

LA DIMENSIÓN PERSONAL Y SOCIAL DE LA AMISTAD ESTOICA

MARCELO D. BOERI¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ LONG (2013: 218).

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

⁵ DIÓGENES LAERCIO (DL) VII 124.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Cf. *supra* n.6.

2.1 LA CONCEPTUALIZACIÓN ESTOICA DE LA AMISTAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ LONG, 2013: 221.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Cf. AECIO, I 7, 33 (SVF II 1027).

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

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

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

completamente respecto de algo; en el texto de Simplicio la única explicación que se ofrece para justificar que las cosas dispuestas de cierto modo respecto de algo no son diferenciadas es que ellas están constituidas por meras relaciones, *i.e.*, se trata de cosas cuyo ser es lo que es *respecto de* otra cosa. Enseguida nos enteramos de que el adverbio πάντως que califica a πρὸς τί ἐστίν significa que no hay ningún sentido en que pueda decirse que algo que está “dispuesto de cierto modo respecto de algo” puede *ser por sí* (cf. *supra* las primeras líneas de ESTOBEO, *Ecl.* II 73, 16-19), pues su estado *únicamente depende del estado en que se encuentra otra cosa*, de manera que para existir necesita de ciertos factores externos (*i.e.*, el factor respecto del cual puede predicarse con verdad que “*x* es mayor o menor que *y*” o que “*x* está a la derecha o izquierda de *y* o que *x* es hijo de *z*”, etc.). Es también por eso que lo que se encuentra dispuesto de cierto modo respecto de algo cambia si el objeto externo a sí mismo (que le confiere su “encontrarse dispuesto de cierto modo *respecto de algo*”) cambia; por ejemplo, si muere el hijo, el padre dejar de ser padre o, si muere el padre, el hijo deja de ser hijo; o el que está a la derecha de *x* dejará de estarlo si *x* cambia de lugar. Lo que está dispuesto de cierta manera respecto de algo (un ejemplo de lo cual es la amistad) puede dejar de ser lo que es sin experimentar ningún cambio interno de estado. En este último caso se trata de un claro ejemplo de “cambio de Cambridge”, esto es, el caso en el que un predicado es verdadero de un objeto *x* en el tiempo *t*, pero no verdadero de *x* en *t*¹ sin que *x* experimente ningún tipo de cambio.³²

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

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

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

3. LA VERSIÓN DE SÉNECA DE LA AMISTAD ESTOICA³³

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

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

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

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

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

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

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

3.1 LA AUTOSUFICIENCIA DEL SABIO, LA AMISTAD Y EL BENEFICIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA AMISTAD. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

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

³⁸ 561c (*SVF* I 263; BS 30.33).

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA CITADA

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

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

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