

El problema de la amistad en la moral*

The Problem of Friendship in Ethics

Por: Paula Cristina Mira Bohórquez

Grupo de investigación Ética

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

pcmira@udea.edu.co

Fecha de recepción: 1º de marzo de 2010

Fecha de aprobación: 22 de marzo de 2010

Resumen: *El artículo analiza la reactivación, para la Ética, de la pregunta por la importancia de la amistad. En una primera parte analiza desde diversas perspectivas las críticas cada vez más fuertes a las teorías éticas imparcialistas y universalistas, que han suscitado a su vez el renacimiento del tratamiento de la amistad como fenómeno moral; dicho análisis pretende también llamar la atención sobre diversos puntos críticos de las llamadas teorías de la amistad. En una segunda parte se analiza el modelo aristotélico de las amistades virtuosas, mostrando la estructura de este tipo de amistad y su relación con la ética, para resaltar así algunos puntos de la teoría aristotélica de la amistad que pueden ser de ayuda para una mejor comprensión del problema hoy en día.*

Palabras clave: amistad, moral, imparcialidad, relaciones interpersonales, Aristóteles, virtud, eudaimonial.

Abstract: *This paper analyzes the reactivation of the question of the importance of friendship for Ethics. In a first part it analyzes, from diverse perspectives, the criticisms, which become stronger as time goes by, to the impartiality and universalist theories of Ethics, that have raised in turn the rebirth of the treatment of friendship as a moral phenomenon; such analysis pretends to call the attention on diverse critical points of the so-called Theories of Friendship. In a second part is analyzed the Aristotelian model of virtuous friendship, showing the structure of this kind of friendship and its relationship to Ethics, to stress thus some points of the Aristotelian Theory of Friendship that can be helpful for a better understanding of the problem nowadays.*

Key words: friendship, morals, impartiality, interpersonal relations, Aristotle, virtue, eudaimonial.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación “La amistad como fenómeno moral” Registrado ante el CODI de la Universidad de Antioquia, en acta 557 del año 2009.

Es ya un tema filosófico recurrente la crítica generalizada a las teorías morales ilustradas, crítica que se ha extendido principalmente a las teorías morales de corte kantiano y utilitarista, dominantes en el siglo XX, y que en los últimos tiempos ha tenido como blanco a autores como Rawls y Habermas. Estas críticas han estado orientadas sobre todo a los postulados éticos basados en una razón universalista; líneas de pensamiento tan distintas como las del comunitarismo, el feminismo o las de aquellos filósofos franceses llamados posmodernistas, han mostrado desde los distintos intereses de sus teorías, los diversos puntos críticos de la tradición liberal y han intentado plantear opciones que tengan en cuenta aquello que les parece que dichas teorías liberales han dejado de lado. Las críticas de estas corrientes tienen entre sí coincidencias y serias diferencias, pero en general se podría decir que han llamado la atención sobre el problema de dejar de lado el contexto de comunidad en el que todo individuo se desarrolla y han mostrado, como en el caso de las feministas y de los trabajos de Foucault, que en estas teorías han sido muchos los excluidos. En el caso del feminismo, se ha hecho recurrente la crítica a ese ser desarraigado que ha mostrado la filosofía desde la tradición ilustrada hasta nuestros días, un ser abstracto cuya moral no es contextual ni histórica. Para los análisis cercanos a estas críticas el ideal del ser autónomo ilustrado es un ideal masculino que pretende ser universalista, esto es, aquel que la tradición universalista ha concebido como un ser abstracto, sin género, tiempo ni lugar sería un tipo de ser humano que en realidad es masculino. Tomando como referencia esta crítica a las morales ilustradas y el resurgimiento del problema de las relaciones interpersonales en la filosofía moral, pretendo presentar en el siguiente artículo un análisis de la relación entre la amistad y la moral, que la aborde desde varias perspectivas. En primer lugar, presentaré un panorama del problema que constituye esta relación para la teoría moral, abordando el tema de las relaciones interpersonales en general y después el problema concreto de la amistad. De esta manera llegaré a mostrar, en segundo lugar, el modelo de las amistades virtuosas presentado por Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, resaltando así algunos puntos decisivos sobre cómo se presenta, en la gran teoría clásica sobre la amistad, el dilema entre ética y amistad y qué puntos son decisivos en Aristóteles para ayudar a una reflexión actual sobre el tema.

1. La moral y las relaciones interpersonales

Los resultados de muchas de las nuevas teorías críticas pueden ser verdaderamente cuestionables, en su intento por plantear alternativas a los problemas que presentan las teorías de la tradición liberal. Muchas de estas teorías han presentado la posibilidad de renunciar a la universalidad de la moral, acercándose

a la visión de una moral comunitaria o de los afectos cercanos. Sobre esto último, la teoría más controversial y divulgada en los últimos tiempos, ha sido la famosa “ética del cuidado”, iniciada a principios de la década de los ochenta por Carol Gilligan con su libro *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Gilligan planteó en este libro una propuesta diferente al modelo de los estadios del desarrollo moral de Kohlberg, un modelo en el que no prima la justicia y la imparcialidad, sino el contexto, las relaciones interpersonales y el cuidado. Aunque coincido con Benhabib en que los trabajos de Gilligan no muestran evidencia de que esta pretendiera rechazar una ética de la justicia, poniendo como alternativa solo una ética del cuidado (Benhabib, 2006: 205-206), algunas de las posteriores representantes de esta teoría sí han pretendido dar el giro en contra de la universalidad en la ética y a favor exclusivamente de la ética del cuidado, planteando así una teoría según la cual las obligaciones morales no van más allá de nuestras relaciones cercanas¹. No resulta extraño entonces que sobre estas teorías morales, que han pretendido superar el universalismo, Benhabib proponga, en consonancia con otras autoras, la posibilidad de pensar una ética que complemente modelos de cuidado y modelos de imparcialidad y universalidad, de manera que se reevalúe la estricta división que sitúa a las cuestiones de las relaciones personales en el ámbito de la ética, es decir del terreno personal, y no de la moral, que es universal. Precisamente frente a lo anterior y en respuesta a Habermas, Benhabib afirma: “incluso en las sociedades modernas muy racionalizadas, donde la mayoría de las personas somos asalariados y ciudadanos políticos, las cuestiones morales que nos preocupan y que nos tocan más profundamente, derivan no de problemas de justicia en la economía y el sistema político, sino precisamente de la calidad de nuestras relaciones con los demás en las ‘esferas de afinidad, amor, amistad, y sexo’” (*Ibid*, 210).

Así como de muchas teorías feministas, críticas del universalismo moral, surgen propuestas extremas que pretenden decidirse por un modelo no universal y que nos dejan con la duda sobre cómo sortear los riesgos, por ejemplo, de la discriminación. De igual manera surgen propuestas como la de Benhabib, que reconoce la importancia del universalismo en la teoría moral, pero que además se cuestiona por qué hemos de dejar tajantemente de lado en estas teorías todo aquello que tiene que ver con nuestras relaciones personales, cuando es al interior de estas precisamente, donde se desarrollan buena parte de nuestras preocupaciones morales. Otra propuesta interesante que se orienta por el lado de la conciliación es la de James Rachels; quien intenta presentar un encuentro entre la exigencia de imparcialidad de la moral actual y el hecho de que tenemos una relación especial

1 Véase Noddings, 1984.

con amigos, familia o amantes, relación que a su vez, por su naturaleza misma, genera obligaciones especiales. “Amigos, cónyuges o amantes no pertenecen simplemente a la gran masa de la humanidad. Por lo menos para las personas que los aman, estos son algo especial”. (Rachels, 2008: 256)² Rachels reconoce que las relaciones personales íntimas generan un conflicto frente a la concepción de la moral como imparcialidad. Sin embargo, se concentra en la relación padres-hijos e intenta dilucidar modelos que concilien las obligaciones de las relaciones íntimas y las que le debemos a todos según la concepción imparcialista de la moral. Concluye que hay obligaciones que solo es posible cumplir frente a los hijos, debido sobre todo a la cercanía con estos, lo cual no constituye un problema frente a la imparcialidad. De igual forma, le parece admisible frente a necesidades parecidas, satisfacer primero las de los propios hijos que las de otros niños. Pero, frente a la posibilidad de rodear con lujos a los hijos propios, mientras otros tienen necesidades básicas no satisfechas, como las de la alimentación, Rachels piensa que son los demás niños con sus necesidades básicas los que deben ser atendidos.

Si bien el texto trabaja solo algunos aspectos del amplio problema de las obligaciones imparciales de la moral y las que se generan en las relaciones personales, es un buen intento de conciliar teorías y de superar la tendencia a asumir una teoría en contra de la otra (*Ibid*, 2008). Estos intentos de conciliar modelos teóricos diversos muestran que, a pesar de que los modelos teóricos imparcialistas y universalistas mostraron una buena alternativa frente a problemas de la opresión, la tiranía o la discriminación y a favor de la libertad, esto no puede indicar que no exista necesidad alguna de una revisión profunda, pues las relaciones interpersonales son una realidad en la vida de todo ser humano. Los padres, hijos o amigos son especiales en la vida de cada cual y siguiendo de nuevo a Benhabib, son estas las personas frente a las que más se desarrollan nuestros dilemas morales. Es necesario entonces preguntarse, si desconocerlas para la moral puede seguir siendo la única respuesta posible de la filosofía moral o si solo es posible presentar modelos teóricos contrarios e irreconciliables que tengan en cuenta o no las relaciones interpersonales³.

2. El problema de la amistad en la moral

Un problema similar encontramos en aquellas teorías que hoy en día pretenden rescatar la amistad para la moral, ocupándose así de un aspecto de lo que Benhabib llama el “otro concreto”. Dichas teorías han partido también de una crítica

2 La traducción es mía.

3 Véase también La Follete, 1996.

a la moral liberal y han pretendido ofrecer modelos que muestren que las relaciones interpersonales no deben ser ignoradas en la teoría moral, porque pueden ser parte significativa del mundo moral del ser humano. Una muy larga tradición liberal ha supuesto que poco o nada se puede aprender de la amistad para entender el mundo moral. Uno de los aspectos a criticar ha sido la parcialidad que supone la amistad y que no puede estar en consonancia con teorías morales imparcialistas, igualitaristas y universalistas. En la discusión, reactivada hace un par de décadas, los teóricos de la amistad han planteado el problema desde varias perspectivas, como por ejemplo desde la pregunta de si los principios rectores de la amistad se deducen a partir de los principios de morales universalistas o no, o de si todo aquello que sucede al interior de la amistad, a saber, los deberes, las dedicaciones, el intercambio, etc., pueden tener valor moral. El otro punto importante es el problema de la relación entre los deberes especiales generados a partir de la amistad y los deberes morales⁴. Este problema se puede plantear a partir de la pregunta de si nuestros deberes frente a los amigos deben estar siempre subordinados a los deberes morales imparciales, si puede haber una suerte de paralelismo entre estos deberes o si los deberes frente a los amigos serán siempre más relevantes que los deberes morales imparciales.

Es necesario reiterar que la pregunta no es si es bueno tener amigos o no, si los amigos contribuyen a la afectividad propia o no, sino que la idea ha sido poner de nuevo en discusión la relación entre amistad y moral. Frente a esta relación la filosofía moral dominante en los últimos siglos no ha dejado mayor posibilidad que la de excluir totalmente a la amistad de la problemática de la moral, a veces demonizando incluso el papel de la amistad en la vida moral humana. Sin embargo, las críticas a la moral liberal han revitalizado la cuestión, ya conocida por Aristóteles, de si es posible la vida sin amigos y más concretamente, de si es posible la vida ética, sin amigos. Desde otro punto de vista se plantean también las siguientes preguntas a estas teorías: ¿Es realmente un problema para la vida moral el tener amigos? ¿Actuar correctamente moralmente es actuar siempre alejado de los intereses de la amistad? Como lo manifiesta Midley en su análisis sobre el individualismo generado a partir del pensamiento del contrato social, la amistad es un tipo de relación que requiere confianza y cercanía de personas que no son simplemente encajadas convenientemente como piezas de Lego: “las personas no son como el Lego. Si has sido amigo durante años esa amistad nos ha cambiado a ambos. Ahora confiamos intensamente el uno en el otro; hemos intercambiado algunas funciones, contenemos elementos de las vidas de cada uno. Somos con toda propiedad mutuamente dependientes, no por alguna vergonzosa debilidad,

4 Algunos de los principales autores sobre el tema son: Blum (1980), Friedman (1993), Stocker (1976). Sobre el tema de las relaciones interpersonales en la moral véase La Follete (1996).

sino en justa proporción a lo que hemos puesto en esta amistad y lo que hemos hecho de ella. Claro que cualquier amistad puede terminar si tiene que hacerlo, pero este final será una desgracia. Nos dolerá. Un modelo orgánico, que dice que somos miembros el uno del otro, describe esta situación mucho mejor que una maqueta de Lego. Y lo que vale para la amistad es sin duda aún más válido para las relaciones personales que son de suma importancia en la formación de nuestras vidas, a saber, la relación con nuestros padres y nuestros hijos. No elegimos ni a padres ni a hijos; nunca hicimos un contrato con ninguno de ellos. Y aun así estamos de hecho intensamente vinculados a ambos” (Midley, 2002: 22).

Entre los teóricos de la amistad se encuentra por ejemplo, Lawrence Blum, uno de los primeros que propuso un modelo de amistad como fenómeno moral. En su obra *Friendship, Altruism and Morality* declara abiertamente que, dejando de lado la preocupación por la imparcialidad, se abre un campo para la investigación moral, en el cual se encuentran los sentimientos altruistas en general, así como la amistad, a la vez que se propone confrontar las teorías que niegan el valor moral de la amistad. Blum plantea que en las teorías consecuencialistas y deontológicas no hay lugar para la amistad, pues ésta, como otro tipo de relaciones interpersonales, demandan una preocupación especial por el amigo, al igual que parcialidad frente a él en las acciones⁵. El valor moral de la amistad se basa para Blum precisamente en el cuidado y la preocupación por el amigo mismo, no como ser humano o sujeto moral en general, sino como una persona particular. Para Blum, entonces, la incapacidad de las morales liberales, tales como las consecuencialistas y las deontológicas, de apreciar el valor moral de la amistad, es motivo para rechazarlas y buscar teorías alternativas que sí puedan ser sensibles al papel de las relaciones interpersonales en la moral (Blum, 1980)⁶.

Más alejada de Blum, pero aún en esta línea crítica, está Marilyn Friedman, que desde la perspectiva del feminismo presenta una interesante mirada crítica tanto del liberalismo, como de las propuestas comunitaristas, mostrando que el feminismo ha presentado al “sujeto social” como contraposición al sujeto individual y abstracto, y ha propuesto una fundamentación de la comunidad humana basada en el cuidado, la dedicación y los intereses por los demás. Por otro lado, rechaza la propuesta de acercarse al comunitarismo, pues encuentra que esta teoría no va necesariamente

5 Una crítica frente a las teorías deontológicas y consecuencialistas, basada en un análisis de la amistad, la presenta también Stocker (1976).

6 Badhwar defiende también la tesis de que el valor moral de la amistad justamente solo puede ser apreciado entendiéndolo como parte de una relación personal, ya que las acciones hechas por los amigos son precisamente hechas para ellos y no en virtud de algún bien mayor o por cualquier persona en general (Badhwar, 1991).

en favor de los intereses femeninos. Friedman muestra que el feminismo está de acuerdo con los comunitaristas en que no podemos poner en cuestión todas las contingencias de nuestra vida, pero expone también que es muy importante poner en cuestión moralmente diversas normas y condiciones de la comunidad. En este contexto resalta Friedman el valor de las comunidades libremente elegidas, aquellas que contribuyen a la formación de la identidad y que propician que conjuntamente se desarrolle una visión crítica frente a las normas sociales (Friedman, 1994). De igual manera es de la opinión de que la amistad contribuye al desarrollo moral, pues se basa en que hay una preocupación por el amigo como tal y no obedeciendo a alguna regla, valor o principio (Friedman, 1993). En su pregunta por el valor de estas comunidades y en concreto de la amistad para la formación moral, está especialmente cercana a Aristóteles, aunque ella misma no lo formule abiertamente. Las preguntas sobre qué se comparte en una amistad y cómo puede esto ser decisivo para la vida, son preguntas que Aristóteles aborda, intentado entre otras cosas, mostrar la estructura interna de los distintos tipos de amistad (*Véase* Aristóteles, 2009: Libros VIII y IX). Sin embargo, la respuesta al valor de la amistad que da Aristóteles es mucho menos clara y positiva que aquella que Friedman propone. A este último punto me referiré especialmente en los siguientes apartados. Mi propuesta será la de presentar el modelo aristotélico de las amistades virtuosas e intentar mostrar cómo este es el primer modelo claro que integra la vida ética y la amistad. Así, me concentraré en la reconstrucción de las principales características de este modelo y haré algunos comentarios sobre la actualidad de algunos aspectos de él. Me interesa volver a mirar a Aristóteles bajo la perspectiva no resuelta entre moral y amistad, para ver cómo Aristóteles, el primer ético, está alejado de ese problema, pero no de muchos otros que implica la vida ética y los amigos. Al final trataré cortamente el problema de la necesidad de los amigos en la vida feliz, que va también integrado al problema que hoy entendemos como el de la relación entre moral y amistad. Iniciaré mostrando que este modelo no es el único de amistad que presenta Aristóteles, pero sí el único moralmente relevante.

3. El modelo de las amistades virtuosas

Antes de iniciar mis comentarios sobre la necesidad de los amigos en la amistad, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre algunos puntos de la ética de Aristóteles. Primero, me parece importante recordar que Aristóteles no hace la distinción entre un contexto moral y uno personal, o lo que algunos diferencian en nuestros tiempos como moral y ética. Estos dos contextos están unidos para él en tanto parten de la pregunta por la vida buena propia, solo a la luz de esa pregunta

se desarrollan las virtudes morales. El proceso del desarrollo de las virtudes parte desde un acostumbamiento a un comportamiento, la repetición de actos que viene de un modelo de la acción y va a la consolidación de un actuar que es virtuoso cuando se encuentra relacionado con la virtud intelectual de la *Phrónesis*. Las virtudes morales están inscritas entonces en una concepción de la vida buena, esto es, en la idea de una completa vida feliz. Ursula Wolf hace referencia a esto, diciendo que el Sócrates de los diálogos tempranos de Platón, destaca el problema de que el verdadero ser bueno de los seres humanos debe definirse con relación al verdadero buen orden, que Sócrates asocia no con el orden fáctico, sino con el divino, pero este orden, esta totalidad, no nos es posible conocerlo completamente a los seres humanos. Así, dice Wolf: “si lo bueno es el todo y nuestra posición en él no se puede conocer, se puede decir, que los hombres no tienen una tarea externa, sino una función interna, que radica en realizar la propia vida. Sobre cuál es el objetivo (*Zielpunkt*) de esta realización, está de acuerdo toda la filosofía griega, la vida buena, la felicidad. La areté, la virtud, es según esta concepción, aquello que nos capacita para realizar bien la propia vida y vivir felices. En esta consideración son también incorporadas las virtudes morales. Ellas son, según la filosofía antigua, necesarias para vivir una vida feliz” (Wolf, 1999a)⁷. Destaca entonces Wolf, que Aristóteles no diferencia entre las virtudes morales y las virtudes de la felicidad. Así, Aristóteles se pregunta por el valor de los amigos lejos del contexto de la división entre moral y vida buena.

Aristóteles comienza su tratado sobre la amistad en la *Ética a Nicómaco* mostrando con gran entusiasmo el hecho de que todos reconocen el valor de los amigos en la vida, por distintos motivos: para satisfacer una necesidad, para compartir los bienes, pues en general, por muchas razones, los seres humanos desean tener amigos y no quieren renunciar a ellos, Aristóteles manifiesta incluso que sin amigos muchas cosas no tendrían sentido y nadie querría vivir. Pronto este entusiasmo temprano, que además justifica la inclusión del tema de la amistad en un tratado sobre la realización de la propia vida buena, mostrada hasta ese momento como un proceso más bien centrado en cada ser humano, se va matizando y Aristóteles va mostrando que esta afirmación inicial no se puede sostener en esa forma y que es necesario precisarla desde muchas perspectivas. Algunos intérpretes que se quedan en este primer elogio a la amistad y que concentrándose en él deducen que Aristóteles nos dice que sin amigos no es posible la vida virtuosa o no es posible la vida, no tienen mayormente en cuenta que el mismo Aristóteles muestra una gama amplia de relaciones humanas de las cuales solo muy pocas tienen realmente que ver con la vida virtuosa o la vida buena⁸.

7 Sobre el tema véase también Wolf, 1999b.

8 Interpretaciones en esta dirección se pueden ver en: Cooper (1977) y Nussbaum (1986).

Siguiendo con este tema, resaltemos que Aristóteles muestra que en nuestra vida nos vemos confrontados con una amplia gama de relaciones interpersonales que tienen validez en distintos momentos de ella, como en la juventud, en la vida adulta o en la vejez, y que entran y salen de nuestras vidas según nuestras necesidades o deseos. Todas contribuyen de distinto modo a nuestras vidas y no todas necesariamente contribuyen a la vida buena, entendida como la vida virtuosa. Estas relaciones tienen además estructuras internas distintas, dependiendo de si se trata de una relación entre iguales, de si es entre desiguales y cuál es su grado de desigualdad, de si se trata de relaciones familiares y cuál es la familiaridad implicada o si, por ejemplo, se trata de una relación en la polis. En todas ellas los deberes, las obligaciones, el placer que de ellas se deriva, la duración, y sobre todo lo que se le desea al otro, es distinto. Esta diversidad de las relaciones es mostrada desde el principio; en el primer capítulo es tan amplia que incluye incluso relaciones de los animales, o las de la filantropía, que no le interesan a Aristóteles después mayormente. Lo que éste hace en el desarrollo del Tratado sobre la Amistad no es ni negar ni superar esa diversidad, sino por el contrario como digo, afirmarla. Pero al afirmarla tiene, a su vez, que determinar una unidad que nos diga qué guía el concepto de amistad, qué hay entre todas esas relaciones que pueda justificar que se llamen amistad. Es necesario además anotar el hecho de que en este caso Aristóteles tiene una dificultad añadida, que no tienen las discusiones sobre el tema hoy en día, pues se enfrenta a que el mismo nombre *Philia* abarca relaciones que difícilmente se parecen.

Para intentar ordenar una teoría allí donde la diferencia es tanta, Aristóteles propone una división tripartita de la amistad: a) amistades de virtud o el carácter, b) del placer y c) la utilidad. Además las valora también en ese orden, pues establece características propias de la amistad, tales como el desear el bien del otro por el mismo, la convivencia, el agrado en la compañía del otro, la duración y estabilidad de la relación. Estas características las cumple primero y perfectamente la amistad de la virtud, después la amistad del placer y, por último, casi sin merecer el nombre, la amistad de la utilidad⁹. La unidad de estos tipos de amistad en una teoría está entonces aquí dada a través de una teoría de la amistad, que determina unas características propias de la relación amistosa, y evalúa cómo obedecen o no a estas características aquellas relaciones voluntarias y entre iguales, que parecen ser más comunes e importantes en distintos momentos según distintas perspectivas de la

9 La pregunta sobre si estas características son las propias de la amistad y la amistad de la virtud las cumple perfectamente o si son características de la amistad porque se derivan de la estructura misma de la amistad virtuosa permanece abierta.

vida. No estamos frente a una teoría, como pretenden entender muchos intérpretes de la línea de Nussbaum, en la que tenemos un núcleo común, como sería el desear el bien del amigo por él mismo, núcleo que haría de todas estas relaciones amistades con un mínimo de diferencia, pero cuya importancia para la vida buena sería igual. Es más, la insistencia en la diferencia entre los tres tipos de amistad y en la perfección de una (la de la virtud) sobre las otras (la del placer y la utilidad) es tal, que el mismo Aristóteles se toma el tiempo para preguntarse por qué a las dos no perfectas también se les llama y termina respondiendo que no quiere alejarse de las opiniones comunes que así las llaman. Lo que Aristóteles determina es entonces más bien que si algo hay distinto entre estos tipos de amistad es la importancia real del otro en la vida buena, la forma de integrarlo a nuestra vida, el tiempo en que consideramos necesario hacerlo, la intensidad con la que queremos convivir con el otro; y estas diferencias hace de estos tres tipos de amistad como máximo dudosos miembros de la misma familia, más no expresiones distintas del mismo deseo del bien al amigo por él otro mismo. No entraré aquí en la discusión de si la intención de Aristóteles es mostrar un núcleo común de estas tres amistades a través de una definición de la amistad, estoy de acuerdo en que en el famoso apartado que dice: “en cada una se da la reciprocidad no desconocida, y los que están animados de mutuos sentimientos de amistad quieren el bien los unos de los otros en la forma correspondiente al modo como se quieren” (Aristóteles, 2009: 1156a 8-10), muestra características comunes de los tres tipos de amistad, pero a mi modo de ver son características básicas que precisamente anticipan la diferencia a la que estaremos enfrentados. Lo que este apartado sugiere es que cada cual quiere según la relación en la que esté involucrado. Lo mínimo es que los dos involucrados sepan de esto y que cada cual desee el bien del otro según el tipo de relación que tenga; no está entonces aquí Aristóteles estableciendo intensidades de afecto comunes para las diversas amistades ni una forma única de desear el bien. El desear el bien puede ser, tal y como lo vemos en las relaciones de la utilidad, de carácter débil, interesado y pasajero.

Retomando entonces los dos puntos, para Aristóteles el mundo de las relaciones humanas es diverso y complejo, y su tratado tiene también precisamente la intención de mostrar esta diversidad y de destacar de entre todas estas formas de amistad una que sea el tipo de amistad propia de aquellos que viven una vida virtuosa, de aquellos que viven una vida estable según la estabilidad que brinda la armonía interna, la constancia y coherencia en la vida que lleva a los hombres a no arrepentirse, coherencia propia de aquel que tiene un orden interno guiado por la razón que le permite tener una concepción de sí mismo y una unidad interior armónica que además se manifiesta en su relación con sus afectos y su actuar. La

pregunta es entonces cuál es el tipo de amistad en la que esta unidad armónica también se manifestaría en la relación con los demás. Esta es la amistad virtuosa y no son ni los otros dos tipos de amistad, ni todas las demás formas de relación que Aristóteles analiza en el tratado de la amistad y que no son posible unir en la teoría de las tres formas de amistad, pues esta teoría es limitada en sus posibilidades y no puede incluir el espectro completo de las relaciones humanas, sino solo a aquellas en las que eventualmente se podría encontrar algún factor común, que en las tres resulta ser más claramente la igualdad. Es por eso que las relaciones familiares, las relaciones entre desiguales o las relaciones políticas, propias de la polis, son parte del análisis aristotélico, pero el análisis unificador que Aristóteles hace en el tratado sobre ellas se basa más en encontrar algún rasgo que las pueda hacer familiares con la teoría central de la división tripartita.

En ese sentido el procedimiento actual del análisis de las posibilidades morales de la amistad no se diferencia esencialmente del hecho por Aristóteles, pues aunque en la actualidad los autores no hacen un análisis de todos los tipos de relaciones, sí especifican que sus teorías se basan en un tipo concreto de amistad, en una amistad profunda, estable, en la que se desee el bien del otro y halla un interés verdadero por el otro y sus intereses, una relación de cuidado y confianza en la que se crean deberes recíprocos que se aceptan con agrado, y además una relación entre iguales, igualdad que no tiene que verse en factores como la edad o el nivel social, sino como lo manifiesta Friedman en la igualdad de intereses y en la coincidencia de perspectivas de vida. También hacen el análisis de que no todas las amistades son de este tipo y sobre todo que muchas relaciones interpersonales que hacen parte clara de nuestra vida y que no abarcamos bajo el nombre de amistad, no tienen relevancia clara en la formación moral. Si bien las relaciones interpersonales hacen parte de nuestro campo moral, no por eso contribuyen todas sin más en nuestra formación moral. Aristóteles también busca entonces ese tipo de amistad más profundo que comprometa más de nuestras vidas, pero él lo hace guiado por el modelo del hombre virtuoso que no yerra en lo bueno.

La amistad de la virtud cumple con los requisitos tanto del modelo ético de la virtud, como los de la afectividad, la cercanía y la confianza propios de ciertas formas de la interpersonalidad. Con los requisitos del modelo del hombre virtuoso cumple, porque Aristóteles plantea la relación (ideal, paradigmática, por supuesto) entre dos hombres buenos y pretende responder a la pregunta de cómo se amarían estos. Esta amistad, como todo lo que tiene que ver con este modelo, se califica como perfecta en la medida en que las condiciones de su perfección se dan tanto porque cumple, como dice Aristóteles, “con todas las condiciones que deben tener los amigos” (Aristóteles, 2009: 1156b 18-19), así como porque los amigos son

buenos e iguales en virtud. Su condición es que sea entre buenos, su principal característica es que estos buenos le desean el bien al otro por el otro mismo; y estos amigos en sí mismos son buenos, lo que quiere decir que esta amistad no se basa en características cambiantes de la persona, en contingencias o necesidades o deseos circunstanciales, sino que se basa en el ser bueno de los comprometidos en la relación, lo que hace que estas amistades no se den por accidente. La amistad de los mejores hombres es, por lo anteriormente dicho, la amistad de los mejores amigos, la amistad de los que son mejores como hombres y mejores como amigos. En tanto es en la persona misma en la que se basa la amistad y las personas son virtuosas, la amistad tiene la estabilidad de la virtud, la bondad difícilmente cambia y la amistad de los buenos es entonces permanente. Esta es también una amistad perfecta porque no le falta nada en el sentido de que los demás tipos de amistad no tienen características que no posea la amistad de la virtud y esta las posee además perfectamente. Así en esta amistad los amigos no solo son buenos sin más y buenos para el otro, sino además útiles sin más y útiles para los otros, así como agradables sin más y agradables para los otros. Y el hecho de que posea estas características, tanto en absoluto como para el otro, se lo debe también a la virtud, pues solo lo que es bueno en sí puede ser también agradable en sí y útil en sí y no solo bueno, agradable o útil en algunas circunstancias, según algunas contingencias y para algunas personas.

Aristóteles no se queda en esta caracterización más bien fría de la amistad, no plantea que en esta amistad se trate de un amor a la virtud o a la bondad o que todos los hombres buenos puedan ser amigos por el hecho de ser buenos, pues el ser buenos no es lo único que une a los amigos virtuosos. Así, esta relación necesita de una confianza establecida a través del tiempo, necesita tiempo para formarse, pues como dice bellamente Aristóteles “[...] no es posible conocerse unos a otros antes de haber consumido juntos la sal proverbial” (*Ibid.*, 1156b 27-28). Este consumir mucha sal significa para Aristóteles construir confianza, conocerse, ponerse a prueba, establecer un lazo que pueda hacer la amistad inmune a las calumnias. Quienes se han tomado el tiempo para conocerse y se han puesto a prueba en muchas experiencias, y han mostrado en muchas circunstancias la bondad y estabilidad del carácter, pueden vivir la vida sin temor a que la calumnia pueda debilitar la confianza mutua o despertar dudas sobre el otro; el trabajo que precede a la amistad es tan profundo para Aristóteles que el tiempo de la amistad puede estar blindado contra los intentos externos de ponerla en peligro. Este trabajo es tal que la amistad se vuelve una disposición y en tanto disposición no es algo que se pierda fácilmente con el tiempo. Aunque la posibilidad de que se pierda existe, y esto sucede cuando se pierde la convivencia, rasgo esencial de la amistad,

los amigos conviven mucho y les gusta convivir. Para Aristóteles es esencial en la amistad que se quiera pasar tiempo con el amigo y que el amigo sea agradable. Los amigos encuentran placentero compartir, pasar el tiempo juntos; allí donde no existe el agrado de la convivencia no hay amistad. Este es precisamente el motivo por el cual la amistad basada en la utilidad es la más imperfecta de todas, porque para Aristóteles esta tiene la característica de que la convivencia no le es esencial. Los amigos de este tipo en muchos casos ni siquiera encuentran agrado el uno en el otro y no les importa estar separados, pues su único vínculo es una utilidad que no necesariamente implica convivencia. Por eso también hay más cercanía de la amistad del placer con la vida virtuosa, pues en esta la convivencia y el agrado por la presencia del otro sí son importantes, pero, como la base de esta amistad es solo este agrado, este placer, y no algo estable como la virtud, prontamente pueden cambiar los afectos, los objetos de agrado y con ello la amistad.

El modelo de las amistades virtuosas es uno que no solo reúne las virtudes morales y las de la vida buena, algo que como vimos le es inherente al concepto de virtud en Aristóteles, sino que además reúne las mejores características de la convivencia, del cariño verdadero por el otro, de la entrega a sus intereses y de la preocupación por su bienestar. El concepto de desear el bien al otro por el otro mismo implica para Aristóteles no solo la exigencia de la virtud, de la bondad del carácter para que esto sea posible, sino también la entrega, el cuidado y la preocupación libre, voluntaria y acompañada de agrado hacia el otro. Este es, sin embargo, un modelo cerrado, que no es posible para la mayoría, que tiende a los modelos bajos de la amistad. Se trata de un modelo de amistad que rara vez se ve. En nuestro contexto podemos coincidir con Elizabeth Telfer en que no podemos pedirles a los amigos la perfección moral que pretende Aristóteles, pero en que además la amistad no es posible allí donde lo que hay es una verdadera perversión moral¹⁰. Las relaciones humanas no son posibles allí donde faltan los fundamentos morales mínimos. Es por esto que la claridad Aristotélica en su modelo que incluye lo bueno, lo afectivo y lo amistoso lo libra de la pregunta por la coincidencia de la estructura interna de esta amistad con las normas o condiciones morales. La bondad del carácter está presupuesta y no hay ningún conflicto entre una moral de la unión amistosa y una externa a ella, pues no hay forma en el carácter de separar la bondad humana del desarrollo de esta relación.

Frente a esto el comentario de Telfer adquiere mayor importancia, porque nos motiva a la pregunta por cómo resuelven estas teorías actuales de la amistad, no solo la pregunta por la moral inherente a estas relaciones, sino también por

10 Ya nos lo decía Platón en República (351 c-d), que ni una banda de ladrones o piratas tendría éxito si sus miembros cometían injusticias entre sí.

su coincidencia con principios morales extraños a ellas. Es difícil, sin embargo, pensar que la solución sea que la amistad por sí misma puede hacer tambalear el principio de la imparcialidad, como lo pretende Blum, es necesario pensar en las consecuencias de lo que pasaría por fuera de los lazos de amistad si no operara ningún principio de imparcialidad. El problema es querer ver en el modelo de la amistad, no un complemento o un correctivo a modelos del ser desarraigado que no parece vivir relaciones afectivas, sino una nueva posibilidad de una teoría moral; no un modelo que puede aportar al desarrollo moral más allá de la amistad misma, sino un modelo que ponga en duda todos los presupuestos de esa moral. Este es un problema que no se termina de resolver hoy en día. Sin duda se puede aprender mucho del modelo de la amistad, pero, ¿qué tanto se puede reemplazar con él? Propuestas como las de Friedman son acertadas, porque aunque ven en la amistad características propias de esas relaciones, se preguntan también por la capacitación que esa amistad nos da para enfrentar el mundo moral extraño a ella. Según Friedman la amistad nos puede hacer moralmente más maduros, en tanto nos vuelve críticos moralmente; mostrar cómo la amistad nos prepara y motiva constantemente para vivir moralmente en el mundo dominado por la exigencia de imparcialidad, esto es, para conciliar modelos, puede contribuir más a la comprensión del fenómeno moral, que limitarnos a enfrentar la amistad y la imparcialidad. Esto sin contar con que es necesario analizar la posibilidad de que se puedan distinguir distintos niveles de imparcialidad, como los niveles de los principios y los niveles de las acciones del día a día, tal como se ha propuesto recientemente (Baron, 1991)¹¹. Está claro además que una teoría de la amistad como fenómeno meramente afectivo no necesita estar acompañada de una teoría moral, pero puede ser también filosóficamente irrelevante. Es por eso que es importante no alejar el modelo aristotélico de amistad de carácter del de hombre bueno, pues este es el que hace que las amistades presentadas por Aristóteles no sean éticamente problemáticas y que no haya en ellas una estructura ajena al buen actuar frente a nosotros y a los demás.

Con lo desarrollado hasta ahora es posible ver que Aristóteles ha dicho mucho de la amistad entre buenos, pero poco de la verdadera necesidad de integrar a los amigos en la vida buena. En este punto Aristóteles es mucho menos claro, aunque es el punto en el que más se le sigue hoy en día. El problema lo trata en *Ética a Nicómaco* 1169b 3-1170b 19, en un capítulo que además marca la transición al libro décimo en el cual vuelve a hablar del placer, pero sobre todo define su vida

11 Vogt presenta el análisis desde la perspectiva de que la igualdad exigida en la moral también admite trato no igualitario, precisamente para lograr la igualdad allí donde por algún motivo se ha perdido o no se ha alcanzado. Pero también llama la atención sobre un problema poco atendido, a saber, el de la enemistad (Vogt, 2001).

teórica, la mejor forma de vida buena. De nuevo, en este apartado la pregunta no es si cualquier ser humano necesita amigos para ser feliz, sino si el hombre bueno necesita amigos para el desarrollo de su vida buena. Es más, la pregunta ni siquiera se refiere al *eudaimón*, al hombre feliz, sino al *makarios*, al hombre dichoso, concepto que según la interpretación de Wolf, Aristóteles introduce como un concepto más fuerte que incluye no solo la virtud, sino también al hombre favorecido por condiciones externas que no interfieran con el actuar virtuoso. A este *makarios* lo despoja Aristóteles de todo contacto necesario con el mundo externo, no necesita nada de este, todo lo que necesita, hasta el placer, lo encuentra en sí mismo. En ese contexto la pregunta por la necesidad de amigos se centra única y exclusivamente en la virtud. Para responder a la pregunta por la necesidad de los amigos para la vida buena Aristóteles presenta dos tipos de argumentos. De un lado, los más suaves que manifiestan que los amigos contribuyen a la vida virtuosa como espejos, es decir, porque en ellos podemos ver mejor las acciones nobles que no vemos tan claramente en nosotros mismos, lo que posibilita que el hombre contemple acciones buenas y se las apropie, algo que además resulta muy agradable porque son las acciones buenas de un amigo. Friedman, Blum y otros son claramente herederos de este argumento y lo hacen propio en la argumentación a favor del papel de la amistad en el desarrollo moral. El otro argumento de este tipo es que la compañía hace la actividad virtuosa más continua y agradable. Ambos argumentos se centran en el más que los amigos pueden aportar a la vida virtuosa, no muestran necesidad alguna de que los amigos sean parte de ella; parece que no es que sin ellos la vida de la virtud no sea agradable, sino que con ellos lo es más. Estos argumentos parecen ir entonces en la dirección de que es bueno tener amigos, mas no en la de que es necesario tener amigos.

De otro lado, el segundo tipo de argumentos, más complejos, los muestra Aristóteles cuando pretende analizar más de cerca la naturaleza de las cosas. Aquí desarrolla Aristóteles uno de los apartados más difíciles de toda la *Ética a Nicómaco*, tan difícil que al final queda la sensación de que Aristóteles encuentra demasiadas dificultades en justificar desde la naturaleza de las cosas la necesidad de amigos para este ser autárquico. No entraré a analizar en detalle estos argumentos, solo me limitaré a resaltar que estos parten de que para los buenos la vida es deseable, pues para estos la existencia es buena y agradable, en tanto además el hombre bueno está dispuesto para con el amigo, como lo está para consigo mismo¹², la vida del amigo será entonces también algo deseable. Pero la vida del amigo sólo puede resultar deseable si se es conciente de ella, y esta conciencia solo se gana a partir de las palabras y los pensamientos, en los cuales se da la convivencia

12 Esta tesis proviene de la teoría del amigo como otro yo, En (1169b 4-5).

humana, ya que, según Aristóteles, convivir para los seres humanos no es estar en el mismo lugar. Parece ser entonces que es en esta convivencia de las palabras y los pensamientos donde vemos la necesidad de los amigos. En este punto me parece necesario hacer principalmente dos comentarios. Lo primero, es que de nuevo los argumentos apuntan a agregar algo a una vida que en solitario también es posible. Aristóteles es claro en que no le parece correcto hacer del hombre bueno un solitario, en ese sentido lo que tendríamos aquí sería un complemento deseable de la vida. Lo segundo, es que se parte de una idea de amistad que presupone una identidad total, en tanto la diferencia es totalmente eliminada, el amigo es otro yo, su existencia es como la propia, la necesidad del amigo radica en que este es igual a mí. Aristóteles en general no plantea una teoría de la amistad que suponga la diferencia ni el conflicto, al contrario, es una teoría que supone la coincidencia en todo y la identidad, la cual es necesaria para el desarrollo de los argumentos a favor de la necesidad de los amigos en la vida buena.

Estos últimos argumentos nos muestran que para Aristóteles no es fácil argüir realmente a favor de la necesidad de la amistad en la vida buena: Si bien tiene la intuición de que nadie debe vivir la vida de un solitario y de que no es lógico hacer a un *makarios*, a un dichoso, solitario, no obstante, los términos *makarios* y solitario no parecen dejarse separar tan fácilmente. La insistencia de Aristóteles en el valor de los amigos en la vida es constante, es el primero en hacer este análisis y en mostrar la fuerza de los amigos en la vida. Sus argumentos pueden ser sumamente beneficiosos hoy en día, aunque no podamos decir con certeza que Aristóteles afirma que en la vida de la teoría no sea posible vivir sin amigos.

El modelo de las amistades virtuosas es sin duda el modelo por excelencia que une bondad y relaciones afectivas. Ciertamente son muchas las críticas y preguntas que se le pueden hacer a este modelo, pero lo claro es que este es el modelo en el cual los amigos se muestran como una constante en la vida, una constante no simplemente afectiva, sino también estable por partir del compartir concepciones integradas de la vida buena. Esta es la forma cómo Aristóteles ve posible que los buenos sean amigos en tanto buenos, la forma cómo la bondad le es esencial a la amistad. Pues no es una relación más, es la relación que más compromete la vida misma. Si la vida del hombre feliz tiene o no que estar acompañada de amigos no es claro, pero lo cierto es que la pregunta se presenta solo en relación con este tipo de amistad, pues de las demás amistades se puede prescindir sin problemas en la vida del *makarios*. Es este modelo el que debe seguir sirviendo como confrontación de nuestros modelos de amistad, como intenté mostrar, pero está claro que en nuestros tiempos este modelo debe ser despojado de idealidad y de su carácter paradigmático y liberado de ese fuerte carácter elitista, sin que por eso se olvide

que es en la concepción de una vida buena, en una concepción de estabilidad y de conocimiento propio en la que es realmente posible desarrollar el valor moral de la amistad.

Resaltar el valor de la amistad, y en esto hay que coincidir con Blum, Friedman y otros autores, no es hablar de la contribución de cualquiera a la vida moral, es hablar de alguien especial, concreto, amado, que nos importa y nos conoce; ni siquiera Aristóteles era de la opinión de que se hacen amigos en virtud de la virtud o la moral, también para él, se hacen amigos en virtud de que estas son personas concretas y son objeto de nuestros afectos. Esto vale, como lo decía Rachels, para todas nuestras relaciones personales cercanas, que son especiales para nosotros, que se dan con personas que queremos y ocupan un lugar privilegiado en nuestras vidas. En buena parte de nuestras relaciones pueden valer principios claros de imparcialidad cuando de nuestro actuar moral se trata, pero existen un puñado de relaciones en nuestras vidas en las que, a decir verdad, es la cercanía y el trato afectuoso aquello que importa; son las relaciones con personas que son testigos directos de mi vida y de mi actuar, son el público primero de mis acciones morales. En un mundo en el que se privilegia el éxito individual y la realización de los propios objetivos, la familia y especialmente los amigos pueden ser también nuestro lazo comunitario más claro y el contexto en el que más claramente actuamos pensando en los intereses de los demás, y me refiero especialmente a los amigos, porque la relación amistosa tiene además la cualidad de ser una relación libre y voluntaria. ¿Es posible seguir viendo en estas relaciones solo un obstáculo para la vida moral o una instancia a ignorar? Arne Johan Vetlesen propone, analizando a Aristóteles, una bella forma de entender el valor de la amistad y de la propuesta aristotélica en la actualidad. Esta propuesta se centra en el reconocimiento, pero planteando que el reconocimiento de un amigo cuenta para nosotros mucho más que el de cualquier otra persona. El reconocimiento es algo que solo otra persona me puede dar; el reconocimiento que surge de la amistad es especialmente intensivo, debido a la cercanía y la reciprocidad propias de toda amistad. Ya que el amigo es alguien especial, su reconocimiento tendrá un gran significado para la calidad de mi vida (Vetlesen, 2008: 194). Yo añadiría que, además del reconocimiento, la desaprobación de nuestras acciones también tiene un valor especial en la vida si viene de un amigo, en tanto es más clara, más cercana, más creíble. El amigo como otro yo, como aquel en el que podemos ver las propias acciones más fácil de lo que vemos las nuestras, puede, no solo como lo indica Aristóteles hacer la vida virtuosa más placentera, sino, además, hacer las acciones moralmente incorrectas más difíciles y poner nuestra vida en un nivel de reflexión en momentos especiales, que difícilmente se alcanza en otro tipo de relaciones.

Naturalmente estos son puntos que pueden mostrar cómo los amigos no se contraponen, sino que pueden ayudar a una vida virtuosa, pregunta central en la teoría aristotélica de la amistad. Pueden ser puntos de encuentro entre la parcialidad de la amistad y la exigencia de imparcialidad de la moral. Si bien ya no podemos esperar estar cercanos a Aristóteles y su propuesta de la idealidad ética para los amigos, tampoco podemos esperar que una moral de la parcialidad y los afectos cercanos sea realmente una alternativa frente al individualismo de las morales liberales. La pregunta sigue siendo entonces, cómo conciliar la amistad con la teoría moral y qué posibilidades reales tiene ésta cuando la soledad y el individualismo han dominado tanto tiempo el mundo de la teoría moral.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES, (2009) *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
2. BARON, M. (1991) "Impartiality and Friendship", en: *Ethics*, Vol. 101, No. 4, Jul., pp. 836-857.
3. BADHWAR, N. K. (1991) "Why It is Wrong to Be Always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship", en: *Ethics* 101, pp. 483-504.
4. BENHABIB, S. (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona.
5. BLUM, L.A. (1980) *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge & Kegan Paul, London/Boston/ Melbourne.
6. COOPER, J. (1977) "Aristotle on the Forms of Friendship" en: *Review of Metaphysics* 30, pp. 619-648.
7. FRIEDMAN, M. (1994) "Feminismus und moderne Formen der Freundschaft: Eine andere Verortung der Gemeinschaft" en: Honneth, A. (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 184-204.
8. FRIEDMAN, M. (1993) *What are friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
9. GILLIGAN, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge/London.

10. LA FOLLETE, H. (1996) *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality*. Blackwell, Oxford/Cambridge.
11. MIDLEY, M. (2002) *Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle*. Fondo de Cultura Económica, México.
12. NODDINGS, N. (1984) *Caring: A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.
13. NUSSBAUM, M. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge/New York.
14. PLATÓN. (1986) *República*, Gredos, Madrid.
15. RACHELS, J. (2008) *Eltern, Kinder und die Moral*, en: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Honneth, A. und Rössler, B. (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
16. STOCKER, M. (1976) "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *Journal of Philosophy*, 73, pp. 453-466.
17. VETLESEN, A. J. (2008) "Freundschaft in der Ära des Individualismus", en: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Honneth, A. und Rössler, B. (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
18. VOGT, K. (2001) "Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49, pp. 517-532.
19. WOLF, U. (1999a) "Tugend und Glück. Was Platon und Aristoteles lehren", en: *Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts*, Insel, Frankfurt am Main/Leipzig, pp. 27-40.
20. WOLF, U. (1999b) *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Rowohlt, Hamburg, 1999.