DE LA VERDAD. CARTA IV

“La Luz es la Verdad, y esta Verdad se manifiesta con certeza:
el modo de su traspaso a otro es el amor.”²⁸

Como habíamos mencionado anteriormente, una segunda característica del pensamiento ruso según Zenkovski es el ontologismo. Es difícil para nosotros captar en profundidad lo que significa esta idea. Pero intentémoslo. El conocimiento es una experiencia vital integral. No se limita a una relación intelectual o racional.²⁹ La carta sobre la duda nos demostró el ineficaz in-

²⁷ FLORENSKI (2010: 65). En esta carta de *La columna*, Florenski concluye por distintas razones y sesudas argumentaciones, en que, *si existe* la Verdad esta debería ser trina: “«La verdad es intuición-discurso» [...] La *intuición discursiva* debe contener en sí misma sintetizada, la serie infinita de sus fundamentos: el *discurso intuitivo* debe poder sintetizar toda la serie ilimitada de sus pruebas en algo finito, en una unidad, en algo que sea único. [...] la Verdad porta consigo toda la plenitud de la serie infinita de sus fundamentaciones, la profundidad de su propia perspectiva. Ella es el sol que, por medio de sus rayos, se ilumina a sí misma y a todo el universo. [...] Ella es la unidad de los contrarios. Es la *coincidentia oppositorum* [...] El carácter de auto-demostración y auto-fundamentación inherente al Sujeto de la Verdad se resuelve en su relación con el tercer elemento, «Él» por medio del «Tú». [...] La verdad es la contemplación de Sí mismo por medio del Otro en el Tercero.” (2010: 69 y 73). La carta III, la dedicará al tema de la unidad trinitaria en términos hipotéticos: *si existe* la Verdad, esta debe ser Una y Trina. La carta IV se encuentra en la línea de anular el condicional.

²⁸ FLORENSKI (2010: 105).

²⁹ “[...] cuando comunicamos con la realidad por medio del conocimiento, lo hacemos con todo nuestro ser completo y no sólo con el pensamiento. La condición primordial para conservar el contacto con el ser consiste en vincular el proceso cognoscitivo con todo lo espiritual humano, es decir, alcanzar la integridad del espíritu. Desde que ésta disminuye o se pierde,

tento de querer contar solamente con ese plano antropológico. Las demandas lógicas de certeza tienen sus propias reglas (intuición y discurso) que encierran al sujeto en una inmanencia enloquecedora. Para acceder al verdadero conocimiento, es imperativo un cierto desasimiento, es necesario *salir de sí* y entrar en una comunión viva integral con el mundo:

“El conocimiento consiste en la *salida* real de sí del sujeto cognoscente, o lo que es lo mismo en la *entrada* real de lo conocido en el que conoce: el conocimiento es la unión real del que conoce y de lo conocido. Esta es la afirmación fundamental y característica de toda la filosofía rusa y en general la oriental. [...] el corazón y el alma de esta «salida de sí mismo» se encuentran en el acto de *fe* en sentido religioso y ortodoxo, porque la *verdadera* «salida» es precisamente la *fe*, y todo el resto podría no ser más que ensoñaciones o seducciones malignas.”³⁰

desde que el trabajo de conocimiento se hace *autónomo*, aparecen el pensamiento lógico o el entendimiento, y estos ya se hallan fatalmente apartados de la realidad. «Al fragmentar la integridad del espíritu y atribuir al pensamiento lógico una conciencia superior de la verdad, cortamos, en lo profundo de nuestra conciencia de sí, toda relación con la realidad» [...] [La ruptura se realiza en el centro interior de la persona y no sólo en el pensamiento:] Cuando rompemos nuestra relación inicial con la realidad, además de que el pensamiento se hace *abstracto* y vacío «el hombre mismo se convierte en un ser abstracto»; pierde la relación activa con el ser, que poseía en el origen. [...] «Un pensamiento lógico separado de las otras fuerzas del conocimiento constituye el carácter natural del espíritu decaído de su integridad.» [...] «vivimos en un plano, en lugar de vivir en una casa; habiendo trazado el plano creemos haber construido el edificio»”. ZENKOVSKI (1953: 203-205). Las comillas horizontales corresponden a afirmaciones de Ivan Kireievski.

³⁰ FLORENSKI (2010: 94). En el posfacio agrega: “Para llegar hasta la Verdad es necesario renunciar a la propia aseidad, es necesario salir de sí mismo; pero esto supone para nosotros algo absolutamente *imposible*, porque somos carne. Pero, repito, ¿cómo es posible entonces, en estas condiciones, asirse a la Columna de la Verdad? No lo sabemos y no lo podemos saber. Sabemos solamente que a través de las fisuras entreabiertas de la razón humana se vislumbra el azul de la Eternidad. [...] Y sabemos que «el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, y no el Dios de los filósofos y de los sabios» viene hasta nosotros, se aproxima al lecho en que yacemos en la noche, nos toma de la mano y nos conduce de un modo que ni siquiera habríamos podido imaginar”. FLORENSKI (2010: 423-424).

Se entiende el conocimiento a partir de un primitivo gesto de confianza que permite la recepción vital de la alteridad (en definitiva, un cierto *fieri aliud in quantum aliud*); gesto bien distinto a la actitud distante del que enfrenta la realidad con sus abstractas demandas lógicas. Florenski propone al “realismo como convicción en la realidad transobjetiva del ser: el ser se abre al conocimiento sin ningún tipo de mediaciones. [...] En otros términos, en el conocimiento se manifiesta la auténtica expansión del sujeto y la auténtica unión de su energía (en la acepción del s. XIV del término) con la energía de la realidad cognoscible.”³¹

Esta idea acerca de la relación vital real que explica el acto de conocimiento, según Florenski se halla presente en la misma etimología de la palabra verdad (*istina*):

[*Istina* es] “«la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir, que posee la condición esencial de la vida y la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso. No es difícil advertir que esta concepción de la verdad constituye precisamente la característica original y particular de la filosofía rusa”.³²

Pero Florenski da un paso más y describe la relación de conocimiento como una relación *estrictamente personal*. Algo que ocurre entre personas. En efecto, desde la perspectiva de la unitotalidad es Dios, Trinidad, literalmente, quien sostiene la estructura, el *logos*, de los seres. “Dios está alrededor de nosotros, cerca de nosotros, nos rodea: «en Él en efecto, nos movemos y existimos», inmersos en el abismo inexplorado de las acciones divinas, gracias al cual y a través del cual permanecemos en el ser. Estas energías divinas, que son la Divinidad misma, nos guían y operan en nosotros,

³¹ Pavel Florenski, *Avtoreferat*, [Nota autobiográfica], en *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, al cuidado de N. Valentini y A. Gorelov, Milán, Bollati Boringhieri, 2007, 7-8; tomado de ŽAK (2017: 531). Traducción mía. Probablemente la referencia al siglo XIV se vincule con el pensamiento de Gregorio Palamas.

³² FLORENSKI (2010: 49). Sería interesante para el lector que contemplara el desarrollo filológico previo que lo lleva a esta conclusión.

incluso si a menudo no lo sabemos.”³³ Y con este paso nos vamos acercando también a nuestro tema:

“Así, el conocimiento no supone la posesión de un objeto inanimado por parte de un sujeto cognoscente rapaz, sino que es una *comuni3n* moral viviente entre personas [...] El conocimiento substancial de la Verdad, es decir la comuni3n con la Verdad misma, supone por consiguiente la entrada real en las entrañas mismas de la Tri-Unidad divina [...]el conocimiento y el amor, no son sino *aspectos* diversos de un 3nico e id3ntico hecho cargado de misterio: la entrada de Dios en mi como sujeto que filosofa y mi entrada en Dios como Verdad objetiva”.³⁴

El conocimiento y el amor son *aspectos* diversos de un 3nico hecho cargado de misterio. La ra3z 3ltima de todo cuanto existe, y de este “hecho cargado de misterio” es *aquel Amor*. La verdad y la belleza son formas de *aquel Amor*:

“Lo que para el sujeto de conocimiento es verdad, para el objeto de conocimiento es amor hacia 3l, y para el que contempla el conocimiento (el conocimiento del objeto por el sujeto) es belleza. [...] «La Verdad, el Bien y la Belleza»: esta tr3ada metaf3sica representa no tres principios diferentes, sino uno solo. Se trata de una *misma vida espiritual*, pero considerada desde diversos puntos de vista. [...] La verdad manifestada es el amor. El amor realizado es la belleza. Mi propio amor es la actuaci3n de Dios en m3 y mi actuaci3n en Dios; esta actuaci3n com3n es el principio de mi comuni3n con la vida y con el ser de Dios, es decir, de mi comuni3n con el amor efectivo,

³³ Pavel Florenski, *La filosof3a del culto*, al cuidado de N. Valentini, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2016, 553; tomado de ŹAK (2017: 528). Traducci3n m3a.

³⁴ FLORENSKI (2010: 94).

porque la veracidad incondicional de Dios se revela precisamente en el amor”.³⁵

La verdad y el amor coinciden. Florenski insiste en la eficiencia ontológica del amor. El “amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología”.³⁶

“[...] Si amo, entonces he entrado en comunión con Dios, le conozco; y si no amo, entonces no he entrado en comunión y no conozco. Hay una directa dependencia entre el conocimiento y el amor a lo creado. El centro de irradiación de ambos es mi permanencia en Dios y Dios en mí.”³⁷

El amor es una experiencia de intersección que reúne los dos mundos.

“El que ama ha pasado de la muerte a la vida, del reino de este siglo al Reino de Dios. Se ha hecho «partícipe de la naturaleza divina – θείας κοινωνός φύσεως» (2, Pe 1, 4). Ha emergido en el nuevo mundo de la Verdad, donde puede crecer y desarrollarse; en él permanece el germen de Dios, el germen de la vida divina (1 Jn 3, 9), la semilla de la Verdad misma y del conocimiento auténtico.”³⁸

El amor es la savia de la vida que instala y atraviesa la figura de la existencia, sacando a los seres del aislamiento en su centro, principio del mal y la separación y vinculándolos entre si y a todos con el Centro de la Vida:

“El amor al hermano es una *manifestación* a otro, el *traspaso* a otro, como un *influjo* sobre él, de aquella entrada en la vida divina que en el mismo sujeto que accede a la comunión con Dios es percibida

³⁵ FLORENSKI (2010: 95). Esta identificación de la verdad y el amor que realiza Florenski se encuentra magistralmente presentada en ŽÁK (1998).

³⁶ FLORENSKI (2010: 101).

³⁷ FLORENSKI (2010: 102).

³⁸ *Ibidem*.

como conocimiento de la Verdad. La naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la auto-identidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él.» (Zózima, *Los hermanos Karamazov*)”.³⁹

Y en otro lugar nos da su colorido testimonio Florenski:

“existen instantes [...] en los cuales ambos mundos están en contacto y nosotros podemos contemplar su nexo. En nuestro interior se rasga el velo del instante visible, todavía perceptible, y a través de sus jirones penetra el aliento invisible del otro mundo: ambos mundos se disuelven el uno en el otro, y nuestra vida se convierte en un flujo continuo, como cuando por encima de las brasas se elevan ondulaciones del aire caliente”.⁴⁰

Algunos de esos tiempos extraordinarios son habitados por la amistad.

CARTA XI, LA AMISTAD. CAMINO Y LUGAR DEL REINO EN ESTE MUNDO

Una figura importante en la vida del Padre Pavel fue el *abba* Isidor. Tras su muerte dedicó un libro al relato de su vida;⁴¹ escrito con delicada, piadosa

³⁹ FLORENSKI (2010: 108).

⁴⁰ FLORENSKI (2016: 28).

⁴¹ FLORENSKI, *La sal de la tierra. Relato de la vida del staretz hieromonje Isidor, del skit de Getsemaní, compilado y expuesto ordenadamente por su indigno hijo espiritual Pavel Florenskij*, Salamanca, Sígueme, 2005.

sencillez y profundidad. Todo lo suyo, nos cuenta Florenski, “extendía largas raíces que se hundían en *otros* mundos y se dirigían hacia «la tierra *nueva*»”.⁴² “Exhalaba fragancia como una flor; ¡qué tristeza!, pues se ha marchitado. Nos iluminaba como un claro lucero, y la luz se ha extinguido. Era una piedra de sólida fe; ¿dónde está ahora nuestro apoyo?”⁴³ Al iniciar la carta XI le recuerda al “amigo y hermano lejano” a quien le escribe, la insistente enseñanza del *abba* Isidor: “El hermano es fortalecido por el hermano, como una ciudad segura” (Prov 18, 19); y le confía que el propósito de la carta es meditar en ella.⁴⁴

Ya desde el inicio entonces la cuestión de la amistad promete un tesoro sapiencial escondido, con una doble recomendación: la del *abba* Isidor y la del libro de los Proverbios. Por otra parte, la inmensa y avasallante reflexión sobre el amor comienza a dibujarse en un preciso perfil, a tomar cuerpo en una experiencia humana concreta. Se transforma en un imperativo ético. Es en la amistad donde el hombre es llamado a encontrar la puerta a la Vida: “la *φιλία* el punto más elevado de la tierra y puente hacia el cielo”.⁴⁵

Esta faz sapiencial se emparenta con la tercera característica del pensamiento ruso según Zenkovski: el panetismo. Esto es, la indisolubilidad del pensamiento y la acción. La verdad se traduce en una forma concreta de vida en el tiempo y en la historia del hombre.⁴⁶

El concepto de la amistad al que apunta Florenski se entiende dentro de la idea del amor humano transfigurado por el cristianismo. Si la Luz de la Verdad exhala una atmósfera trinitaria y pneumatológica, la carta sobre la amistad se vincula principalmente a la figura de Cristo y a la concepción de la Iglesia como su cuerpo místico. Sin embargo, las realidades teológicas y

⁴² FLORENSKI (2005: 28). Cf. Ap 21, 1; Is 65, 17.

⁴³ FLORENSKI (2005: 27).

⁴⁴ FLORENSKI (2010: 350).

⁴⁵ FLORENSKI (2010: 351).

⁴⁶ “Nuestra filosofía no es ‘teocéntrica’ (aunque es profunda y esencialmente religiosa en buen número de sus representantes), ni cosmocéntrica (aunque la filosofía de la naturaleza llamó muy rápidamente su atención); se preocupa sobre todo por el ‘tema del hombre’, por su destino y por su medio, por el sentido y los objetivos de la historia [...] en todos los aspectos, inclusive en los problemas abstractos, prevalece una ‘perspectiva moral’, [esto es] lo que constituye una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso.” ZENKOVSKI (1953: 5-6).

sus formulaciones dogmáticas son, no un punto de partida, sino de llegada en el estilo de Florenski. Pues “la experiencia religiosa viviente es el único medio legítimo para el conocimiento de los dogmas.”⁴⁷

PENSAR DENTRO DE UNA TRADICIÓN

Florenski entra en el tema de la carta, recurriendo a diferentes formas de decir «amar» en la lengua griega, analiza sus componentes etimológicos y los diversos matices que contienen⁴⁸. Las reúne en cuatro variantes: ἐρᾶν, “*dirigir hacia un objeto un sentimiento total, abandonarse al objeto, sentir y percibir para él*”; φιλεῖν -de allí φίλημα (beso)-, “*inclinación interior hacia una persona, nacida de una comunión de sentimientos y de una intimidad*”; στέργειν, “*sentimiento calmo y constante que reposa en la profundidad del que ama*”, que “reconoce al objeto amado como algo que le pertenece íntimamente”, y que “en este reconocimiento encuentra su alma un estado de paz”; ἀγαπᾶν, “*indica un amor racional, fundado en una valoración del amado*”.⁴⁹ Señala un movimiento y transformación de estos verbos en el paso de la concepción de la sociedad religiosa antigua a la cristiana.

“La sociedad religiosa se encuentra unida y es mantenida por una *doble* ligazón. En primer lugar, se trata de un vínculo personal que va de hombre a hombre y se apoya en el sentimiento de la realidad sobre-empírica que constituyen uno para el otro los miembros de la

⁴⁷ FLORENSKI (2010: 35). Con esta frase inicia el primer capítulo de la obra (Al lector).

⁴⁸ Cf. FLORENSKI (2010: 352-361).

⁴⁹ FLORENSKI (2010: 352). Luego de hacer un análisis detenido sintetiza que lo propio de φιλεῖν son los siguientes rasgos: “la *inmediatez* de su origen, nacida de un *contacto personal*”, “su *espontaneidad*”, compenetración con el ser humano *mismo*, y no solo aprecio de sus cualidades; el carácter cálido, cordial, *independiente del razonamiento*, que adquiere el sentimiento, pero sin ser al mismo tiempo un sentimiento *pasional*, ni impulsivo, ni incontenido, ciego o tempestuoso; *cercanía*, y además eminentemente personal, íntima”. FLORENSKI (2010: 354). Pero el amor sobre el que quiere reflexionar Florenski reúne algo principalmente de tres de las clases de amor: *philía*, *éros* y *agápe*. Es más cercano, sostiene, a lo que los antiguos denominaban con un término complejo: φιλοφροσύνη (benevolencia, amabilidad, disposición amorosa). Cf. FLORENSKI (2010: 355).

comunidad, en cuanto unidades dotadas de un *ser autónomo*, en cuanto mónadas. En segundo lugar, esta ligazón consiste en la percepción mutua de los miembros a la luz de la idea de comunidad *como un todo* integral, y entonces no es ya la persona singular por sí misma la que constituye el objeto del amor, sino que es *toda* la comunidad proyectada en la persona. Para la sociedad *antigua* estos dos vínculos eran el ἔρωσ, como fuerza personal, y la στοργή, como principio genérico; precisamente en ellos radicaba el pilar metafísico de la vida social. Por el contrario la φιλία en el ámbito personal y la ἀγάπη en el ámbito social pasaron a constituir el fundamento natural sobre el que se apoyaba la sociedad *cristiana* en cuanto tal. Impregnadas por la gracia, ambas fuerzas de la antigüedad se espiritualizan y se transfiguran, de tal manera que incluso [en] el matrimonio, este recipiente explícito para la στοργή, y la amistad antigua, en la que prevalecía el ἔρωσ, han adquirido en el cristianismo la coloración de la ἀγάπη y la φιλία espiritualizadas.⁵⁰

La comunidad cristiana tiene entonces una estructura *philíaca agápica* que implica una novedad paradójica: la unidad básica no es el individuo sino el par de amigos.

“El límite de la partición no es el *átomo* humano, que se relaciona con la comunidad *de se* y *ex se*, sino la *molécula* comunitaria, el *par de amigos*, [...] Se trata de una nueva antinomia, la antinomia de la *persona* y la *díada*. Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay «dos o tres». «Dos o tres» significa algo cualitativamente superior a «uno», a pesar de que fue precisamente el cristianismo el que creó la idea del valor de la persona *singular*. La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que, en una *comunidad* absolutamente valiosa, si bien no

⁵⁰ FLORENSKI (2010: 361). Florenski realiza además un interesantísimo recorrido por el uso de esos verbos en el Antiguo y Nuevo Testamento. Le dedica un especial análisis a la conversación entre Pedro y Jesús (Jn 15-17), en la que Jesús le pregunta tres veces a Pedro si lo ama y los diferentes verbos que usan los dos interlocutores en cada caso.

es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del *entendimiento*, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo.”⁵¹

Para reforzar esta idea de la *díada*, Florenski hace referencia a numerosos pasajes del Evangelio en que Jesús dispone de *dos en dos* a los discípulos.

“«Dos» no es «uno más uno», sino algo por esencia mucho mayor, algo por esencia más significativo y poderoso. «Dos» supone una *nueva* combinación en la química del espíritu, cuando «uno más uno» (la «masa» de la parábola) se transforma cualitativamente, y llegan a formar un *tercero* (la «masa fermentada»).”⁵²

Brilla como un “hilo rojo” la promesa evangélica. “Porque donde están reunidos dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt 18, 20). El lector recuerda entonces las afirmaciones que Florenski hizo en la primera carta, cuando se refirió a la “necesidad irreprimible de apoyarse sobre «la Columna y el Fundamento de la Verdad» (1Tim 3,15) ¿Cómo acceder a esta Columna?”⁵³ Y la respuesta que Florenski adivinara, contenida en el capítulo 11 de Mateo y claramente en su final (vr. 27-30)⁵⁴. La amistad entonces es un lugar de revelación y encuentro con el *Tercero*.

⁵¹ FLORENSKI (2010: 368).

⁵² FLORENSKI (2010: 369). Los mandó a predicar “de dos en dos” (Mc 6,7) a los doce; a los 70 (Lc 10, 9); Juan Bautista envió a dos de sus discípulos (Mt 11, 2). Además los discípulos son nombrados a menudo en parejas: Andrés y Pedro; Santiago y Juan; Felipe y Natanael; Pablo y Timoteo; Cf. FLORENSKI (2010: 374-375).

⁵³ FLORENSKI (2010: 43).

⁵⁴ “Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar. «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón: y hallareis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera»” B.J.

“La unidad mística *de dos* es la condición del conocimiento, y por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el Espíritu de la Verdad. Junto con la subordinación de la criatura a la ley interior que le ha sido dada por Dios, y junto a la plenitud de la integridad casta, aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es decir del Espíritu Santo) y a la espiritualización de toda la Creación.”⁵⁵

Desde esta perspectiva se comienza a entender el verdadero alcance de la amistad para la vida humana, “la vida, tanto del uno como del otro, transcurre fluyendo de un centro común, que en sí mismo es *uno*, centro que los dos amigos han situado por encima de sí mismos por medio de un verdadero acto de auto-superación creadora.”⁵⁶ La verdadera amistad se nutre de una fuerza que procede del *Tercero*, encarnación de *aquel Amor*. Por eso el amigo puede “cargar con *la debilidad e impotencia* del propio amigo, hasta el infinito”, puede convertirse en “«un seno que acoge» porque como la madre a un hijo”, “ha recibido al amigo en sus entrañas y lo lleva en el corazón”.⁵⁷

Pero, aunque la referencia a la diada pudiera hacernos sospechar que peligra la individualidad del ser personal, Florenski opina que ocurre justamente lo opuesto:

“No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebanamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. [...] En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza. En el otro Yo, la persona del uno descubre *las propias* dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro. Como dice Platón, el que ama engendra en el amado”.⁵⁸

⁵⁵ FLORENSKI (2010: 377). En la nota 745, Florenski se refiere a la diada y al número dos como símbolos del carácter femenino, receptivo.

⁵⁶ FLORENSKI (2010: 380).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ FLORENSKI (2010: 381).

Por otra parte, tampoco sería correcto referirnos solamente a una diada. La amistad describe ella misma también una figura trina:

“la amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico. Así la han visto en todos los tiempos todos aquellos que han contemplado la vida en profundidad. ¿Qué es, por tanto, la amistad? La contemplación de Sí mismo por medio del Amigo en Dios”.⁵⁹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EVDOKIMOV, P., *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid: Claretianas, 1991.
- FLORENSKI, P., *La sal de la tierra. Relato de la vida del staretz hieromonje Isidor, del skit de Getsemaní, compilado y expuesto ordenadamente por su indigno hijo espiritual Pavel Florenski*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- FLORENSKI, P., *La columna y el fundamento de la verdad* (trad. Francisco José López Sáez), Salamanca: Sígueme, 2010.
- FLORENSKI, P., *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo, e sacerdote ruso*, Milán: Mondadori, 2011.
- FLORENSKI, P., *El iconostasio Una teoría de la estética*, Salamanca: Sígueme, 2016.
- FRANK, S. L., *L' Inatingibie*, Milano: Jaca Book, 1977.
- JASMINOY, M. y MOSTO, M., “Pavel Florenskij: ciencia, creación y amor trinitario. Vida e ideas de un científico, filósofo, teólogo y sacerdote ortodoxo”, *Quarentibus*; 2016: 5.
- MURA, G., “Actualidad de Pavel Florenskij”, *Revista de literatura y pensamiento*; 2009 22: 7-30.
- SÁENZ, A., *El icono*, Buenos Aires: Gladius, 1997.

⁵⁹ FLORENSKI (2010: 384).

- SÁENZ, A., *Rusia y su misión en la historia*, Buenos Aires: Gladius, 2011.
- SCHLITT, D. M., *German Idealism's Trinitarian Legacy*, Nueva York: State University of New York Press, 2016.
- SOLOVIOV, V., *Breve relato del Anticristo*, Buenos Aires: Santiago Apóstol, 1995.
- SOLOVIOV, V., *El significado del amor*, Burgos: Monte Carmelo, 2009.
- SOLOVIOV, V., *Fondaments spirituels de la vie*, París : Casterman, 1958.
- ŽAK, L., “Il «realismo» come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità elaborato da Pavel A. Florenskij”, *Lateranum* LXXXIII, 3, 2017.
- ŽAK, L., *Verità come ethos, la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma: Città Nuova, 1998.
- ZENKOVSKI, B., *Historia de la filosofía rusa*, Buenos Aires: Eudeba, 1953.

HANNAH ARENDT SOBRE LA *PHILÍA* Y LA IGUALDAD. UNA DISCUSIÓN CON JACQUES RANCIÈRE¹

ELISA GOYENECHEA²

RESUMEN: Nuestro trabajo busca esclarecer las categorías de igualdad y de libertad como tópicos clave del fenómeno político en Hannah Arendt y en Jacques Rancière. Ambos identifican el evento de lo político en experiencias previas a la gran tradición de la filosofía política, sin embargo destacan aspectos distintos. Arendt recepciona la *philía* griega como lazo instituido entre iguales que habitan un ámbito definido: el espacio público. Rancière destaca el aspecto litigioso de una igualdad nunca cabalmente alcanzada, en cuyo nombre es permanentemente cuestionada toda estructura de poder instituida. La política no acaece espacialmente, sino en el derecho a dicha espacialidad. Dividiremos el cuerpo del trabajo en tres secciones. Primero, proponemos que la categoría de lo político en Hannah Arendt es inseparable de una lectura de la vida política de la Grecia antigua, que pretende eludir el abordaje de la filosofía política. En este contexto, recurre a la amistad política aristotélica. Segundo, exponemos la recuperación que hace Arendt de la *philía politiké* aristotélica como dispositivo que vuelve equivalentes a los distintos. Nuestra tesis es que esta igualdad que concede la *philía* es política. Tercero, examinamos la posición de Jacques Rancière en torno al escándalo que suscita el surgimiento de la política, en el acotado y excepcional sentido expuesto por el pensador francés, y el modo en que la filosofía política pretende reglamentar dicha aporía. A modo de conclusión, examinamos los límites de la principal crítica de Rancière a Arendt.

Palabras clave: Arendt, Rancière, *philía*, igualdad, libertad.

¹ Este trabajo es una versión modificada de la ponencia “Hannah Arendt y la *philía politiké* aristotélica: del ‘otro yo’ al ‘dos-en-uno’. El vínculo de los distintos: *amor mundi*”, presentada al IX Congreso de Filosofía de AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina), realizado en la Universidad de Mar del Plata, en diciembre de 2019.

² UCA. E-mail: eligoye@gmail.com.

Fecha de recepción: 26/11/2020; fecha de aceptación: 11/12/2020.

ABSTRACT: Our work seeks to clarify the categories of equality and freedom as key topics of the political phenomenon in Hannah Arendt and Jacques Rancière. Both of them identify the event of the political in experiences prior to the great tradition of political philosophy, however they highlight different aspects. Arendt receives the Greek *philia* as a bond instituted between equals who inhabit a defined domain: the public space. Rancière highlights the contentious aspect of an equality never fully achieved, in whose name every instituted power structure is permanently questioned. Politics does not occur spatially, but in the right to that spatiality. We will divide the body of the *article* into three sections. First, we argue that the category of the political in Hannah Arendt is inseparable from a reading of the political life of ancient Greece, which seeks to avoid the approach of political philosophy. In this context, he resorts to Aristotelian political friendship. Second, we expose Arendt's recovery of the Aristotelian *philia politike* as a device that renders the different equivalents. Our thesis is that this equality granted by *philia* is political. Third, we examine Jacques Rancière's assessment of the scandal and exceptionality that leads to the emergence of politics, and the way in which political philosophy seeks to regulate this *aporia*. In conclusion, we examine the limits of Rancière's main critique of Arendt.

Keywords: Arendt, Rancière, *philia*, equality, freedom.

INTRODUCCIÓN

Las cuestiones de la igualdad y de la libertad ocupan un lugar de preeminencia en el pensamiento de Hannah Arendt. En 1958, publicó *The Human Condition* y poco tiempo después comenzó la redacción de un texto proyectado como *Einführung in die Politik* (Introducción en la política), que pretendía introducir al lector en genuinas experiencias políticas, en desmedro de teorías y doctrinas sobre la política (ARENDR, 2005b: viii). Dicha obra nunca vio la luz pero Ursula Ludz editó los manuscritos que la conformarían y publicó *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, en 1974. Ambos textos

contienen buena parte de las tesis centrales de la autora en torno al fenómeno político, cuya índole peculiar buscó poner en evidencia conduciendo al lector a despojarse de los prejuicios en torno a la política heredados de la gran tradición de filosofía política (ARENDT, 1974: 13-16). Si bien igualdad y libertad son tópicos imprescindibles de su descripción de la vida política (39), Arendt recaló particularmente en su relación con la amistad política, un lazo mundano (ni familiar, ni fraternal) que Aristóteles concibió como vínculo entre ciudadanos.

Hannah Arendt abrevó de fuentes literarias, poéticas e historiográficas previas a la escuela socrática y, sobre todo, anteriores a la “gran tradición” inaugurada por Platón (VILLA, 1998:147), para sacar a la luz el inmemorial perdido (RICOEUR, 1991) de las antiguas *póleis* griegas y destacar la existencia de un “espacio público (BENHABIB, 1997: 1-24; HABERMAS, 1991: 1-4,6, 11; PASSERIN D’ENTRÈVES, 1994: 140-146), sin el cual hablar de política carece de sentido. Según Ricoeur, se trata de un pensamiento que rastrea “las huellas” de “lo olvidado” (1991: 29). Creemos que Arendt está tan lejos de posiciones reaccionarias como de utopías irrealizables. A sabiendas de que el paraíso perdido de la polis es una reconstrucción *ad hoc* de un ámbito de acción y de palabra poblado por un reducido grupo de iguales – varones, propietarios, terratenientes o guerreros–, Hannah Arendt impone al lector el esfuerzo de concebir solo a los iguales como libres. Su único título descansaba en que, en virtud del régimen (*politeía*), eran ciudadanos y ocupaban un espacio restringido (PASSERIN D’ENTRÈVES, 1994: 16-18). En *¿Qué es la política?*, Hannah Arendt entiende la igualación de los “más diversos” (1997: 46) como “artificio [*artifice*]” (ARENDT, 1998: 136, 167, 204) eminentemente político e inseparable de la constitución del espacio público o, dicho con Ricoeur, de la “espacialidad política” (1991: 20). En este contexto, Arendt prestó especial atención a la *philía politiké*, el lazo entre ciudadanos que Aristóteles desarrolló en su *Política*, y que ella empleó para mentar vínculos políticos.³

³ En desmedro de lazos fraternos, sanguíneos y raciales, en 1948 (cuando la ONU estableció la partición de Palestina y la creación de Israel), recurrió a la *philía politiké* aristotélica y abogó por un estado bi-nacional que alojara a árabes y judíos.

El tópico de la igualdad es también objeto de examen para Jacques Rancière, discípulo de Louis Althusser y heredero de la tradición marxista. Cuando examina la *Política* de Aristóteles y los textos políticos de Platón, Rancière halla la aporía de la política y explicita la subsecuente estrategia de la filosofía para imponerle su propia lógica. En ese marco, define el estatuto de la democracia y del principio de la igualdad, en torno al cual gira “la actividad de la política” (RANCIÈRE, 1999: ix). Ciertamente es que tanto Arendt como Rancière pretenden evidenciar el fenómeno de la política eludiendo expresamente el modo en que la filosofía la concibió, pues dicha concepción la desdibuja en lo suyo propio. Sin embargo, el pensador francés enfoca la cuestión desde otro ángulo. Lejos de situarla en un espacio instituido y acotado en donde se despliegan actividades libres, el binomio igualdad/igualdades inseparable del inicio de la política y coincide con el escándalo de la democracia (RANCIÈRE, 2006). Con una impronta fuertemente eurocéntrica, sostiene que la irrupción del *demos* en la escena pública ateniese⁴, que suscitó en Platón el “odio a la democracia” (RANCIÈRE, 2006), coincide con el acontecimiento de la política. La política es interrupción, exceso y desborde. La filosofía *política*, a su vez, surge como un intento de domesticar la racionalidad inherente a la política: la lógica del des-acuerdo (RANCIÈRE, 2010: xii).

Puesto que en los orígenes de la política la igualdad no iba de suyo, ni era un atributo natural de los hombres, la cuestión de la igualdad o de “volverlos equivalentes [ἰσάσθηται]” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1133a14) es el nudo de las reflexiones de ambos autores. La libertad y la igualdad, los dos rostros del fenómeno político, son tanto para Arendt como para Rancière, son una conquista humana. Para este último, bajo la égida de la igualdad, el remanente o “los que no tienen parte” (RANCIÈRE, 1999: 11), interrumpen la lógica que reglamenta la organización, cualquiera sea ella. Esas disrupciones infrecuentes son, sin más, el evento de la política. Hannah Arendt defiende la cualidad espacial y restringida de la política como esfera de acción y de palabra, cuya organización interna (el régimen) establece los límites infranqueables y distribuye las partes del espacio común. En este marco, identifica el nexo que unión entre ciudadanos que recuperó de Aristó-

⁴ Se refiere a la reforma constitucional de Solón a comienzos del siglo VI a.C.

teles, la *philía*. Nuestro trabajo busca esclarecer las categorías de igualdad y de libertad como tópicos clave del fenómeno político en Hannah Arendt y en Jacques Rancière. Ciertamente es que ambos examinan el evento de lo político en experiencias previas a la gran tradición de la filosofía política (SCHAAP, 2012), sin embargo, destacan aspectos distintos. Mientras que Arendt receptiona la *philía* griega como lazo instituido entre iguales, Rancière destaca el aspecto litigioso de una igualdad nunca cabalmente alcanzada, en cuyo nombre es permanentemente cuestionada toda estructura de poder instituida. Dividiremos el cuerpo del trabajo en tres secciones.

En primer lugar, proponemos que la categoría de lo político en Hannah Arendt es inseparable de una interpretación de las antiguas *póleis* griegas, que pretende sustraerse del abordaje de la filosofía, que se ocupa de la política. Su indagación de las fuentes literarias anteriores a la “escuela socrática” (ARENDT, 1998: 16) descubre la política como un fenómeno ligado a un espacio, un ámbito limitado poblado por hombres, cuya sola membresía los hace libres e iguales. Dicha pertenencia concede el ejercicio de actividades libres, en el sentido aristotélico de no-serviles. En este espacio definido surge la amistad política que según Aristóteles y, dada la mínima extensión territorial de las ciudades-estado, volvería superflua a la justicia.

En segundo término, exponemos la recuperación que hace Arendt de la *philía politiké* aristotélica. La amistad por virtud activa la igualación o vuelve equivalentes a los distintos. Nuestra tesis es que esta igualdad que concede la *philía* es política. Difiere de la igualación de la justicia de las transacciones comerciales y la de la justicia restauradora o reparadora. El particular nexo de la amistad política reafirma (y según Aristóteles podría hacer superfluo) lo que la justicia política establece jurídicamente (igualar en algún aspecto, mas no en todos, a los desiguales).

Tercero, examinamos la posición de Jacques Rancière en torno al surgimiento de la política y a la peculiar concepción de la democracia (radical) como el propio *régimen* de la política, que busca “la igualdad de cualquiera con todos” (1999: 16), en desmedro de la posición prevaleciente que la concibe como un particular régimen entre otros, más o menos justo. La concepción *an-árkhica* de la política, en el acotado y excepcional sentido expuesto por el pensador francés, cuestiona parcialmente la tesis de Arendt tanto sobre

la cualidad espacial de la política como sobre la naturaleza de los lazos ciudadanos.

A modo de conclusión, examinamos los límites de la principal crítica de Rancière a Arendt. La autora, en consonancia con la tradición de la filosofía política, de la que pretende (según Rancière, infructuosamente) haberse emancipado, mantiene una visión *árkhica* de la política. Nos gustaría objetar que tanto *Civil Disobedience* como *On Revolution* presentan casos concretos de praxis mancomunada y de poder plural tendientes a subvertir, aunque parcialmente, un orden político osificado, es decir, de dominación. Este gesto, sin el cual no habría renovación, es eminente político y su atrofia, advierte Arendt, es el fin de la política.

1. POLIS, IGUALDAD Y LIBERTAD

Hannah Arendt aborda la cuestión de la amistad política y su relación con la igualdad, en tres obras de la década del 50: *The Human Condition* (1998), *Men in Dark Times* (1983) y, en menor grado, en las últimas páginas de “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” (1993a). En las dos primeras refiere a Aristóteles como su principal fuente y, en la última, a Kant. Arendt, que en su juventud proyectó dedicarse a la Filosofía y a la Teología, estudió a los filósofos clásicos con Heidegger. En 1933, el incendio del Parlamento alemán, la consolidación del nacional socialismo y la dócil coordinación de la buena sociedad alemana, la condujeron a abandonar las filas de los pensadores de profesión (los filósofos), evitar su “deformación profesional” (ARENDR, 2008: 125) y examinar la política como ámbito con estatuto propio. Es decir, para descubrir lo que es rigurosamente la política, no se la debe abordar “con los ojos despejados por la filosofía [*with eyes unclouded by philosophy*]” (ARENDR, 1994: 2), es decir, desde la posición tradicional del filósofo. La política es “relacional” (ARENDR, 1997: 58), no se halla en la naturaleza del *zōon politikón*, ni en el modo en que el constructivismo moderno la concibió. Es decir, no es un artefacto ni un mecano, el producido accidental de la relación yo-tu. La política se halla “entre los hombres [*Zwischen-den-Menschen*]” (ARENDR, 1993: 57) establece un “in-

ter-esse” (ARENDT, 1998: 51) que los aloja. Relaciona a los hombres naturalmente distintos: al mismo tiempo los vincula, los une y los separa. Volver iguales a los distintos no significa uniformar ni volverlos idénticos; la política iguala sin disolver la pluralidad. La política, entonces, es un “artificio humano [*the human artifice*]” (ARENDT, 1998: 137) producto de ingenio de los hombres, en desmedro de la posición tradicional que ubica su fuente en la naturaleza humana.

“*Zôon politikon*: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación” (ARENDT, 1997: 46).

Cierto es que Aristóteles establece una decantación dócil entre la familia, la aldea y la polis, precisamente porque se trata de asociaciones *naturales*. La teleología aristotélica se pone en evidencia al afirmar la preeminencia metafísica de la polis, aun siendo la última comunidad en establecerse si enfocamos en proceso diacrónicamente. Es decir, la polis como *télos* natural ya está pulsando (gobernando los fines intermedios) inclusive en la primera de las comunidades imperfectas, la familia. El hecho de que sea metafísicamente primera designa que la deriva desde el primer emparejamiento (varón/mujer) hasta la comunidad perfecta sea, precisamente *natural* (ARISTÓTELES, 2004). No se trata de algo convencional (*nomô*) sino natural (*phýsei*). La lectura de Arendt asocia esta deriva natural con la necesidad que repele la acción libre de los hombres. De allí que, como dijimos, sustraiga la política de lo natural y la establezca como una gloriosa conquista del esfuerzo humano, y una determinación conjunta a “querer vivir juntos” como iguales (RICOEUR, 1991: 41, 213). La política, hemos dicho, es *artificio*, expresión de mundo erigido y habitado por los hombres. Puesto que superan los apremios vitales y exceden las actividades que hacen frente a las necesidades de la vida, los hombres son más que animales y menos que dioses. La posición intermedia que Aristóteles les atribuyó para justificar la fundación de

comunidades civiles en general, y el establecimiento de instituciones políticas libres, en particular.

Arendt evoca el memorable parlamento del coro de *Antígona* (SÓFOCLES, 1981: 262) que enaltece la osadía y la astucia humanas (v. 371), por un lado, y su sabiduría por otro (v. 365). Glosa al poeta y enumera todas “las cosas pasmosas (τὰ δεινὰ)” que los hombres gobiernan gracias a su ingenio. Por esa razón, el mismo hombre es “lo más pasmoso [δεινότερον]” (vv. 332-333). Paul Ricoeur afirma que δεινόν remite al francés “*formidable* [...] lo que oscila entre lo admirable y lo monstruoso” (RICOEUR, 2006: 265). Para el hombre el futuro permanece abierto y sus acciones imprevisibles (357-358). Sus posibilidades son imponderables, y solo ante la muerte el hombre no tiene recursos. *On Revolution* concluye con un epígrafe del *Edipo en Colono* que por boca de Teseo, el fundador legendario de Atenas, reza: “*Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it came*” (ARENDR, 2006a: 273). A renglón seguido, Arendt interpreta los versos que Sófocles escribió en su vejez valorando la vida de la polis, como el único alivio que los hombres poseen “para soportar el peso de la vida [*to endure the burden of life*]” (281). El único modo de sobrellevar la (mera) vida es conformando polis, instituciones libres y viviendo entre iguales. La segunda vida –*bíos politikós*– (ARENDR, 1998: 24) que ofrece la polis, el ámbito de la acción libre y las palabras grandes, concede “brillo y esplendor” (181). Es decir, lejos de invocar las destrezas técnicas y la productividad, que según el coro de *Antígona* hacen del hombre un ser digno de reverencia y asombro, *Edipo en Colono*, alude a la carga que la vida –*zōé*– impone a los hombres exigiéndoles la “labor de sus cuerpos y el trabajo de sus manos” (ARENDR, 1998: 79). Por último, proclama que solo la vida de la polis, que se expresa en los procesos de deliberación, de debate público y de toma de decisiones libre, puede compensar la carga de la mera vida. En alusión al esplendor de la segunda vida, dice en *The Human Condition*: “*By their capacity for the immortal deed, by their ability to leave non-perishable traces behind, men, their individual mortality notwithstanding, attain an immortality of their own and prove themselves to be of a ‘divine’ nature.(...) only the best (aristoi), who constantly prove themselves to be the best (aristeuein, a verb for which there is no equivalent in any other language) and who ‘prefer*

immortal fame to mortal things’, are really human; the others, content with whatever pleasures nature will yield them, live and die like animals” (ARENDT, 1998: 19).

La *bios politikós* delimita un ámbito acotado, que no permea todos los quehaceres humanos y cuyo contenido son las actividades libres (ARENDT, 1998: 13-15), no funcionales a las exigencias vitales y máximamente eudaimónicas (ARISTÓTELES, 2005). La clave del asunto es que esta segunda vida lineal, jalonada de acciones libres (o sea, toda praxis mancomunada no subsidiaria de necesidades vitales) o palabras memorables, solo es posible entre iguales y es el único modo de existencia que provee felicidad y estima: “*there is an inseparable connection between public virtue and public happiness [...] and that liberty [is] the essence of happiness”* (ARENDT, 2006a: 119). Como enseña *Was ist Politik?* (ARENDT, 1993b), igualdad y libertad eran los dos rostros del mismo fenómeno. La igualdad no era tenida como una cualidad del hombre, como si los hombres naciesen iguales o fuesen iguales por naturaleza, sino como un atributo de la polis (de allí, su *isonomía*). Los *ísoi* comprendían apenas un tercio de quienes vivían dentro de sus muros, el resto mantenía la mera vida con la labor de sus cuerpos. Esclavos, metecos y mujeres servían a la vida, mientras que el brillo de la función pública, la actividad menos servil que se pudiese concebir antes de la escuela socrática, era el privilegio de hombres libres: propietarios con tiempo de ocio y relativa holgura económica.

En “The Concept of History: Ancient and Modern”, Arendt continúa sus reflexiones aludiendo a Homero, quien designa a los hombres indistintamente como “los mortales”. Es decir, en un cosmos en donde todo se mueve en forma “circular” (1993a: 43) y en el que todas las especies giran en ciclos sempiternos de generación y corrupción, los hombres son los *mortales* (42). Mas su carácter *formidable* reside en que solo el hombre es capaz de trazar una vida lineal, que comienza con su nacimiento y culmina con su muerte. Su *bíos*, por así decirlo, corta transversalmente, la circularidad perenne de toda la familia de la naturaleza y erige un mundo estable (35-45). Dotado de *téchne* y de *dike*, los humanos pueden ganar su inmortalidad si producen algo que pueda sobrevivirlos potencialmente para siempre, o si actúan con grandeza o profieren palabras sabias. Es decir, si sus hazañas y sus discursos son tan bellos, que pueden resistir el efecto fatal del paso del tiem-

po: el olvido. En esa circunstancia, alcanzan la categoría de lo bello y de lo grande (1993a: 46, 52).

En *Between Past and Future* (1993a), Arendt esclarece la categoría de lo bello, como el cenit de la experiencia del filósofo como *philokalós*. Expresamente lo opone al *philo-sophós*, que muda en gobernante y emplea las ideas como “varas de medición [*standards and measures*]” (ARENDT, 1993a: 109).⁵ Discierne entre lo bello y lo bueno de la usual forma sincopada *καλὸν κ’ἀγαθόν*, asocia lo bueno con la funcionalidad y define la belleza como “lo más resplandeciente [*what shines forthmost*]”, y “lo que ilumina todo lo demás” (112). En “The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance” también aludiendo a Platón y al amante de lo bello, Arendt pone en línea la categoría de lo bello con la inmortalidad, pues la belleza es “la misma esencia de la inmortalidad”. De allí que acciones y palabras pueden aspirar a resistir la extinción que impone el paso del tiempo y a superar el olvido, que corroe su grandeza, solo si son merecedoras de rememoración y transmisión. De ese modo participan, para decirlo con Platón, de lo bello y se vuelven inmortales “[...] *imperishability. The fleeting greatness of word and deed can endure in the world to the extent that beauty is bestowed upon it. Without the beauty, that is, the radiant glory in which potential immortality is made manifest in the world, all human life would be futile and no greatness*

⁵ La diferencia entre el *philokalós* y el *philosophós* en la obra de Platón se halla en “What is Authority?” (ARENDT, 1993a: 91-141). El propósito de Arendt, quien expresamente cuestiona la interpretación tradicional de Werner Jaeger, es distinguir entre dos figuras: el amante de lo bello y el filósofo rey, y presentarlas como dos actitudes enraizadas en experiencias contrapuestas. De allí que la autora consigne que los libros VI y VII de *República*, de ningún modo deben valorarse como el corazón de la filosofía platónica.

No es superfluo recordar, aunque por razones de espacio no lo podamos desarrollar aquí, la tesis capital que Hannah Arendt articulará en *The Human Condition* y atravesará toda su obra posterior, hasta *The Life of the Mind*, a saber: la problemática relación entre filosofía y política, o la tensión interna en la aparentemente inocua expresión “filosofía política”. Leemos, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*: “la mayoría de las filosofías políticas tienen su origen en la actitud negativa, a veces incluso hostil, del filósofo hacia la *pólis* y hacia la esfera de los asuntos humanos en su totalidad” (ARENDT, 2005a: 515). Y también en *Responsabilidad y juicio*: “El desprecio hacia la política, [y] la convicción de que la actividad política es un mal necesario [...] corren como un hilo rojo a lo largo de los siglos que separan a Platón de la Edad Moderna” (ARENDT, 2007: 63).

could endure” (218). Al distanciar al amante de lo bello del filósofo rey, Arendt busca evidenciar la tensión interna e irresoluble de la fórmula *filosofía política*. El amante de lo bello asciende sin propósitos para estar en presencia de lo que resplandece, “la verdadera esencia del ser”, no lo hace para adquirir patrones e implementar el “arte de la medida”, explicitado en el *Político* (PLATÓN, *Político* 284c1-286d). El descenso del prisionero liberado al antro, su inhabilidad para adaptar sus ojos a la luz disminuida y la fatal imposibilidad de comunicar a sus semejantes las evidencias que ha visto es la experiencia básica del “conflicto entre el filósofo y la polis” (ARENDT, 2005b: 26). En este punto, concluye Arendt, Platón diseña su filosofía política, introduce por primera vez la figura del experto en política (GOYENECHEA, 2018) y emplea los símiles del timonel, el pastor y el médico para categorizar la política como *epistémē epitaktiké* (PLATÓN, *Político* 292b): la ciencia directiva del rebaño humano (267d), depositada en las manos del que sabe (260a). Paul Ricoeur glosa a Hannah Arendt en “Pouvoir et violence” y asevera que Platón “reformula la teoría de las ideas en el vocabulario de la tiranía” y extiende al ámbito político “modelos de dominación tomados de la esfera privada” (RICOEUR, 1991: 19), en los que la desigualdad es connatural a la jerarquía. En los términos de Rancière, Platón fue el primero en someter la política a la lógica de la dominación, la *arkhé*.

2. PHILÍA COMO IGUALACIÓN. ARENDT Y SU RECUPERACIÓN DE ARISTÓTELES

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles teoriza sobre la amistad en los libros VI, VIII y IX. En el primero, la *philía* es una virtud social menor, un término medio entre la complacencia o la adulación y la misantropía. El amigo no es “obsequioso” o “adulador (ἄρεσκος, κόλαξ)”, ni es “pendenciero” o “misántropo (δύσερις, δύσκολος)” (ARISTÓTELES, *EN* 1127a8-11). En los libros VIII y IX, los ejemplos de amistad incluyen vínculos muy heterogéneos y concierne a toda relación entre humanos, inclusive sin afecto. De las tres clases consabidas de amistad: por utilidad, por placer y por virtud (1156a9 y ss.) solo esta última es definida como disposición a partir de una práctica

constante. La *philia* por virtud es actividad, *enérgeia* (ARENDR, 1998: 206). Se trata de un ejercicio igualador, pues de algún modo, vuelve semejantes a los diversos. Crea una comunidad de iguales, no surge *orgánicamente* a partir del linaje, la sangre o la etnia, de allí su importancia decisiva en la polis, en la que curiosamente, aparece como algo alternativo tanto a la igualdad *aritmética* como a la *geométrica* de la justicia.⁶ La amistad tiende a una “igualdad en la proporción” (ARISTÓTELES, *EN* 1133a11), sin embargo –añade– entre amigos no es necesaria la justicia. Veamos esto con algo de detenimiento. En el Libro V, Aristóteles sostiene que la comunidad viene al ser en la igualación de los diversos. Sin “volverlos iguales (ισάσθηναί)” (*EN* 1133a14) no hay ni comunidad de transacciones comerciales (el mercado de cambio, diríamos hoy) ni polis, o sea comunidad perfecta. La justicia iguala en las transacciones comerciales. Para volver equivalentes “al zapatero y al constructor”, o al “médico y al agricultor” (*EN* 1133a8-10) se introduce el dinero como la unidad de medida y el dispositivo que produce la igualdad⁷ Solo hay reciprocidad cuando se logra la equivalencia; sin esta “reciprocidad proporcional” (*EN* 1133a7) no hay asociación pues “la asociación no se da entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor y, en general, entre personas diferentes y no iguales: pero es necesario que se los haga equiva-

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1129b11-1130a1 y 1131a30-33. En relación a los regímenes, el primer capítulo del libro V de *Política* muestra claramente la diferencia entre la justicia aritmética y la geométrica (1301b26-1302a8). Aristóteles observa dos formas de igualdad, la aritmética (1301b30-1302a8) y la geométrica o igualdad según el valor (1301b30-36). En el libro IV (1291b30-37) la democracia es caracterizada como el más igualitario de los sistemas políticos, pues la ley determina lo igual -que ni los ricos ni los pobres tengan la supremacía, sino que ambas partes de la sociedad sean semejantes, en particular en relación al ejercicio de las magistraturas. Aquí los libres e iguales coinciden más que en ningún otro régimen, pues todos participan de manera equitativa en el sistema político. En consecuencia, la justicia que prevalece en la democracia es la igualdad aritmética. La democracia es el régimen que resulta de la aplicación de la igualdad aritmética. La oligarquía, en cambio, responde a la igualdad geométrica, que otorga cargos en relación proporcional a la riqueza o la virtud de los ciudadanos. No es superfluo recordar que para Aristóteles la democracia es un régimen defectivo, una perversión de la *politeía*, a la que define como *mixto*, que abarca ambos tipos de igualdad. La *mezcla* de los dos tipos de igualdad (1302a4-5), la *mediedad* connatural a la excelencia, puede garantizar la estabilidad del régimen político. La *politeía*, en consecuencia, es una mezcla variable (sujeta a discreción) entre democracia y oligarquía.

⁷ Cf. *EN* 1133a10. Dice: “el dinero hace conmensurables a las cosas, las iguala”.

lentes” (EN 1133a16-25). Ciertamente, pero la igualdad no es exactamente la misma en la amistad que en la justicia proporcional de las transacciones comerciales.

Como dice Paul Ricoeur, frente a las exigencias de la justicia, la amistad interpone una igualdad “por hipótesis [en la que] el dar y el recibir se equilibran [...] compensando la di-simetría inicial, que resulta de la primacía del otro” (RICOEUR, 2006: 198). Justicia y amistad son afines pues tienden a la igualación de los desiguales; de allí su inexcusable operatividad política. Dice Aristóteles que “amistad y justicia conciernen a las mismas cosas y se dan en los mismos sujetos. En toda asociación hay una parte de justicia y, también, amistad. [...] hay amistad sólo en la medida en que están asociados; pues también en esa medida hay justicia” (EN 1159b35-42). Para Ricoeur, la amistad “linda con la justicia y el viejo adagio ‘amistad igualdad’ designa exactamente la zona de intersección” (2006: 190), es “intercambio entre dos que se estiman y [...] el corolario de la reciprocidad es la igualdad” (195).

Resumimos, toda amistad es una forma de asociación y las distintas asociaciones forman parte de la asociación política con vistas a lo conveniente y lo justo (ARISTÓTELES, *Política* 1282b14-1283a3). De allí que “todas las asociaciones son partes de la asociación política y que son tales clases de amistad las que corresponden a tales clases de asociación” (EN 1160a 32-34). En consecuencia, los ciudadanos que ejercen distintos oficios o actividades productivas son también amigos (los más próximos), y la unidad de medida -dijimos- que sirve de igualador en las transacciones, es el dinero. Pero la amistad por virtud es de otra índole; no hay mediación de utilidad ni de placer, y rigurosamente hablando, no existe un acuerdo previo que regule las prestaciones mutuas (como sí se da en las otras dos clases). Obviamente, el dinero no cumple aquí ninguna función igualadora.

En efecto, Aristóteles verifica un desajuste connatural a la igualdad entre los amigos, es decir entre los próximos buenos. ¿Cómo opera, entonces, la igualación en esta clase de amistad? Puesto que se trata de una virtud, una disposición y una actividad, la *philía* tiene su cumplimiento “más en amar que en ser amado”. La amistad es un hábito, una “disposición permanente (ἕξις)” del carácter (ARISTÓTELES, EN 1157b26). Pero, ¿disposición a qué? A hacer una buena elección: la *selección* de los mejores amigos: “En

las amistades por virtud no hay reclamaciones y la medida parece que es la elección del benefactor” (EN 1163a). Ahora bien, en esta actitud *selectiva*, añade Aristóteles, me elijo también a mí mismo. Esto es lo decisivo de la *philia* entre los ciudadanos. Dice Aristóteles que “al querer al amigo [los amigos] quieren su propio bien, puesto que cuando alguien bueno se convierte en amigo querido, se convierte en un bien para aquél que lo quiere. De modo que uno y otro quieren su propio bien, y se recompensan recíprocamente por igual. En efecto, se dice que la amistad es igualdad, lo cual se da sobre todo en la amistad de los buenos” (EN 1157b32-36). Dicho de otro modo, buscar el bien del otro funciona de por sí como un *boomerang*, que vuelve en la forma de un bien para el actor. Rigurosamente hablando, no se trata de algo *que vuelve*, sino que permanece como bien para el agente, pues en rigor no hay *movimiento*.⁸ Debido a la misma naturaleza de la praxis, no aludimos en este caso a los *finés*, sino al *cumplimiento* de la actividad que es inmanente al agente (HABERMAS, 1977). Hannah Arendt es fiel a Aristóteles cuando afirma que no podemos comprender la naturaleza de la acción (*praxis*) con la sola categoría de medios y fines, es decir, en el registro de la instrumentalidad o, en sus propios términos, en el registro de la teleología. Si lo hacemos, estamos confundiendo acción y discurso (*praxis/Action/das Handeln*) con fabricación o trabajo (*poiesis/Work/das Herstellen*).

Amistad es igualación, pero el dispositivo igualador que opera la compensación (la *contraprestación*) es inherente a la misma praxis, por eso es *ἐνέργεια* (EN 1098b33) ya que el benefactor es *activo*, mientras que el que recibe es afectado, padece. En la praxis, el *fin* es inmanente a la misma actividad (EN 1140b 5-12). Dicho con Arendt, es cumplimiento o, también: la compensación (la *contraprestación*) coincide con su cumplimiento. El siguiente fragmento de *The Human Condition*, expresa la comprensión de la praxis aristotélica en un registro no teleológico. En efecto, para Arendt, la fórmula *fin en sí* es insuficiente para mentar las actividades –las excelencias de la segunda vida de la polis– cuya grandeza (o, en el caso de los vicios, su mezquindad) yace en ellas mismas, más allá de sus resultados o consecuencias (los fines): “*it is this insistence on the living deed and the spoken word*

⁸ La diferencia entre operaciones inmanentes y movimientos transitivos (*ἐνέργεια* y *κίνησις*) se halla en *Metafísica* 1048b17-35.

as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle's notion of energeia ('actuality'), with which he designated all activities that do not pursue an end (are ateleis) and leave no work behind, but exhaust their full meaning in the performance itself” (ARENDT, 1998: 206). Según Aristóteles, los que son benefactores en primer lugar, o sea los que dan primero por ellos mismos (son activos) “están libres de reclamaciones” (pues quien queda en deuda es el otro), y la compensación se da en virtud de la elección (ARISTÓTELES, *EN* 1165a1-13).

Parecería que las dimensiones territoriales mínimas de la polis, sumado al escaso número de ciudadanos, haría posible concebir la relación de amistad entre hombres libres. Sin embargo, entendemos que la recuperación arendtiana de la *philía politiké* no debe comprenderse en este sentido. De ser así, sería prácticamente inexistente en nuestros estados modernos, territorialmente extensos. Solemos asociar la amistad con “la intimidad, donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus exigencias [...], [es decir] con la actitud básica del individuo moderno, que debido a su alienación por el mundo sólo puede revelarse sinceramente en privado y en la intimidad de los encuentros cara a cara” (ARENDT, 2006b: 34). Cabe insistir, entonces, en el talante mundano de la *philía politiké* griega, que repele la excesiva proximidad de sentimientos, intimidad y emocionalidad. Este es el aspecto que le interesó a Arendt. Los lazos políticos se establecen por la mediación del mundo común (el *inter-esse*). La amistad aristotélica que funda la concordia de la comunidad es eminentemente mundana, es decir política. En desmedro de otras clases de amistad que Aristóteles también tomó en consideración, la amistad política vincula en una estructura de poder superior a quienes, siendo distintos en muchos aspectos (linaje, tribu, propiedad, riqueza, confesión de fe, etc.) están enlazados jurídicamente y su preocupación es el interés público: lo conveniente y lo justo para la comunidad.

En suma, la *philía politiké* alude a lo que concierne a todos en común, en desmedro e incluso a expensas del bienestar o de la felicidad privados o del grupo de pertenencia. Los amigos *políticos* comparten el celo por la cosa pública al punto de despreciar cualquier otra lealtad o convicción. De allí que Arendt comprendiera la comunidad civil como algo muy diferente a la fraternidad, a los lazos de sangre, raciales, religiosos o nacionales. A la primera, le atribuyó la luz de lo público que emerge de la conversación y del

debate público; a la segunda, le endosó la calidez de la proximidad de los hermanos, los sin-mundo, o los parias. La primera es compatible con la amistad como actualidad (*enérgeia*), la segunda acoge a segregados o perseguidos, a quienes hermana un padecimiento común (*pathos*) y carecen de la mediación de mundo. Arendt misma perteneció a este *milieu* desde 1937, cuando le fue revocada la ciudadanía alemana, hasta 1951, cuando obtuvo la estadounidense.

3. JACQUES RANCIÈRE Y LA IGUALDAD LITIGIOSA: LA PARADOJA DEMOCRÁTICA Y EL ESCÁNDALO DE LA POLÍTICA

En *Hartred of Democracy*, Rancière define a la democracia como “el reino del exceso” (2006: 8). La índole del *exceso* democrático se pone de manifiesto en la máxima: “ἔδοξε τῷ δήμῳ [*it has pleased the people, the people have decided*]” (RANCIÈRE, 1999: 9), con que la asamblea ateniense promulgaba las leyes. Un posible remedio a los excesos de la “vitalidad democrática” y su potencial deriva en la temible anarquía ya fue anunciado, enseña Rancière, por Aristóteles con la solución de Pisístrato, el tirano (Aristóteles, 1984: 81-87). Lo que hizo fue adueñarse del espacio público y relegar a los ciudadanos a la pacífica tranquilidad de sus existencias privadas. Replegados en la oscuridad del *oikos*, su estrategia consistió en canalizar sus energías indómitas, las discusiones, los debates y las negociaciones, hacia otras ocupaciones: “prosperidad material, felicidad privada y lazos sociales”(8). Adviértase que Rancière no alude particularmente a la *isonomía* de Clístenes, sino a la radicalización del poder de la asamblea con Efíaltes y Pericles, que en su momento recibió las críticas tanto de Isócrates (1978) como del mismo Aristóteles cuando fundamentó sus preferencias por la *politeía* o régimen mixto, es decir, balanceado en un *medio* razonable (Aristóteles, 2004:1295a22- 1296b). El hecho de que las instituciones libres en Atenas hayan durado poco y el carácter tumultuoso de la democracia haya precipitado su derrumbe no es un argumento para oponerle a Rancière. En su opinión, repetimos, la democracia no es un régimen entre otros, sino la misma consti-

tución de la política. En consecuencia, en el riguroso sentido en que la concibe, léase: la ausencia de toda *arkhé*, la impugnación de todo ordenamiento con pretensiones de perpetuidad, la política es un fenómeno extra-ordinario, en el sentido más literal del término:

“Politics doesn’t always happen – it happens very little or rarely [...]. Politics only occurs when these mechanisms [toda forma de dominación] are stopped in their tracks by the effect of a presupposition that is totally foreign to them [...] the presupposition of the equality of anyone with everyone, or the paradoxical contingency of any order”⁹ (RANCIÈRE, 1999: 16).

El primero en advertir con lucidez el exceso democrático fue Platón, su proverbial detractor, para quien

“Democratic law, then, is nothing but people’s pleasure for its own sake, the expression of the liberty of individuals whose sole law is that of varying mood and pleasure, without any regard for collective order. The term democracy [...] strictly means a style of life that is opposed to any well-ordered government of the community” (RANCIÈRE, 2006: 35).¹⁰

La democracia, esclareció Platón, es la ausencia de todo régimen; es un “bazar constitucional [*a constitutional bazaar*]” para hombres cuyo único propósito es el “consumo de placeres y de derechos” (36). Platón ilustró la ruinosa circunstancia del *demos* ateniense con la imagen del “gran animal” (PLATÓN, *República* 493b) la bestia enorme y caprichosa a la que los sofistas intentan siempre complacer, en el libro VI de *República*. La democracia subvierte todo orden, natural o convencional, pues impugna los méritos o los

⁹ Nuestra traducción: “la política no acontece siempre -ocurre raramente en pocas ocasiones [...]. La política solo acontece cuando estos mecanismos [la lógica *árkhica* de la dominación] son interrumpidos por el efecto de una presuposición que les es totalmente extraña [...] la presuposición de la igualdad de cualquiera con todos, de la paradójica contingencia de todo orden”.

¹⁰ PLATÓN describe los desórdenes de *éros* en el *démos* en *República* 492b-c.

títulos. Advierte como nadie su naturaleza anárquica cuando, además de enumerar los regímenes tradicionales basados en la riqueza, el linaje, la ciencia o la virtud, añade otro fundado en el “azar [*chance*]”, “*the choice of God*” y en “el sorteo [*drawing of lots*]” (RANCIÈRE, 2010: 51), que establece la igualdad de “cualquiera con todos”.

En la matriz del fenómeno político anida un “escándalo”, una piedra de tropiezo que “bloquea la corriente” (13). La filosofía abraza la “aporía” o el “aprieto [*the quandary*]” (RANCIÈRE, 1999: ix) y, en ese preciso gesto, se “hace política [*becomes political*]” (ix). Cuando los filósofos hacen filosofía política, reglamentando la aporía o el exceso, están haciendo política, a su manera: “*the Project of ‘really’ doing politics*” (xii). En otras palabras, el primer encuentro entre filosofía y política se presenta en el modo de una alternativa. Una de dos: o la política de los filósofos o la política de los políticos.

La democracia, dijimos, es el mismísimo régimen de la política: su estructura interna, el modo en que se reglamenta, su forma; podríamos decir su peculiar *modo de hacerse presente*. Cuando hay política se interrumpe constantemente toda estructura u organización que ambicione ser perenne. Así lo expresa la tesis 3 de sus “Ten Thesis on Politics”:

“Politics is a specific break with the logic of the *arkhê*. It does not simply presuppose a break with the 'normal' distribution of positions that defines who exercises power and who is subject to it. It also requires a break with the idea that there exist dispositions 'specific' to these positions” (RANCIÈRE, 2010: 30).

Sucintamente dicho: la política es la “imposibilidad de toda *arkhê*” (RANCIÈRE, 1999: 13). O, también, la fundación de la política no se explica aludiendo a la naturaleza ni a la convención: la institución es la política es la ausencia de toda fundación, o la “llana contingencia de todo ordenamiento social” (16).

La lógica de la *arkhê* es la lógica de la dominación de unos sobre otros en conformidad con sus credenciales o sus títulos (riqueza, nobleza, linaje, ciencia, etc.). Dichos títulos, credenciales o “méritos [*axíai*]” (5) son los criterios en conformidad con los cuales tanto Platón como Aristóteles tipifica-

ron las formas de gobierno: uno (*mónos*), pocos (*olígoi*) y los muchos (*plethós*); los ricos y los pobres, los nobles (*áristoi*) y el *démos*. En conformidad con el régimen, se distribuyen las posiciones de poder y la *politeía* (la Constitución) establece quiénes pertenecen al grupo de los iguales. Recordemos que Aristóteles define al ciudadano como aquel que “toma parte [*methéxis*]” (RANCIÈRE, 2010: 27-28) en el poder común, el que participa de las posiciones de poder, o sea, de la *arkhé*.

De allí la formulación de Aristóteles de la cuestión propia de la filosofía política: “¿De qué hay igualdad y de qué desigualdad? La cosa conduce a una aporía y a la filosofía política” (ARISTÓTELES, *Política* 1282b12). En los términos de Rancière, la aporía es expresada en una interrogación: ¿cómo es posible que la igualdad consista, a la vez, en igualdad y en desigualdad?: “*when is there and when is there not equality in things between who and who else? What are these ‘things’ and who are these whos?*” (RANCIÈRE, 1999: ix). La filosofía política intenta resolver esta perplejidad. Esta es su “*évidence première*” (xiii).

Platón propone el mejor régimen por naturaleza (STRAUSS, 1957) en conformidad con el “orden divino de las proporciones geométricas” (RANCIÈRE, 1999: 15) o, también, con una “concepción antropológica de la política” (RANCIÈRE, 2010: 41), como estrategia para disciplinar a la política. Leo Strauss esclarece el “orden político fundado en conformidad con la naturaleza” argumentando que “sabiduría, coraje y moderación” son los atributos de los tres estamentos que replican a nivel político el orden del alma humana. La ciudad es justa si cada una de sus castas, “los comerciantes, los guerreros y los gobernantes cumplen con su tarea en conformidad con su naturaleza” (STRAUSS, 1987: 56-47). Ciertamente es que Platón, particularmente en el *Político* busca impugnar el reinado dinástico (el mito del pastor real) para introducir la figura del que sabe y que, por ende, le compete gobernar. Pero para que al resto le competa obedecer introduce “una mentira noble [*a noble lie*]” (RANCIÈRE, 2004: 280-281): la del metal predominante en cada alma, oro, plata, hierro. Contra Trasímaco en *República*, retoma esta idea y argumenta estableciendo una ciudad “sin daño” o sin perjuicio. Una ciudad justa es una ciudad feliz. Es decir, donde solo reina *lo justo y lo conveniente*, ya que así como el pastor, el médico y el timonel ejercen su oficio con pericia en favor de los inferiores, así también el buen gobernante. No busca su pro-

pio beneficio, como sostiene Trasímaco, sino el de los gobernados. En otras palabras, para que la distribución de las partes, la determinación justa del *a cada uno lo suyo* no implique daño ni injuria, la ley fundamental (el régimen) que lo define debe buena por naturaleza. Con Platón asistimos, interpreta Rancière, al más perfecto intento por eliminar la sustancia misma de la que se nutre la política, el daño estructural o “el perjuicio [*bláberon*]” (RANCIÈRE, 1999: 13) de los que no tienen su parte.

Para Rancière, la filosofía política pergeña el orden político ideal mediante una construcción de las partes de la ciudad. Sin embargo, dicho recuento de las partes enmascara un “des-cuento” o un “error de cómputo” [*the miscount*]” (RANCIÈRE, 1999: 10), que coincide con el verdadero daño o perjuicio, la misma sustancia política, que la filosofía intenta regular. El *démos* es siempre un concepto vacío (el esclavo, el tercer estado, el proletario, las mujeres, los negros, los inmigrantes, etc.) que constituye el *surplus*, el excedente no contabilizado: el “error de cómputo”.

La solución de Aristóteles es distinta. Clasificó las constituciones y la concomitante distribución de las partes comunes (las magistraturas) en función de los méritos. Entre los virtuosos, los ricos y los pobres, debe hallarse un dispositivo que los iguale, un criterio conforme al cual medir, lo que cada uno aporta a la comunidad y en función del cual se distribuyan las partes de la *arkhé*. Ciertamente es que su régimen mixto buscó fundar una igualdad proporcional a los méritos y dijo: los nobles tienen virtud, los ricos, propiedad y el *démos* libertad. Ese es el único título [*axía*] no excluyente de los pobres. Como bien dice Rancière se trata de una “propiedad impropia” (RANCIÈRE, 1999: 8) ya que *libres* son todos, mas virtuosos o ricos, no. Los ricos son ricos y libres, los nobles son nobles y libres; el *démos* es solo libre.¹¹ Al no contar con una credencial propia y excluyente, el *démos* hace suyo el título común a todos. En esa circunstancia acaece la política.

¹¹ Rancière pasa por alto que Aristóteles expresamente le atribuye el mérito de las armas, ya que la *demos* (los hoplitas), que costaba su propio armamento, le competía el vigor físico y la defensa de la ciudad. Además, en relación a la propiedad o la renta no debe considerarse a los integrantes del *demos* individualmente, sino colectivamente, en cuyo caso su renta se acerca o supera a la de los *oligoi* (ARISTÓTELES, 2004).

Sucintamente: como señalamos en la sección 3, el origen de la política alude a una estrategia de igualación de índole diversa respecto tanto de la igualación en las transacciones comerciales (que vuelve equivalentes al constructor y al médico), como la de la justicia restauradora (que repara los agravios). Para Aristóteles se trata de la justicia política. Para Hannah Arendt, la política coincide con el espacio público organizado institucionalmente, donde los libres despliegan actividades no funcionales a la propia vida o al bienestar privado. Como hemos visto, Rancière se ubica en la zona liminar previa a toda institución y acontece cuando la libertad como “propiedad vacía [*empty property*]” (RANCIÈRE, 1999: 8) interrumpe la lógica tanto de la igualdad comercial como aquella que se obtiene al arbitrar en las disputas entre los hombres. Insistimos, la política acontece cuando se vuelve visible la parte de los que quedaron fuera del recuento. Dicho con Rancière: “No hay política por el hecho de que el pobre (*démos* como concepto vacío) se oponga al rico. Es al revés: la política hace que el pobre exista como entidad” (11), que se vuelva visible y audible. En otras palabras, hay política cuando acontece la interrupción las diversas formas de “superioridad [*seniority*]” (52) natural o convencional.

4. CONCLUSIÓN

Tendemos a pensar que la forma de gobierno democrática debería desplegarse en aguas apacibles (como democracia constitucional o liberal) y que debería ser capaz de sofrenar los dos penosos excesos que siempre están al acecho: el exceso de participación colectiva, por un lado, y la excesiva y también peligrosa repliegue del individuo a la soledad de sus cuatro paredes, por otra, en desmedro del cuidado de la cosa pública. Este ha sido el enfoque tradicional desde la Conferencia de Benjamin Constant en el Ateneo de París en 1819. Pero Constant era un liberal muy crítico del jacobinismo de la Revolución francesa y Jacques Rancière no lo es. La democracia no es una forma de gobierno, sino la misma aparición de la política. Lo que descubre es la ausencia de toda fundación o de toda *arkhḗ*. De allí la connatural contingencia de todo ordenamiento.

Rancière pone en evidencia el carácter excepcional y escaso del acontecimiento de la política al concebirla como disrupción de todo orden político que ambicione perpetuarse. Asimismo, destaca los desconciertos que suscitan tanto el mejor régimen platónico, el orden de la igualdad geométrica, como el gobierno mixto aristotélico, que *mezcla* títulos o credenciales, que carecen de un denominador común, ya que el excedente es el *demos*, el sobrante sin título propio. Rancière esclarece que la filosofía política nace del esfuerzo de reglamentar la política o de imponer una racionalidad foránea a la racionalidad del des-acuerdo o del “disenso” propios de la política (RANCIÈRE, 2010: 28-30).

La igualdad, para Rancière, no está vinculada con los lazos que genera la peculiar amistad política. La cuestión prominente de la política es previa al establecimiento de cualquier vínculo institucionalizado. Acontece según el modo en que los que quedan fuera de la distribución de los cupos públicos (magistraturas, derechos políticos, membresía política), logran volverse sujetos de derechos (ser visibles y audibles). En otras palabras, contra Arendt, argumenta que la política no se trata de sujetos de derechos o de ciudadanos, que interactúan en el espacio público organizado y entablan lazos de amistad política. La política es el “proceso de subjetivación [*process of subjectivation*]” (RANCIÈRE, 2010: 67), por el cual los que “no tienen parte [*who have no part*]” (RANCIÈRE, 1999: 11), los que “no cuentan [*an-arithmói*]” (RANCIÈRE, 2010: 32), el “remanente [*surplus*]” (33, 68, 70) o los “inaudibles e invisibles”, obtienen su parte en lo común.

Cuando acusa a Hannah Arendt de tener una concepción *árkhica* (“*Arendt’s archi-political position*”; RANCIÈRE, 2010: 66), es decir, una posición que entiende la política como una actividad ligada a un espacio, delimitado por instituciones que marcan la cancha y establecen las reglas de juego del *fair play*, dice una verdad a medias (PERICA, 2019). Ciertamente es que en el ensayo “*What is Authority?*” (ARENDR, 1993a) e inclusive en *On Revolution* cuando aprecia las “*lasting institutions*” (ARENDR, 2006a: 92) de James Madison o cuando distingue entre Democracia y República (162-165), Arendt muestra su rostro más conservador. Defiende la solidez de los cimientos –la *auctoritas* (ARENDR, 1993a)– como elemento ineludible para la perdurabilidad y la estabilidad de los cuerpos políticos. Enaltece, también, el respeto hacia la Constitución al que los estadounidenses adoran como un

“documento sagrado [*sacred document*]” y se guardan muy bien, mediante dispositivos institucionales, de alterar intempestivamente (ARENDR, 2013).

Pero al tenor conservador de las obras antedichas deben oponérsele textos que denotan una posición que, a nuestro entender, resiste la acusación de Rancière. En obras radicales como los ensayos *Civil Disobedience* y *On Violence*, y también en *On Revolution*, la autora destaca la operatividad del poder plural y de la “acción en concierto [*acting in concert*]” (ARENDR, 1970: 44) en sucesos clave como la fundación del cuerpo político, o ante la amenaza de su ruina (como es el caso de los desobedientes de Massachusetts de 1970 y la guerra de Vietnam). También en *On Revolution* defiende la democracia directa y la participación ciudadana a través del “sistema de consejos [*Ward System*]” (ARENDR, 2006a: 253-254) jeffersoniano, sin la cual toda estructura política osificada deviene una forma de dominación oligárquica. De hecho, toda la obra antedicha es una glorificación de la “tradicón revolucionaria perdida” (256-257, 262) que en el XVIII, encarnó en la emergencia de los Consejos en diversos acontecimientos que irrumpen en la historia y que la autora buscó rescatar de la ruina del olvido (263-266).

En “Pouvoir et violence”, Paul Ricoeur atribuye a Arendt el mérito de haber puesto en evidencia la incompatibilidad entre política y dominación, derivada rigurosamente de la idea de igualdad: “hay un error en la política definida en términos de dominación, es decir, de subordinación de una voluntad a otra” (RICOEUR, 1991: 23). Es precisamente en ciertos momentos privilegiados de la historia, que acontecen “interrumpiendo la tradición de la dominación” (25), en donde Arendt identifica el fenómeno político. Desde el suceso de la desobediencia civil, en el que “se refugia el poder verdadero”, [...] a la insurrección de Budapest y la resistencia de Praga” (RICOEUR, 1991: 24), desde los activistas de Martin Luther King (28) a la revuelta estudiantil de Berkeley (ARENDR, 1970: 119, 123-124, 130), los eventos políticos del siglo XX replican una tradición política olvidada: la de la polis griega y la *civitas* romana (139). Dicha manifestación de poder plural y de acción concertada es “pre-jurídico” y “pre-contractual” (RICOEUR, 1991: 29); se trata del puro poder de instituir o, en los términos de Rancière, *an-árkhico*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, H., *Crises of the Republic*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1970.
- ARENDR, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books [1961], 1993a.
- ARENDR, H., *Was ist Politik? Aus dem Nachlass. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer*. München, Zurich: Pieper, 1993b.
- ARENDR, H., *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York, London: Schocken Books, 1994.
- ARENDR, H., *¿Qué es la política?* (Traducido por Rosa Sala Carbó). Barcelona: Paidós [1995], 1997.
- ARENDR, H., *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press [1958], 1998.
- ARENDR, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Formación, Exilio y Totalitarismo*. J. Kohn (ed.) A. Serrano de Haro (trad.). Madrid: Caparrós [1994], 2005a.
- ARENDR, H., *The Promise of Politics*. New York, Toronto: Schocken Books, 2005b.
- ARENDR, H., *On Revolution*. New York: Penguin Books [1963], 2006a.
- ARENDR, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa [1968], 2006b.
- ARENDR, H., *Responsabilidad y juicio*. J. Kohn (ed.) M. Candel (trad.) Barcelona: Paidós [2003], 2007.
- ARENDR, H., "Martin Heidegger cumple 80 años" (1969). En: G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*. (trad. B. Ainbinder), Buenos Aires: Manantial [1969], 2008.
- ARENDR, H., *The Last Interview and Other Conversations*. Brooklyn, London: Melville House, 2013.
- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* (traducción de Manuela García Valdés). Madrid: Gredos, 1984.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción de María Araujo y Julián Marías). Madrid: CEPC, 1999.

- ARISTÓTELES, *Política* (traducción de Carlos García Gual). Madrid: Tecnos, 2004.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción de José Luis Calvo Martínez). Madrid: Alianza, 2005.
- BENHABIB, S., "The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 1997, 90: 1-24.
- GOYENECHEA, E., "Arendt sobre Platón: la profesionalización de la política", *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* 2018, 12: 345-371.
- HABERMAS, J., "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Social Research* 1977, 44.1: 3-24.
- HABERMAS, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press [1962], 1991.
- ISÓCRATES, *Discursos, volumen I*. Madrid: Gredos, 1978.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London New York: Routledge, 1994.
- PERICA, I., "The Archipolitics of Jacques Rancière", *Krisis. Journal of Contemporary Philosophy*, 2019, 1: 15-26.
- PLATÓN, *Político* (traducción, intr. y notas de Antonio González Lazo). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- PLATÓN, *República* (traducción de Antonio Camarero). Buenos Aires: Eudeba, 2004.
- RANCIÈRE, J., DRURY, J., OSTER, C., Y PARKER, A., "The Order of the City", *Critical Inquiry* 2004, 30. 2: 267-91.
- RANCIÈRE, J., *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Translated by Julie Rose. Minneapolis, London: University of Minnesota Press [1995], 1999.
- RANCIÈRE, J., *Hartred of Democracy* (translated by John Corcoran). London, New York: Verso, 2006.
- RANCIÈRE, J., *Dissensus. On Politics and Aesthetics* (ed. and translated by John Corcoran). London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- RICOEUR, P., *Lectures I. Autour du Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

- RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*. Buenos Aires: Siglo XXI [1990], 2006.
- SCHAAP, A., "Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics", 145-165. En: J.-P. Deranty, A. Ross, (eds), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality*. London: Continuum, 2012.
- SÓFOCLES, *Tragedias* (traducción de A. Alamillo). Madrid: Gredos, 1981.
- STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?", en *The Journal of Politics* 1957, 19.3: 343-368.
- STRAUSS, L. Y CROUSEY, J. (eds.), *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- VILLA, D., "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Political Theory*, 1998, 26, 2: 147-172.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo, temas de la cultura y el latín medievales, como del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neo-helénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto). *Stylos* publica trabajos en español, inglés, francés, italiano y portugués.

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte digital, en Word, con un máximo de 7000 palabras. Adjuntar un resumen en la lengua del trabajo y en inglés, y cuatro palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 31 de agosto de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

PROCEDIMIENTO DE ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación a cargo del Comité Editorial, compuesto por reconocidos especialistas del ámbito internacional, el cual constituye un órgano de carácter consultivo. Participa en la sugerencia de ejes temáticos para las convocatorias y de pares evaluadores sobre las diversas temáticas. Colabora con la primera lectura de todos los artículos recibidos y, asimismo, asesora a la Dirección en caso de que se presenten situaciones conflictivas que así lo requieran.

Todos los contenidos recibidos son leídos por la Dirección, la Secretaría, miembros del Comité Editorial, o cualquier combinación de ellos, a criterio del Director. Para optimizar el tiempo, tanto para los autores como para quienes actúen como especialistas evaluadores, puede resolverse un rechazo en esta primera instancia, por razones científicas o formales.

El motivo de tal rechazo inicial quedará a criterio de la Dirección y, al menos, de dos miembros del Comité Editorial. Se podrá recurrir al asesoramiento de especialistas del área en cuestión. En caso de duda, la decisión final siempre será del Director.

FORMATO DEL TEXTO.

Título del trabajo (artículo o nota): centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las **citas** siempre entre comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**Libros:**

a) apellido y nombre del **autor, en versalita**.

b) **título, en cursiva**. Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de coma, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar** de edición: a continuación del título y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha:** a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guion.

g) **número de páginas:** a continuación de lo anterior.

Stylos. 2020; 29 (29); pp. 243-245; ISSN: 0327-8859; E-ISSN: 2683-7900

Revistas:

- a) apellido y nombre del **autor**: igual criterio que para los libros.
- b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.
- c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.
- d) **fecha**: a continuación, y seguida de punto y coma.
- e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.
- f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.
- g) **páginas**: se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guion.

ΕΙΚΘΝΗΛΙΘΟΣ
ΕΙΜΙΤΙΘΗΣΙΜΕ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΝΘΑ
ΜΗΜΗΣΑΓΑΝΑΤΟΥ
ΣΗΜΑΠΟΛΥΧΡΟΝΙΟΝ
ΟΣΟΝΖΗΣΦΑΙΝΟΥ
ΜΗΔΕΝΟΛΘΣΣΥ
ΛΥΠΟΥΠΡΟΣΟΛΙ
ΓΟΜΕΣΤΙΤΟΣΗΝ
ΤΟΤΕΛΟΣΟΧΡΟ
ΝΟΣΑΠΑΙΤΕΙ
ΣΕΙΚΛΟΣΕΥΤΕΡ
ΖΗ

Inscripción del epitafio de Sículo