

# **¿Vale la pena argumentar en Ética? Amistad, creencia y retórica en Aristóteles**

Héctor Zagal  
Universidad Panamericana

## **Introducción<sup>1</sup>**

La ética aristotélica es un saber práctico. Su finalidad fundamental es hacer hombres virtuosos<sup>2</sup>. La dimensión teórica de la ética —que sí la tiene— se supedita a este propósito práctico.

En consecuencia, sus argumentos deberán ordenarse a la promoción de la vida buena. Aristóteles es muy claro al respecto<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Agradezco a Mario Gensollen y a Julián Zárate sus comentarios a este texto. Elaborado con el apoyo del proyecto de investigación CONACYT 2002-C01-42166.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES: *Ética eudemia*. México: UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), [Trad. al español de Antonio Gómez Robledo], 1983, I, 5, 1216b 20 ss: "...tratándose de la virtud no es el conocimiento lo más valioso, sino saber de dónde y cómo nace. Lo que queremos, en efecto, no es conocer lo que es la valentía, sino ser valientes, ni lo que es la justicia, sino ser justos...".

<sup>3</sup> Aristóteles. *Ética eudemia*. I, 3, 1215a 8 ss: "Es oportuno, por lo demás, no pasar por alto el fin a que principalmente debe estar dirigido todo este estudio, o sea los medios que hacen posible la participación en una vida buena y bella". *Vid.* también *Ética Nicomaquea*. México: UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), [Trad. al español de Antonio Gómez Robledo], 1994, VI, 1139a 35 ss: "El pensamiento, por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin, y que es práctico. Este es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto, sino sólo un fin en una relación particular y de una operación particular. El acto moral, en cambio, es un fin en si mismo,

Por ello, resulta poco útil hablar de ética y política a los adolescentes, quienes obnubilados por el ardor de sus pasiones, no están en condiciones de escuchar hablar sobre este tema. A estos jóvenes, humanos sin experiencia, se les ha de enseñar, por ejemplo, matemáticas. Esta ciencia exige poco conocimiento de la vida y, sobre todo, no requiere de un carácter formado<sup>4</sup>.

La paradoja salta a la vista. La juventud no es el mejor momento para escuchar sobre ética y política. Sin embargo, es precisamente en esta época cuando más hace falta el impulso para vivir virtuosamente. Durante la adolescencia se forma el temple del ciudadano. ¿Cómo enseñar la virtud en tales circunstancias?

Aristóteles no resuelve taxativamente esta pregunta. Basta leer la bibliografía al respecto para darse cuenta de ello. Ni Verbeke<sup>5</sup>, ni Burnyeat<sup>6</sup>, ni Nussbaum<sup>7</sup>, ni Sherman<sup>8</sup>, contestan la cuestión de una manera contundente, pues Aristóteles tampoco lo hizo. El Estagirita se deslindó del llamado “intelectualismo socrático” sin proponer tajantemente un método alternativo claro y satisfactorio para transmitir la virtud. No discutiré en este texto qué tipo de

porque la buena acción es un fin, y a este fin tiende el apetito. Así pues, la elección es inteligencia apetitiva o apetito intelectual, y un principio semejante es el hombre”.

<sup>4</sup> Ética nicomaquea. I, 3, 1094b 27 ss: “Cada cual juzga bien de lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pues así como cada asunto particular juzga bien el instruido (*pepaideuménos*) en él, juzgar en absoluto (*haplós*) sólo puede hacerlo quien posea una cultura general (*pepaideuménos*). Esta es la causa de que el joven no sea oyente idóneo de política, pues no tiene experiencia de la de la vida, de la cuales extrae la política sus razonamientos y sobre la cual trata. Además, como el joven es secuaz de sus pasiones, escuchará en vano y sin provecho, toda vez que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. (*práxis*)”. (Me separo de la traducción de Gómez Robledo).

<sup>5</sup> Cfr. VERBEKE, G.: *Moral Education in Aristotle*. Washington DC: The Catholic University of America Press 1990.

<sup>6</sup> Cfr. BURNYEAT, M. F.: “Aristotle on Learning to Be Good” en Nancy Sherman (Edit.). Aristotle Ethics. Lanham-Nueva York: Rowman & Littlefield 1998.

<sup>7</sup> Cfr. NUSSBAUM, M.: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: University Press 1994.

<sup>8</sup> Cfr. SHERMAN, N.: *The Fabric Character. Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press 1989.

intelectualismo sostuvo Sócrates y si Aristóteles lo interpreta adecuadamente.

El propósito de este artículo es mostrar que, según el Estagirita: (1) la amistad juega un papel esencial en la formación de la virtud en los jóvenes; (2) el poder persuasivo de los amigos es una variación de la *pistis* basada en un tipo de simpatía; (3) la amistad garantiza la confianza en un contexto de argumentación ética; (4) la manera más eficaz para propiciar la virtud en los jóvenes es la amistad benevolente del *spoudaio*.

En otras palabras, Aristóteles detecta el poder persuasivo de los amigos en asuntos éticos. Este fenómeno es muy relevante en el caso de los jóvenes, cuyas condiciones les impiden centrarse convenientemente en el contenido y estructura de los argumentos.

Divido este artículo en seis partes. En la primera repasaré aquellos casos de personas para quienes los argumentos éticos son de poca o nula utilidad. En la segunda parte exploré el concepto de *pistis* y su repercusión en los razonamientos prácticos. En la tercera, señalo que las creencias prácticas requieren de la idea de bien y cómo ésta abre el acceso a la dinámica de las pasiones. En la cuarta salgo al paso de un malentendido, suponer que la *pistis* es objeto de *poiesis*, no de *práxis*. En la quinta parte, resalto la conexión entre *pistis* y amistad. La confianza no atañe exclusivamente a la lógica; en ella está presente un elemento de *órexis*. En la sexta, exploré las posibilidades persuasivas que da la confianza entre amigos. La virtud puede enseñarse en el marco de la amistad gracias al contexto de credibilidad y confianza.

### Los límites de la argumentación ética

En la *Ética nicomaquea* se describe una tipología moral. Algunos individuos se encuentran más o menos incapacitados para llevar una vida plenamente ética. No son los destinatarios de los argumentos éticos. Así acontece, por supuesto, con los jóvenes, pero también con los esclavos, los bárbaros, los bestiales, las mujeres y los

incontinentes. De una u otra manera, los argumentos a favor de la vida ética se topan con la idiosincrasia natural de estos individuos<sup>9</sup>.

Obviamente, no todos estos tipos humanos responden con igual deficiencia a los razonamientos éticos. Los límites de la argumentación ética en el caso del acrático han sido los más estudiados<sup>10</sup>. *Grosso modo*, este individuo razona correctamente. Pese a ello, el apetito puede más que su razón. El silogismo práctico del incontinente no falla por un problema en las premisas, sino porque su deseo anula la eficacia práctica del razonamiento<sup>11</sup>. Los esclavos naturales, por su parte, están constitucionalmente incapacitados para desarrollar aceptablemente la virtud de la prudencia o, incluso, otras virtudes menores<sup>12</sup>. Su *lógos* es mínimo, apenas suficiente para obedecer al señor, quien sí tiene la plenitud de la prudencia. La esclavitud natural es un estadio definitivo. No así la incapacidad de los jóvenes libres, quienes sí podrían desarrollar plenamente la prudencia. La esclavitud natural es un estadio definitivo; la incapacidad de los jóvenes, transitoria. Paulatinamente llegarán a estar en condiciones de vivir y hablar sobre la virtud<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Ya me he referido ampliamente a esto en ZAGAL, H. y AGUILAR-ÁLVAREZ, S.: *Los límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz 1996.

<sup>10</sup> Para ver qué propondría Aristóteles contra el *akratés* que pretende desligarse de toda responsabilidad, vid: SALLES, R.: "Platonismo, división de la mente y explicación aristotélica de la akrasia". *Nova Tellus*, 15, (1997). pp. 77 ss.

<sup>11</sup> *Ética nicomaquea*. VII, 8, 1151a 11 ss: "Ahora bien, puesto que el incontinente es de tal calidad que persigue los placeres del cuerpo excesivos y contrarios a la recta razón, pero no por estar convencido de ello, mientras que el desenfrenado tiene esta convicción porque su constitución moral es de tal condición que le lleva a perseguir dichos placeres, resulta que el primero fácilmente puede ser persuadido a mudar de conducta, pero no el último".

<sup>12</sup> *Ética nicomaquea*. IV, 5, 1126a 3 ss: "...no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuando deben, ni con quien deben".

<sup>13</sup> Se afirma en *Ética eudemia*. I, 3, 1214b 28 ss: "Sería por demás superfluo examinar una a una todas las opiniones sustentadas por algunos sobre la felicidad. Muchas ideas, en efecto, pasan por la mente de los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales no querría plantearse cualquier problema ninguna mente sensata, porque no es de argumentos de lo que ellos han menester, sino los unos de tiempo en que maduren y muden, y de lo que los otros tienen necesidad es de una corrección médica o civil, porque la curación que proporcionan los castigos es un

A pesar de esta dificultad, la *Política* comienza a formar a la juventud<sup>14</sup>. Ella debe ser educada en la virtud, muy a pesar de los obstáculos. La fuerza de sus pasiones y su menuda experiencia de la vida, no exime al político de preocuparse por ella. En este texto pondré principalmente mi atención en el caso de los jóvenes. Soslayo, por ahora, el estudio de otros grupos humanos.

### *Pistis y práctica*

El *lógos* es una de las causas de la acción humana. Por ello, es tentador pensar que la virtud moral se enseña al modo de las ciencias especulativas. La expresión más *naïve* de esta postura llevaría a suponer que existen argumentos tales que producen acciones. Por decirlo de otra manera, un “buen argumento ético” es aquel que modifica nuestro comportamiento cuando engendra una convicción fuerte, una creencia tan arrolladora que motiva nuestra decisión y deviene acción. La experiencia cotidiana desmiente esta versión del intelectualismo. Todos hemos comido una vianda aún sabiendo que perjudicaría nuestra salud. Pero también hemos experimentado que ciertos argumentos facilitan algunas acciones. No es lo mismo obedecer un precepto “por que sí”, que obedecerlo después de que nos lo han explicado razonablemente. A la pregunta ¿vale la pena argumentar en ética?, se puede responder afirmativamente. El ser

remedio tan eficaz como los de la medicina.” Es interesante, además, notar que Aristóteles considera la posibilidad de que muchas falsas opiniones sobre temas morales provengan de una enfermedad corporal. Esto nos habla de un ámbito donde la ética debe dejar paso a la medicina. Se trata de una observación de enorme actualidad. Por otra parte, no nos puede extrañar esa relación entre lo ético y lo fisiológico. Basta pensar en el tratado *De la melancolía*, antaño atribuido a Aristóteles.

<sup>14</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Política*. (Biblioteca Clásica Gredos). [Trad. al español de Miguel García Velasco] Madrid: Gredos 1988. VIII, 1, 1337a 11 ss. No obstante, advierte Aristóteles en VIII, 1337a 33 ss: “Está, pues, claro que la legislación debe regular la educación y que ésta debe ser obra de la ciudad. No debe dejarse en olvido cuál debe ser la educación y cómo se ha de educar. Actualmente, en efecto, se discute sobre estos temas, pues no todos aceptan que haya que enseñar lo mismo a los jóvenes, ni en cuanto a la virtud, ni en cuanto a la vida mejor, ni está claro si conviene atender más a la inteligencia que al carácter del alma”.

humano es racional, y le resulta más fácil sobreponerse a sus pasiones si tiene un motivo razonable para hacerlo. Nuestra inteligencia es, al fin y al cabo, teleológica. Para Aristóteles la *práxis* se vincula necesariamente con la razón<sup>15</sup>.

En un segundo momento, podemos añadir otro elemento a la respuesta. Los motivos racionales facilitan las acciones, pues tenemos la capacidad de intervenir en la dinámica de nuestras pasiones.

El cultivo del arte retórico es la mejor prueba de cómo un orador puede incidir en los juicios prácticos de un auditorio. Este es el nervio de la retórica aristotélica: jugar con el poder del intelecto sobre los deseos y las acciones. Así como las pasiones interfieren con nuestros razonamientos, también la inteligencia puede modular

<sup>15</sup> *Ética Nicomaquea*. VI, 2, 1143a 32 ss: "Por otra parte, todo lo que es del orden de la acción pertenece a lo particular y a lo último (todo lo cual es menester que el prudente lo conozca). Ahora bien, la comprensión y la consideración se refieren también a las cosas por hacer, que son las últimas. Y la intuición asimismo concierne a lo último en ambas direcciones, pues así los términos primeros como los posteriores se perciben por intuición y no por discurso de razón; y así como la intuición teórica aprehende los términos inmutables y primeros en las demostraciones, así también la intuición práctica aprehende en los razonamientos del obrar el término último y contingente que es aquí la premisa menor"; VI, 12, 1144a 20 ss: "Ahora bien, la virtud es ciertamente causa de la recta elección; pero en cuanto a las cosas que deben naturalmente hacerse en vista de la elección, esto ya no pertenece a la virtud, sino a otra facultad"; VII, 3, 1146b 35ss: "Asimismo, puesto que en el silogismo de la acción hay dos especies de premisas, nada impide que, aún estando en posesión de ambas, pueda uno obrar contra el conocimiento que tiene, siempre que se sirva sólo de la proposición universal y no de la particular, porque los actos particulares son los que se ponen por obra... Hay por tanto, una diferencia enorme entre estos modos de conocimiento, de suerte que no parece nada absurdo que el incontinente 'conozca' de un modo, en tanto que sería sorprendente que obrara si 'conociera' del otro modo"; X, 1, 1172a 19 ss: "A lo anterior debe seguirse sin duda el tratado del placer, porque el placer parece estar en íntima relación con la naturaleza humana; y por esto a los jóvenes se les educa gobernándolos por medio del placer y la pena. Y parece además que para la virtud moral es de la mayor importancia hallar gusto en las cosas que conviene y aborrecer lo que se debe aborrecer, porque estas disposiciones se prolongan por toda la vida y son de gran momento y fuerza en lo que hace a la virtud y la vida feliz, pues los hombres prefieren las cosas placenteras y huyen de las penosas."

nuestros deseos. Temístocles vence el miedo de los atenienses a la guerra con buenas razones, pero enardeciendo simultáneamente las pasiones de los ciudadanos.

La retórica se caracteriza porque: (i) requiere de un auditorio que interactúe poco con el orador; (ii) se ejerce habitualmente dentro de un marco judicial, político o laudatorio, y (iii) se discurre sobre lo verosímil, aunque no se descarta lo plausible.

Esta retórica, poco sirve para la enseñanza de la ética a la juventud. Yo me referiré a la retórica, en un sentido más amplio, como argumentación no apodíctica y ordenada a la acción. Este uso ya está presente en el *Gorgias*. La finalidad de la retórica es persuadir. El médico puede descubrir al enfermo la gangrena que carcomerá su cuerpo si continúa devorando pasteles. La expectativa del dolor provocado por el galeno facilita el comportamiento correcto. El imperio sobre nuestras pasiones es político, no despótico. La metáfora es bella y elocuente: sólo podemos dirigir nuestros apetitos dialogando con ellos, persuadiéndolos a través del *lógos*. La retórica parece una puerta de entrada a los principios internos de la *práxis* (*he arjè en tōi práttonti*)<sup>16</sup>. La *pistis* se antoja como el puente que conecta los principios internos de la *práxis* con los externos. Por tanto, conviene remitirnos a la noción de *pistis*.

El sustantivo *pistis* se utiliza con diversas connotaciones en el *Corpus*: “prueba”, “fe”, “confianza”, “convicción”, “creencia”, “crédito”. *Pistótes* suele traducirse por “confianza” y aparece ordinariamente cuando se habla de relaciones humanas. Asimismo, utiliza los verbos *peítho* (convencer, persuadir, seducir, engañar, sorprender, mover con súplicas, ablandar, aconsejar), su aoristo segundo *pepitheín*, y *pisteúo* (creer, confiar, estar seguro de, dar crédito). En todos estos casos, lo relevante es la adhesión del sujeto creyente a una determinada proposición. Enunciados tales como: “El sol se mueve”, “Los ángulos interiores de un triángulo suman 180°”, “Zeus vive en el Olimpo”, “Mi mujer me ama” o “El dulce no le

<sup>16</sup> *Ética nicomaquea*. III, 1110b 4 ss.

conviene a los diabéticos", pueden ser igualmente objeto de convicción.

El asunto es más complejo. No sólo es cuestión de que el intelecto sea incapaz de determinar eficazmente nuestras acciones. Ni siquiera todas nuestras creencias provienen de razonamientos lógicos. Nuestras creencias no dependen ni exclusiva ni fundamentalmente de los buenos argumentos, al menos entendidos éstos como concatenaciones de premisas. En la conformación de la *pistis* influyen muchos factores. La mayoría de nuestras creencias se asumen por influjo de la vida en *pólis*. No me referiré a estos procesos; para mi intención, basta con apuntar su existencia.

Volvamos una vez más a la pregunta. ¿Vale la pena argumentar en ética? Depende de la intensidad de las creencias provocadas. La *pistis* es un estado psicológico y admite grados. Una persona puede estar más convencida que otra. Nuestras convicciones no son igualmente fuertes:

Podría plantearse la cuestión de porqué el adolescente puede hacerse matemático pero no sabio ni filósofo natural. ¿No será porque las matemáticas son por abstracción, mientras que, en los otros casos, los principios vienen de la experiencia? ¿No es verdad que en aquellas disciplinas los jóvenes no tienen convicción (*pistis*) sino que repiten lo que oyen, en tanto que la esencia de los entes matemáticos es para ellos suficientemente clara?<sup>17</sup>

Existe un nexo causal entre *pistis* y *práxis*. Desafortunadamente, no podemos determinar con exactitud la gradación que tiene la *pistis* respecto de otros estados psicológicos como la *dóxa*. Aristóteles no analiza detenidamente la persuasión como estado del alma. Un pasaje muy interesante es *Tópicos* V, 5 125b 28 ss. En él se habla de *hypólepsis*:

---

<sup>17</sup> *Ética nicomaquea*. VI, 8, 1142a 16 ss.

A veces también se pone como género cualquiera que acompaña <a la especie>, v.g.: la pena <como género> de la cólera, y la *aprehensión* (*hypólepsis*, de la *convicción* (*pistis*)): pues las dos cosas mencionadas acompañan de algún modo a las especies dadas, pero ninguna de ellas es género. En efecto, el que se encoleriza se siente apenado por la primera pena que sufre en él: pues la cólera no es causa de la pena, sino la pena causa de la cólera, de modo que, simplemente, la cólera no es una pena. Según esto mismo, tampoco la convicción es una *aprehensión*: en efecto, puede que la misma *aprehensión* la tenga quien no esté convencido, pero esto no es posible si realmente la *convicción* es una especie de *aprehensión*, pues no cabe que una cosa permanezca la misma si cambia completamente de especie, como por ejemplo, tampoco un mismo animal es hombre unas veces y otras no. Y si uno dijera que el que aprehende <la tesis> también ha de estar *convencido*, la *aprehensión* y la *convicción* se dirían sobre el mismo número de cosas, de modo que así no habría género: pues es preciso que el género se diga sobre más cosas<sup>18</sup>.

De estas líneas se sigue que *pistis* y *aprehensión* están asociadas frecuentemente. El término *aprehensión* (*hypólepsis*) tiene multiplicidad de significados: comprensión, aprehensión, respuesta, sospecha, opinión, creencia, pensamiento, incluso juicio. Pero Aristóteles mismo advierte que *hypólepsis* no es un género. Consecuentemente, no es fácil definir *pistis* a partir de *hypólepsis*. En todo caso, creer es un acto intelectual propio de los seres humanos.

Pero todas estas observaciones resultan insuficientes para lograr una demarcación de dicho estado subjetivo.

La noción de *pistis* se difumina cuando la comparamos con la opinión. *Dóxa* y *pistis* se entrelazan en el *Corpus*. Ambas designan

---

<sup>18</sup> ARISTÓTELES: *Tópicos*. Madrid: Gredos [Trad. al español de Miguel Candel San Martín] 1995.

estados psicológicos y ambas pueden provocar estados de certeza o quedarse sencillamente en un nivel de modesta plausibilidad. Llama mi atención un pasaje del *De anima* III, 3, 428a 19 ss:

Pero la opinión implica *pistis*. (pues sin creencia en lo que opinamos no podemos tener una opinión), en los pensamientos de los brutos podemos encontrar imaginación pero nunca creencia. Por lo tanto, toda opinión está acompañada de *pistis*, toda *pistis* da convicción (*pepeîsthai*), y la convicción (*peithó*) da discurso de la razón, mientras que encontramos en algunos de los brutos imaginación sin discurso de la razón<sup>19</sup>.

Como puede observarse no resulta fácil discernir qué es la *pistis*. Para colmo, aunque *dóxa* se corresponda ordinariamente con conocimientos plausibles, Aristóteles utiliza eventualmente el término con un sentido más fuerte, casi equiparable a ciencia. Leemos en la *Nicomachea*: VII, 3, 1146b 24 ss:

En cuanto a la cuestión de que sea la opinión verdadera y no la ciencia (*epistéme*) la que se menosprecie en los actos de incontinencia, nada importa para nuestra argumentación, porque algunos, aunque en estado de opinión, no dudan, sino que creen saber con exactitud. Si, pues, por tener una convicción más remisa los que están en estado de opinión obran con más facilidad contra su convicción que los que conocen de cierto, no será preciso establecer a este respecto diferencia alguna entre conocimiento y la opinión, ya que algunos dan menos crédito a las opiniones que otros a su conocimiento, como lo muestra Heráclito.

Aquí el punto es que Aristóteles advierte que la opinión genera un grado —mínimo, eso sí— de convicción. Por eso quien tiene una opinión fuerte, cree que conoce. El pasaje es importante además,

<sup>19</sup>ARISTÓTELES: *De Anima*. Madrid: Gredos [Trad. al español de Tomás Calvo] 1988.

porque Aristóteles advierte que es más fácil actuar contra nuestras opiniones que contra nuestras creencias científicas.

Aunque la *dóxa* se corresponde ordinariamente con conocimientos plausibles, Aristóteles utiliza en ocasiones el término con un sentido más fuerte, casi equiparable a ciencia<sup>20</sup>.

En otro lugar de la *Nicomachea* se puede leer:

En conclusión, la ciencia es un hábito demostrativo, con todos los demás caracteres definitorios que le atribuimos en los *Analíticos*. Cuando quiera que alguno tiene una convicción (*pisteúe*) de cualquier modo y le son conocidos los principios, sabe con ciencia; pero si los principios no le son mejor conocidos que la conclusión, sólo por accidente tendrá ciencia. Sea, pues, de este modo nuestra explicación en lo tocante a la ciencia<sup>21</sup>.

Renuncio, pues, a establecer una nítida distinción entre creencias y opiniones. El *Corpus* no proporciona elementos suficientes.

En muchos pasajes, se acepta que la *pistis* se engendra por la verdad del objeto y del razonamiento. Por ejemplo, las demostraciones matemáticas persuaden en virtud de la *illatio*. Se trata de una creencia eminentemente intelectual. El resto de los factores —dicción, volumen de voz, entonación— poco tienen que ver con la aceptación de la conclusión. Pitágoras convence con sus demostraciones; no con sus gestos, sino con silogismos. También las creencias aristotélicas sobre los cuerpos celestes proceden de razonamientos. Es significativo que tanto en el ámbito de la metafísica como en el de las matemáticas, Aristóteles utilice la palabra *pistis* y los verbos afines. En resumen, dudo que *pistis* sea un término estrictamente técnico del aristotelismo. Hemos de contentarnos con una noción más coloquial.

<sup>20</sup> *Ética nicomaquea*, VII, 3, 1146b 24 ss. Me separo ligeramente de Gómez Robledo, quien en este pasaje traduce *epistémē* por conocimiento.

<sup>21</sup> *Ética nicomaquea*, VI, 3, 1139b 31 ss.

Además, no debemos soslayar que creer no es un acto puramente teórico. Se trata de un estado mental de amplio rango psicológico; desde las creencias científicas hasta las creencias morales. El *Corpus* es claro al respecto. Cuando un sujeto decide comportarse de manera virtuosa después de haber escuchado una exhortación moral, no se debe exclusiva ni principalmente a la evidencia de los argumentos. La práctica moral es un ámbito donde la verdad no basta. Los individuos no moderan su ira sólo porque consideran verdadera la teoría aristotélica sobre el justo medio. Estos hombres consideran, además, que el aristotelismo es bueno. Aristóteles habla explícitamente de la necesidad de conocer el bien para guiar nuestra vida:

Con respecto a nuestra vida el conocimiento de este bien es cosa de gran momento, y teniéndolo presente, como los arqueros el blanco, acertaremos mejor donde conviene, y si así es, hemos de intentar comprender en general cuál puede ser, y la ciencia teórica y práctica de que depende<sup>22</sup>.

Nótese que se trata del conocimiento del bien, no de la verdad. Persuadir a un joven a vivir *secundum rationem* supone mostrarle la conveniencia de la virtud. Nuestros argumentos han de mostrarle la bondad de ese camino. Nussbaum va más allá y hace notar, con acierto, que esta “premisa del bien” es necesaria también en los apetitos animales<sup>23</sup>. La diferencia es que a los animales no se les puede explicar qué es lo bueno, mientras que a los hombres sí. La ética nos explica que acertar en el blanco nos conviene.

Esta digresión me parece importante para no equivocar el rumbo de la investigación. Aristóteles desiste de una teoría de la motivación al estilo del conductismo, pues el acto de creer —ya no digamos la *práxis*— resulta demasiado complejo. El Estagirita resiste la

<sup>22</sup> *Ética nicomaquea*. I, 2, 1094a 22 ss.

<sup>23</sup> Cfr. NUSSBAUM, M.: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. ed. cit., p. 81. Ella remite a *De motu animalium* cap. 7, 701a 7 ss y a su artículo “Practical Syllogism and Practical Science” publicado en su conocido comentario *Aristotle's De Motu animalium*. Princeton: University Press 1978, p. 165 ss.

tentación de proporcionarnos una receta o un procedimiento estándar en una materia tan frágil. Y si esta complejidad acecha a lo largo de toda la vida, durante la adolescencia el ímpetu pasional complica aún más la dinámica de las creencias y las acciones.

### **Creencias prácticas, conocimiento del bien y pasiones**

En consecuencia, el objeto de la creencia práctica no sólo debe ser presentado bajo la razón de verdad, sino también bajo la razón de bien. Como escribe Carlos Llano —aunque desprendiéndose del *Corpus* y adoptando un marco conceptual más escolástico—:

El objeto (...) debe poseer una complejidad de aspectos variados y contrarios, ha de ofrecer la posibilidad de ser visto desde diversas perspectivas, las cuales susciten, a su vez, diversos juicios de valor sobre él, ofrezcan diversos grados de mal y de bien. Hablando metafísicamente el objeto propuesto debe estar afectado por la condición de *contingencia* (ausencia de necesidad) y de *limitación* (...). Esta estructura contingente y limitada otorga al objeto de nuestras decisiones la nota de neutralidad, frente al signo positivo o negativo de ellos (...). Esto es válido *a fortiori* para el ejercicio de la persuasión: si el objeto presentado fuera bueno en todos sus aspectos —bueno absolutamente— la persuasión sería superflua; pero si —en hipótesis imposible— fuera malo en todas sus perspectivas, la persuasión sería inútil<sup>24</sup>.

El mundo está compuesto por objetos cuya bondad es limitada. El paté de ganso es malo para la salud y bueno para el paladar. El hombre virtuoso elige el objeto que más le conviene en vistas de su fin último; el desenfrenado, lo que satisface su afán de placer

---

<sup>24</sup> LLANO, C.: *Examen filosófico del concepto de motivación*. México: Universidad Panamericana 1984 p. 12 ss.

inmediato<sup>25</sup>. Y no olvidemos que el adolescente, se porta frecuentemente como un desenfrenado.

Conocer el bien ayuda a comportarnos moralmente. Sin este conocimiento seríamos como arqueros que no ven el blanco. Ver el blanco no significa que queramos dar en él. El arquero puede fallar por falta de visión, pero también puede abandonar el arco e irse a tomar un baño en el río cercano. De ahí que la argumentación ética deba enfatizar la conveniencia de ejercitarse en el tiro<sup>26</sup>. La ética no sólo ha de indicar hacia dónde está la virtud; ha de animarnos a llevar realmente una vida virtuosa. Por ello, el eventual maestro de moral debe lidiar con las pasiones desordenadas, pues obstaculizan la vida según la razón. Éstas presentan una dificultad bajo dos aspectos. Por una lado, nublan el entendimiento; nos "esconden" el blanco. Por otro, inhiben el apetito racional: desalientan la práctica del tiro. Si hemos de gobernar políticamente las pasiones a través del *lógos*, he aquí los escollos.

El matemático —salvo que sea maestro— no se enfrenta con las pasiones para generar *pistis*; la ética, sí. Ella debe convencernos de la conveniencia de la templanza. El filósofo moral y el político deben motivarme a cultivar esta moderación, aún cuando la molicie de Sardanápal y Alcibiades resulten atractivas.

<sup>25</sup> La educación moral es, en buena medida, el saber colocar en su lugar el placer y no reducir todo a la consecución inmediata de fines o de bienes. *Ética Nicomaquea*. II, 3, 1104b 30 ss: "Tres cosas hay en cuanto a nuestras preferencias: lo bueno, lo útil y lo placentero, y otras tres contrarias de aquellas en cuanto a nuestras aversiones: lo malo, lo nocivo y lo desagradable. Tocante a todas ellas acierta el hombre bueno y falla el hombre malo, y sobre todo en lo que atañe al placer, por la razón de que el placer es común a todos los animales y acompaña a todos los actos dictados por una preferencia, puesto que lo bueno y lo útil se presentan como placenteros". También. *Ética Nicomaquea*. III, 11, 1119a 1 ss: "El desenfrenado, pues, desea vivamente todos los placeres o los más atrayentes, y es arrastrado por su deseo al punto de preferirlos a todo lo demás".

<sup>26</sup> Martha Nussbaum hace algunas precisiones sobre esta metáfora del arquero. Las omito ahora para no extenderme innecesariamente. Cf. *The Therapy of Desire*. ed cit., p. 60.

El Estagirita no acuña un término diferente para la persuasión matemática y otro para la retórica. Sin embargo, en la retórica sí que hay una gran diferencia. El talante del orador y las disposiciones del auditorio son decisivas para convencer<sup>27</sup>. Para compensar el énfasis en las pasiones, muy extendido en la oratoria antigua, Aristóteles se presenta a sí mismo como un reivindicador del silogismo retórico e intenta enfatizar el poder de las estructuras lógicas<sup>28</sup>. El entimema juega un papel decisivo en la persuasión. No obstante, leyendo la *Retórica* descubrimos que la reacción contra Isócrates no lo lleva a despreciar todos los recursos extra silogísticos. Los saberes prácticos —ética y política— se entrelazan con los apetitos y pasiones. El estudio de la retórica también atañe a quienes desean enseñar la virtud.

La capacidad de influir sobre las pasiones resulta decisiva para la ética. Si durante la juventud las pasiones representan un gran enemigo de la virtud<sup>29</sup>, también pueden convertirse en un gran aliado. El placer juega un gran papel en todas sus decisiones, por eso sus amistades se atan y se desatan con extrema facilidad. De ahí que no sólo sea cuestión de presentar la verdad del bien, sino también hacer del bien una realidad atractiva para los apetitos sensibles. Ya lo señalé anteriormente.

<sup>27</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales [Trad. al español de Antonio Tovar] 1985, I, 2, 1356a 1 ss: “De los argumentos suministrados mediante el discurso, hay tres especies, pues unos residen en el carácter del que habla, otros en poner en cierta disposición al oyente, otros en el mismo discurso, por lo que demuestra o parece demostrar”.

<sup>28</sup> *Retórica*, I, 1; 1354a 11 ss: “Ahora bien, los que han compuesto las artes de retórica no han dado ni una parte de ella; pues lo único que es propio del arte son los argumentos retóricos, y lo demás sólo aditamentos; y nada dicen acerca de los entimemas, que son el cuerpo de la argumentación, y andan tratando en lo más acerca de las cosas exteriores al asunto; porque la odiosidad en la educación y la compasión y la ira y tales emociones del alma no afectan al asunto, sino al juez”.

<sup>29</sup> *Ética nicomaquea*, VIII, 3; 1156a 34 ss: “Los jóvenes, en efecto, viven por la pasión, y van sobre todo tras lo placentero para ellos y lo presente; pero mudándose la edad, otros deleites sobrevienen. Por lo cual tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, pues su amistad cambia simultáneamente con el placer, y la mudanza de este placer es rápida”.

En este punto, la poética viene en auxilio de la retórica y ésta, de la ética. Por algo Aristóteles dedica varios capítulos de la *Política* a la educación musical de la juventud<sup>30</sup>.

En la música interactúan sensibilidad y *lógos*. Este arte participa intensamente de la inteligencia y del cuerpo. Cómo olvidarnos de Orfeo, cuyos acordes tranquilizaron al feroz Cancerbero. La música se antoja un “lenguaje” que entienden las bestias y los humanos.

Pensemos en concreto en el ritmo. Este elemento debe considerarse en todo discurso. La musicalidad de una pieza oratoria —donde la importancia del ritmo es evidente— apela a la sensibilidad, a las pasiones del auditorio. No afirmo que todo discurso deba tener la calidad poética del *Encomio a Helena*. El asunto es más sencillo. Una cadencia monótona sumerge al público en un letargo, aunque se trate de ideas brillantemente concatenadas. Por el contrario, un ritmo adecuado capta la atención de los oyentes. El *lógos* envuelto en melodías pegajosas o en la retórica brillante de Gorgias, atrae más que el monótono sonsonete de un arconte.

---

<sup>30</sup> *Política*, VIII, 5, 1339a 21 ss: “¿O no deberemos más bien pensar que la música tiene alguna influencia en la virtud (y que así como la gimnasia confiere al cuerpo ciertas cualidades, otro tanto hace la música con el carácter, acostumbrándonos a recrearnos rectamente)? O también que la música contribuye en algo al entretenimiento intelectual y a la cultura moral”; VIII, 6, 1340b 20 ss: “Ahora debemos hablar sobre lo que antes fue planteado: si los niños deben aprender la música cantando y tocando ellos mismos, o no. No cabe duda de que hay gran diferencia, para adquirir ciertas cualidades, si uno mismo participa personalmente de la ejecución, pues es cosa muy difícil o imposible llegar a ser buenos jueces sin participar en estas acciones. Y al mismo tiempo también, los niños deben tener algún pasatiempo, y se considera que fue buen invento el sonajero de Arquitas, que se da a los niños pequeños para que lo manejen y no rompan nada de la casa, pues el niño no puede estar quieto. El sonajero es, pues, adecuado a los niños pequeños, y la educación es un sonajero para los muchachos mayores. Es evidente de lo expuesto que la música debe enseñarse de modo que los jóvenes participen en su ejecución”; VIII, 7, 1341b 19 ss: “Todavía debemos examinar, respecto de las armonías y los ritmos, si hay que emplear en la educación todas las armonías y todos los ritmos, o si hay que distinguirlos; en segundo lugar, si estableceremos la misma distinción que los que practican la música con vistas a la educación...”

Los jóvenes son especialmente sensibles a la música, pues tienen despertas las pasiones. De esta manera, un siguiente intento de respuesta a la cuestión de cómo enseñar la virtud, apelaría a un sistema de tipo “musical”. La enseñanza de la ética devendría una didáctica de la virtud basada en las pasiones. Sin embargo, la postura de Aristóteles no se reduce a esto.

### **Pistis y práxis**

La *pistis* práctica —la que se orienta a la ejecución de actos— requiere de la generación de un impulso *ab intra* del sujeto de la persuasión. Poco margen de injerencia tiene el orador para incentivar a los individuos a obrar con rectitud. A nadie se le puede obligar a llevar una vida virtuosa, pues la virtud es un hábito y éstos sólo pueden adquirirse voluntariamente. Al joven se le puede impedir el acceso al vino, pero no infundir la templanza. Si él desea embriagarse, será, a lo sumo, un destemplado coercionado. Para ser virtuoso hay que querer ser virtuoso. El ser sigue al querer. No obstante, hay que tener cuidado al descalificar el poder de la persuasión. López Farjeat ha hecho notar con originalidad y acierto que la retórica no es un saber productivo, sino práctico. La convicción generada a partir de la retórica no es *potesis* sino *práxis*. En otras palabras, convencer y persuadir apuntan más a la ética que a la técnica<sup>31</sup>.

López Farjeat hila más fino que Martha Nussbaum en este punto. Amparándose en *Retórica* II, 1, 1378a 27ss —donde en efecto se utiliza el verbo *empoieîn*— la autora coquetea con la posibilidad de hacer del arte retórico un saber productivo. El orador produce (*empoieîn*) la pasión (*páthos*) en el auditorio<sup>32</sup>. Hasta aquí no hay problema, pues, en efecto, las pasiones pueden ser producidas en la

<sup>31</sup> Cfr. LÓPEZ FARJEAT, L. X.: *Teorías aristotélicas del discurso*. Pamplona: EUNSA 2002, p. 242 ss.

<sup>32</sup> Algunas ediciones, como la de Antonio Tovar —que es la que utilizo— ablandan el sentido de *empoieîn* y hablan de inspirar pasiones.

medida en que se trata de acontecimientos corporales. No olvidemos las teorías biológicas de Aristóteles.

En el caso de los seres humanos, las acciones virtuosas y las creencias fuertes nunca pueden ser producidas mecánicamente. La manipulación de las pasiones puede propiciar la virtud, pero las acciones *práxicas* nunca pueden ser objeto de *poiesis*. Como su nombre lo indica, las pasiones son pasivas<sup>33</sup>. Por el contrario, el conocimiento teórico y práctico, los hábitos morales e intelectuales y sus respectivas acciones, proceden del interior del ser humano. Su principio de generación está en el alma racional:

Este hombre, [el hombre justo y virtuoso] en efecto, vive de acuerdo consigo mismo, y en cada parte de su alma tiene los mismos apetitos, y quiere para sí mismo el bien y lo que parece serlo, y lo que pone por obra como quiera que lo propio del hombre bueno es afanarse por hacer bien. Y lo hace sin duda por su propio interés (*járis*), pero por el interés de la parte intelectual que constituye al parecer lo que es cada uno<sup>34</sup>.

Tomando esto en cuenta, el arte retórico no puede ser llamado un arte productivo sin algunas reservas. Aristóteles no reduce el arte retórico a la producción de pasiones. El estatuto de la retórica no puede ser más incómodo. No es *poiesis* de pasiones; tampoco es una mera exhortación a la justicia. La argumentación retórica transmite conocimientos, despierta pasiones y poco más. Su papel en la educación moral de la juventud parece muy limitado.

A pesar de todo, Aristóteles guarda una carta bajo la manga. Podemos intervenir en el terreno del *lógos*, aprovechándonos retóricamente de la confianza propia de la *philia*.

---

<sup>33</sup> Cfr. VERBEKE, G.: *Moral Education in Aristotle*. ed. cit., p. 135 ss.

<sup>34</sup> *Ética nicomaquea*. IX, 4, 1166a 13 ss.

### El papel de la amistad

Tal y como he planteado el asunto, la *pistis* práctica es un estado intelectual y también un estado afectivo-volitivo. Creer involucra *lógos* y *órexis*<sup>35</sup>.

Hay un punto más sutil. *Pistis* no es sólo creer *en algo*, sino creer *a* alguien. En el *Corpus*, esta noción ya tiene algunas de las connotaciones que siglos después adquirirá el cristianismo<sup>36</sup>. La fe cristiana no es la mera aceptación de la verdad de una proposición *P*; es también la confianza en quien me propone la aceptación de *P*. Precisamente porque confío en el proponente, asumo la verdad de *P*. Este sentido de *pistis* tiene un matiz afectivo o volitivo; confiar en alguien no es un acto puramente intelectual, es un acto de adhesión de la voluntad.

La amistad se anuda con la soga de la *pistis*. Así lo apunta claramente Aristóteles:

Tales amistades [perfectas] son, por supuesto, raras, porque tales hombres son pocos. Hace falta, además, tiempo y trato, pues según el proverbio, no pueden conocerse mutuamente los hombres antes de haber consumido juntamente la sal, ni recibirse o darse por amigos antes de que cada uno se muestre al otro amable y haya ganado su confianza<sup>37</sup>.

La confianza (*pistótes*) es una condición de la amistad. En la amistad —ya sea por placer, utilidad o virtud— hace falta la reciprocidad. Y como no se trata de un contrato comercial, la confianza en el otro resulta esencial. Yo creo en mi amigo, por eso

<sup>35</sup> Cfr. NUSSBAUM, M.: *La fragilidad en el bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Visor: Madrid 1995, p. 354 ss.

<sup>36</sup> Un pasaje donde Aristóteles utiliza la palabra *pistis* referida a la divinidad es *De Caelo*, I, 3, 270b 5 ss.

<sup>37</sup> *Ética nicomaquea*. VIII, 3, 1156b 25 ss.

deseo su bien. Sé —creo, confío— que él también desea mi bienestar<sup>38</sup>.

Esta confianza se lleva a sus últimas consecuencias epistemológicas en *Ética nicomaquea*, VIII, 9, 1157a 20-25:

La amistad de los buenos, además, es la única que puede desafiar la calumnia, porque no es fácil dar a nadie crédito contra aquel que por largo tiempo tiene uno experimentado. Entre la gente de bien hay confianza, así como la seguridad de que jamás se harán injusticias, y todas las otras cosas requeridas en la verdadera amistad. En la otra, al contrario, nada impide que lleguen a surgir esos males.

La confianza en el otro es una especie de conocimiento, o mejor dicho, la adhesión afectiva al otro me permite predecir su comportamiento. El calumniador se topa con la confianza de un amigo en el otro. Sus calumnias deberán estar ampliamente verificadas para poder destruir una amistad perfecta. El amigo desecha afectivamente los argumentos que el calumniador enuncia contra su *alter ego*. De hecho, un caballero se niega a escuchar las murmuraciones contra su amigo. Esta actitud es noble, pero no del todo lógica. El amigo confía en su camarada y desecha *a priori* las maledicencias, aunque a veces traicionen.

Ciertamente esta confianza no se gana de un día a otro. No es una confianza absolutamente ciega<sup>39</sup>. La lealtad mostrada a lo largo del tiempo hace las veces de prueba. Se desecha *a priori* al insidioso porque en otras ocasiones el amigo se ha comportado rectamente. Lo

<sup>38</sup> *Ética nicomaquea*. VIII, 3, 1156b 7 ss: “La amistad perfecta es la de los hombres de bien y semejantes en virtud, porque éstos se desean igualmente el bien por ser ellos buenos, y son buenos en sí mismos. Los que desean el bien a sus amigos por su propio respecto, son los amigos por excelencia”.

<sup>39</sup> *Ética eudemia*. VII, 2, 1237b 10 ss: “La amistad, en efecto, parece ser algo estable, y sólo aquélla, la primera, es estable. Ahora bien, lo estable es lo que ha sido puesto a prueba, y un juicio ya formado es estable, y no hacer las cosas repentinamente o fácilmente produce el juicio recto. No hay amistad estable sin confianza, y la confianza viene con el tiempo, ya que hay que someterla a prueba (...)”

interesante, en cualquier caso, es que una vez ganada la amistad perfecta, resulta muy difícil destruirla. El amigo se sitúa en un nivel privilegiado dentro de cualquier ciclo argumentativo y, por tanto, de alguna manera es inmune a la calumnia y a la difamación. El amor del amigo lo cubre.

La *pistis* es un estado subjetivo que posibilita la amistad, pero una vez establecida la amistad, se puede generar más confianza a partir de la amistad precedente. Un sujeto *S* observa en un sujeto *T* una serie de virtudes, y, por ende, le concede su confianza<sup>40</sup>. Una vez establecida la amistad, ésta genera más confianza y más creencias. Al amigo se le cree lo que nos pide que le creamos, pues por ser amigos tenemos confianza en él. A él se le confía el propio patrimonio y la intimidad porque creemos que no dilapidará ni manoseara nuestros bienes ni nuestra vida<sup>41</sup>.

Insisto, no se trata de una confianza absolutamente ciega. Se trata de un fenómeno razonable, dado que en el pasado no ha habido motivos para desconfiar de él. La primera confianza —la que hizo posible la amistad— se fundó sobre los actos patentemente virtuosos del otro. Aquiles se hizo amigo de Patroclo a partir de un trato constante. El Pélide contempló las bellas acciones de su compañero y, partiendo de tales indicios, se entregó a él como amigo. Las obras son el punto de arranque, el hecho o evidencia primaria de la ética<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Recuérdese que en las cosas prácticas la conducta es prueba: “Todas estas teorías tienen ciertamente alguna credibilidad. En las cosas prácticas, sin embargo, la verdad se comprueba por los hechos y por la vida, que son en este dominio el criterio decisivo. Así pues, es preciso examinar las anteriores doctrinas refiriéndolas a los hechos y a la vida, aceptándolas si están en armonía con los hechos, y teniéndolas por meras palabras si se hallan en disonancia”. *Ética nicomaquea*. X, 8, 1179a 17 ss.

<sup>41</sup> Obviamente la elección viene condicionada por la tradición a la que pertenecemos. Elegimos a nuestros amigos de entre un conjunto de compañeros con quienes nos hemos desarrollado. Nadie escoge donde nacer y esta primera circunstancia condiciona profundamente nuestro ámbito de elección.

<sup>42</sup> *Ética nicomaquea*. X, 1, 1172a 34 ss: “En efecto, en materia de pasiones y acciones los razonamientos son menos persuasivos que las obras; y cuando los razonamientos están en desacuerdo con los hechos palpables, provocan desprecio y arrastran la verdad en su descrédito”

No obstante, una vez entregada la confianza, resulta difícil retractarse. La *pistis* prepondera sobre los argumentos.

La *pistis* no se reduce a un acontecimiento puramente racional, aunque confiar en alguien implica una dimensión intelectual. A partir de las acciones del sujeto *S*, el sujeto *T* hace una inferencia del tipo:

- (1) *S* ha actuado correctamente en los tiempos  $t_1$ ,  $t_2$  y  $t_3$ .
- (2) Luego *S* actuará correctamente en los tiempos  $t_n$ .

La inferencia de (1) a (2) recuerda el modelo del paradigma retórico. A partir de acontecimientos pasados elaboramos un pronóstico<sup>43</sup>.

Esta explicación soslaya un componente esencial de la *pistis* entre amigos, a saber, la corriente de afectividad. Tal sentir llevaría, incluso, a que el sujeto *T* continúe confiando en *S*, a pesar de que *S* actúe incorrectamente. Cuando hay amistad perfecta entre *T* y *S*, *T* encontrará explicaciones para justificar el comportamiento aparentemente incorrecto de *S*. Si Odiseo, Néstor y Menelao llegasen a la tienda de Aquiles para comentarle que Patroclo habla mal de él, seguramente el Pélide se enfadaría con ellos y no con su amigo. La amistad “retroalimenta” la confianza y viceversa.

La amistad implica entregar parte de nuestros mecanismos racionales. Esto explica que el amor —y la amistad es una de sus especies— haya sido asociado con cierta locura. No sé hasta qué punto Aristóteles estaría de acuerdo en reconocer que la amistad pone entre paréntesis algunos aspectos de nuestra racionalidad, pero

<sup>43</sup> *Retórica*. I, 2, 1356a 35 ss: “De la persuasión mediante demostración o demostración aparente, lo mismo que en la dialéctica hay la inducción, o el silogismo, o el silogismo aparente, también aquí es de modo semejante: pues el ejemplo es una inducción, el entimema es un silogismo, (el entimema aparente, un silogismo aparente). Llamo entimema al silogismo oratorio y ejemplo a la inducción oratoria”.

sí me queda claro que la confianza termina escapando a una descripción de la acción humana basada únicamente en la razón.

Prueba de ello es la desconfianza de los viejos. Así lo advierte Aristóteles, los desengaños propician cierto escepticismo. Consecuentemente, los mayores proceden con cautela a la hora de establecer nuevas amistades. Por ello, las grandes amistades se forjan en la juventud. La poca experiencia de la vida y el frenesí de las pasiones, facilitan a los jóvenes la confianza en sus iguales. Al fin y al cabo, el amor es también cierta pasión. La gente joven ama intensamente y, por ende, confía con facilidad en los demás. Para tener amigos es necesaria una cierta inocencia. La amistad requiere soslayar ciertos recursos epistemológicos críticos. Aristóteles no llega a hacer esta última afirmación, pero me parece que se sigue de su teoría.

Ya se esboza mi solución. A través de la amistad, se puede animar a los jóvenes a ser virtuosos pues, una vez ganada la confianza, nuestros argumentos son más eficaces. Por el contrario, esos mismos argumentos despojados del contexto de confianza se tornan estériles, cuando no antipáticos. La exhortación a la virtud se vuelve odiosa y estéril si proviene de un individuo de quien desconfiamos. Esto no quiere decir que la amistad con los jóvenes se reduzca a ser un instrumento para incitar a las bellas acciones. Significa, sencillamente, que Odiseo será mejor mentor de Telémaco que Néstor.

### **El poder persuasivo del amigo**

Haré un pequeño reacomodo de piezas. Cuatro modos fundamentales de engendrar *pistis* son:

- a) La evidencia sensible y la *epagogé*<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Análicos Posteriores*. Madrid: Gredos [Trad. Miguel Candel Sanmartín] 1988. II, 3, 90b 14 ss: "También a partir de la comprobación es

- b) La tradición, que engendra éndoха<sup>45</sup>.
- c) La demostración apodíctica, que engendra ciencia.
- d) La amistad.

Los modos (a) y (c) son causas intelectuales de *pistis*. Los apetitos tienen poco juego en el proceso de adquirir creencias a partir de los sentidos, la inducción y la ciencia. Afirmamos “La nieve es blanca” porque vemos el color de la nieve. No decidimos su color; lo percibimos.

El modo (b) es escurridizo. Las más de las veces la tradición engendra *pistis* de una manera inconsciente. Inadvertidamente adquirimos una serie de creencias a partir de la *polis* y la familia. Se trata de creencias de gran importancia en la vida práctica. El peso de la costumbre produce determinados comportamientos entre los seres humanos; ahí están los éndoха. El poder educativo de las leyes también se sitúa en este terreno.

Estos comportamientos “tradicionales” proceden de una *pistis* distinta de la científica. Las tradiciones de un pueblo, por ejemplo, forman parte de su bagaje cultural; pero este conjunto de creencias rara vez se asume conscientemente. La mayoría de las veces se interioriza sin reflexión. No me parece un contrasentido hablar de *pistis* irreflexiva, particularmente en el terreno de los éndoха.

Por último, queda la *pistis* originada en la amistad. Nuestros amigos nos transmiten muchos conocimientos, pero este es el aspecto más sencillo de la *philia*. La comunidad de amigos es un grupo de tradición y, por tanto, algo nos enseña.

Puede plantearse una objeción: si la amistad más sólida es entre iguales, ¿qué beneficio moral se desprende de la amistad entre los

suficiente la certeza; en efecto, nunca hemos conocido nada definiéndolo, ni de las cosas que se dan en sí, ni de los accidentes”.

<sup>45</sup> Cfr. por ejemplo los textos de ARISTÓTELES: *De Caelo*: II, 1, 283b 28 ss y *De divinatione per somnum*, 1, 462b 13 ss.

jóvenes? Esta objeción asume que los jóvenes, por ser amigos, han vivido las mismas experiencias. Sin duda, su amistad está fincada en una comunidad y su rango de conocimiento de la vida será muy parecido. Aún así, la alteridad permanece. Recordemos el argumento del espejo de *Ética nicomaquea*. IX, 9, 1170b ss. —tan bien estudiado por Cooper<sup>46</sup>— y el del autoconocimiento de *Magna Moralia* II, 5, 1213a 10ss. La semejanza de vidas es epistemológica y moralmente valiosa.

Si los amigos comparten intereses y aficiones, esta condición se aprovecha para adquirir experiencia vital “en pellejo ajeno”. El adolescente encuentra en un amigo una prolongación de la propia vida, de la misma manera que el hombre adulto ve en el otro su otro yo. Su apreciación ante ciertas situaciones —piensa— no podría ser muy diferente de la de él. De ordinario, los jóvenes no escarmientan en cabeza de sus padres y maestros. La amistad se ofrece como una posibilidad alterna. Hasta aquí la objeción.

Esta dialéctica de la alteridad —el *alter ego*— excede el enfoque puramente intelectual. Carlos Llano ha visto con agudeza esta dimensión de la amistad aristotélica<sup>47</sup>, aunque echa mano de un concepto tomista para explicarlo:

Llega un momento, sin embargo, en que se supera la duplicación o alteridad y parece que una persona penetra —esa es tal vez la palabra más exacta— en la otra. Este efecto de la amistad recibe de Santo Tomás el nombre de inhesión: el amigo inhiere en el amigo (...). Cuando el que le propone el bien al otro es su amigo, no tiene lugar una mera causalidad objetiva en ese orden puramente intelectual de la objetividad. Se añade —y no como simple fenómeno

<sup>46</sup> El autor reconstruye el argumento y lo comenta ampliamente en “Friendship and the Good in Aristotle” en Nancy Sherman (Edit.). *Aristotle Ethics*. Rowman & Littlefield: Lanham-Nueva York, 1998, pp. 279 ss.

<sup>47</sup> Cfr. LLANO, C. *op. cit.*, p. 20 ss. No la ha visto en cambio, WIKRAMANAYAKE, G.H.: “A note on the ΠΙΣΤΙΣ in Aristotle’s *Rhetoric*”, *American Journal of Philology*, vol. 52 (1957), p. 193.

adventicio— una incidencia de carácter subjetivo, pero de carácter completamente diverso a la que ocurre en la persuasión<sup>48</sup>.

En efecto, el amigo es *állhos autós*, *egó autós*, *alter ego*<sup>49</sup>. “La amistad tiene cierta apariencia de exceso”.<sup>50</sup> Entre los amigos todo es común<sup>51</sup>. Esto no significa una mera disposición a compartir bienes y aficiones. En la amistad perfecta, la virtud establece una sintonía plena. Esto los compenetra de una manera muy sólida. Efectivamente, la amistad supera en cierta medida la duplicación. Pensemos en la “simpatía” (*synaisthánomai*) de la que se habló en 1170b 7, y que se reitera en *Ética Eudemia*. VII, 12, 1245b 22 ss.

Estoy de acuerdo con Carlos Llano en que esta “inhesión” tomista (ya vislumbrada por Aristóteles<sup>52</sup>) es una vía para mover a desear determinados bienes. Sin embargo, considero que se equivoca —al menos desde un punto de vista aristotélico— al considerar que esta vertiente de la amistad no es persuasión. Me parece que maneja un concepto muy intelectualista de “persuadir”. Por tal motivo, no concibe la *pistis* como una causa y efecto de la amistad. Persuasiones, convicciones y creencias no son generadas exclusivamente por amor a la verdad. También juegan un papel decisivo la atracción ejercida por el bien y la virtud. El raigambre aristotélico de esta doctrina es indudable. Patroclo se esfuerza por luchar vigorosamente en batalla porque desea imitar a su amigo Aquiles.

<sup>48</sup> LLANO, C. *op. cit.* pag. 21.

<sup>49</sup> *Ética nicomaquea*. IX, 9, 1170b 7: “héteros gār autós ho phílos estin”. Cfr. también SHERMAN, N.: *The Fabric Character. Aristotle's Theory of Virtue*. ed. cit., 1989, pp. 89 ss.

<sup>50</sup> *Ética nicomaquea*. VIII, 6, 1158a 12 ss.

<sup>51</sup> *Ética nicomaquea*. VIII, 9, 1159b 31 ss: “Y el proverbio: ‘Todo es común entre amigos’, es correcto, puesto que en la comunidad consiste la amistad”.

<sup>52</sup> *Ética nicomaquea*. IX, 9, 1166a 31 ss: “Este hombre se conduce con su amigo como consigo mismo, pues el amigo es otro yo”. En 1169b 36 Aristóteles desarrolla un argumento particularmente interesante para demostrar la compenetración. Este pasaje merece una reconstrucción detenida que dejaremos para otro momento.

La “generación” de creencias con intervención de la amistad es propiamente hablando *peithó*, porque la confianza aristotélica incluye tanto el apetito como el entendimiento. Cuando yo tengo un amigo, le creo, confío en él y, por ende, me inclino a ejecutar las acciones que él me sugiere. Por ello los grandes consejos se piden al amigo.

Debe evitarse una lectura excesivamente intelectualista de este fenómeno. Los consejos del amigo no sólo valen por su contenido, sino —sobre todo— porque provienen de *mi* amigo. La inhesión provoca ascendencia. Este proceso de inhesión combina tres elementos. Por un lado está *aisthánomai*, que es una especie de compresión profunda, de percepción con la inteligencia. Pero también está la compasión (*eleemosýne*) que nos lleva a identificarnos con los buenos y los cercanos<sup>53</sup>. El tercero es la agnición (*anagnórisis*).<sup>54</sup> Este concepto, propio de la *Poética*, nos da una pista sobre la compenetración entre personas que se quieren o se odian. Se reconoce al otro a partir de unos indicios mínimos, porque

<sup>53</sup> *Retórica*. II, 7, 1385b 7 ss.: “Y prueba de que algo no es favor es que uno menor no se hubiera hecho y se ha prestado a enemigos lo mismo o algo igual o mayor, porque es claro que tal cosa no se habría hecho por atendernos a nosotros. O si fuera cosa sin valor y lo supiera el que hizo el favor, porque nadie reconocerá que ha necesitado algo sin valor”. Especialmente 1385b 34 ss: “Siéntese compasión si se cree que algunos son buenos, porque el que a nadie cree tal, pensará que todos son dignos de sufrir daño. Y, en general, cuando se está en tal disposición que uno se acuerda de que tal cosa le ha ocurrido o a él mismo o a sus allegados, o espera que le ocurra a él o a sus allegados”; y 1386a 29: “Puesto que son dignas de compasión las desgracias que parecen cerca, las que ocurrieron u ocurrirán a los diez mil años, como no se esperan ni se recuerdan, o no son compadecidas en absoluto o no igualmente, y así es forzoso que los que refuerzan el efecto con sus gestos, sus voces y vestido y, en general, con lo teatral despiertan más la compasión, porque hacen que parezca cercano al ponerlo delante de los ojos, o como inminente o como recién sucedido”. También *Poética*. XIV, 1453b 1 ss: “Pues bien, el temor y la compasión pueden nacer del espectáculo, pero también de la estructura misma de los hechos, la cual es mejor y de mejor poeta. La fábula, en efecto, debe estar constituida de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que acontece; que es lo que sucedería a quien oyese la fábula de Edipo. En cambio, producir esto mediante el espectáculo es menos artístico y exige gastos”.

<sup>54</sup> *Poética*. IX, 1451b 27 ss: “De esto resulta claro que el poeta debe ser artífice de fábulas más que de versos, ya que es poeta por la imitación, e imita las acciones”.

estamos en sintonía con él. En realidad la *pistis* por amistad involucra a estos tres aspectos.

El concepto tomista de inhesión explicita un sentido ya presente en el concepto aristotélico de *pistis* por amistad:

La inhesión como efecto de la amistad, tiene lugar primeramente en el nivel del conocimiento, en la medida en que el amante no se satisface con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza en averiguar con cuidado y diligencia cada una de las cosas que le pertenecen intrínsecamente, y así se introduce en sus espacios interiores (...). Pero la inhesión, en cuanto efecto de la amistad, no se da sólo en la línea del conocimiento, sino en la línea de la voluntad (...). En esta línea, el amante está en el amado, y por tal inhesión, el amor recibe el calificativo de *intimus* (...)<sup>55</sup>.

El “estar en” o el “poseer a” con que Llano perfila la inhesión no son expresiones vacías. La realidad más íntima e inviolable del individuo es su voluntad. Por ello, Santo Tomás precisa este concepto de inhesión recurriendo a los aptísimos términos aristotélicos que se han hecho clásicos al hablar de la amistad *eadem velle*<sup>56</sup>. “El amigo está en el amigo, inhiere en él, en virtud de que ambos quieren las mismas cosas”<sup>57</sup>. Esta idea está en consonancia con el *Corpus*. La amistad perfecta exige que ambos compartan un modelo de vida: la virtud. Tal comunión establece un lazo entre ellos, una comunicación tal que les lleva a considerarse “uno”. Yo me veo reflejado en las acciones del otro; pues, en esas circunstancias, yo obraría igual. La confianza de la amistad se

<sup>55</sup> TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. [Edición coordinada por Francisco Barbado Viejo]. Madrid: Editorial Católica 1959, I-IIae, q.28, a.2, c.

<sup>56</sup> *Ética nicomaquea*. IX, 3, 1165b 26 ss: “Porque si uno de ellos sigue siendo niño en su inteligencia, mientras el otro llega a ser un varón en todo su desarrollo, ¿cómo serán amigos si no les contentan las mismas cosas, ni se alegran ni sufren por lo mismo? Ni siquiera con respecto a sí mismos concordarán sus gustos, faltando lo cual no es posible que sean amigos, porque no pueden ya convivir”.

<sup>57</sup> Cfr. LLANO, C. *op. cit.*, p. 20 y 21.

articula en torno a cuatro conceptos: *eleemosýne*, *aisthánomai*, *anagnórisis*, *synaisthánomai*.

## Conclusiones

¿Vale la pena argumentar en ética a los jóvenes? Si hemos de ser coherentes con Aristóteles, debemos de negarnos a dar una respuesta tajante. La ética es una disciplina inexacta, donde las consideraciones del caso singular resultan esenciales. Depende de quién reciba el argumento, de quién lo enuncie, de qué y cómo argumente.

De manera general, el Estagirita desestima el papel de las lecciones de ética dirigidas a la juventud. La necesidad de formar el temperamento de los efebos, sin embargo, obliga a reconsiderar tal respuesta. La política no desatiende la educación de la juventud. El nudo de la cuestión es si los argumentos juegan un papel relevante en la transmisión de valores morales o, mejor dicho, en la enseñanza de la virtud.

En realidad, antes de evaluar si los argumentos pueden enseñarnos ética habría que despejar dos preguntas: (1) ¿Se limita la ética a la enseñanza de la virtud?; (2) ¿Puede enseñarse la virtud?

Responder taxativamente a ambos problemas supera, con mucho, los límites de mi artículo. A pesar de ello, considero indispensable esbozar una solución para poder moverme con más libertad en lo sucesivo.

La ética es también una consideración sobre el fin supremo del ser humano y el modo como esta finalidad se articula con el aparato de las virtudes. De ahí que siempre exista un margen para consideraciones más o menos teóricas, de las que eventualmente podría sacar provecho algún joven maduro. Así como algunos hombres entrados en años continúan pensando como adolescentes, podría acontecer que algún joven fuese especialmente juicioso.

Aristóteles reconoce que los hábitos éticos no pueden producirse como el médico lo hace con la salud. Y eso que, según la tradición hipocrática, el médico coadyuva con la naturaleza para el re establecimiento del enfermo. El Estagirita toma distancia de esta analogía.

No obstante, en el *Corpus* no se lee una negativa absoluta. El Filósofo no se resigna a olvidarse de la enseñanza de la virtud y explora diversas posibilidades. La amistad es una de ellas.

La amistad se construye a partir de *pistis* y *pistótes*. Ser amigo de alguien exige compartir algunas creencias con él y, sobre todo, confiar en él. El amigo tiene un acceso privilegiado al alma —la mente, si así se quiere— del compañero. Los escolásticos denominaron a este fenómeno inhesión y lo desarrollaron de la mano de una teoría de la voluntad y de la motivación. Tanto los teólogos medievales como Aristóteles se dieron cuenta de que la amistad es un catalizador, cuando menos, de las elecciones morales.

La amistad resulta relevante para la enseñanza de la ética en la juventud por dos motivos.

Primero. Constituye un espacio privilegiado para la argumentación. Inspirar confianza da una ventaja psicológica al argumentador. De entrada, se está dispuesto a escucharlo. Esto último resulta muy importante entre gente joven, poco dispuesta a escuchar a los mayores.

En otras palabras, un discurso de Néstor sobre la conveniencia de la templanza tendrá poca o nula incidencia en el comportamiento de Telémaco. Por el contrario, si Odiseo charla con su hijo sobre esta virtud, seguramente tendrá alguna influencia en su vida. Una oratoria tradicional —la de los discursos preceptuados en la *Retórica*— resulta poco eficaz en la transmisión de la virtud. Por eso advertí al comienzo que la retórica “pro ética” debería entenderse en un sentido más amplio, más en consonancia con el *Gorgias* platónico que con el tratado aristotélico. El Estagirita desecha el poder educativo de las lecciones éticas, entendidas éstas a modo de

discursos o clases, pero no los razonamientos interactivos, que tienen lugar en el seno y complejidad de una amistad situada en una *pólis* rectamente gobernada.

Telémaco sólo adquirirá el hábito de la templanza si él ejecuta actos templados. Ni Néstor ni Odiseo puede obligarlo a beber con moderación. No obstante, las pláticas, el trato, la convivencia con su padre, facilitarán estos actos. Si Odiseo es verdaderamente astuto, encontrará la manera de incidir en las pasiones y en la inteligencia del joven príncipe. Esto tiene, por lo menos, dos supuestos: la *philía* entre padre e hijo, y un mínimo de justicia en Ítaca. La *pólis* debe dar sentido y reconocimiento a la vida virtuosa.

Segundo. El amigo como *állas autós* hace las veces de extensión de mi propia vida. El amigo experimenta en su *alter ego*. De esta suerte, la amistad suple parcialmente la poca experiencia de vida. Precisamente por eso, el amigo virtuoso propicia los hábitos buenos. El joven se observa reflejado en el camarada, y si éste es virtuoso, entonces deseará ser como él. Esto supone, claro está, que la vida buena nos acerca a la felicidad y, por ende, resulta verdaderamente atractiva.

No obstante, queda un cabo suelto. Para Aristóteles, la amistad sólo puede darse entre iguales. Por tanto, el hombre virtuoso establece una amistad perfecta exclusivamente con otro de su clase. En consecuencia, no puede educarse en la virtud a los jóvenes a través de la amistad. El dilema es simple. Los que ya son virtuosos no necesitan de amigos que los inicien en la vida buena. Y los que no lo son, no se harán amigos de quienes ya se destacan por su virtud.

Esta circularidad se basa en una asunción: el carácter axiomático del principio “La amistad se da entre iguales”. El asunto no es tan sencillo. La *Ética nicomaquea* explora la posibilidad de una relación amistosa entre superior e inferior<sup>58</sup>. Además, la benevolencia es

<sup>58</sup> *Ética nicomaquea*. VIII, 12, 1161b 33 ss: “Mucho contribuye a la amistad la educación en común y la comunidad de edades, porque ‘dos de una edad se llevan bien’(...), la amistad de los hijos con los padres, así como la de los hombres con los dioses es una relación con algo bueno y superior porque unos y otros nos han hecho

principio de la amistad. El superior benevolente ama al inferior y este amor puede cuajar en una futura amistad recíproca<sup>59</sup>. Padres y maestros son proclives a esta amistad benevolente.

Nuestros amigos mayores nos dan “lecciones” de comportamiento en la medida en que, apalancados en la confianza y en las prácticas socialmente aceptadas por el grupo, nos persuaden a comportarnos de una determinada manera. Esto es patente entre los adolescentes de todos los tiempos, como también lo fue en las comunidades religiosas y de conocimiento de los mundos semitas y griego. Pensemos en el rabí y sus discípulos en la tradición israelita o en “cofradias” epistemológicas al estilo pitagórico. En estos grupos no se enseñaba la virtud en el salón de clase. Las convicciones se transmitían incorporando paulatinamente al joven a un modo social de vida a parir de la amistad.

No se trata de casos abstractos. Pensemos en Sócrates y sus discípulos. Los jóvenes se sienten atraídos por el carácter combativo de su maestro. Las disputas entre los sofistas y Sócrates tenían un dejé de escándalo, siempre atractivo para los adolescentes inteligentes. Sobre esta base se establece un comunidad, donde la confianza va *in crescendo*, hasta el punto de que Sócrates deviene una autoridad, un *alter ego*, un incentivo para la vida virtuosa. Platón, poniendo en boca de su maestro las doctrinas propias, nos habla de esa identificación con el amigo “mayor”. Seguramente, Aristóteles constató durante su paso por la Academia este papel decisivo de la amistad. Platón “aprendió” la virtud dialogando y conviviendo confiadamente con Sócrates. Qué lógico resulta la atención que el Estagirita presta al tema de la *philia* en sus obras éticas.

los mayores beneficios, siendo los autores de la nutrición, y también, una vez nacidos, de la educación. Así mismo esta amistad tiene mas de placer y provecho que la que hay con extraños, y tanto más cuando mas común sea nuestra vida con esos seres”.

<sup>59</sup> *Etica eudemia*. VII, 7, 1241a 3 ss: “La benevolencia (*eúnoia*) no es enteramente distinta de la amistad ni tampoco se identifica con ella”. Vid. también el capítulo “Amistad paternal” en MÉNDEZ, V. H.: *¿Filantropía divina en la ética de Aristóteles?* UNAM: México 2002, p. 63.