

No como el ganado, por pastar en el
mismo lugar.
Amistad y amor en Aristóteles y Hugh
LaFollete

Angelika Krebs
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

[La amistad] se da en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos. Pues así debe entenderse la convivencia humana, y no como la del ganado, por el hecho de pastar en un mismo lugar¹.

Aristóteles dedicó a la virtud de la amistad y el amor dos de los diez libros de su *Ética a Nicómaco*. La tradición filosófica no lo ha seguido en esto, y no ha considerado particularmente importante el tema de la amistad y el amor². En el pasado más reciente fue sobre todo la dominación del liberalismo, con su énfasis en la libertad y la autonomía del individuo³, lo que terminó de postergar a las sombras la reflexión filosófica sobre virtudes como la amistad o la vida buena humana. Así lo advierte Jürgen Habermas cuando dice que los filósofos morales deberían limitarse a su asunto propio, la aclaración del

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1170b 10-14.

² Para un buen panorama histórico ver la compilación de textos editada por Pakaluk (Pakaluk, Michael, *Other Selves. Philosophers on Friendship*, Indianápolis: Hackett, 1991).

³ Cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971; Dworkin, Ronald, "What Is Equality?", partes 1 y 2, en: *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), pp. 185-246 y 283-345; Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

moral point of view, y no predicar desde la cátedra sobre la vida buena, pues esto es paternalista y retrógrada, y no se adecúa a la diversidad moderna en materia de la autorrealización⁴.

Sin embargo, desde hace algunos años sopla un viento algo distinto en la filosofía. La vida buena, entre otras cosas gracias a la crítica comunitarista al liberalismo⁵, se ha vuelto nuevamente admisible. Concepciones de justicia cargadas de contenido material, como las de Martha Nussbaum⁶ y Avishai Margalit⁷, son discutidas vehementemente, y la amistad y el amor disfrutan, particularmente en el ámbito anglosajón, de un interés filosófico como quizás nunca antes en la historia de la filosofía desde Aristóteles⁸. Una monografía tras la otra⁹, una compilación tras la otra¹⁰, aparecen sobre *relaciones personales*. El boom de este tema se explica seguramente por el éxito del movimiento feminista con su intención de hacer político lo privado, de

⁴ Habermas, Jürgen, "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", en: Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 100-118.

⁵ Cf. Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁶ Cf. Nussbaum, Martha, "Human Functioning and Social Justice", en: *Political Theory* 20 (1992), pp. 202-246.

⁷ Cf. Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

⁸ Cf. Honneth, Axel, "Philosophie. Eine Kolumne. Liebe", en: *Merkur* 591, (1998), pp. 519-525.

⁹ Cf. Blum, Lawrence A., *Friendship, Altruism, and Morality*, Londres: Routledge, 1980; Scruton, Roger, *Sexual Desire*, Nueva York: Free Press, 1986; Brown, Robert, *Analyzing Love*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Solomon, Robert, *About Love*, Nueva York: Simon and Schuster, 1988; Price, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon, 1989; Soble, Allan, *The Structure of Love*, New Haven: Yale University Press, 1988; Friedman, Marilyn, *What Are Friends For? Essays on Feminism, Personal Relationships and Moral Theory*, Ithaca: Cornell University Press, 1993; Giddens, Anthony, *Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften*, Frankfurt: Fischer, 1993; Singer, Irvin, *The Pursuit of Love*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1994; Stern-Gillet, Suzanne, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Nueva York: State University of New York Press, 1995.

¹⁰ Graham, Gordon y LaFollette, Hugh (Eds.), *Person to Person*, Filadelfia: Temple University Press, 1988; Badhwar, Neera Kapur (Ed.), *Friendship. A Philosophical Reader*, Ithaca: Cornell University Press, 1993; Stewart, Robert M. (Ed.), *Philosophical Perspectives on Sex and Love*, Oxford: Oxford University Press, 1995; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, "Schwerpunkt: Die Moralität von Freundschaften", (1997), pp. 215-265; Lamb, Roger E. (Ed.), *Love Analyzed*, Oxford: Westview Press, 1997.

poner de manifiesto y criticar la violencia, opresión y explotación en las relaciones amorosas heterosexuales, y de concebir formas alternativas de convivencia entre los géneros¹¹.

A continuación trataremos la pregunta acerca de cómo conciliar la justicia, en particular la crítica a la explotación, por un lado, y, por el otro lado, la amistad y el amor, si es acaso posible hacerlo, y en caso de ser así, qué lugar le corresponde a las demandas de justicia en las relaciones personales cercanas.

La demanda del movimiento feminista de una división del trabajo justa para los géneros también en las relaciones amorosas ha sido abandonada siempre en la literatura filosófica con el reproche de confundir las relaciones amorosas con relaciones de intercambio interesadas e impersonales. Quien inserta en las relaciones amorosas normas del intercambio justo, pervierte aquello en lo que consiste el amor. El amor estaría del otro lado de la justicia¹².

Hugh LaFollete es una de las figuras más prominentes del debate actual sobre relaciones personales, y es también el representante de la objeción a la perversión. Su libro *Personal Relationships*¹³, aparecido en 1996, constituye uno de los más claros y útiles estudios recientes sobre el concepto de amor y sus normas constitutivas. LaFollete formula así la objeción a la perversión: "En efecto, pensar en, apelar a, o incluso concebir nuestras relaciones personales en términos de derechos es malinterpretarlas, y tal vez vaya a subvertirlas. Introduciendo consideraciones de justicia probablemente vayamos a mirar aquello mismo que es lo que más queremos dentro de estas rela-

¹¹ En la llamada "ética del cuidado" cf. Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1982, y Nagl-Docekal, Herta y Pauer-Studer, Herlinde (Eds.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

¹² Walzer, Michael, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, cap. 9; Gorz, André, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Berlin: Rotbuch, 1989, parte 2, cap. 3; Anderson, Elizabeth, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1993, cap. 7 y 8.

¹³ LaFollette, Hugh, *Personal Relationships*, Oxford: Clarendon, 1996, en particular los cap. 1-3 y 7-13.

ciones, a saber, la sensación de que somos amados y cuidados porque somos quienes somos.”¹⁴

En la primera parte de este artículo voy a esbozar el análisis que hace LaFollette de las relaciones personales cercanas, y que desarrolla recurriendo explícitamente a Aristóteles. La segunda parte es una presentación y la tercera una crítica de la objeción a la perversión de LaFollette. Mi reproche principal a LaFollette consistirá en que extiende injustamente en las relaciones personales cercanas los elementos “intrínsecos” —sin duda importantes— del cuidado del otro en beneficio del otro, sobre todo lo que los que se aman hacen para sí o juntos. Con esto somete de manera absurda las acciones impersonales e interesadas para con la persona amada, como lo son normalmente el limpiar, ir de compras o cocinar, a la norma del “en beneficio del otro”.

Aristóteles sabía que los amigos no comparten todo. Comer juntos, simplemente saciar el hambre, como el ganado que pasta en el mismo prado, pertenecía para Aristóteles tan poco a la amistad, como limpiar juntos o para el otro, ir de compras o cocinar. Para esto el acomodado ateniense tenía de todos modos esclavos y mujeres.

1. ¿Qué caracteriza a las relaciones personales cercanas como la amistad y el amor?

LaFollette define las “relaciones personales cercanas” o el “amor” (“amor” como término genérico para “amor romántico” o “amistad”) como relaciones en las que, por un lado, a los dos compañeros les concierne la particularidad del otro, y, por otro lado, ambos compañeros promueven los intereses del otro en beneficio del otro. En palabras de LaFollette, las relaciones personales cercanas son “relaciones personales en las que cada parte tiene a la otra como uno de sus fines. Así, si Sarah y Jane se aman, entonces ellas (1) tienen una relación personal (basada en la personificación particular de los rasgos de cada persona) en la que (2) Sarah es uno de los fines de Jane, y Jane es uno de los fines de Sarah.”¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 146.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

Si queremos diferenciar más el “amor romántico” de la “amistad”, podemos definir el “amor romántico” como una relación personal cercana con sexualidad¹⁶. Pero ni LaFollette ni yo en lo que sigue llegamos a una diferenciación última. Acá sólo trataremos de lo que las relaciones de amor y amistad tienen en común en tanto relaciones personales cercanas¹⁷.

Intentemos entender con mayor exactitud la definición que da LaFollette de las relaciones personales cercanas aclarando en primer lugar las dos características constitutivas de la definición: a) la particularidad y b) el hecho de que el otro sea un fin en sí mismo (que va a requerir una pequeña corrección), para luego relacionarlas con la definición de amistad de Aristóteles.

a) Particularidad: “impersonal” es según LaFollette una relación en la que ambas partes sólo tienen interés entre sí porque uno desempeña un determinado rol o satisface una determinada necesidad¹⁸. Mi relación con mi mecánico es impersonal si para mí sólo consiste en que haga andar nuevamente mi auto malogrado, y me es indiferente si lo hace él mismo u otro mecánico. Lo principal es que se haga, y que se haga bien¹⁹. Yo considero al mecánico como un medio para mis fines²⁰.

“Personal” es por el contrario una relación en la que a ambas partes no les da lo mismo quién hace algo para ellos o con ellos, una relación en la que se considera a cada uno como un individuo único²¹. Si Jane tiene una relación personal con Sarah, entonces no ocurre que Jane quiera tener una relación con alguien: pasear, tocar música, ir al cine con alguien, y que justamente Sarah se encontraba disponible. No, ella quiere tener una relación con Sarah: ella quiere pasear, tocar música, ir al cine, con Sarah²².

¹⁶ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁷ Con esto esquivamos además el debate sobre cómo traducir mejor la *philia* de Aristóteles; cf. Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1986, cap. 12, II.

¹⁸ LaFollette, Hugh, *o.c.*, p. 4.

¹⁹ “A ninguna de las partes le importa quién ocupa el rol o satisface la necesidad”, *ibid.*, p. 4; el otro es “reemplazable”, *ibid.*, p. 4, 6.

²⁰ *Ibid.*, p. 4.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

Según LaFollette, se puede distinguir dos tipos de relaciones personales. El interés de Jane por Sarah será “rígido” si Jane quiere estar con Sarah solamente porque Sarah es Sarah, y no porque Sarah es divertida, amable e inteligente. Las relaciones familiares (“¡A fin de cuentas él es mi hermano!”) suelen ser rígidas²³. Por el contrario, el interés de Jane por Sarah es “histórico” si quiere estar con Sarah precisamente porque Sarah es divertida, amable e inteligente²⁴. Muchas relaciones personales son combinaciones de relaciones rígidas e históricas. Tanto LaFollette como yo nos centramos básicamente en relaciones histórico-personales.

¿Pero cómo comprender más claramente el interés histórico-personal en otra persona? ¿Acaso normalmente no describimos a las personas según los rasgos de su carácter? ¿Y al describir completamente a alguien mediante una lista de los rasgos de su carácter no se vuelve acaso reemplazable por una persona que tiene todos esos rasgos? ¿No se vuelve entonces un mero medio para un fin?²⁵ ¿Pero dónde queda entonces el carácter “personal” del interés por el otro? ¿Se debería tratar pues del otro en su particularidad?

LaFollette responde a este reto de tres maneras. En primer lugar, siempre habría complejidades del carácter y del comportamiento que no entendemos del todo, y que por lo tanto tampoco podríamos consignar de manera completa en una lista²⁶. En segundo lugar, los rasgos del carácter interactúan entre sí, y se expresan de manera distinta según la persona²⁷. En tercer lugar, cada intento de describir a una persona sólo según los rasgos de su carácter olvida la dimensión histórica de aquello que ella es. Para entender totalmente a un hombre se tendría que saber cómo ha llegado a ser lo que es, qué experiencias ha tenido, con qué hombres se ha relacionado, y con quiénes lo hace actualmente. Incluso si después de una relación de diez años con Sarah, Jane encuentra a Ruth, que tiene los mismos rasgos que Sarah, Sarah no es por esto como Ruth, puesto que tiene un bagaje de recuerdos,

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 5.

²⁵ “Sarah podría ser reemplazada por cualquier persona que tuviera esas características: Sarah sería un mero medio para los fines de Jane”, *ibid.*, p. 6.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 6-7.

experiencias y costumbres en su trato con Jane, que Ruth no tiene. Sarah tiene propiedades relacionales²⁸ que Ruth no tiene²⁹.

b) El otro como fin en sí mismo: según LaFollette, las relaciones personales se convierten en relaciones personales cercanas³⁰ cuando ambos toman en consideración la demanda de los intereses del otro. En palabras de LaFollette, las relaciones personales cercanas están “marcadas por un deseo mutuo de promover los intereses del otro”³¹, o, como ya se ha citado más arriba, “cada parte tiene a la otra como uno de sus fines”³² y no persigue sólo su interés propio como en las relaciones de intercambio³³. Las relaciones de odio, si bien son personales, no son relaciones cercanas: en vez de promover los intereses del otro, se busca dañarlo, por ejemplo.

Con esto LaFollette no define “cercanía” según lo que uno siente por el otro, sino según lo que uno está dispuesto a hacer por el otro: “si yo digo que los compañeros se cuidan, no quiero decir que cada uno sienta una (com)pasión abrumadora por el otro; ellos no necesitan sentir nada. Cuidar no es un estado interno que, en condiciones ideales, traducimos en un comportamiento externo. Cuidar es algo que hacemos. Si cuidamos de la gente, entonces la escuchamos, soportamos y ayudamos; entrecruzamos nuestras vidas. Es el cuidado y no la pasión lo que marca la calidad del amor”³⁴.

Esto es frío y poco sentimental, pero —y con esto paso a una de las primeras consideraciones críticas frente a la propuesta de definición de LaFollette— va más allá del objetivo. ¿Se expresan el amor y la amistad no sólo en las sensaciones sino en las acciones? ¿No es una tan constitutiva como la otra?³⁵ Para contraponer algo más sensato al concepto de amor que la literatura trivial y la prensa amarilla han

²⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁹ Cf. también Rorty, Amelie Oksenberg, “The Historicity of Psychological Attitudes”, en: *Midwest Studies in Philosophy*, X (1986), pp. 399-412.

³⁰ LaFollette, Hugh, *o.c.*, p. 11.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 18.

³³ *Ibid.*, p. 10.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ Cf. Badhwar, Neera Kapur (Ed.), *Friendship. A Philosophical Reader*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

deformado en un sentimiento iluso, no se necesitaría en todo caso afirmar nada más fuerte.

c) Una pequeña corrección: en su definición de las “relaciones personales cercanas” LaFollette usa la no-instrumentalización del otro (el no-hacer-del-otro-un-mero-medio-para-mis-fines) como contracara tanto de la explicación de la característica a) de la particularidad como b) de la cercanía. El hecho de que a una persona le concierna otra en su particularidad, y no sólo como mecánico del auto, es explicado por LaFollette como el no considerar al otro sólo como un medio para los fines propios. La relación con el otro como mecánico del auto es “impersonal porque interactuamos con cada otro como un medio para nuestros propios fines”³⁶. LaFollette también explica que el significado de una relación cercana con otra persona consiste en no instrumentalizarla para nuestros propios fines, sino considerarla también un fin en sí mismo³⁷.

Lamentablemente esto es confuso y ambiguo. Pero se puede corregir fácilmente. Sólo se tiene que explicar de manera un poco distinta la característica a) de la particularidad, a saber, exclusivamente en función a la irremplazabilidad (sin recurrir además a la no-instrumentalización) y también introducir la diferencia entre irremplazabilidad casual y de principio.

Casual o contingentemente irremplazable es para mí el cirujano que es el único capaz de llevar a cabo la operación del hombro que necesito. Si el cirujano no fuera capaz de realizar esta operación, sino quizás otra, de todos modos seguiría siendo el hombre especial que es. Por el contrario, si mi interés por alguien no se debe a su singularidad casual, sino esencial, entonces es para mí irremplazable de principio. Es la irremplazabilidad de principio de los otros lo que explica el carácter personal de la amistad y el amor.

¿Pero existe algún caso en el que uno está interesado en la particularidad esencial de otro y busca sin embargo utilizarlo sólo como un medio para sus propios fines? Si no existiera este caso, la definición de LaFollette no tendría nada de ambigua. Pero este caso existe. Piense usted en científicos desconocidos y mediocres que buscan mejorar

³⁶ LaFollette, Hugh, *o.c.*, p. 4.

³⁷ *Ibid.*, p. 18.

su imagen en la academia acercándose a una conocida eminencia, buscando enterarse de todas sus peculiaridades, para luego presumir delante de otros de ser el confidente de esa eminencia. Si se debilita un poco la premisa de LaFollette, de que se trata de los otros en toda su particularidad³⁸, y se considera suficiente si se refiere a algunos aspectos (¿en caso extremo incluso sólo a uno?), entonces a uno se le ocurren fácilmente más ejemplos.

d) Concepto de amistad de Aristóteles: la característica de la determinación b) “del otro como un fin en sí mismo” es también central para la definición de amistad de Aristóteles. En el segundo capítulo del octavo libro de la *Ética a Nicómaco* se dice que el amigo debería desear lo bueno para sus amigos en beneficio de ellos³⁹. Para que haya amistad, esta benevolencia debería ser además mutua, y los amigos tendrían también que saber de la benevolencia del otro⁴⁰. El que la benevolencia y las buenas intenciones tampoco basten, sino que se les tenga que agregar el activo buen actuar, es desarrollado por Aristóteles en el quinto capítulo del libro VIII de la *Ética a Nicómaco*. La definición de amistad que se da en la *Retórica* incorpora desde el inicio el buen actuar. Una actitud amistosa frente a otro consiste en “querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo—, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello”⁴¹.

Dependiendo de la base principal de una amistad, que constituye el lazo esencial entre los amigos, Aristóteles distingue tres formas de amistad en el tercer capítulo del octavo libro de la *Ética a Nicómaco*: la amistad basada en la utilidad, la amistad basada en el placer y la amistad en función del carácter. La amistad por la utilidad se basaría en ventajas externas, como dinero o poder. Amigos por placer valorarían la compañía agradable del otro, su humor y su belleza, y los amigos por el carácter su buen carácter. En los tres casos se trataría de

³⁸ *Ibid.*, pp. 6, 12.

³⁹ Aristóteles, *o.c.*, “decimos que debe desearse el bien de un amigo por el amigo mismo”, 1155b 31.

⁴⁰ “Es preciso por tanto que haya benevolencia recíproca, y que cada uno desee el bien del otro”, *ibid.*, 1156a 4.

⁴¹ Aristóteles, *Retórica*, 1380b 36 - 1381a 2.

formas de amistad, ya que en las amistades por la utilidad y por el placer está presente una cierta medida de benevolencia y buen actuar en beneficio del otro⁴². Relaciones en función a la utilidad y al placer meramente interesadas no representan amistad. El caso ideal de la amistad es la amistad por el carácter, en la que se enfatiza en el momento del “en beneficio del otro”.

La coincidencia entre Aristóteles y LaFollette con respecto a la característica del ser un fin en sí mismo (b) es evidente, sin embargo parece que la característica de la particularidad (a) de LaFollette no desempeña ningún rol en Aristóteles⁴³. LaFollette puede aparentar una coincidencia mayor de la que efectivamente hay por la confusión que ya hemos criticado entre la particularidad y la no-instrumentalización: “Las semejanzas entre mi descripción y la de Aristóteles deben ser aparentes. Las tres formas de amistad son, usando mi lenguaje, relaciones personales. Por supuesto que las amistades por utilidad y por placer están emparentadas con las relaciones personales de algún modo: su principal motivo es el intercambio beneficioso. Por lo tanto, si la relación deja de ser útil o placentera, probablemente vaya a terminar. Es por esto que Aristóteles piensa que estas formas de amistad son incompletas. De todos modos, las tres formas son personales en la medida en que cada persona se relaciona con la otra (por lo menos en cierto grado) por ser quien es. Por otro lado, en las tres formas cada parte desea el bienestar del otro.”⁴⁴

Puesto que las formas no ideales (incompletas) de amistad se entienden mejor cuando se entiende el ideal de la amistad, LaFollette centra sus análisis posteriores en el ideal aristotélico de la amistad por el carácter, es decir en las amistades que están más cerca de este

⁴² LaFollette sigue acá la interpretación de Cooper, John M., “Aristotle on the Forms of Friendship”, en: *Review of Metaphysics*, 30 (1977), pp. 619-648. Cf. también Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*, o.c. Contra esta interpretación argumentan Alpern, Kenneth D., “Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure”, en: *The Journal of the History of Philosophy*, 21 (1983), pp. 303-315, y Price, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon, 1989.

⁴³ En todo caso según Vlastos: tanto en Aristóteles como en Platón el amigo interesa como portador de virtudes y no en su particularidad. Cf. Vlastos, Gregory, “The Individual as Object of Love in Plato”, en: Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973.

⁴⁴ LaFollette, Hugh, o.c., p. 15.

ideal⁴⁵ —las amistades reales serían por lo demás siempre combinaciones⁴⁶. En nuestra discusión sobre la objeción a la perversión vamos a tener que regresar nuevamente a la orientación típica ideal de los análisis de LaFollette.

2. *¿Qué rol desempeña la justicia en el amor y la amistad?*

La pregunta por si la justicia debe acaso desempeñar un rol en las relaciones personales cercanas, y de ser así cuál, es tratada por LaFollette en el noveno capítulo de su libro, que está titulado “Equity in Relationships”⁴⁷. En su respuesta distingue tres roles posibles para la justicia. La justicia puede estar en el primer plano de las relaciones personales cercanas y motivar mutuamente el comportamiento de ambas partes⁴⁸, puede estar en un segundo plano y pasar sólo en caso necesario a primer plano⁴⁹, y puede fungir meramente de red de seguridad en el caso de que la relación se rompa⁵⁰. LaFollette opta por la última asignación de roles, que describe también diciendo que la justicia no desempeña absolutamente ningún rol en las relaciones personales cercanas que funcionan. Recién cuando estas relaciones pierden su carácter de relaciones personales cercanas, se busca justicia. El que tachemos de injustas las relaciones manifiestamente explotadoras —Jeff abandona a Patti, que trabaja a tiempo completo y se ocupa de la casa y de la crianza de los niños mientras él ve televisión por las noches y juega golf los fines de semana— muestra sólo que estas relaciones no son más relaciones personales cercanas. En las relaciones personales cercanas ambos compañeros promovían los intereses del otro y no los ignoraban u ofendían como en el caso de Jeff al ver televisión y jugar golf⁵¹.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁶ “Mezclas”, *ibid.*, p. 16; “especies no puras”, *ibid.*, pp. 4, 16; “combinaciones”, *ibid.*, p. 3.

⁴⁷ En particular: *ibid.*, pp. 142-153.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁵¹ *Ibid.*, p. 142.

Naturalmente en las relaciones personales cercanas se llegaría una y otra vez a ofender intereses. En una situación así, el compañero ofendido no podría demandar justicia. Antes bien, debería confiar en que el otro realmente lo ama tanto como él lo hace, que por eso va a promover en la misma medida sus intereses⁵², y que simplemente no sabía lo que hacía. Debería ayudarlo a llegar a una mejor comprensión de lo que ha hecho.

“Supongamos, sin embargo, que Jeff maltrató a Patti incluso a pesar de que él la considera uno de sus fines. ¿Qué debería hacer ella? ¿Debería demandar justicia? Yo creo que no. Después de todo, él cuida de ella, esto es, se comporta mostrando disposición a promover sus intereses. Por tanto, él tiene que haberla maltratado sólo porque no pudo identificar sus intereses o porque no supo satisfacerlos. En estas circunstancias la mejor manera de fortalecer la relación no es que Patti insista en justicia, sino en que lo ayude a ver y entender sus fines e intereses.”⁵³

La fundamentación de LaFollette para esta posición restrictiva consiste en la comprobación de que las reglas mínimas de justicia distributiva, retributiva y compensadora son tanto muy fuertes como muy débiles para las relaciones personales cercanas, y culmina en la objeción de que la aplicación indiscriminada de reglas de justicia en las relaciones personales cercanas las pervierte.

Las reglas de justicia serían muy fuertes puesto que los amigos pueden permitirse cosas que venidas de extraños sin duda se calificarían como violaciones de derechos⁵⁴. Los amigos pueden tomar prestado un libro sin consultar, fastidiar al otro con un trauma personal, o incluso hablarle de mala manera por causa de un estado de malhumor depresivo. Un extraño que hiciera esto o algo similar violaría los derechos a la propiedad o a la privacidad⁵⁵.

Las reglas de la justicia serían muy débiles puesto que exigimos de nuestros amigos más que el respeto mínimo, abstracto, que se de-

⁵² Un equilibrio aproximado en el dar y el recibir como consecuencia esperada, y no como objetivo de las relaciones personales cercanas paradigmáticas. *ibid.*, pp. 139-140.

⁵³ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁵ *Ibid.*

ben los extraños entre sí. Quisiéramos que nuestros amigos se preocuparan por nosotros por amor.

“No queremos respeto abstracto de nuestros amigos: queremos afirmación personal. No queremos que nuestros amigos sean amables con nosotros por un sentido de deber (de respetar nuestros derechos); nosotros queremos que sean amables con nosotros porque nos aman. Los esposos no deberían dormir uno con el otro por un sentido de la obligación, ni los amigos cercanos deberían pasar tiempo juntos meramente por un sentido del deber. Imaginen qué repugnante sería tener una esposa o un amigo que asuma que debería estar con nosotros simplemente porque tenemos derecho a su presencia. Por ejemplo: ‘No te preocupes, amor, voy a cumplir mis deberes conyugales contigo’. O: ‘Por supuesto que vamos a conversar esta noche; sé que estoy obligado a hacerlo.’ Un comportamiento así hace de la relación una ridiculez. No queremos que nuestros amigos estén motivados por un sentido de justicia, sino por el deseo de promover nuestros intereses.”⁵⁶

Sin embargo, el que los amigos promuevan los intereses de otro por amor no debería ser confundido con el que lo hagan siempre con gusto. En principio Patti sí querría escuchar los problemas de Jeff, pero quizás no en este preciso momento. Si a pesar de esto ella lo hace ahora, lo haría por amor, en la medida en que el amor la dispone a promover los intereses de Jeff. Esta disposición sería en cambio fácilmente separable de una obligación moral⁵⁷.

Puesto que la justicia es tanto muy débil como muy fuerte para las relaciones personales cercanas, su aplicación en éstas sólo llevaría a pervertirlas. Pues consideramos los intereses del otro como una limitación⁵⁸ de nuestro interés propio —¿qué debo hacer por él?— en vez de como algo que por lo demás promovemos gustosamente —¿qué puedo hacer por él? Al comprar un auto, elegir dónde pasar las vacaciones o el lugar dónde vivir, negociamos acuerdos (que, como la mayoría de los acuerdos, no satisfacen verdaderamente a ninguna de las partes) en vez de alguna vez renunciar también al comprender que la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 146.

cercanía con el otro borra la diferencia entre mis intereses y los suyos⁵⁹.

La justicia conduciría a una distancia⁶⁰ que se opone diametralmente a la cercanía de las relaciones personales cercanas. Ciertamente, como pertenecemos a la civilización occidental, que está aferrada por todas partes a los derechos, hablamos también de derechos en las relaciones cercanas. Pero nos iría mejor si no hiciéramos esto⁶¹. Nos iría mejor si buscáramos arreglar nuestras relaciones deterioradas reflexionando sobre nuestro amor mutuo.

Esto valdría también considerando los problemas de la dominación y explotación privadas de las mujeres en sociedades sexistas. El sexismo pervierte nuestra tendencia⁶² ante todo natural a la asistencia y a la subordinación de los intereses propios en las relaciones personales cercanas. Las mujeres tienden a demasiada subordinación, y los hombres a muy poca. Esta perversión de amor por el sexismo no sería a expensas de las mujeres, sino también a expensas de los hombres. Pues ambos géneros sufrirían bajo relaciones personales cercanas acartonadas.

“El sexismo perjudica tanto a los hombres como a las mujeres. Vuelve realmente difíciles a las relaciones heterosexuales genuinas, íntimas y satisfactorias —como si no fueran de por sí suficientemente difíciles.”⁶³

Las mujeres deberían alentar a los hombres a subordinar sus intereses propios⁶⁴, pero no pueden exigirlo en nombre de la justicia. Pues “no deberíamos arrojar al bebe proverbial con el agua de la bañera”⁶⁵.

3. Una defensa de la demanda feminista por justicia en el amor

Mi crítica a la posición restrictiva de LaFollette en las relaciones personales cercanas consiste en tres puntos. El primer punto critica

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 146-147.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

⁶² *Ibid.*, p. 150.

⁶³ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁵ *Ibid.*

que LaFollette parece haber olvidado la orientación típica ideal de su análisis, declarada en el primer capítulo de su libro, al prohibir en el noveno capítulo el recurso a la justicia (a) a mujeres explotadas en relaciones personales reales, que como se sabe son por lo general combinaciones de relaciones de utilidad y de placer.

El segundo punto cuestiona que el ideal de amor de LaFollette sea finalmente un ideal de amor por el que valga la pena esforzarse (b). Por un lado atribuye de manera no aristotélica e insensata la norma del “en beneficio del otro” a actividades que le corresponden a cada adulto sano y que no son propias del estar amoroso con y para el otro, como limpiar, lavar o ir de compras. Por otro lado, atenta contra la libertad de los que se aman de poner donde quieran la frontera entre el “aspecto del intercambio o de trabajo” y el verdadero “aspecto amoroso”.

El tercer punto pone en duda que el análisis de LaFollette, incluso si se lo quiere limitar al verdadero aspecto del amor, dé cuenta de éste correctamente (c). El recíproco hacer-del-otro-un-fin-en-sí-mismo parece monológico y demasiado altruista para corresponder al significado de la convivencia, del sentir y actuar juntos y compartido de las relaciones de amor y amistad.

a) Análisis típico ideal y relaciones reales combinadas: como explica LaFollette en el primer capítulo de su libro⁶⁶, donde presenta las definiciones, el análisis de las relaciones personales cercanas puras debería ayudarnos a comprender mejor las relaciones personales cercanas reales, que representan por lo general combinaciones⁶⁷ y que tienen elementos de las relaciones de utilidad y de placer. Tomando en cuenta la complejidad en el ámbito de las relaciones, la orientación típica ideal del análisis de LaFollette de hecho es útil. Sólo hay que ser siempre muy cuidadoso en los análisis típicos ideales al bajar de este nivel y hacer afirmaciones sobre las relaciones combinadas del mundo real. A este respecto LaFollette no es suficientemente cuidadoso. En el capítulo de la justicia opera con dos compartimentos, en uno están las relaciones cercanas puras, en las que el otro es sólo un fin en sí

⁶⁶ *Ibid.*, p. 16. *cf.* también *supra*.

⁶⁷ Mezclas, especies no puras, combinaciones.

⁶⁸ “Formas inferiores (*i.e.* no-cercanas) de relaciones personales”, *ibid.*, p. 143.

mismo, y en el otro están las relaciones no-cercanas puras⁶⁸, en las que el otro es sólo un medio para un fin. La justicia debería desempeñar un rol únicamente en el primer caso. Las combinaciones entre las relaciones cercanas y las relaciones instrumentales no están previstas. Por lo tanto, la pregunta por el rol que debería desempeñar la justicia en las relaciones combinadas no está ni siquiera formulada. Las relaciones combinadas reales, como la de Patti y Jeff —que LaFollette describe expresivamente recurriendo a la literatura de la psicología social⁶⁹, y que modela de diferente manera— son tratadas simplemente como si representaran relaciones cercanas puras. ¿Debería Patti exigir justicia cuando Jeff ofende sus intereses? No, no debería hacerlo, podría pervertir su relación con Jeff. ¿Deberían denunciar las feministas la explotación de las mujeres en relaciones amorosas y desafiarlas a luchar por justicia? No, no deberían hacerlo, podrían pervertir el amor entre los géneros.

b) El intercambio como un componente de todo compañerismo: LaFollette podría admitir el primer punto de esta crítica: “es cierto, debería haber discutido expresamente el rol de la justicia en las relaciones combinadas reales” y permanecer sin embargo en su posición. Pues las relaciones cercanas combinadas reales se deberían entender como aproximaciones al ideal, y deberían ser promovidas en esta aproximación. Esto se perjudicaría por el énfasis en el aspecto de la utilidad y de la justicia que le corresponde en la práctica.

Incluso si esto, considerado desde la perspectiva de la mujer que siente que ha sido injustamente maltratada, no resulta del todo convincente —con odio contenido no se ama en absoluto mejor—, el punto central de mi crítica a LaFollette es otro, a saber, que lo que presenta como ideal de amor a alcanzar no es tan ideal, sino más bien extraño, y si no extraño, en todo caso la decisión debe dejarse a los amantes.

La abstracción del ideal de amor de LaFollette se hace evidente cuando uno se pregunta cómo se debe entender la formulación de que los que se aman “promueven los intereses del otro” ¿Se quiere decir con esto que los que se aman idealmente promueven los intereses del

⁶⁹ En particular Clark, Margaret, “Interpersonal Attraction in Exchange and Communal Relationships”, en: *Journal of Personality and Social Psychology*, 37 (1979), pp. 12-24, y Clark, Margaret, “Perceptions of Exploitation in Communal and Exchange Relationships”, en: *Journal of Social and Personal Relationships*, 2 (1985), pp. 403-418.

otro? ¿Así como en el caso de los padres cariñosos que deberían promover todos los intereses de su hijo pequeño cocinando, comprando y limpiando para ellos? Pero la idea de que dos adultos que se aman tienen idealmente que cocinar, limpiar la habitación, lavar la ropa o comprar cada uno en beneficio del otro causa una impresión extraña. A diferencia de los niños pequeños, que recién deben aprender a cuidar de sí mismos, los adultos pueden y deberían hacerlo. Esto no significa que no puedan externalizar a otros (empleadas de limpieza, lavanderías, restaurantes) ciertos elementos de la propia subsistencia, como limpiar la habitación, lavar la ropa o cocinar la comida. Puesto que en actividades de este tipo se trata normalmente sólo de necesidades vitales, y no de componentes de la vida buena, no se pierde nada esencial en la externalización. Por el contrario, así se puede ganar tiempo y energía para la vida buena. Sin embargo, incluso cuando se externaliza a otro las necesidades de la vida de este tipo, como adulto sano uno sigue estando a cargo de éstas, en la medida en que tiene que ofrecer a cambio una compensación a quienes asuman elementos de su propia subsistencia.

Esto vale también cuando uno está unido al otro por amor. Diferenciamos un “compañerismo” de una “mera relación de amor o amistad” porque en un compañerismo los que se aman o los amigos comparten la vida cotidiana, es decir, viven juntos. Al vivir juntos se recomienda repartir el trabajo de las necesidades vitales: uno limpia, el otro compra, uno corta el gras, el otro se encarga de preparar las vacaciones, etc. Esto ahorra más tiempo y energías que al hacerlo cada uno para sí o siempre ambos juntos. A excepción quizás de ciertos amores muy jóvenes, que quieren pasar todo el día juntos, los que se aman no pierden nada esencial al repartir el trabajo de esta manera, por el contrario, ganan tiempo y energía para la vida buena en común. Pero como también a los que se aman les sigue correspondiendo su propia subsistencia, deben dar una compensación al miembro de la pareja que asume elementos de la subsistencia del otro, encargándose por su parte de elementos de la subsistencia de aquél o pagando por ello. Llamamos a este aspecto de los compañerismos “aspecto del intercambio o del trabajo”, y lo distinguimos del “aspecto amoroso”. En el aspecto de intercambio de las relaciones de compañerismo debería reinar la justicia. Uno no debería permitir que el otro sólo lo atienda o

haga las veces de su madre, y menos exigir que lo haga por amor. Esto admite excepciones, como por ejemplo que cuando es cumpleaños de uno, el otro lo engría o lo libere del estrés de hacer su parte en las tareas del hogar, sin esperar luego una compensación a cambio.

El que el “en beneficio del otro” de la amistad y el amor, en su forma ideal de la amistad por el carácter, no se refiera al ámbito de las necesidades vitales ha sido enfatizado ya por Aristóteles al distinguir la convivencia de amigos del pastar del ganado en el mismo lugar⁷⁰. Aristóteles continúa en el capítulo 12 del libro IX:

“Y cualquier cosa que signifique la existencia para cada tipo de hombre, cualquier cosa por cuya causa valoran la vida, es en esto en lo que desea ocuparse con sus amigos; y así algunos beben juntos, otros juegan juntos, otros se dedican juntos a los ejercicios gimnásticos, o a la caza, o al estudio de la filosofía, pasando todas las clases los días juntos en aquello que más aman en la vida; puesto que quieren vivir con sus amigos, hacen y comparten estas cosas tanto como pueden.”⁷¹

A Aristóteles no se le ocurrió sugerir a los acomodados hombres atenienses, a cuyas amistades básicamente se refería, que liberaran a sus esclavos y mujeres y dejaran que sus amigos también se ocupen por sí mismos del manejo cotidiano de sus necesidades vitales. Esto no sólo no se le ocurrió porque, según su opinión, la naturaleza felizmente ha creado para estas tareas “de menor valor” hombres “de menor valor”, como mujeres y esclavos⁷². Esto no se le ocurrió además porque sabía que para la amistad en su forma ideal sólo sirven ciertas actividades, y que el manejo de las necesidades vitales no pertenece a ellas.

Pero ¿piensa quizás LaFollette que el promover los intereses del otro no es tan radical como se lo acabo de reprochar? En todo caso en su libro hay dos pasajes ciertamente breves y sin desarrollar sobre la independencia demasiado resguardada de los que se aman⁷³. ¿Quitaría quizás LaFollette el manejo de las necesidades vitales del precepto del

⁷⁰ Cf. el lema del noveno capítulo del libro IX de la *Ética a Nicómaco*, 1170b 10-14.

⁷¹ *Ibid.*, 1172a 1-7.

⁷² Para una postura crítica al respecto cf. Detel, Wolfgang, *Macht, Moral, Wissen: Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, cap. IV.

⁷³ LaFollette, Hugh, *o.c.*, pp. 158, 165.

“en beneficio del otro”? ¿No lo menciona quizás sobre todo porque le parece marginal para cuando se trata de amor y amistad?

Quizás. En cualquier caso la pregunta por la división del trabajo doméstico en las relaciones reales entre parejas heterosexuales es cualquier cosa menos marginal. Como describe gráficamente y prueba empíricamente el sociólogo Ulrich Beck⁷⁴ en el cuarto capítulo (“Ich bin Ich: Vom Ohne-, Mit. und Gegeneinander der Geschlechter innerhalb und ausserhalb der Familie”) de su libro *Risikogesellschaft*, muchas relaciones cercanas heterosexuales fracasan hoy en día precisamente por la injusticia en la división del trabajo doméstico, que las mujeres ya no soportan más. Hoy en día, en muchos países del mundo las mujeres participan en la vida pública. En particular en la educación, como en el estudio en las universidades, la igualdad de los géneros ya ha sido conseguida. En el mundo empresarial y en la política el camino es aún más largo. Para sacar cara en la vida pública por su condición de mujer, las mujeres tienen además que encargarse no sólo del cuidado de la casa, sino también de los niños y de la abuela que necesita que la atiendan. Y precisamente en este punto está el problema. Los hombres no asumen su parte en el hogar⁷⁵. Y la mayoría de la gente, que en última instancia saca provecho de esto, se mantiene encubierta cuando los niños crecen⁷⁶ y los que necesitan de cuidado son bien atendidos en casa. Se podría pensar que las familias reciban dinero de asistencia benéfica financiado públicamente, bien para poder asumir el cuidado de los niños y ancianos por sí mismos (y esto también es atractivo para los hombres), o para delegarlo a profesionales o a instituciones. Se ve que acá las reflexiones sobre justicia son totalmente necesarias, no sólo para una justa división del trabajo doméstico entre los géneros, sino también para una justa división del trabajo entre las familias y las personas que van por la vida solas (como *sin-*

⁷⁴ Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

⁷⁵ Pruebas empíricas en: ONU (Eds.), *Bericht über die menschliche Entwicklung 1995*, Bonn: ONU, 1995 (internacional); Hochschild, Arlie Russell, *The Second Shift*, Londres: Piatkus, 1990 (USA); Leipert, Christian y Opielka, Michael, *Erziehungsgeld 2000*, Bonn: 1998 (Alemania); y Departamento Federal de Estadística, 1998 (Suiza).

⁷⁶ Basta pensar en el seguro de renta financiado con cuotas extraordinarias; cf. Leipert y Opielka, *o.c.*

gles) o con pareja (como *dinks*). Evitar estas reflexiones sobre la justicia objetando que pervertirían el amor entre los géneros o el amor entre padres e hijos, o bien ignora la dificultad del problema, o descansa sobre un ideal de amor que no es filosóficamente sostenible.

Este ideal de amor no es filosóficamente sostenible no sólo porque coloca absurdamente el ámbito del manejo de las necesidades vitales en los compañerismos bajo la norma del altruismo. Hay que agregar un segundo punto crítico: los amantes deberían ser libres, también en lo que concierna al manejo de sus necesidades vitales, para resguardar su autonomía y, dado el caso, intercambiar tareas con su compañero. La falta de autonomía no hace más ideal una relación amorosa.

Miremos una vez más la argumentación de LaFollette del noveno capítulo, ahora contando con la diferenciación entre el aspecto de intercambio y el verdadero aspecto amoroso de las relaciones de compañerismo. Se ha dicho ahí que la justicia es muy fuerte y a la vez muy débil para las relaciones amorosas. Muy fuerte, porque los que se aman se pueden permitir cosas que no tolerarían venidas de extraños. Pero ¿puede realmente mi pareja tomar prestado mi libro, molestarme con sus traumas o soltarme su rabia sin que yo se lo haya permitido por lo menos implícitamente? E incluso si alguna de estas cosas se sobreentiende por lo menos implícitamente, puede comprenderse todavía como un intercambio que debe ser organizado a largo plazo con justicia, no como algo garantizado por el “en beneficio del otro”.

La justicia es muy débil puesto que los que se aman se deberían preocupar por el otro por amor, y no por obligación moral. ¿Pero tiene mi pareja que botar la basura por amor a mí? ¿Y qué hay de terrible si en la noche escucho sus problemas del trabajo porque finalmente él atendió a mis problemas ayer? Sin embargo, esto no debe perjudicar nuestro sentimiento de mutua afirmación personal⁷⁷.

Mientras en una relación de amor haya, además de la amistad del intercambio justo e interesado, algo más, un interés por el otro en beneficio del otro, no hay ninguna razón para creer que hay algo que

⁷⁷ Y tampoco a los otros tres bienes (suerte, conocimiento de sí mismo y formación del carácter), que según LaFollette constituyen, junto con el bien de la afirmación personal / sentimiento de autoestima, el valor del amor para la vida buena, cf. LaFollette, *o.c.*, cap. 5, pp. 85-89.

no funciona en este amor, o que podría ser un ideal imposible. El error de LaFollette consiste en querer tratar de la misma manera todo lo que los que se aman hacen para o consigo. Pero los amantes pueden relacionarse entre sí de manera muy distinta: es totalmente normal que tú y yo intercambiemos ciertas tareas, o incluso especialmente, en tanto que nos amamos, concediendo algo en beneficio del otro.

c) Convivencia compartida: incluso si limitamos la definición de LaFollette sólo al aspecto real del amor de las relaciones de compañerismo, ésta no parece dar cuenta de él completamente. Pues los que se aman y los amigos no sólo hacen y sienten algo para o por el otro, sino que además hacen y sienten algo con el otro. Alegrarse con el otro, dejarse atrapar por su alegría, es una cosa distinta que alegrarse por la alegría del otro. Sufrir con el otro es algo distinto de sufrir por el sufrimiento del otro. Conversar, viajar o jugar tenis con el otro es algo distinto de conversar, viajar o jugar tenis para el otro. Se cuestiona si —como ya sugiere el énfasis de Aristóteles en la convivencia⁷⁸— las amistades y relaciones amorosas entre adultos se deben caracterizar antes por el momento del sentir y actuar compartido que por el momento del hacer algo para el otro. Esto último, particularmente el actuar-para-el-otro, parece ser el centro de las relaciones de amor entre padres e hijos. Llamemos relaciones de amor y amistad “cuidadosas” o “curativas” a las relaciones de amor y amistad para las que el cuidado monológico y altruista es constitutivo. Las relaciones curativas de amor y amistad no deberían ser asimétricas, como sugiere el ejemplo padre-hijo. El amor curativo simétrico es típico de las amistades entre niñas y mujeres. La definición de amor curativo de LaFollette en el primer capítulo de su libro puede por eso “digerirse” tan bien, porque es introducida a partir de una amistad / amor entre mujeres (Jane y Sarah).

Por el contrario, las relaciones de amor y amistad “que compar-ten” pueden en caso extremo darse entre dos adultos independientes prácticamente sin nada de cuidado altruista. Uno se alegra simplemente por la alegría del otro, sufre por su sufrimiento y comparte ciertas actividades y sensaciones. Para las tareas de las que de todos modos se requiere, se recurre a terceros. Con esto quizás se quiere no sobre-

⁷⁸ Cf. también Telfer, Elizabeth, “Friendship”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71 (1979), pp. 223-241.

cargar al amor y a la amistad. Las típicas amistades entre hombres pueden ser de este tipo. El consejo, de que el hombre mejor no debería esperar un sacrificio por parte de un amigo, se manifiesta también en la literatura filosófica sobre amistades entre hombres⁷⁹. Bertolt Brecht ha expresado literariamente este consejo en su historia de Keuner *Freundschaftsdienste*⁸⁰:

“El señor K. contó una historia como ejemplo de la manera correcta de prestar un servicio a un amigo: “Tres personas jóvenes fueron donde un viejo árabe y le dijeron: ‘Nuestro padre ha muerto. Nos ha dejado 17 camellos y ha dispuesto en su testamento que el mayor debe recibir la mitad, el segundo un tercio, y el menor un noveno de los camellos. Ahora no nos podemos poner de acuerdo sobre la repartición, ¿toma tú la decisión!’ El árabe reflexionó y dijo: ‘Como yo lo veo, a ustedes les falta un camello para poder hacer bien la repartición. Yo tengo sólo un camello, pero está a su disposición. Llénenselo y repartan entonces, y tráiganme lo que les sobra’. Ellos le agradecieron por este servicio de amistad, tomaron el camello y dividieron los camellos de tal modo que el mayor recibió la mitad, esto es nueve, el segundo un tercio, esto es seis, y el menor un noveno, esto es dos camellos. Para su sorpresa, cuando hubieron hecho a un lado sus camellos, sobró uno. Renovando su agradecimiento, le llevaron éste a su viejo amigo.” El señor K. llamó a este servicio de amistad correcto, porque no exigió ningún sacrificio especial.”

Si hay algo en esta intuición de que para el amor y la amistad entre adultos lo constitutivo es la praxis compartida y el sentir compartido, y no el cuidado altruista, se le tendría que reprochar a LaFollette⁸¹ su ideal de amor distorsionado en el altruismo. Si LaFollette hubiera definido el núcleo del amor entre adultos de otra manera —según el actuar y sentir compartido— hubiera podido dejar abierta la pregunta por la cantidad de cuidado altruista, y dejarla a la prefe-

⁷⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. 1171b 6-19, y Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 155.

⁸⁰ Brecht, Bertolt, *Geschichten vom Herrn Keuner* en: Brecht, Bertolt, *Gesammelte Werke*, tomo 12, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, pp. 389-390.

⁸¹ Y con él a la ética del cuidado. Por ejemplo: Blum, Lawrence A., *Friendship, Altruism and Morality*, Londres: Routledge, 1980.

rencia de los que se aman. Hubiera quedado incluso bajo el espacio del amor ideal para un intercambio que resulta justo, interesado. Entonces LaFollette se hubiera podido ahorrar la objeción a la perversión contra el reclamo feminista por justicia en el amor.

(Traducción de Carla Saenz)