JUAN FERNANDO SELLÉS

Universidad de Navarra
Pamplona - España

La amistad y el saber personal

1. Planteamiento

Si frente al agnosticismo moderno ante el sujeto[1] y frente a la negación post-moderna de él[2], somos personas y sabemos que lo somos, tenemos que dar razón filosóficamente de cómo lo sabemos, es decir, de cuál es el método cognoscitivo humano que alcanza como tema al ser personal.

Aunque es claro que ese saber personal nunca es completo a lo largo de la vida en la presente situación, su incremento no es menos manifiesto a quien lo busca y se encamina en tal saber. Ahora bien, tal conocimiento no parece responder al método que proponen ciertas hipótesis propuestas por diversos pensadores en la tradición filosófica occidental (de las que ya se ha dado razón en otro lugar[3]), a saber:

a) A la consideración medieval de la llamada *reflexio*, porque la reflexión es contraria a la índole de todo acto de conocer humano.
b) A la hipótesis de la filosofía racionalista moderna que pretende la identidad entre sujeto y objeto, porque el yo pensado ni es ni puede ser el yo real.
c) A la propuesta de la filosofía contemporánea según la cual se tiende al llamado conocer subjetivo, que puede ceder al subjetivismo.

[1] Como es sabido, para Kant pretender conocer el sujeto como real es incurrir en paralogismo. Cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira, 2ª ed. (Buenos Aires: Losada, 1960), vol. II, pp. 90-93. Por otra parte, el yo nietzscheano, por poner otro ejemplo, es satélite de la voluntad de poder cósmica e impersonal. Además, dicha voluntad está supeditada al eterno retorno. En esa tesitura el yo no es más que una forma dionisiaca de las múltiples que se pueden formar dentro del gran caleidoscopio del eterno eterno. Notar el contraste del eterno retorno con la levedad de la vida provoca el llanto. Cf. *Así habló Zaratrustra.* Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, 22ª ed. (Madrid, Alianza), p. 312. Pretender conocer al sujeto en esa tesitura sería como el intento de transformar en perennes formas apolíneas lo que no pasan de configuraciones dionisíacas, es decir, una vana pretensión.

[2] Para los pensadores que se suelen llamar postmodernos —cuya influencia de Nietzsche es palmaria—, el yo parece un invento. Cf. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Alvarez-Uría, (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1994). Cf. asimismo VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, 2ª ed. (Barcelona: Paidós, 1992).

[3] Cf. mi trabajo: "El método del conocimiento personal: Una cuestión difícil en la investigación sobre la persona": *Actas de las I Jornadas de la Asociación Española de Personalismo*, 26-27 de noviembre de 2004, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, (en prensa).

d) Al reciente recurso a la afectividad, porque ésta habla fundamentalmente de sí, pero es claro que el ser personal no se reduce a ella.
e) Al argumento de algunos pensadores creyentes del s. XX que acuden en exclusiva a la fe sobrenatural, porque la *sola fides* supondría prescindir del conocer personal al respecto.

En consecuencia, tenemos que dar razón de cómo se lleva a cabo el conocimiento del ser personal humano y del incremento cognoscitivo al respecto, teniendo en cuenta, además, que ese desarrollo, por definición, no puede ser innato. Con todo, para que se dé un progresivo perfeccionamiento cognoscitivo en el saber humano que versa sobre la propia persona, se precisan varios requisitos:

a) Como en el hombre todo conocer es dual con su tema, es decir, ningún conocer se refiere a sí mismo, no es autointencional (reflexivo), el método cognoscitivo que alcance como tema a la persona no sea la persona.
b) Que si no nos conocemos desde nuestro inicio existencial, este método cognoscitivo debe ser activado por alguna realidad humana activa superior a él, porque sólo lo superior puede activar a lo inferior.
c) Que el acto superior que active la instancia cognoscitiva que nos permite alcanzar nuestro ser personal sea cognoscente, pues sólo el conocer activa el conocer.
d) Superior a ese saber que alcanza a conocer a la persona humana y concomitante a ella sólo es la propia persona humana. Por tanto, de acuerdo con c), la persona humana debe ser un conocer en acto.
e) Que el conocer en acto que es la persona no tenga como tema ni a la propia persona, ni a ese saber inferior a la persona con el que podemos conocer a la propia persona, pues de lo contrario se abriría de nuevo el proceso reflexivo.

En suma, ¿cuál es el método cognoscitivo humano que alcanza a la persona como tema?, ¿qué alcanza a conocer de la persona humana? ¿cómo se activa progresivamente?

2. El método que se busca y su dificultad

El método cognoscitivo humano que alcanza a la persona como tema tiene, a mi modo de ver, un nombre clásico en la tradición filosófica, a saber, hábito de sabiduría.[4] Por su parte, la persona, vista como acto de conocer que permite activar a dicho hábito, también posee una denomi-

[4] He estudiado estos temas en los siguientes trabajos: "Origen y lugar del hábito de sabiduría: Su estudio según Tomás de Aquino": *Rivista Neoescolastica di Filosofía*, 1 (2004), pp. 51-64; "El conocer más alto y su tema. 'Sapientia est de divinis' según Tomás de Aquino": *Actas del Congreso "Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas"* (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2004), pp. 690-701, y "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo": *Studia Poliana* 3 (2001), pp. 73-102.

nación no menos clásica en la citada tradición: entendimiento agente.[5] Ambos son descubrimientos aristotélicos, pero conviene revisar, perfilar y, sobre todo, prolongar el alcance que les dio el Estagirita.

Según la tesis que precede se mantiene que lo que alcanza el hábito de sabiduría es que somos un conocer en acto y que éste forma parte de nuestro acto de ser personal. Con todo, en este estudio interesaría más atender al hábito que el conocer trascendental personal.[6] En efecto, sería pertinente perfilar en la medida de lo posible el modo de conocer del hábito. Asimismo, habría que proceder a dar razón de su índole innata o adquirida, a la de su progresiva activación, su carácter distintivo respecto de los demás modos humanos de conocer, de su tema y de qué alcanza dicho hábito de él.

No obstante, además de que la explicitación de estos puntos es ardua y larga, intentar centrar la atención en este hábito comporta, a mi juicio, un doble riesgo: por un lado, el de ceder a la *reflexividad*; por otro, al *materialismo*. En efecto, si el hábito de sabiduría es *dual* con su tema, que es la persona humana, intentar captar al hábito de sabiduría al margen de su tema, es, por una parte, preguntar con qué se conoce tal hábito. Si se responde que por sí mismo cedemos al planteamiento reflexivo. Por otra parte, separarlo de su tema por centrar la atención en él es olvidar su carácter cognoscitivo, dual, por tanto, con su tema, y convertirlo de ese modo en una cosa *en sí*; pero es claro que lo *en sí* es de índole material. Dadas estas dificultades, y el largo trayecto a recorrer para esclarecerlas, es preferible en este momento no centrar directamente la atención en dicho hábito, sino en otra instancia que, según mi parecer, da noticia de él indirectamente: *la amistad*.

3. La sustitución del método que se busca por el conocimiento por connaturalidad

La tesis a desarrollar dice así: si se tiene la virtud de la amistad, al arrojar luz sobre ella, alcanzamos un conocimiento indirecto, pero por connaturalidad, del hábito de sabiduría. Es patente que el conocer por connaturalidad no es un tema nuevo, pues se encuentra perfilado en la filosofía medieval[7] y recuperado en diversos estudios tomistas recientes.[8] En esa tradición se decla-

[5] Cf. al respecto mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº 163 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003). En cuanto al mi estudio de este tema en el *corpus* tomista, cf. "El entendimiento agente según Tomás de Aquino": *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9.

[6] Para un estudio del conocer personal como trascendental personal, cf. L. POLO, *Antropología trascendental I: La persona humana*, 2ª ed (Pamplona, EUNSA, 2003), 3ª Parte, cap. II: El intelecto personal y su tema.

[7] Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam, recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis" (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Theol* I-II q. 45 a. 2c). Y En otro lugar añade: "virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in *Ethicorum*, l. III, cap. 5" (*Ibid.*, I-II q. 58 a. 5c).

[8] Cf. J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad: la afectividad en la gnoseología tomista)* (Pamplona: Eunsa, 1964); cf. asimismo: I. BIFFI, "Il giudigio per *quandam connaturalitatem* o per

ra que este conocimiento es derivado de nuestro comportamiento virtuoso. En efecto, quien tiene una determinada virtud, sabe lo que pertenece a ella y lo que es contrario a la misma. En suma, según tal legado el conocimiento por connaturalidad consiste en que la persona que vive una determinada virtud, tiene un conocimiento de ella que no es teórico, sino experiencial.[9]

Ahora bien, como toda virtud tiene una dimensión social innegable, también se puede preguntar qué sabemos de los demás hombres al conocer nuestras propias virtudes. Aquí entronca, a mi modo de ver, el tema que de ordinario se suele denominar *intersubjetividad*, y cuyo mejor enfoque es precisamente el de la virtud, pues ésta la clave del arco del único vínculo suficiente cohesión social: la ética, pues "una sociedad libre de dominio"[10] —por usar la terminología de Habermas— sin virtud es imposible, porque sin ella es utópico que uno defienda la verdad o el bien de los demás cuando aquélla o éste vayan en contra de los propios intereses.

La filosofía medieval afirma que no cabe ninguna virtud moral sin *prudencia*[11], pero añade que conocemos nuestras propias virtudes, y también la prudencia, por la *sindéresis*.[12] Al conocerlas, nos damos cuenta que no todas nuestras virtudes valen lo mismo ni están en el mismo plano. La superior de todas ellas es la *amistad*. Es claro que al conocer nuestra virtud de la *amistad*, esta instancia nos abre a conocer a los demás hombres por sus *manifestaciones*, es decir, no como personas distintas, y tampoco como un tu distinto (como postulan ciertos protagonistas del personalismo), sino precisamente como Aristóteles indicaba, a saber, como "otro yo"[13], sencillamente porque, a mi juicio, la sindéresis es el *yo*[14] (la persona,

modum inclinationis secondo San Tommaso": *Rivista di Filosofía Neoscolastica* 66 (1974) 356-93; G. BORTOLASO, "La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo": *La Civiltà Cattolica* 103 (1952) pp. 374-83; I. CAMPOREALE, "La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso: *Sapienza* 12 (1959) pp. 237-71; D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in San Tommaso*, (Bologna: StudioDomenicano, 1992); R. FARICY, "Connatural Knowledge": *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964) pp. 155-163; P. GASPAR, "O cohecimento afectivo en S. Tomas", *Revista Portuguesa de Filosofía* 16, (1960), pp. 411-36; 17 (1961), pp. 13-48; J. MARITAIN, "La connoscenza per connaturalitá", *Humanitas*, 36 (1981), pp. 383-390; M. MIRALLES, "El conocimiento por connaturalidad en teología", *XI Semana Española de Teología*, (Madrid: CSIC, 1952); A. MORENO, A., "The nature of St. Thomas' knoledge per connaturalitatem": *Angelicum*, 47 (1970), pp. 44-62; H.-D. NOBLE, "La connaissance affetive", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 7 (1913), pp. 637-62; J. E. RIVERA, "El conocimiento por connaturalidad en santo Tomás de Aquino", *Philosophica*, 2-3 (1979-80), pp. 87-99; M.-D. ROLAND-GOSSELIN, "De la connaissance affective": *Revue des Sciences Philosophiques et Thèologiques*, 27 (1938), pp. 5-26; H.-D. SIMONIN, "La lumière de l'amour: Essai sur la connaissance affective": *La Vie Spirituelle*, 46 (1936), pp. 65-72; V. WHITE, "Affective Knowledge", *New Blackfriars* 25 (1944), pp. 321-28; M. ACOSTA, *Dimensiones del conocimiento afectivo* Cuadernos de Anuario Filosófico nº 102 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000); etc.

[9] Cf. A. PATFOORT, "Cognitio ista est quasi experimentalis": *Angelicum*, 63 (1986), pp. 3-13.

[10] Cf. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad: La teoría crítica de Jürgen Habermas*, (Pamplona: EUNSA, 1985).

[11] Cf. mi trabajo: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Nº 99 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999).

[12] Cf. mi trabajo: "La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) pp. 321-333.

[13] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1168 a 2-35; et 1168 a 1-14.

[14] Cf. mi trabajo: "Del yo cultural al yo personal" en *Actas del Congreso de Antropología*, Málaga.

o acto de ser personal, es superior a la sindéresis), y porque iluminar la virtud de la amistad es el mejor modo de conocer manifestativamente a los demás; y ello no sólo porque la amistad sea la virtud más alta de la voluntad[15], sino porque es lo más alto sin más que puede alumbrar la sindéresis.[16] "Otro yo" desde el conocimiento virtuoso equivale a *amigo*. De manera que conocer nuestra virtud de la amistad es lo que más abre a conocer a los amigos.

4 Distinción entre el conocer por connaturalidad y los distintos niveles humanos de afectividad

Desde luego que al conocer nuestra virtud de la amistad, lo que conocemos prioritaria y fundamentalmente es la índole de tal virtud. En segundo lugar —como se acaba de indicar— nos abre a conocer mejor a nuestros amigos. Pero cabe preguntar si nuestro conocimiento connatural de la virtud de la amistad remite a algo más. A mi modo de ver, la respuesta es afirmativa: el arrojar luz sobre la virtud de la amistad nos permite conocer indirectamente la existencia de una realidad superior: *el hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo en primer lugar es de la sabiduría.[17] De ese modo, la amistad se convierte en una especie de *símbolo real* que remite a una realidad humana superior: al *saber personal*.

Si el conocer nuestra virtud de la amistad permite conocer, por connaturalidad, indirectamente, nuestro saber personal (*hábito de sabiduría*), con todo, no da noticia de nuestra *persona*, porque dicho hábito no es el ser personal humano, sino, precisamente, un hábito o disposición suya. Por otra parte, el saber propio del hábito de sabiduría es superior al conocer propio de la sindéresis. Si se acepta la distinción real tomista entre *esencia* y *acto de ser*, y se tiene en cuenta tal distinción en antropología, es pertinente decir que el conocer propio del hábito de la sabiduría alcanza al *acto de ser* personal, mientras que el conocer propio de la sindéresis ilumina la esencia humana. La persona no se reduce al yo porque el *acto de ser* es irreductible a la *esencia* humana.

Lo que se propone a estudio es, en concreto, que el conocer de la sindéresis, al iluminar la virtud de la amistad, da noticia afectiva, por connaturalidad, de un modo nuestro de conocer personal muy alto, el propio del hábito de sabiduría.[18] Ahora bien, dar noticia de la existencia del hábi-

[15] Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, VIII, 7, 1155a 5.

[16] En efecto, la sindéresis puede iluminar a la inteligencia y a la voluntad. Además, puede iluminar a estas potencias perfeccionadas por sus actos y hábitos, o por sus actos y virtudes, respectivamente. Unos actos son superiores a otros; unos hábitos más altos que otros; y unas virtudes más activas que otras. Pues bien, se precisa de más luz para alumbrar la verdad de la voluntad que para iluminar a la inteligencia, porque la inteligencia es por naturaleza traslúcida y la voluntad no. Como la amistad es la virtud más alta de la voluntad, es la que requerirá de más luz cognoscitiva para ser iluminada.

[17] Para ilustrar este punto puede servir la lectura de ese himno a la sabiduría que se encuentra, precisamente, el libro revelado que lleva dicho nombre: *Sap.* caps. 7 y 8.

[18] Y es asimismo inferior al hábito que advierte los *actos de ser* extramentales (*hábito de los primeros principios*), porque la esencia humana es inferior a los distintos actos de ser. He podido estu-

to de sabiduría no es ejercer dicho hábito ni tampoco, obviamente, alcanzar el tema de dicho hábito. Por tanto, el conocimiento por connaturalidad es inferior al propio del *hábito de sabiduría*. En efecto, mientras que la aludida connaturalidad nota que disponemos del *hábito de sabiduría*, éste alcanza nuestro *acto de ser personal*. En rigor, el conocer por connaturalidad es inferior al conocimiento que proporciona el hábito de sabiduría. Sin embargo, el conocimiento por connaturalidad es superior al resto de niveles cognoscitivos humanos que radican en la *esencia* humana.[19] Es, por tanto, un conocer muy elevado. No obstante, a pesar de esa gran ventaja, este conocimiento acarrea también una notoria desventaja, y es que, dado su componente precisamente afectivo, no es, a distinción de otros modos de conocer, un conocimiento estrictamente intelectual, como el propio del hábito de sabiduría.

No se debe confundir el conocimiento por connaturalidad con la vida afectiva humana, que es muy rica y admite muchos niveles. En ésta se pueden distinguir, al menos, los siguientes grados de menos a más: los sentimientos, los estados de ánimo y los afectos espirituales. Como es sabido, tanto unos como otros pueden ser positivos o negativos. Por su parte, también el conocimiento afectivo o por connaturalidad puede ser más o menos intenso, pero es, ante todo, *conocimiento*, aunque lo sea de nuestra vida afectiva. También los sentimientos son cognoscitivos, pero hablan de sí. Sólo aluden a otras realidades cuando se los ilumina por un conocer superior a ellos, y esta es misión, a mi modo de ver, del conocer por connaturalidad.

Se emplea la palabra *sentimiento* (placer-dolor sensible, deseo-rechazo, ira, etc.) para aludir a la *emotividad sensible*, es decir, a esas realidades que en la tradición medieval se denominan *pasiones sensibles*.[20] Frente a estas, dicha tradición habla de *pasiones propias del alma*, (alegría-tristeza, gozo-paz-pena, etc.) a las que más abajo designaremos con otros nombres. Estas pasiones superiores, según esa filosofía, tienen como "sujeto" a las facultades espirituales (inteligencia y voluntad) y, por tanto, carecen de soporte orgánico. Por el contrario, los sentimientos son sensibles, es decir, tienen un componente orgánico, e informan, o bien de la idoneidad de una facultad sensible para seguir ejerciendo sus actos propios a fin de alcanzar sus propios objetos, o bien de su indisposición, para proceder así a omitir dicha operatividad.

Con la expresión *estados de ánimo* se designa el modo de estar de la inteligencia (admiración, aburrimiento, etc.) y de la voluntad (certeza, duda,

diar este hábito en los siguientes trabajos: "El carácter distintivo del hábito de los primeros principios. Algunas consideraciones a raíz de la lectura del *corpus* tomista": Tópicos, 26 (2004), pp. 153-176; "Sobre el 'sujeto' y tema del hábito de los primeros principios": Themata; "Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un estudio desde el *corpus* tomista": *Contrastes*.

[19] Son conocimientos propios de la *esencia* humana todo el modo de proceder propio de la razón, según actos y según hábitos, en su vertiente teórica y práctica. Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 101 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).

[20] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Verit*, q. 26. En J. F. SELLÉS *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas. Cuadernos de Anuario Filosófico, N° 111 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).

etc.). Equivalen, pues, a lo que en la tradición medieval se caracterizan como *pasiones propias del alma*. Estos estados informan acerca de la disposición de esas facultades, es decir, si se encuentran aptas para proseguir en el ejercicio de sus propios actos o, por el contrario, si no se sienten impulsadas a realizarlos, o sea, a descubrir más verdad o a adaptarse a mayor bien, respectivamente. Se pueden asimilar a los hábitos y a las virtudes adquiridas de esas facultades.

Por otro lado, los *afectos espirituales* (alegría–tristeza, esperanza–desesperación, confianza–desconfianza, amor–odio etc.) se entienden aquí, no como estados de ánimo, sino como *estados del ser personal*.[21] Equivaldrían, según el marco explicativo tradicional, a unas pasiones muy agudas del alma (por ejemplo: los pecados capitales responderían —según esa tradición— a unas pasiones *negativas* muy íntimas; y sus contrarios, a unas pasiones *positivas* muy personales). Según mi opinión, los afectos del espíritu acompañan a las diversas perfecciones trascendentales que conforman a la *persona* humana en su intimidad, eso es, al *acto de ser* personal, no directamente a las *potencias* espirituales de la persona (inteligencia y voluntad) que conforman la *esencia* humana, ni tampoco, obviamente, a las facultades humanas con soporte orgánico (sentidos y apetitos), que constituyen la *naturaleza* humana.

Por su parte, el *conocer por connaturalidad* no está —a mi juicio— ni a nivel de *naturaleza* humana (sensible), ni de *acto de ser* (personal), sino a nivel de *esencia* humana (el *yo*). Es claro que requiere de las virtudes morales, pues si no conociésemos tales virtudes no cabrían las noticias connaturales. Es manifiesto que conocemos nuestra vida moral, la experiencia de nuestras virtudes; que no todas ellas son iguales, ni igualmente gratificantes o "felicitarias". Es clásico considerar que la más alta de ellas es, como se ha dicho, la *amistad*. Es pertinente reparar ahora un poco en ella. Notamos experiencialmente el agrado que conlleva ser amigos de nuestros amigos. No es oportuno en este momento abundar en el debido elogio de dicha virtud, sino intentar esclarecer el *conocimiento* que, por connaturalidad, ella comporta.

5. La afinidad entre la amistad y la sabiduría

Según se ha indicado, la amistad es una virtud de la voluntad, y la dimensión cognoscitiva que arroja luz sobre ella es la *sindéresis*. Pues bien, se propone a consideración la siguiente tesis: al iluminar la sindéresis esta virtud, la misma virtud se vuelve *remitente*, es decir, permite que no nos quedamos sólo en ella, sino que nos lanza hacia una realidad superior a sí misma.[22] La amistad, así iluminada, se convierte, por decirlo de algún modo, en una

[21] Cf. mi trabajo: "Los afectos del espíritu": *Aquinas*.

[22] La realidad a la que remite la amistad es superior a ella como virtud, porque el amigo, como otro yo, tiene más realidad ontológica que la propia virtud. Dicha realidad apuntada por la amistad es superior a la propia vida biológica. Eso se nota en que el amigo está dispuesto a sacrificar su propia vida por el amigo, si se sabe verdadero amigo. Es superior también a la vida moral, pues el amigo está dispuesto a reorientar el crecimiento de sus virtudes morales a las exigencias del bien del amigo, si *se sabe* amigo de veras.

especie de *símbolo* muy peculiar, puesto que no es sensible, sino inmaterial; no es imaginativo o ideal, sino *real*. ¿De qué es símbolo real la amistad?

A mi modo de ver, es un símbolo del *hábito de sabiduría*, porque la amistad impele a penetrar cognoscitivamente en el amigo, a adaptarse a la verdad o sentido de él, a conocerle y a conocernos. Considero que lo propio del hábito de sabiduría es alcanzar el ser personal. Este acto es abierto coexistencialmente a sí y a las demás personas. Al alumbrar la sindéresis a nuestra virtud de la amistad, ésta impulsa al *hábito de sabiduría*, porque éste es quien descubre el *sentido personal* propio y ajeno. Conocer la amistad impele hacia el *hábito de sabiduría*, porque de quien se debe ser amigo en primer lugar es de la *sabiduría*, ya que sólo en orden a ella es como se puede dirimir la mayor o menor conveniencia de las demás amistades.

Por otra parte, el modo de lanzarnos la amistad a la sabiduría personal no puede ser, de ninguna manera, por medio de un conocer *objetivo* (según *objeto* pensado), es decir, derivado de la abstracción, puesto que ni la virtud de la amistad es sensible, ni el conocer que la ilumina, ni tampoco el saber al que ella remite. A la par, es obvio que no estamos ante un conocimiento innato, sino *adquirido*, puesto que la amistad requiere tiempo y dedicación: trato. Tampoco es un conocimiento *reflexivo*, puesto que iluminar nuestra virtud de la amistad es alumbrarla *a ella*, no iluminar el propio conocer que la alumbra (*sindéresis*). Además, al ser iluminada la virtud de la amistad, esa luz no se queda inexorablemente en dicha virtud, sino que lanza al *saber personal*. Por otro lado, este conocer tiene también la ventaja de que no es detenido o acotado (como el *objetivo*), pues, además de permitirnos conocer dicha virtud, nos lanza al saber superior.

Por su parte, el *hábito de sabiduría* alcanza el *sentido personal* propio, y lo que descubre de la persona es que ésta es *coexistente*, es decir, que nuestro ser personal no es independiente, aislado, autónomo, sino *abierto personalmente a otras personas*. Por otro lado, al conocer la amistad alcanzamos a conocer «otros yoes», es decir, otros hombres. Es claro que hay afinidad entre lo descubierto por el hábito de sabiduría — otras personas— y a lo que se abre nuestra amistad —otros *yoes*—. La amistad no descubre el sentido personal propio o ajeno, pero sí *anima* a saber en esa dirección. En efecto, si no se busca la verdad de la propia intimidad humana y si esa verdad interior no se manifiesta ante el amigo, no hay verdadera amistad.

6. Conocer por connaturalidad el límite de nuestro saber personal

Conocernos amigos nos lanza al saber personal. Con todo, el saber la verdad personal y, consecuentemente, el manifestarla, tiene un *límite*, no el de la verdad de la propia persona o el de la ajena, sino el de saber que tenemos de ellas. El conocimiento por connaturalidad del saber personal propio es limitado. Ese límite es *ontológico*, sencillamente porque mientras vivimos el hábito de sabiduría no ha llegado a su culmen, es decir, no puede develar enteramente el ser personal que somos y que estamos llamados a ser. La luz del *hábito de sabiduría* es constitutivamente menos luz

que la luz del *acto de ser* personal humano. Es una luz en una luz más excelsa. No se trata de que no acabemos de conocer nuestro sentido personal porque exista en él una irreductible opacidad (como afirman algunos *personalistas*), sino justo por el motivo inverso, porque la luz del hábito es inferior a la luz personal, que respecto de aquél es sobreabundancia de luz.

Ahora bien, si el límite cognoscitivo del saber personal es insalvable en la presente situación, ¿de qué es noticia el sentido de la amistad cuando ésta es conocida? De que debemos ir a más en el develamiento de la verdad personal. Con otras palabras: la amistad es verdadera cuando el amigo ayuda a descubrir el propio sentido personal (a éste sentido también se puede llamar *vocación*). De otro modo: el norte o estrella polar de la amistad es la propia verdad personal y la ajena. La cara inversa de este planteamiento parece clara: la ausencia de saber *personal* entre amigos, el tedio, la pereza, la desgana en la búsqueda de ese saber acerca del sentido personal de cada quién delata carencia de verdadera amistad.

Por lo demás, como es claro, si la amistad no es recíproca, se extingue.[23] Por ello, se puede considerar que a lo que anima la verdadera amistad es a *ir a más* en ese saber personal. Por ejemplo, el reto del enamoramiento en el noviazgo es crecer en amistad porque al conocer esta virtud los novios se sienten movidos a profundizar en el sentido personal. Si ese saber personal no se busca o llega un momento de estancamiento en que no va a más, es preferible romper. Asimismo, el reto de la fidelidad conyugal estriba en crecer en la amistad, pero no para quedarse en ella, sino porque a través de ella se descubre más sentido personal, más novedad y, porque, por consiguiente, la amistad se renueva. De modo análogo, la clave de la educación de los padres a los hijos debe basarse en la amistad, porque sin ella no se puede intuir el sentido personal de cada hijo. Y otro tanto debe decirse de los profesores y demás protagonistas de la enseñanza. Recuérdese que no hay verdadera amistad si no se ve al otro como "otro yo". Por eso, no toda forma de amistad lo es verdaderamente.

7. Verdadera y falsa amistad

Como es sabido, para Aristóteles caben diversas formas de amistad, pero según el filósofo de Atenas la perfecta se distingue de las imperfectas en que en la primera los amigos se quieren entre sí porque son buenos en sí mismos según la virtud, mientras que en las otras se quieren por algún interés, placer, etc.[24] Es claro que la primera tiene a las *personas* como *fin*, mientras que las demás, en rigor, no tienen fin, sino *medios*. Tomás de Aquino distingue a propósito de esto entre el bien honesto, útil y deleitable.[25] Sólo el honesto es virtuoso, el de auténtica amistad.[26]

[23] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra Gentes*, l. III, cap. 151.

[24] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 1171 sqq.

[25] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. Theol.* I q. 5 a. 6 co; I-II q. 99 a. 5c; et q. 45, a. 3c.

[26] Cf. sobre la amistad en Santo. Tomás: L.-B. GILLON, "À propòs de la théorie thomiste de l'amitie": *Angelicum*, 25 (1948) pp. 3-17; et Id., "Genèse de la théorie thomiste de l'amour", *Revue Thomiste*, 46 (1946), pp. 322-329.

Con todo, según el Estagirita, y también de acuerdo con su mejor comentador medieval, para que exista verdadera amistad con los demás se requiere que uno sea previamente amigo de sí mismo,[27] es decir, que ame la *virtud* que existe en él. La amistad, además de la *prudencia*, exige de otro requisito, pues no basta controlarse a sí mismo mediante esa virtud práctica dianoética, sino también regular las relaciones con los demás, es decir, la *justicia*. La justicia es el tema del *deber*. Sin esta virtud no cabe amistad, pero la amistad es superior a la justicia, porque la amistad no es únicamente un asunto de deberes, sino de *predilección* libre.[28] Justicia es dar a cada uno lo suyo (cosas); en cambio, amistad es darse (poner a disposición la propia *esencia* y *naturaleza* humanas); es añadidura, sobreabundancia. Las cosas son medios; las personas, fines. Si bien es claro que el fin no se puede alcanzar a querer sin medios (obras son amores y no buenas razones), no nos podemos quedar en ellos si queremos ser verdaderamente amigos.

La justicia mira a los medios; la amistad, al fin. La justicia es una virtud social, pero la clave de la cohesión social es —como se ha dicho— la *virtud*. Ahora bien, unirá más la virtud que sea más alta. La más alta virtud de la razón práctica es la *prudencia*, y la más alta de la voluntad es la *amistad*. A la par, lo más alto de la prudencia parece ser la *veracidad*, pues si el mejor vínculo de relación social es el *lenguaje*, el correcto empleo de éste, su uso ético, es la *sinceridad*. Sin veracidad no cabe cohesión social; ni siquiera familiar. Por otra parte, la amistad comporta predilección; la justicia, en cambio, no.

8. ¿De quiénes se debe ser amigo?

Para Aristóteles un hombre puede ser justo con muchos hombres, pero siempre tendrá pocos amigos, porque la amistad requiere mucho trato. A la par, para el Estagirita un hombre puede ser justo con los demás hombres, pero no con Dios. Puede ser amigo de otro, pero no de Dios, porque entre el hombre y la divinidad falta la debida proporción, y Aristóteles supone que la justicia y la amistad se deben dar siempre entre iguales.[29]

En cambio, en el cristianismo, cabe ser justo con los demás hombres, pero también con Dios,[30] y cabe, asimismo, la amistad con los hombres y también con Dios. Por una parte, se puede ser justo con Dios, porque si la justicia busca el *bien común*, al ser Dios el último fin, Dios tiene que ser

[27] Cf. R. DE WEIS, R., *Amor sui: Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin* (Genève: Imprimerie du Belvédère, 1977); J. KRISTEVA, "Ratio diligendi o el triunfo de lo propio: Santo Tomás: amor natural y amor a sí mismo», en ID., *Historias de amor*, 2ª ed., (Siglo Veintiuno, 1988).

[28] Desde este punto de vista parece que la ética aristotélica es superior a la moral kantiana.

[29] Cf. L. POLO, "La amistad en Aristóteles": *Anuario Filosófico*, 32 (1999), pp. 477-85. En otro lugar añade este autor: "es obvio que el juego fomenta la amistad porque comporta una igualdad básica", en ID., *Antropología de la acción directiva*, (Madrid: Aedos, 1997), p. 74. Es claro que por igualdad no se entiende una equidad en las posesiones materiales, en la capa social o cultural a la que se pertenece, a las mismas opiniones, etc.

[30] Se trata de las virtudes de la *piedad* y de la *religión*, que, por ser parte de la justicia, requieren de manifestaciones sociales.

el *bien común* para todos los hombres.[31] Por otra, en la revelación cristiana, más que hablar de que el hombre busque la amistad con Dios, es éste quien toma la iniciativa y manifiesta su amistad con el hombre, con cada hombre.[32]

Tener amistad con Dios es mucho más que cumplir sus mandamientos, aunque cumplirlos es requisito para ser amigo de Dios,[33] es decir, ser amigo de Dios es mucho más que lo justo. Si se cumplen las normas a que inclina la naturaleza humana, se es justo, pero no necesariamente amigo.[34] La justicia es inferior a la amistad, aunque es requisito indispensable para que ésta se dé. Por eso no existe verdadera amistad entre quienes no cumplen la ley natural. Por lo demás, ser amigo de Dios comporta predilección por él por encima de todas las demás cosas.

9. Amistad, amor, caridad

La *amistad* no parece equivalente, al menos sin resquicios, al *amor personal*.[35] Para Tomás de Aquino, por ejemplo, el amor unas veces es considerado como una pasión, otras como un acto de la voluntad.[36] Algunos de los estudiosos tomistas de este tema han afirmado incluso que el amor es un *hábito innato*[37]. Para algunos representantes de la moderna fenomeno-

[31] Si en una sociedad se prescinde de Dios, entendido como *bien común último*, el bien común queda sesgado de entrada, y la justicia que se puede ejercer en esa sociedad no puede ser completa.

[32] "Ya no os llamo siervos, [...]; a vosotros, en cambio, os he llamado amigos" (*Jn* 15: 15).

[33] "Si diligitis me, mandata mea servabitis", (*Jn* 14: 15).

[34] El ejemplo evangélico del joven rico puede ilustrar este punto. Cf. *Mt* 19: 16-30; *Mc* 10: 17-31; *Lc* 18: 18-30.

[35] Cf. J. MARITAIN, J., "Amour et amitié , en ID., *Approches sans entraves*, (Paris, Fayard, 1973), pp. 202-239.

[36] Cf. BUCCHI, G., *Lamore secondo la dottrina dell'Angelico* (Pistoia, 1887); GEIGER, L.-B., *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1982); CALDERA, R. T., "Sobre la naturaleza del amor". *Cuadernos de Anuario Filosófico* Nº 80 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999); D'ARCY, M. C., *La double nature de l'amour* (Paris, Montaigne, 1948); DE FINANCE, J., "Amour, volonté, causalité": *Giornale di Metafisica* 13 (1958) pp. 1-22; F. D'HAUTEFEUILLE, F., "Métaphysique de l'amour": *Revue de Métaphysique et Morale*, (1964) pp. 184 sqq.; V FERRARI, "L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate: *Sapienza*, 6 (1953) pp. 63-71; 197-206; 408-424; R. GARRIGOU-LAGRANGE., "L'amour pur et la solution de St. Thomas": *Angelicum* 6 (1929) pp. 83-124; 7 (1930), pp. 1-16; R. JOHANN, *The Meaning of Love*, (Westminster: The Newman Press, 1959); "The Problem of Love": *The Review of Metaphysics*, 8 (1954), pp. 2, 225-245; M. F. MANZANEDO, "El amor y sus causas (Santo Tomás)", *Studium*, 25 (1985), pp. 41-69; ID.," "Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)", *Ibid.*, 423-443; MÉNDEZ, J. R., "El principio del amor", *Stromata* 43 (1987), pp. 387-391; J. LAPORTA, "Pour touver le sens exact des termes: appetitus naturalis, desideriun naturale, amor naturalis, etc., chez Thomas d'Aquin": *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, (1973), ***; PIEPER, J., "El amor", en ID. *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 1972); W. ROSSNER, *The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Princeton: Princeton University Press, 1953); P. ROUSSELOT, *L'histoire de l'amour au moyen âge* (Münster: Aschendorff, 1908; SÁNCHEZ-RUIZ, J. M., "El amor en el tomismo": *Salesianum* 22 (1960), pp. 3-35; H.-D SIMONIN, "Autour de la solution thomiste du problème de l'amour", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge* 6 (1931), pp. 174-276; THIBON, G., *Sobre el amor humano* 4ª ed. (Madrid: Rialp, 1965); TOMÁS DE LA CRUZ, OCD., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, (Roma, Angelicum, 1956); VENNETTE, N., *Filosofia dell'amore*, (Roma: Organizazzione Editoriale Tipografica, 1945); F. WILHELMSEN, *Metafísica del amor* (Madrid: Rialp 1965).

[37] Cf. CRUZ, J., *El éxtasis de la intimidad: Ontología del amor según Tomás de Aquino* (Madrid: Rialp, 1999).

logía el amor es más radical en el hombre que el conocer.[38] Para otros pensadores recientes, como Marcel, el amor es una de las realidades humanas con más peso ontológico.[39] Según otros pensadores actuales, mientras que la amistad es una *virtud* de la voluntad, el amor, en cambio, es una dimensión del *acto de ser* personal.[40]

Es pertinente distinguir el *amor personal* de la *amistad*. El primero radica en el acto de ser, la segunda es una virtud de la *esencia* humana. Tras esa distinción habría que averiguar si el amor personal, como la amistad, tiene también un valor cognoscitivo cuando éste es iluminado por algún conocimiento,[41] o si es superior o no al conocimiento.[42] No nos detendremos en estos temas, sin embargo, —dada su extensión— tan interesantes como inabordables. Solamente se aludirá a algunas cuestiones actuales respecto de estas cuestiones.

Para algunas religiones parece que pueden convivir juntas la amistad con los amigos y el odio a los enemigos. Sin embargo, esto parece una incompatibilidad dentro del cristianismo, pues en él se anima a querer incluso a los enemigos.[43] En otras creencias parece compatible amar a Dios y aborrecer a los enemigos. En el cristianismo, en cambio, se afirma taxativamente que no ama a Dios quien no ama a los demás hombres. Es más, se le llama mentiroso a quien afirme esa posible escisión del querer huma-

[38] Scheler, por ejemplo, rectificando al *racionalismo* moderno y al *voluntarismo* contemporáneo, escribió que "antes que *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*", Ordo amoris (Madrid: Revista de Occidente, 1934), p. 130. Cf. asimismo de ese autor: *Amor y conocimiento* (Buenos Aires: Sur, 1960). Y respecto de otros fenomenólogos, cf. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor* (Pamplona: Eunsa, 1998); U. FERRER, *Amor y comunidad: Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand* (*Ibi*: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000).

[39] Cf. URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel* (Pamplona: EUNSA, 2001), p. 169.

[40] Cf. POLO, L., *Antropología trascendental, t. I. La persona humana*, 2ª. ed (Pamplona: EUNSA, 2003); S. PIÁ-TARAZONA, *El hombre como ser dual*, (Ibi: Id., 2001).

[41] Este tema ha sido abundantemente estudiado desde un enfoque tomista. Cf. BARREDO, J. S., "L'amour et sa fonction cognitive dans la philosophie thomiste", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile, 1974), vol. VII-VIII: L'uomo, 1-2, Napoli, Ed. Domenicane Italiane, 1978), pp. 483-533; W BLANKENBURG, "The cognitive aspects of Love", *Faces of Eros*, ed. F.J. Smith (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972), t. XIV, p. 166; BRUNEAU, J., "Amour et connaissance": *Revue Thomiste* (1954), pp. 608-613; FOREST, A., "Connaissance et amour" *Revue Thomiste* (1948), pp. 113-123; C. GIACON, *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas* (Milwaukee: Marquette University Press, 1951); É. GILSON, *Wisdom and Love in Thomas Aquinas* (Milwaukee: Marquette Universitty Press, 1952); R. JOHANN, *Union Thougt Love*, (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1951); LÓPEZ FERNÁNDEZ, A., "El amor como conocimiento, como esperanza y como fidelidad", *Revista de Filosofía*, 13 (1980), pp. 321-346; R. R. MC GINNIS, *The Wisdom of Love* (Romae, Ag. del libro Catolico 1951); I. MENÉNDEZ-REIGADA, "El don de sabiduría y el amor afectivo: *La Ciencia Tomista* (1947), p. 286 sqq.; E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum* (Freiburg in der Schweiz: Universitätsverlag, 1979); RUTHFORD, R., *The Wisdom of Love* (Roma: Angelicum, 1951); SPIAZZI, R., "Conoscenza con amore in Sant'Agostino e in San Tommaso": *Doctor Communis*, 39 (1986), pp. 315-328.

[42] Cf. O. N. DERISI, "Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor": *Sapientia*, 8 (1953), pp. 82-88; F. VON GUNTEN, "La primauté de la personne et de l'amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin": *Angelicum* 35 (1958), pp. 73-90; A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, (Paris: Vrin, 1956); P. PARENTE, "Il primato dell'amore in S. Tommaso d'Aquino" *Acta Accademia Rommana S. Tommae Aquinatis* 10 (1945) pp. 197-229; A. PRONTERA, "Conos-cenzaamore in S. Tommaso": *Doctor Communis* 24 (1971) pp. 184-187.

[43] Cf. *Mt*, 5: 43-44.

no.[44] Pero esta exigencia no parece natural, sino sobrenatural, es decir, un regalo divino. Tal don divino se denomina *caridad*.[45] Pero ¿a qué eleva este don sobrenatural?, ¿acaso a la amistad natural?

La respuesta parece negativa. La caridad sobrenatural no debe elevar a la amistad o, al menos, no sólo a ella, pues en caso contrario sería ininteligible la exigencia de querer a los enemigos. A nivel de *esencia* humana uno es amigo de algunos amigos. Pero a nivel de *acto de ser* personal, uno es *coexistencia* con todas las personas (humanas, angélicas y, especialmente las divinas). La caridad parece incidir en el *acto de ser* personal humano y elevarlo. No conviene, pues, confundir el amor como acto de ser personal con su elevación, que es la caridad. En cambio, la amistad es exclusiva de la *esencia* humana. Según esta distinción se puede dar razón de la diferencia entre la felicidad natural o imperfecta y la sobrenatural o perfecta.

Obviamente, la caridad no puede prescindir del saber personal (*hábito de sabiduría*), puesto que el tema de éste es la propia persona humana; y como ésta es coexistente, tal saber se abre a las demás personas como personas. Pero dicho saber no es el que proporciona el conocimiento por connaturalidad de la amistad, porque éste no alcanza a conocer a las personas como *actos de ser* personales, sino como esencias humanas, es decir, como "otros *yoes*". De manera que el hábito de sabiduría añade sobre el conocimiento que versa sobre la amistad un conocimiento superior al esencial, a saber, el *personal*. Pero si se acepta que el acto de ser personal es elevado por medio de la caridad, ¿por qué el hábito de sabiduría no va a poder ser elevado por otro don divino? Seguramente de esa elevación responde el *don de sabiduría*[46].

✠

[44] Cf. 1 *Jn*, 4: 20.

[45] Cf. para este tema según Tomás de Aquino: COCONNIER, M.-TH., "La charité d'après Thomas d'Aquin": *Revue Thomiste* (1907), pp. 1-17; HORVÁTH, TH., *Caritas est in ratione*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream (Romae: Universitas Gregoriana, 1962); KELLER, J. M., "De virtute caritatis ut amicitia quadam divina", *Xenia Thomistica*, Romae 1925, t. II, pp. 233-276; VAN OUWERKECK, C. A. J., *Caritas et ratio* (Nijmegen: Sionsweg, 1956); WAFFELAERT, J., *De virtutibus cardinalibus*, Brujas, 1889.

[46] Cf. respecto del don de sabiduría según Tomás de Aquino: GONZÁLEZ AYESTA, C., *El don de sabiduría según Santo Tomás*, (Pamplona: Eunsa, 1998); ANDEREGGEN I., "El don de sabiduría del Espíritu Santo en Santo Tomas de Aquino", AA.VV., *Los saberes según santo Tomás*, XV Semana Tomista de Filosofía, (Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, 1990), pp. 1-8; A. GARDEIL, "Le don de sagese": *La Vie Spirituelle* 20 (1934), pp. 12-23; "Le rôle du don de sagese dans notre vie surnaturelle", *Somme Théologique*, t. XXXV (Paris: Cerf, 1957); TASCON, T., "Note sur la place du don de sagese dans la théologie morale thomiste": *Revue Thomiste* 35 (1930), pp. 415-425.