

ALCANCES A LA NOCIÓN DE AMISTAD EN ARISTÓTELES

UNDERSTANDING THE NOTION OF FRIENDSHIP IN ARISTOTLE

ENRIQUE MUÑOZ MICKLE*

Resumen: En este trabajo se examina la idea de amistad perfecta en Aristóteles como una forma de semejanza, por cierto imperfecta, de la actividad divina en razón de la comunidad virtuosa de los amigos. Es posible entender la amistad perfecta como aspiración, aunque menor en dignidad que la vida contemplativa, de trascendencia y participación de la actividad divina? Es lo que intentaremos exponer.

Palabras clave: amistad perfecta, felicidad, vida virtuosa, actividad.

Abstract: In this work we examine the concept of perfect friendship in Aristotle as a form of similarity, however imperfect, to divine activity through the virtuous community of the friends. Is it possible to understand perfect friendship as the aspiration, albeit lesser in dignity than the contemplative life, for transcendence and participation in divine activity? That is the thesis we want to defend.

Keywords: Perfect friendship, Happiness, Virtuous life, Activity.

Sostiene Aristóteles¹ que siendo el placer algo que está íntimamente ligado a la actividad, difiere éste según sea la naturaleza de la actividad que se realice y de la facultad a que se refiera. De este modo, los placeres vinculados a las facultades sensibles son necesariamente limitados en razón de las especificidades propias de las mismas facultades; sin embargo, hay una actividad que de suyo no produce agotamiento y que responde a lo más noble del hombre: el acto del entendimiento en la contemplación.

En síntesis, el argumento del Estagirita radica en que si el fin de la vida es la felicidad y ésta es una actividad conforme a la virtud, parece que la actividad contemplativa, en cuanto el acto más perfecto de la facultad más noble, reúne de modo eminente las condiciones de tener como objeto al ser más perfecto, ser más continua que ninguna otra; su ejercicio es de

* Enrique Muñoz M. é prof. da Universidad de Playa Ancha de Valparaíso e da Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Email: emunozmi@gmail.com

¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco* 1175a 25. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

sobremanera agradable y, además, es la de mayor autarquía a que puede aspirar el hombre, puesto que no sólo no requiere de otra cosa para su ejercicio, sino que también es buscada por ella misma². Sin embargo, reconoce Aristóteles que no podría esto ser posible sino en la medida que hay en el hombre algo divino que le permite trascender de algún modo su limitación mortal al vivir conforme a lo más noble y excelente de su ser al asemejarse a la actividad divina.

Afirma el Macedonio “así la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina” (*Et.Nic.* 1178b 25). En lo que sigue se intentará examinar si es posible entender la amistad perfecta como aspiración, aunque menor en dignidad que la vida contemplativa, de trascendencia y participación de la actividad divina.

I

La perfecta actividad divina se realiza en un acto único de contemplación de sí mismo. Lo propio de esta actividad es que su fin se encuentra ya de modo inmediato en su mismo ejercicio, no mediando término alguno entre su comienzo y su fin. Sostiene Aristóteles que

...acción (praxis) es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido (*Met.* 1048b 23).

En cambio, en los movimientos que implican un fin, éste aparece como lo que hay que alcanzar como término del movimiento y que, por tanto, en cuanto se alcanza el fin, el movimiento acaba. Así, tomando el mismo ejemplo que propone Aristóteles, el adelgazar es un movimiento mientras se adelgaza, de modo que habiendo alcanzado la delgadez el movimiento cesa. De los movimientos, Aristóteles distingue tres clases³ de los cuales el local tiene prioridad sobre los demás y, de éste, el circular, dado que es

² Cf. *Et.Nic.* 1177a 20.

³ Y puesto que hay tres clases de movimientos, el local, el cuantitativo y el cualitativo, tiene que haber también tres clases de movientes: el desplazante, el alterante, el aumentante y el disminuyente. Hablemos primero del movimiento local, pues éste es el primer movimiento (ARISTÓTELES. *Física* 243a 35. Traducción de Guillermo de Echandía. Madrid: Ed. Gredos, 1995).

el único que puede ser infinitamente continuo, ya que en todos las demás clases de movimiento los móviles deben, en algún momento, detenerse y, consecuentemente, su movimiento debe cesar. En el movimiento circular no hay comienzo ni fin, ya que todo punto es a la vez inicio y fin del mismo. De este modo, los cuerpos celestes realizan un movimiento continuo y eterno que se constituye en medida de todo otro movimiento.

La circularidad aparece como modelo paradigmático de los movimientos sublunares y de la generación de los individuos. Un ser deja otro nuevo en su lugar con el fin de que la especie se conserve. La circularidad en la generación, noción que ya aparece en Platón⁴, apunta a que los individuos que por sí mismos no pueden conservarse indefinidamente en la existencia⁵, a pesar de que ésta es su mayor aspiración, buscan cerrar el círculo de la existencia a través de la generación de seres nuevos en su reemplazo.

En el acto propio de Dios se realiza de modo eminente la condición de la circularidad, puesto que en ese acto contemplante y contemplado son uno y el mismo. Más aún, se trata de un acto único y sin fisuras. El acto contemplativo de Dios sobre Dios mismo es de tal naturaleza que, entre cognoscente y lo conocido, hay una perfecta adecuación, pues si hubiera alguna diferencia entre ambos, entonces mediaría el tiempo y el acto sería necesariamente imperfecto. Tal acto exige que el cognoscente y el conocido sean de una misma naturaleza y perfección, amén de inmateriales, puesto que si hubiera materia en su ser, dada la inestabilidad ontológica de la misma, el acto se desarrollaría en el tiempo y sería, por lo tanto, imperfecto. El acto del entendimiento que entiende es de suyo inmaterial. El acto divino, sostiene Aristóteles, es vida perfecta e inmutable, puesto que la vida misma es una actividad; se vive y se está viviendo.

Ahora bien, como según sea la naturaleza del viviente, su vida será más o menos plena; mientras más perfecta sea la posibilidad de actualización en la actividad, más perfecta será la vida que se realice; de tal modo que la mejor vida, o la más plena, será aquella conforme a lo mejor que hay en el viviente y, en el caso de la vida humana, será la vida en la que su parte más noble logre su mayor actualidad: esta es la actividad intelectual. De manera tal que, análogamente, Dios debe tener una vida infinitamente más perfecta en tanto que su vida es su entendimiento; al respecto señala que

⁴ PLATÓN. *El Banquete* 208d en adelante.

⁵ “Los hombres mueren porque no son capaces de unir el comienzo con el fin” (*Problemata* XVII, 3, 916a 33).

... así, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es acto por sí de Él, es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto (*Met.*1072b 25)⁶.

La eternidad del acto divino no se refiere ciertamente a la duración en el tiempo. Se trata de una vida que está fuera del tiempo por no haber en su acto movimiento alguno que implique un antes y un después. La vida de Dios es, pues, eterna y perfecta y ello se debe a que su acto es la actividad más plena de un entendimiento absolutamente inmaterial. Tal es la existencia, piensa Aristóteles, de Dios, primer motor inmóvil que en razón de su perfección mueve eterna y continuamente a la serie de motores siguientes por la atracción que su perfección actual ejerce sobre lo imperfecto: “y mueve en cuanto que es amada, mientras todas las demás cosas mueven al ser movidas” (*Met.* 1072b 3).

II

Al examinar la amistad, Aristóteles señala que ésta es una virtud o va acompañada de virtud, ya que se trata de una disposición del carácter, añadiendo luego que “es lo más necesario para la vida” (*Et.Nic.* 1155a 1), pues nadie querría vivir sin tener amigos aunque poseyera todos los demás bienes necesarios para una vida satisfactoria en el orden material. Además, “la amistad no sólo es algo necesario, sino algo hermoso” (*Et.Nic.* 1155a 28). Aristóteles distingue diferentes clases de amistad, según sea el principio de comunidad en que éstas se funden; sin embargo, en tanto amistades deben satisfacer ciertas condiciones comunes, aunque no necesariamente del mismo modo. En primer lugar, todas las clases de amistad coinciden en que el objeto en que comunican los amigos y en virtud del cual se unen, debe ser, de alguna manera, lo amable. Pues bien, lo amable, sostiene el Estagirita, “es o bueno, o agradable o útil” (*Et.Nic.* 1155b 16). Por otra parte, la amistad, en cualquiera de sus formas, para ser tal requiere de la reciprocidad manifiesta y conocida de las partes.

⁶ Análogo es el argumento que desarrolla en la *Ética Nicomaquea* al examinar la vida contemplativa, señalando que si los dioses son bienaventurados y felices ello no se debe a sino a que su actividad es necesariamente contemplativa, ya que no les cabe ni la producción ni la acción (Cf. *Et.Nic.* 1178b 10).

Las amistades fundadas en el placer o en la utilidad son formas accidentales, por cuanto dada la debilidad del fundamento en que se sostienen y a su razón específica, su continuidad es precaria. Los amigos unidos por la utilidad lo son en tanto que efectivamente cada uno sea útil para el otro, de modo que aquello lo que los una se mantenga, la amistad persiste; pero como lo útil es de suyo variable y mutable, la razón de la amistad cesa y los amigos se separan⁷. Por su parte, la amistad fundada en el placer depende de que los amigos efectivamente se proporcionen placer mutuo. Sin embargo, aquí, como en la amistad fundada en la utilidad, ya sea que los objetos placenteros varíen o alguno de los involucrados sienta que no es suficientemente atendido, los antes amigos, dejar de serlo⁸.

Queda, por tanto, como forma plena la amistad fundada en el bien, que es aquella en que de modo más perfecto se cumple su razón esencial. Esta forma de amistad es la que se da entre los “hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos” (*Et.Nic.* 1156b 7). Los hombres buenos lo son absolutamente en cuanto son virtuosos y la virtud es algo permanente, de modo que el bueno sólo quiere el bien tanto para sí mismo como para su amigo. En esta forma de amistad no sólo se da el bien en cuanto tal, sino que, además, confluyen en ella tanto el placer como la utilidad. El placer, por cuanto los amigos se complacen mutuamente de su compañía; y la utilidad puesto que la mutua compañía le es provechosa a ambos, en la medida que les ayuda a perseverar en la virtud, “pues es propio de los buenos no apartarse ellos del bien ni permitir que se aparten sus amigos” (*Et.Nic.* 1159b 10). Este tipo de amistad, sostiene Aristóteles, es perfecta⁹ y, por su naturaleza, permanente. Dice Aristóteles que en razón de la índole buena y virtuosa de los amigos

(...) además de la semejanza en las otras cosas, lo que es absolutamente bueno es también absolutamente agradable, y eso es lo amable en el más alto grado; por lo tanto, el afecto y la amistad alcanzan en ellos el más alto grado y excelencia (*Et.Nic.* 1156b 22).

Sólo los virtuosos pueden unirse con esta forma de amistad. En las formas accidentales cabe perfectamente que los amigos sean malos o indiferentes en cuanto a su virtud. Aristóteles distingue el cariño de la amistad, señalando que mientras el cariño se puede extender incluso a cosas inanimadas, la amistad implica una disposición y una elección coherente con la misma y, a la vez, la

⁷ Cf. *Et.Nic.* 1156a 20.

⁸ Cf. *Et.Nic.* 1156b 1.

⁹ *Et.Nic.* 1156b 30.

reciprocidad del amigo. Propia de la amistad es, además, la benevolencia que, aunque por sí sola no es ciertamente amistad, está naturalmente implicada en su ejercicio. La benevolencia, señala Aristóteles, parece ser el principio de la amistad pero le falta la tensión propia de la relación y el afecto recíproco; sin embargo, es un elemento de la amistad en tanto es propio de los amigos el querer el bien del otro.

(...) Y al amar al amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo de alguien, se convierte en un bien para aquel de quien es amigo. Cada uno ama, por tanto, su propio bien, y a la vez paga con la misma moneda en querer y placer; se dice en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da sobre todo en la de los buenos (*Et.Nic.* 1157b 30).

No hay efectivamente amistad sin alguna forma de igualdad, dice Aristóteles que “la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas” (*Et.Nic.* 1159b 29); de tal modo que cuando entre los amigos hay una desigualdad manifiesta, esto es, que uno de ellos sea en algún sentido superior al otro, como por ejemplo en riquezas o poder, esta desigualdad se debe compensar de alguna manera¹⁰ y si la distancia es demasiado grande, ni siquiera es posible pensar que se podría establecer alguna forma de amistad, que es precisamente lo que ocurriría entre los dioses y los hombres; sin embargo, en la amistad perfecta esta cuestión no se presenta pues los amigos son iguales y semejantes en la virtud y el bien, de tal modo que cada cual desea el bien para el amigo tanto como lo desea para sí mismo.

No obstante, como se advierte por lo anterior, este deseo de los mayores bienes para el amigo tiene un límite y es que éste permanezca como es; es decir, que siga siendo su amigo, lo cual implica que entre ellos se mantenga la igualdad del modo más perfecto para ambos¹¹.

La amistad de los buenos, como ya se ha señalado, se funda en la virtud de los amigos. Ahora bien, es propio de los virtuosos que su vida se desarrolle conforme a la parte más noble de su naturaleza de tal modo que en su actividad se logre la plenitud de ella. Puesto que habiendo en la naturaleza humana diferentes potencias que van desde la simple conservación en la vida hasta la contemplación, pasando por la dimensión sensitiva y activa,

¹⁰ Aristóteles afirma que “la igualdad no se comporta de la misma manera en la justicia y en la amistad; en la justicia, es igualdad primariamente la proporcionada al mérito, y secundariamente la cuantitativa; mientras que en la amistad lo es primariamente la cuantitativa, y secundariamente la proporcionada al mérito” (*Et.Nic.* 1158b 30).

¹¹ Cf. *Et.Nic.* 1159a 10

se debe considerar como principal aquella en que se alcance su mayor bien en cuanto hombre y, por tanto, la felicidad más plena. Al respecto señala Aristóteles que

(...) el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo (*Et. Nic.* 1098a 10).

En la vida del virtuoso se alcanza un recto orden en el cual la parte más noble dirige y la menos noble se somete sin violencia a su dirección. El alma, en su función directiva, resuelve y determina, y el cuerpo y los apetitos se ajustan a las disposiciones prudentiales y justas que la parte mejor del alma resuelve. De este modo en la vida del bueno se realiza una perfecta unidad entre sus deseos y sus acciones en tanto se ordenan al bien que absolutamente le corresponde en cuanto hombre. Afirma Aristóteles:

(...) puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser verdadero y el deseo recto para que la elección sea buena, y tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga (*Et. Nic.* 1139a 25).

En el malo, en cambio, dado que ya sea que entre sus apetitos y su razón suele haber un conflicto, o bien que, por su intemperancia, no es capaz de ver adecuadamente lo bueno, no se alcanza la unidad deseable para que su vida sea conducida rectamente y conforme a la virtud. La misma unidad que el virtuoso quiere para sí mismo quiere para el amigo, pues la virtud del amigo revierte en él mismo. Dice Aristóteles que el hombre bueno y virtuoso es la medida de todas estas cosas y que éste, efectivamente,

(...) está de acuerdo consigo mismo, y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica (...), y lo hace por causa de sí mismo (...); y quiere vivir y preservarse él mismo, y sobre todo aquella parte suya por la cual piensa. Porque la existencia es un bien para el hombre cabal (*Et. Nic.* 1166a 20).

A diferencia del malo, quien no tiene acuerdo consigo mismo y busca perderse en el ámbito de los placeres, pues no tiene nada grato que lo conforte, y, a menudo, se arrepiente o solaza de sus acciones alternativamente, según sea su estado presente pues “su alma, en efecto, está dividida por la discordia” (*Et. Nic.* 1166b 20); el bueno

quiere también pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le proporciona placer (...). Su mente le proporciona en abundancia objetos de contemplación. Se duele y se goza en el más alto grado consigo mismo, pues siempre le son penosas o gratas las mismas cosas, no unas veces unas y otras, ya que, por así decirlo, no puede arrepentirse de nada (*Et.Nic.* 1166a 23).

Estas mismas condiciones y disposiciones que el bueno tiene en sí las quiere del mismo modo para el amigo, puesto que “el amigo es otro yo” (*Et.Nic.* 1166a 30).

La amistad perfecta fundada en la virtud de los amigos es naturalmente limitada en su número puesto que su ejercicio requiere de la acción permanente de cultivo y del tiempo recíproco que se dedican los amigos. Por estas razones, la amistad perfecta sólo puede extenderse a unos pocos, tanto por las razones de dedicación como también por el hecho de que los buenos y virtuosos tampoco son muchos¹². Al respecto afirma Aristóteles que “esta amistad es, pues, en cuanto al tiempo y en cuanto a todo lo demás, perfecta; todo está igualado en ella, y los dos amigos reciben beneficios semejantes el uno del otro” (*Et.Nic.* 1156b 34). Por otra parte, y en razón de la dedicación que ella implica, la compara al amor: “no es posible ser amigo de muchos con amistad perfecta, como tampoco estar enamorado de muchos a la vez” (*Et.Nic.* 1158a 10).

En los amigos unidos por la amistad más noble, se da una perfecta unanimidad puesto que ambos buscan y procuraran permanentemente, para sí y para el amigo, la realización del bien. La unanimidad de los buenos se funda, precisamente, en su virtud, puesto que los buenos son movidos por los mismos deseos y buscan siempre lo justo y conveniente, en tanto están siempre de acuerdo consigo mismos y con el otro¹³. Esta condición virtuosa puede llevarlos incluso a realizar acciones heroicas si es necesario, con el fin de ser consecuentes con su virtud: “así, si tal es el caso del valor, la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso, y es vergonzoso no hacerlo” (*Et.Nic.* III, 9, 1117b 6-9). Naturalmente que en quienes la virtud no se ha desarrollado, o son simplemente malos o viciosos, no hay constancia en sus deseos ni aspiran al bien, por lo tanto su unanimidad es mínima y frecuentemente procuran hacerse de los mayores beneficios y ventajas, anteponiendo sus intereses al bien del otro. El bueno es, en razón de su naturaleza, bienhechor. La acción del bienhechor permanece en lo obrado y en ella se manifiesta en acto su

¹² Cf. *Et.Nic.* 1156b 26.

¹³ Cf. *Et.Nic.* 1167b 5.

potencia de obrar bien. El sentimiento que se produce en el bienhechor en tanto obra y su obra se actualiza en lo obrado, es comparada por Aristóteles con el sentimiento que las madres sienten por su hijo al saber que les han dado el ser¹⁴.

La amistad perfecta es esencialmente actividad en el bien. Los amigos buscan hacer el bien al otro y procurar para el amigo las buenas obras y las mejores acciones. No es propio de los amigos esperar ser queridos y beneficiados sin actuar ellos mismos. Afirma Aristóteles que “el querer es semejante a una actividad, ser querido a una pasividad, y es en los más activos en quienes se da la amistad y los sentimientos amistosos” (*Et.Nic.* 1168a 20). Los buenos buscan mantenerse en la actividad más virtuosa, pues en ella se realiza cabalmente su existencia ejecutando buenas acciones, “la causa de ello es que el ser es para todos objeto de predilección y de amor, y somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), y la obra es, en cierto modo, su creador en acto, y así el creador ama su obra porque ama el ser” (*Et.Nic.* 1168a 5).

Por otra parte, las acciones virtuosas son deseables y, por ello, buscadas como algo que es en sí mismo un fin, en tanto que en su ejercicio pleno y constante se alcanza la felicidad. Afirma Aristóteles que “todas las cosas, por así decirlo, las elegimos por causa de otras, excepto la felicidad, que es ella misma el fin” (*Et.Nic.* 1177a 2). La vida virtuosa, como ya se ha señalado antes, es en sí misma su fin y la más significativa señal de ello es el placer que implica, puesto que “el placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce” (*Et.Nic.* 1174b 32). La vida del bueno es, ciertamente, una vida plena y placentera en tanto que en ella actividad y placer se dan máximamente unidas¹⁵. Es, por tanto, la aspiración a la conservación plena en el ser lo que mueve al virtuoso, y la quiere del mismo modo para el amigo en tanto, que la amistad de los buenos procura los mejores bienes y perseverar en la virtud, de modo que su vida entera sea una vida feliz.

Aristóteles se plantea la problemática cuestión de si el virtuoso debe quererse a sí mismo. Esta cuestión implica dos problemas: el primero se refiere a la cuestión central de si es necesario y bueno quererse a sí mismo; el segundo a si el querer el bien del amigo, siendo el querer el bien del otro algo recíproco, implique una suerte de utilización del amigo ya que,

¹⁴ Cf. *Et.Nic.* 1168a 22.

¹⁵ Dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Ambas cosas, en verdad, parecen encontrarse unidas y no admitir separación, ya que sin actividad no hay placer, y el placer perfecciona toda actividad (*Et.Nic.* 1175a 16).

en razón de la reciprocidad que supone este tipo de amistad, el mismo bien revierte a quien lo realice.

En cuanto al primer problema, Aristóteles afirma que el bueno efectivamente debe querer a sí mismo, puesto que al hacerlo, dada su naturaleza virtuosa, lo que procura es el bien no sólo para sí sino también para los demás¹⁶, siendo, por consiguiente, útil para los otros su acción bienhechora y noble. Además, si el bueno no se quisiera y, consecuentemente, no buscara el bien ¿qué tipo de acciones realizaría para los otros? ¿Podría querer el bien del amigo del mismo modo que el propio sin querer para sí el bien?

Ahora bien, afirma el Estagirita, la imputación de egoísmo a quien se quiere a sí mismo se puede entender en dos sentidos: el primero dice relación con aquel que procura para sí una mayor parte de lo que le corresponde en riquezas, honores y placeres corporales (*Et.Nic.* 1168b 17). Es claro que quien así actúa muestra un egoísmo censurable, puesto que atenta contra la justicia; en cambio, quien se procura los bienes más nobles, de suyo inmateriales y no excluyentes, como la virtud y el buen obrar, cuya posesión puede extenderse a muchos, no sólo se hace a sí mismo un bien sino que su bondad alcanza necesariamente a los demás. Es evidente que por las mismas razones, el malo no debe querer a sí mismo, ya que al querer a sí quiere el mal para él y para quienes lo rodean. El virtuoso, en cambio, al querer del modo descrito y querer los mismos bienes para el amigo, lo que busca es precisamente la vida feliz.

Afirma Aristóteles que tal hombre “estará dispuesto a abandonar riquezas y honores y en general todos los bienes por los que los hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble” (*Et.Nic.* 1169a 22). Un hombre tal elige siempre lo que es más noble y deseable por sí mismo antes que cualquier otra cosa. Concluye Aristóteles afirmando que: “es posible incluso que renuncie a realizar acciones dejándolas a su amigo, y que sea más hermoso que realizarlas él ser causa de que las realice su amigo” (*Et.Nic.* 1169a 33).

III

Recogiendo lo antes expuesto, volvamos a la cuestión inicial de este trabajo: ¿es posible entender la amistad perfecta como una aspiración de trascendencia y participación de la actividad divina?

Es claro que Aristóteles considera que el mejor modo de vida y más cercano a la divinidad es el de la vida contemplativa, que es el acto más puro de la parte más noble del alma. En efecto sostiene que

¹⁶ Cf. *Et.Nic.* 1169a 12.

... la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad, ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto (*Et.Nic.* 1177b 29).

A continuación sigue en perfección la vida que se refiere a las acciones virtuosas propias de los hombres que, en cuanto virtudes estrictamente humanas, lo son del compuesto y en menor medida participan de la vida contemplativa. Sin embargo, en la amistad perfecta se puede señalar algunos rasgos en los cuales se puede encontrar una semejanza, aunque por cierto limitada, de la actividad divina.

En primer lugar, la actividad contemplativa de Dios que entraña, como se destacaba antes, una perfecta circularidad entre contemplante y contemplado; asimismo, la amistad de los buenos se realiza por la reciprocidad del bien entre los amigos, de modo que el bien obrado por uno es, en algún sentido, devuelto por el otro, alcanzando por tanto cada uno de ellos en su obrar su propio bien. En segundo lugar, la plena actividad del ser divino exige una perfecta adecuación entre el entendimiento que contempla y lo contemplado. Esta adecuación se produce, en alguna medida, precisamente en la igualdad de los amigos en la virtud y en las acciones que cada cual realiza en procura del bien del otro, alcanzando así la más plena actividad de su obrar y, en ello, la felicidad. La vida del bueno es de suyo una actividad extraordinariamente placentera que, en cuanto en ella consiste la felicidad, no remite a otra cosa sino que es en sí misma su propio fin.

Dice además Aristóteles que “para el hombre dichoso el ser es deseable por sí mismo, porque es por naturaleza bueno y agradable” (*Et.Nic.* 1170b 15), y, de modo manifiesto puesto que “se gozan en la conciencia que tienen de lo que es bueno por sí mismo” (*Et.Nic.* 1170a 25). Por último, si la vida como conservación en el ser es en sí una actividad deseable y placentera para los vivientes; lo más aún en el caso del hombre, en tanto tiene conciencia de sí y de su ser y, de modo más excelente para el bueno, pues su vida consiste en una actividad plena.

[recebido em maio 2008; aceito em novembro 2008]

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo; Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- _____. *Física*. Trad. Guillermo de Echandía. Madrid: Ed. Gredos, 1995.
- _____. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Ed. Gredos, 1989.
- PLATÓN. *El Banquete*. Trad. Pabón y Fernández Galiano. Madrid: Centro De Estudios Políticos, 1963.