



UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

**Sobre la unidad conceptual de la amistad (*φιλία*) en  
la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.**

**Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía**

Diana Francisca Núñez Aguilera

Profesores guía: Paloma Valentina Baño Henríquez

Luis Emilio Placencia García

Santiago

2021

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	3
<b>Lista de abreviaturas</b> .....	4
<b>Resumen</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo I: Sobre la homonimia y sinonimia en Aristóteles</b> .....	9
Introducción al tema .....	9
La distinción entre homonimia y sinonimia .....	13
<b>Capítulo II: La amistad en la <i>Ética Eudemia</i> y en la <i>Ética Nicomaquea</i></b> .....	22
Introducción.....	22
La noción de la Φιλία en la <i>Ética Eudemia</i> .....	23
La noción de la Φιλία en la <i>Ética Nicomaquea</i> : seis problemas claves .....	28
Posible resolución de los seis problemas.....	35
<b>Capítulo III: Sobre la unidad conceptual de la φιλία en la <i>EN</i></b> .....	58
Introducción.....	58
Distintas posturas respecto al problema.....	63
Sobre la semejanza (ὁμοιότης) en Aristóteles .....	67
Sobre la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα).....	72
<b>Conclusiones</b> .....	86
<b>Bibliografía</b> .....	89

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer profundamente a mis profesores guía, doña Paloma Baño y don Luis Placencia, por la paciencia, el tiempo y la disposición que me entregaron durante este largo proceso. De igual manera, quiero agradecer a mis padres y hermanas por la comprensión y apoyo que me han brindado durante toda mi educación, espero poder retribuirlos en el futuro. Extiendo, además, mis más profundos agradecimientos a doña Constanza Martínez, María Isabel Flisfisch y a don Juan S. Castillo, por el apoyo, confianza y aprendizaje que me entregaron durante la licenciatura. Ahora bien, siendo el tema de esta tesis la amistad, no pueden faltar mis más sinceros agradecimientos a mis queridos amigos: en primer lugar, quiero agradecerle a Pablo, mi mejor amigo y pareja, todo el apoyo, contención y cariño que me ha brindado durante todos estos años. En segundo lugar, ofrezco mis agradecimientos especialmente a Esteban, Belén y Matías, con quienes leí y comenté en primera instancia sobre la amistad en un grupo de estudios que conformamos el año 2017, espero poder seguir compartiendo con ustedes instancias tan provechosas como aquella. Quiero agradecer también a Yennadim, Sofía, Claudio, Valentina, Catalina, Elizabeth y Rodrigo por la grata compañía y amistad que hemos compartido en estos últimos años. Por último, me gustaría dedicar unas líneas de este agradecimiento a las y los estudiantes que se han movilizado y luchado por una educación gratuita y de calidad, sin su esfuerzo y las medidas que se implementaron para satisfacer en alguna medida dichas demandas no podría haber estudiado esta carrera en la universidad.

## Listado de abreviaturas

El siguiente listado contiene las abreviaturas de las obras de Aristóteles que menciono a lo largo de la tesis:

- *An. Post.* = *Analíticos Posteriores*
- *Cat.* = *Categorías*
- *DA* = *De Anima*
- *EE* = *Ética Eudemia*
- *EN* = *Ética Nicomaquea*
- *Met.* = *Metafísica*
- *PA* = *Partes de los Animales*
- *Pol.* = *Política*
- *Top.* = *Tópicos*

## Resumen

La presente investigación tiene por objetivo resolver uno de los problemas que se han planteado en torno al tratamiento aristotélico de la amistad en la *EN*, a saber: sobre qué base podemos establecer una unidad entre los diversos sentidos del término “amistad”. Este problema tiene como base la distinción que Aristóteles hace entre tres tipos de amistad, a saber: aquella que se da a causa del bien y la virtud, aquella que se da a causa de la utilidad y aquella que se da a causa del placer. La amistad consiste en una relación de afecto y benevolencia recíproca que es consciente para ambas partes y que se da en reconocimiento de algo amable en el otro: o bien en reconocimiento de que el otro es bueno, o porque nos resulta placentero o útil. Aunque tengan esas cosas en común, la relación que comparten los distintos amigos, dependiendo de su fundamento, es diferente una de otra y también las afecciones que se dan en ellos lo son, de manera tal que cuentan como amistades distintas. Así, al decir que *A* es amigo de *B*, si no se menciona cuál es el fundamento de dicha relación, no se comprenderá qué tipo de relación tienen *A* y *B*: si esta es estable o no, si pasan el tiempo en compañía mutua, etc. A pesar de que la amistad no es un concepto sinónimo (pues no hay un único sentido en que se hable de amistad), tampoco es un concepto meramente equívoco u homónimo por azar, pues gracias a que presentan cierta semejanza no parece ser una casualidad que las relaciones que tienen dicho nombre se llamen así.

Frente a dicho problema, la tesis que defiende es que el tipo de unidad que tiene la amistad es la analogía (es decir,  $A : B :: C : D$ ), cuya base es la semejanza que se da entre el sentido propio en que se habla de amistad (la amistad de los buenos y virtuosos) con la amistad a causa del placer y la amistad a causa de la utilidad (pues se da la amistad en la medida en que hay algún bien). Así, a las dos últimas se las llama amistad en virtud de que *el placer es para el amante del placer algo semejante a lo que el bien es para el virtuoso o bueno y el bien es para el virtuoso algo semejante a lo que lo útil es para el amante lo útil*. Por tanto, la base de la unidad entre los diversos sentidos del término “amistad” es la semejanza que hay entre ellos y que nos permite establecer una unidad analógica. Y con ello, podemos decir que no es mera casualidad que estos tipos de relaciones reciban el nombre de amistad.

## Introducción

El tema de esta investigación, como podrá notarse ya por su título, es *grosso modo* la concepción de la amistad<sup>1</sup> (φιλία) en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Se ha destacado, por una parte, la importancia de este tema dentro de la obra de Aristóteles atendiendo al hecho de que dentro de los diez libros que conforman tradicionalmente la *EN* dos de ellos están dedicados a este tópico. En adición a lo anterior podemos decir que Aristóteles también trata ampliamente este tema en la *Ética Eudemia* y en otras de sus obras como la *Retórica*, *Política* y *Magna Moralia*. Por otra parte, podemos destacar que la importancia de la amistad es, para Aristóteles, tal que, como nos dice al comienzo del libro VIII de la *EN*, nadie elegiría vivir sin amigos aun cuando posea todos los demás bienes (1155a5-6). Siendo tal su peso en nuestra vida, es natural que se dedique ampliamente a este tema y a las dificultades que surgen en torno a él en sus escritos de índole ética y política. Con todo, este tema ha pasado más bien desapercibido por los comentadores de esta obra, lo cual puede notarse en la poca cantidad de literatura secundaria que hay al respecto en comparación a otros temas similares en importancia y pasajes dedicados. Sólo en los últimos años se le ha prestado mayor atención al tema desde varias perspectivas y problemáticas.

Uno de los focos desde los que se ha investigado recientemente sobre la amistad es el que se centra en el fenómeno de la predicación de dicho término, fenómeno del cual trataremos en esta tesis. Así, nos centraremos en qué significa que alguien diga, por ejemplo, que “Esteban es amigo de Matías”, es decir, qué entendemos o qué significado tiene el término *amigo* en dicha oración. Ahora bien, con esa pregunta lo que se intenta determinar es, en definitiva, en qué consiste la amistad, es decir, en qué consiste el tipo de relación que hay entre Esteban y Matías y que recibe el nombre de “amistad”. Ahora bien, al tratar de

---

<sup>1</sup> El término φιλία, tradicionalmente traducido por amistad, abarca distintos tipos de relaciones, algunas de las cuales concuerdan sólo parcialmente con aquellas que consideraríamos como tales en nuestra lengua: abarca relaciones tales como la padre-hijo, marido-mujer, aquella que se da entre hermanos, relaciones de camaradería, entre otras. Por esta razón, Nussbaum (2011, p.354) prefiere traducir φιλία por amor (*love*), ya que el tipo de relaciones y el lazo que comparten las partes en ellas pueden ser más profundos que los que se mienta con la palabra amistad en inglés (y en español). Pero debido a que el amor no conlleva necesariamente una relación recíproca (en cambio la amistad para Aristóteles sí, como se verá en detalle en la investigación), a veces prefiere utilizar simplemente la transliteración del término. Por mi parte agregaría que, además, solemos asociar el amor a un sentimiento, más que a un tipo de relación, lo cual dificulta aún más las cosas, pues la amistad, aunque conlleva una afección o sentimiento, no es simplemente eso para Aristóteles, razón por la cual a lo largo de esta investigación sigo la práctica de traducir el término φιλία por amistad.

responder esta pregunta Aristóteles establece que hay tres diferentes sentidos en que se habla de amistad, pues la relación que hay entre Esteban y Matías puede variar dependiendo del motivo o fundamento por el cual son amigos, si lo son porque se consideran mutuamente buenos y virtuosos, o si lo son porque consideran que el otro es placentero, o porque consideran al otro útil. Dicho esto, la presente investigación tiene por objetivo resolver uno de los problemas que se han planteado en torno al tratamiento aristotélico de la amistad en la *EN*, a saber: el problema sobre cuál es la unidad conceptual del término amistad. En otras palabras, lo que pretendo determinar es sobre qué base los diferentes sentidos en que se predica el término “amistad” pueden tener una unidad de manera tal que a pesar de ser sentidos distintos podamos decir que es *uno* bajo cierta perspectiva y que no es meramente un término cuyos sentidos no tienen nada que ver entre sí y, por ello, se trate de un mero accidente que dichas relaciones reciban el mismo nombre.

Este problema presenta varias dificultades, pero me referiré a una de ellas: a pesar de que el fenómeno de la predicación es uno que ha sido ampliamente tratado por los comentaristas de Aristóteles, me parece que está lejos de agotarse y de obtener total claridad. En relación con la predicación de términos y sus sentidos, veremos en el primer capítulo, la distinción entre la *homonimia*, aquel caso donde un término tiene diversos sentidos de aplicación, es decir, se trata de un término equívoco, y la *sinonimia*, aquel caso donde un término se aplica en el mismo sentido, es decir, es un término unívoco. Como podrá verse en el desarrollo de la tesis, el fenómeno de la homonimia y los distintos tipos de homonimia que se establecen en la obra de Aristóteles no es del todo claro. Por otra parte, el tratamiento específico de la noción de amistad presenta varias dificultades, como se podrá observar a continuación al referirme a la división y contenido general de la tesis, de las que deberé hacerme cargo para poder responder al problema de investigación.

En este trabajo, a través de una revisión detallada de las fuentes en su lengua original (griego clásico) y el análisis detallado de pasajes clave, intento dar una respuesta a la cuestión de la unidad conceptual de la amistad. De esta manera, esta tesis se divide en tres capítulos: en el primero intento responder a la pregunta a qué fenómeno nos enfrentamos con este problema, abordo, entonces, el fenómeno de la predicación de los términos considerando, a modo de marco conceptual, lo que Aristóteles llama *homonimia* y *sinonimia*. En el segundo

capítulo, abordo la noción de la amistad en Aristóteles intentando responder a la pregunta de en qué consiste la amistad. Me refiero primero a la noción de amistad en la *EE* y luego a la de la *EN*, esto con la intención de comprender por qué en ambos tratados sobre la amistad la respuesta al problema de investigación (el tipo de unidad conceptual de la amistad) es distinta. Además, abordo los problemas que presenta la interpretación de ciertos pasajes de la *EN* sobre qué es la amistad y cuáles son las condiciones necesarias para que una relación se considere tal e intento resolverlos *al menos* parcialmente. Por último, en el tercer capítulo abordo la cuestión de la unidad conceptual de la amistad en la *EN*, considerando las siguientes preguntas: cómo surge el problema en el texto, qué posibilidades se han presentado entre los comentaristas, para así defender la posibilidad que me parece que mantiene la coherencia en lo dicho por Aristóteles y que es de alguna manera posibilitada por lo dicho por él, aunque no lo exprese de manera explícita: la tesis que he de defender es que el tipo de unidad que tiene la amistad es la proporcionada por la analogía en base a la semejanza que se da entre los distintos sentidos de amistad.



## Capítulo I: Sobre la homonimia y la sinonimia en Aristóteles

### Introducción al tema

Para comprender el problema de investigación y el contexto en el que este se enmarca es necesario, en primer lugar, esclarecer los conceptos involucrados en él. Por ello, lo que se pretende hacer en este primer capítulo es presentar el marco conceptual relacionado con el problema de la unidad conceptual de un término a través de la distinción que hace Aristóteles entre *homonimia* y *sinonimia*. Se considerará para ello, por una parte, el dominio de la distinción, y, por otra parte, el carácter de esta, a saber: si es exhaustiva o no. Por último, en base a eso se enunciarán brevemente los diversos tipos de homonimia que se han identificado entre los comentaristas de la obra de Aristóteles y bajo cuáles se puede establecer una unidad conceptual.

Aristóteles comienza las *Categorías* con una distinción entre *homonimia*, *sinonimia* y *paronimia* (*Cat.* 1<sup>a</sup>1-15). Esta obra ha sido catalogada como un parte de los escritos tempranos de Aristóteles y ha sido uno de los escritos más comentados ya desde la antigüedad. De las cosas que más se ha hecho notar entre los comentaristas de esta es que tanto la distinción como el tratado en su totalidad, a diferencia de sus otras obras, no tiene mayor introducción a la temática expuesta. Aristóteles no menciona el por qué partir con esta distinción ni cuál sería su relación con lo restante del tratado, a saber: las categorías o figuras de la predicación. Por otra parte, se ha hecho notar que las nociones allí esbozadas serían de suma utilidad en diversos contextos como en las discusiones dialécticas y en el ámbito del conocimiento científico. De ahí que al conjunto de tratados de este tipo<sup>2</sup> se haya denominado *Organon*, siendo un instrumento para las ciencias teóricas. Ahora bien, a pesar de los problemas que presenta el tratado -como el hecho de que parece estar incompleto y que no hay un hilo conductor claro entre los capítulos ni indicación alguna de la temática del tratado- lo que podemos decir *grosso modo* es que el fenómeno que está presente a lo largo de este es el de la predicación, esto es, el fenómeno de decir una cosa de otra (*λέγειν τι κατὰ τινοῦς*) a través del lenguaje, y el de la significación (*σημαίνειν*).

---

<sup>2</sup> Corresponderían a los siguientes tratados: *Las Categorías*, *De la interpretación*, *Primeros Analíticos*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos* y *De las refutaciones Sofistas*.

Ahora bien, no son pocos los problemas que presenta el texto para su interpretación. Uno de ellos, que ha sido ampliamente discutido por comentaradores desde la antigüedad, es el del universo de discurso o dominio de las nociones que contiene (tanto de las categorías como de la homonimia, sinonimia y paronimia). El problema parece ser si de lo que se trata en última instancia es de términos o expresiones lingüísticas, o bien si de lo que se trata es de cosas o entidades extralingüísticas<sup>3</sup>, dicho en otras palabras: si el carácter de las nociones y del escrito es semántico o, más bien, ontológico. Esta discusión se ve reflejada, en el caso de la sinonimia y la homonimia, en la cuestión de si sinónimas u homónimas son o bien las cosas o bien las palabras<sup>4</sup>, aunque este problema no ha sido señalado con exclusividad respecto a estas nociones, sino también con respecto a las categorías o predicables<sup>5</sup>. Esta discusión parece ser entendible si se tiene como premisa que ambas alternativas de interpretación se consideran como excluyentes entre sí y, por otra parte, que Aristóteles estaba en condiciones de establecer una clara diferencia entre ambos planos, algo por lo menos discutible. Sin embargo, como ya lo han hecho notar otros comentaradores<sup>6</sup>, hay buenas razones para pensar que planteada la cuestión de manera excluyente no se puede captar el alcance genuino del enfoque aristotélico. En definitiva, se trata de ambas cosas (tanto de “palabras” como de “cosas”), es decir, de lo que se trata son de expresiones lingüísticas (τὰ λεγόμενα; τὰ ὀνόματα) que se predicán de cosas o entes (τὰ ὄντα), ambos planos -el lingüístico y el ontológico- estando implicados al mismo tiempo. Así en la predicación tenemos a las cosas (de lo que se predica algo) y el predicado (lo que se predica de algo, que puede ser una cosa o no) y, se podría agregar, la relación entre ambos.

En relación con el problema ya mencionado, se ha discutido también qué tipo de relación es la de la significación (σημαίνειν): qué quiere decir Aristóteles cuando dice que ‘x significa algo’, más específicamente, qué relación habría entre lo significado y su significado. Pues algunos comentaradores han expresado que la significación no debería ser vista semánticamente, sino que cuando se dice que ‘x significa F’, a lo que se apunta es a enunciar la definición (ὅρος) que contiene la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de ese algo, *i.e.*, una propiedad

---

<sup>3</sup> En palabras de *Vigo* (2006, p. 17): “si ha de otorgarse al escrito un carácter fundamentalmente lógico-gramatical o más bien ontológico-metafísico”.

<sup>4</sup> Cf. *Shields* (1999), *Irwin* (1981), entre otros.

<sup>5</sup> Cf. *Sinnott* (2009), p. 12-15 de la introducción.

<sup>6</sup> *Shields* (1999) y *Sinnott* (2009), *Vigo* (2007), entre otros.

real de la cosa<sup>7</sup>. Ahora bien, mi intención no es detenerme ampliamente en este punto, sino que exponer, en términos generales, el resultado de la argumentación de Shields (1999), quien discute largamente la postura expresada antes<sup>8</sup>.

Según Shields, de lo que se trata es de una relación de sentido o significado (*meaning relation*), y no exclusivamente significación de esencias. De manera que cuando Aristóteles dice que una palabra o una definición significa (σημαίνει) algo, no piensa que sea *exclusivamente* que tiene una esencia específica (donde esencias sólo las hay de entes existenciales<sup>9</sup>) y que la esencia de ese algo sea entendida como género más diferencia específica. Para llegar a este punto examina las nociones de definición (ὀρισμός), la diferencia entre más fácil de conocer para nosotros y más fácil de conocer sin más, y la noción de propiedad y concepto. El punto central es que, a los ojos de Shields, Aristóteles aceptaría distintos tipos de definiciones. Hay que considerar que se suele considerar comúnmente que la noción de definición (ὄρος) es la que Aristóteles describe en *Top.* 101b38, es decir, como un enunciado (λόγος) que significa la esencia (ὁ τὸ τί ἦν εἶναι). Y en *Top.* 103b14-16 Aristóteles dice que la definición consta de género y diferencia específica. Ahora bien, hay buenas razones para pensar que la definición así descrita restrictivamente no es la única que Aristóteles mismo tiene en mente a lo largo de sus obras. Por una parte, Aristóteles considera que hay varios tipos de definiciones: aquella que parte de lo que es primero y mejor conocido sin más (ἀπλῶς) o por naturaleza (φύσει) y aquellas que parten de lo que es mejor conocido

---

<sup>7</sup> Esta sería la postura de Irwin (1982) en *Aristotle's Conception of Signification*.

<sup>8</sup> Shields, presenta los pasos de la argumentación en su sentido fuerte de la siguiente manera:

“(1) The name and account (*logos*) signify the same thing. (Thus, ‘pity’ and an account of pity, φ, signify the same thing.)

(2) An account expresses the definition corresponding to the name.

(3) Hence, the name and definition signify the same thing.

(4) Definitions signify essences (*Top.* 101b38).

(5) An essence is a universal, an explanatory basic property common to all the members of a kind.

(6) A meaning is not a universal, an explanatorily basic property common to all the members of a kind.

(7) Signification is not a universal, an explanatorily basic property common to all the members of a kind.

(8) If (6), then meaning relations are not identical with signification relations.

(9) Hence, signification is not meaning.” (p.90)

Shields admite (1), (2) y (3) como verdaderas. El paso (4) no es problemático (siempre y cuando se admita que Aristóteles acepta varias formas de definición) y presenta argumentos para mostrar que el paso (6) falla.

<sup>9</sup> Para este punto Shields menciona el pasaje de *An. Post.*, 92b4-8. Por otra parte, si fuera lo último, es decir, si la significación fuera significación de esencias, entonces sería necesario para que algo signifique, que tenga una referencia, pero en *De interpretatione* 16<sup>a</sup>16-17, Aristóteles dice que ‘ciervo-cabrio’ si significa algo (ὁ τραγέλαφος σημαίνει τι), aunque se trate de una criatura de ficción (por tanto, no se trata de *referencia*). Ciertamente el punto no es tan sencillo, pensando en que hay otros pasajes del texto citado que son problemáticos para el punto que hace Shields, pero no me detendré mayormente en la discusión de ellos. Para ver la discusión detallada Cf. Shields (1999) p. 83 y ss.

para nosotros, siendo la primera de ellas una definición ‘mejor’ (βέλτιον)<sup>10</sup>. Lo que es mejor conocido por nosotros es lo particular: son las cosas tal como se nos aparecen (bajo sus modos de apariencia); mientras que lo mejor conocido por naturaleza es lo anterior desde el punto de vista lógico o conceptual: lo universal. Así, las definiciones que fallan en especificar la esencia de lo definido son inferiores, pero de todas maneras son definiciones<sup>11</sup>.

Ahora bien, algunas de sus definiciones hacen referencia a procesos o propiedades que no son discernibles a no ser a través de la investigación empírica<sup>12</sup>, mientras que otras no, a esto se suma que Aristóteles considere que el tipo de definición requerida depende de la esfera de investigación, así el físico definirá de una forma y el dialéctico de otra. De manera tal que, reconoce, entonces, niveles de significación<sup>13</sup>: un sentido o significado profundo y otro superficial, el primer nivel correspondería al significado revelado por investigación (ya sea un análisis conceptual o un estudio empírico) que nos permite comprender la esencia de algo; mientras que el segundo correspondería al nivel que un hablante competente de un lenguaje natural requiere para su competencia. Esta distinción le permite a Shields establecer que la diferencia en significación es suficiente para establecer la equivocidad y, por ende, la homonimia<sup>14</sup>.

Con esto Shields no niega que de lo que se trate sea de la definición de la esencia, es decir, del enunciado (λόγος) que expresa la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de lo definido, sino que considera que no es exclusivamente eso de lo que se trata considerando que el significar (σημαίνει) tiene un sentido más amplio y que Aristóteles parece reconocer distintos tipos de definición. Con esto pretende explicar por qué en algunos casos la homonimia es obvia y en

---

<sup>10</sup> Para esto se remonta al pasaje de *Top.* 141b32-4. Cf. Shields (1999), p. 91 y ss.

<sup>11</sup> Shields dice que quizás es mejor pensar en ὄρος como un homónimo asociado, esto es, todas las definiciones revelarían algo sobre la cosa definida, pero la definición central (*core definition*) revela la esencia. Cf. Shields (1999), p.92

<sup>12</sup> Shields menciona los siguientes pasajes: en *An.Post.* el trueno en 93b12-14; eclipses lunares en 90<sup>a</sup>5, 93<sup>a</sup>30-3, 93b6-7; en *DA* el color en 419<sup>a</sup>9-11, el enojo en 403<sup>a</sup>25-b9.

<sup>13</sup> Esta distinción, según Shields, no pretende ser una distinción técnica, sino que pretende mostrar que Aristóteles puede entender la significación en un sentido más débil o más fuerte. Cf. Shields (1999) p. 100.

<sup>14</sup> Cabe mencionar que Shields dice “this conclusion holds true on the assumption that it is possible to regard concepts as identical with the properties which are the essences specified as deep meanings” (p. 101) y que considera que Aristóteles no da razones o indicios de que rechace esta identificación. Este punto es importante en cuanto la identificación entre propiedades y conceptos, pues si se aceptara una distinción tajante entre propiedades y conceptos, y se considerara que los significados o sentidos son conceptos y que los conceptos no son propiedades, entonces no podría ser verdad que la significación es una relación de sentidos o significados. Cf. nota 12.

otros no: en algunos el significado o sentido superficial basta para establecer la equívocidad (en los casos de homonimia por azar) y en otros, en los casos de interés filosófico en los que los hablantes suelen estar en desacuerdo respecto a la homonimia, se requiere de investigación y análisis para poder determinar si un término es o no homónimo y cuál sería el tipo de unidad conceptual que tendría.

### **La distinción entre homonimia y sinonimia**

Una primera aclaración al respecto: las nociones de *homonimia* y *sinonimia* de Aristóteles no coinciden del todo con las nociones modernas de estos términos, pues como menciona E. Sinnott en su introducción a las *Categorías* “por *homonimia* se entiende hoy la relación de sentido que existe entre unidades léxicas de forma idéntica y contenido diferente, como «vela»<sub>1</sub> (la vela para iluminar) y «vela»<sub>2</sub> (la vela de un barco)” (p.xxiv), el punto radica en que en la visión moderna se trata de dos palabras distintas, con diferente origen etimológico y con significado distinto, pero que tienen igual escritura o pronunciación; mientras que para Aristóteles difícilmente se trata de dos palabras diferentes. La homonimia se vincula más con lo que hoy se conoce como polisemia, que se refiere a la pluralidad de significados que tiene una expresión lingüística o palabra, como por ejemplo ‘banco’ que puede ser tanto la entidad financiera como un tipo de silla. Por otra parte, por *sinonimia* se entiende hoy “la relación de sentido que existe entre unidades léxicas de forma diferente e idéntico contenido, como «gentil» y «cortés»; en rigor esa identidad nunca es plena, sino solamente parcial o contextual, y coexiste con diferencias en el plano de la connotación” (*ibid.*), noción que se aleja de la Aristóteles como se podrá ver a continuación. Dicho lo anterior, pasaremos a la consideración de la homonimia y la sinonimia en el texto de las *Categorías*.

“Se llaman «homónimas» [las cosas] que tienen solo el nombre en común y la definición de la esencia que corresponde al nombre [es] distinta, por ejemplo, [es] «animal» tanto el hombre cuanto el retrato; en efecto, estos tienen en común solo el nombre, y la definición de la esencia que corresponde al nombre es distinta, pues si uno indicase qué es el ser animal del uno y del otro, dará una definición propia de cada uno de los dos. Se

llaman «sinónimas» [las cosas] que tienen el nombre en común, y la definición de la esencia que corresponde al nombre [es] la misma; por ejemplo, [es] «animal» tanto el hombre cuanto el buey: en efecto, tanto al hombre cuanto al buey se los denomina con el nombre común [a ambos de] «animal», y la definición de la esencia [es] la misma, pues si uno indicase la definición de cada uno de los dos, [es decir,] qué es el ser animal del uno y del otro, dará la misma definición.” (1ª 1-12)<sup>15</sup>.

Ahora bien, en el caso de la homonimia y sinonimia, hay que tener en cuenta que son tres las cosas que están en juego, a saber: las cosas (ὄντα), el nombre que reciben (τὸ ὄνομα) y la definición de la esencia (λόγος τῆς οὐσίας<sup>16</sup>) de ese nombre. Así, homónimas y sinónimas son las cosas consideradas desde el punto de vista de los «nombres» (ὀνόματα<sup>17</sup>) que comparten, si este es aplicado con el mismo sentido a estas cosas, entonces son sinónimas, si no se aplica en el mismo sentido, entonces son homónimas. Son las cosas y no simplemente las palabras o nombres como se puede observar en en *Cat.* 1ª2 y 1ª8, en donde un mismo nombre o término puede ser homónimo o sinónimo dependiendo de las cosas que tengamos a la vista para determinar si el nombre se aplica de manera homónima o sinónima, así Aristóteles utiliza el término ‘animal’ (ζῷον) para ejemplificar tanto a la homonimia como a la sinonimia.

Por su parte, la sinonimia se daría entre aquellas cosas que 1) tienen el nombre en común y 2) el sentido en que se aplica aquel nombre o término es el mismo. Este tipo de unidad es como el que hay entre el género y la especie: la unidad vendría dada o bien por el

---

<sup>15</sup> Ὁμώνυμα λέγεται ὅν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος (...) συνώνυμα δὲ λέγεται ὅν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός (*Cat.* 1ª2; 1ª6-7).

<sup>16</sup> El término λόγος, debido a su ambigüedad, ha sido traducida de diferentes formas, tanto como *enunciado*, para mantener dicha ambigüedad; como *definición*, entendiendo que en las líneas siguientes se habla literalmente de ‘qué es para el uno y el otro el ser animal’ (τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῷον εἶναι) y con ello se preguntaría por la esencia del hombre (τὸ τί ἦν εἶναι) que lo diferenciaría del grabado, esencia que se despliega en la definición. Ahora bien, atendiendo a la argumentación de Shields antes expuesta, aunque mantendré a lo largo de este capítulo la traducción de Sinnott, *i.e.* λόγος por definición, entiendo que para que haya homonimia basta con una diferencia en el significado del término en la aplicación a las cosas que denominan con tal término, esta diferencia en significado puede expresarse a través de la definición de cada cosa (entendiendo que hay varios tipos de definición).

<sup>17</sup> Por “nombre” (ὄνομα) Aristóteles entiende un sonido significativo (φωνὴ σημαντική) por convención, sin tiempo y ninguna de cuyas partes es significativa por separado (*De interpretatione* 16ª19-21) y agrega que son por convención (κατὰ συνθήκην), porque ninguno de los nombres lo es por naturaleza (φύσει), sino solo cuando se convierte en símbolo (16ª26-28).

género (γένος), entendiendo por este una clase natural de cosas, designadas por un predicado o nombre común, que se aplica a todas ellas con un significado único, es decir, unívocamente; o bien por la especie, con respecto a los individuos que forman parte de ella. Así, en el caso ya mencionado ζῷον corresponde al género ‘animal’ que se predica unívocamente a todas las especies de animales y a los individuos de dichas especies, de manera tal que al decir ‘el hombre es animal’, ‘el perro es animal’, ‘el buey es animal’, el predicado ‘animal’ posee el mismo significado, *i.e.*, qué es ser ‘animal’ en cada caso es lo mismo. Si la definición de ‘animal’ fuera ‘ser vivo dotado de alma sensitiva’, entonces el predicado ‘animal’ en ‘el hombre es animal’ y ‘el buey es animal’ tendrían la misma definición, de manera que podemos, de hecho, sustituir el nombre por su definición y expresar lo mismo, pues son enunciados equivalentes: tanto su significado como su valor de verdad se mantienen. Esto vale también para la relación entre una especie y los individuos de esta, es decir, ‘hombre’ en expresiones como ‘Sócrates es hombre’, ‘Aristóteles es hombre’ se dice unívocamente.

Ahora bien, la noción de homonimia presentada en *Categorías* trae consigo una dificultad, a saber: cómo entender el que Aristóteles diga que las cosas que se llaman homónimas tienen “*solo el nombre en común*” (ὄνομα μόνον κοινόν), mientras que la definición de la esencia que corresponde al nombre es distinta. ¿Quiere decir esto que lo único en común es el nombre, mientras que la definición de la esencia en un caso y en otro no tiene absolutamente nada en común? ¿O, más bien, se trata de que las cosas que son homónimas tienen el nombre en común y la definición de la esencia que corresponde al nombre es distinta en el sentido de que no es igual, aceptando que puede admitir algún tipo de similitud? La primera opción mencionada sobre cómo comprender la caracterización de la homonimia se ha denominado *homonimia discreta* o “perspectiva extrema”; en cambio, la segunda opción se ha denominado *homonimia comprehensiva* (*Comprehensive Homonymy*) o “perspectiva moderada”<sup>18</sup>. La diferencia entre ambas sería el alcance de una noción respecto a otra: a diferencia de la primera, la segunda comprensión de la homonimia abarca más, pues incluye en ella *tanto* a los casos de homonimia donde no hay nada en común en las definiciones del nombre que se aplica a las cosas consideradas, es decir, incluye en ella a la homonimia discreta, *como* a los casos de homonimia donde hay algo común en las

---

<sup>18</sup> Por una parte, *homonimia discreta* y *homonimia comprehensiva*, respectivamente en Shields (1999); por otra parte, *visión extrema* y *visión moderada* en Irwin (1981).

definiciones del término que se aplica a las cosas. Por otra parte, sólo bajo la noción de la homonimia comprensiva la distinción entre *homonimia* y *sinonimia* es excluyente.

Desafortunadamente basándonos solamente en lo dicho en este pasaje de *Categorías* no es posible resolver el asunto y el ejemplo ilustrativo que menciona Aristóteles tampoco nos lo permite, pues ζῷον puede ser tanto un animal como una figura o imagen (no necesariamente de algún animal)<sup>19</sup>. De manera que puede significar que (1) llamamos “animal” tanto a un hombre como a un retrato de un animal; o (2) llamamos ζῷον a un hombre y a una imagen (de cualquier cosa). De todas formas, muchos comentaristas se han inclinado por (1) y argumentan a favor de la homonimia comprensiva como la noción de homonimia que sistemáticamente estaría presente en los textos de Aristóteles<sup>20</sup>, pues hay casos que son nombrados por el Filósofo como casos de homonimia y que no pueden ser comprendidos bajo la noción restrictiva de la homonimia discreta, no se trata siempre de ‘accidentes del lenguaje’, sino que hay casos donde las cosas comparten un mismo nombre no accidentalmente. Por una parte, en escritos de madurez de Aristóteles como en la *Ética Nicomaquea* I, vi (1096b26) al investigar cómo se aplica el término “bien” y descartada ya la posibilidad de que se predique unívocamente, menciona primero a la *homonimia por azar* (ἀπὸ τύχης), diciendo que las cosas que se llaman “bienes” no parecen ser homónimas por azar. Este tipo de homonimia aparece ilustrada en *EN* V,i donde Aristóteles advierte que “justicia” e “injusticia” se dicen de muchas maneras (πλεοναχῶς λέγεσθαι), pero que su homonimia pasa inadvertida por la vecindad de sus sentidos. Contrasta el caso de la justicia e injusticia, donde su homonimia no es manifiesta, con los casos de homónimos muy distantes el uno del otro e ilustra este tipo de homónimos con el ejemplo de κλείς, nombre con el cual se llama tanto a lo que está bajo el cuello de los animales (*i.e.* la clavícula) como aquella con la que se abren las puertas (*i.e.*, llave). Como se puede ver en este pasaje, Aristóteles reconoce casos de homonimia que no coinciden con la descripción de homonimia discreta.

---

<sup>19</sup> Cf. *Liddell & Scott, A Greek-English Lexicon*, s.v.

<sup>20</sup> Para una argumentación a favor de la comprensión de la homonimia como *homonimia comprensiva*, Cf. Shields (1999) p.11-42; Irwin (1982) p.524 y ss.



Por otra parte, en escritos tempranos como *Tópicos* I, xv<sup>21</sup> Aristóteles trata la cuestión de *en cuántas maneras* (ποσαχῶς) se dice algo y establece distintos medios para determinar si una cosa se dice de muchas maneras (πολλαχῶς) o de una sola (μοναχῶς). En 106b13-20, uno de los medios para determinar si algo es homónimo es mirar el caso de lo opuesto en forma de contradicción, si esto se dice de muchas maneras, también lo opuesto a ello se dirá de muchas maneras. Aristóteles dice que ‘el no mirar’ (τὸ μὴ βλέπειν) se dice de muchas maneras (πλεοναχῶς): una por no tener vista y otra por no hacer actuar la vista (τὸ μὴ ἐνεργεῖν τῇ ὄψει). Como ‘no mirar’ se dice de muchas maneras, también ‘mirar’ se dice de muchas maneras, pues a cada sentido de no mirar se le opondrá algo, a saber: al no tener vista, el tenerla; el no hacer actuar la vista, el hacerla actuar. Ahora, si la homonimia discreta es la noción de homonimia en general, entonces no sería verdad que ‘mirar’ es homónimo, pues cualquier definición de mirar en acto hará referencia a la capacidad de ver, a la actualización o ejecución de dicha capacidad; en el caso de la definición de mirar en el sentido de tener la capacidad de ver, se hará referencia al acto de ver, pues lo que es en potencia se define en términos de lo que es en acto<sup>22</sup>, a saber: se dice que alguien es capaz de ver porque puede ver (en acto).

En base al ejemplo anterior, podemos decir que Aristóteles acepta la noción de la homonimia comprensiva también en sus escritos tempranos. Para reforzar este punto podemos considerar lo siguiente: ya mencionamos el abrupto comienzo de las *Categorías* y la poca claridad respecto al papel que juega en el escrito la introducción de la distinción entre homonimia y sinonimia; no obstante, Shields muestra que esta juega un rol importante en la equivocidad inter e intra categorial<sup>23</sup>. Por una parte, respecto a la equivocidad inter categorial, Aristóteles considera que cada cosa en cada una de las categorías es algo que es (τὸ ὄν), pero que ‘ser’ no es usado unívocamente. Ahora bien, siguiendo a Vigo (2007), Aristóteles en base a dos criterios, el de *predicabilidad* en base a la relación ‘decirse de (un sujeto)’; y el de

---

<sup>21</sup> Este capítulo de *Tópicos* presenta varios problemas de interpretación como por ejemplo: cuál es el estatus de estos medios que menciona y qué cosas presupone cada caso para su aplicación, lo cual no es inmediatamente claro, pero que para efectos de esta tesis no es necesario resolver, pues lo que se pretende es simplemente mostrar algunos casos de homonimia que no coincidirían con la descripción de homonimia discreta y así, evidenciar que noción de homonimia que Aristóteles favorecería sería una más amplia, a saber: la homonimia comprensiva.

<sup>22</sup> Cf. *DA* 417<sup>a</sup>9-14, 415<sup>a</sup>18-20; *Met.* 1049b12-17.

<sup>23</sup> Cf. *Shields* (1999), p. 20-22.

*inherencia*, por medio de la relación ‘estar en (un sujeto)’, establece una distinción entre 4 tipos de entidades, a saber: 1) las que se dicen de un sujeto, pero que no están en ningún sujeto; 2) las que están en un sujeto, pero no se dicen de ningún sujeto; 3) las que se dicen de un sujeto y, además, están en un sujeto, y 4) las que no se dicen de ningún sujeto ni están en un sujeto (*Cat.*10<sup>a</sup>16- 10b9). Los 4 tipos de entidades serían 1) universales sustanciales (género y especie, por ejemplo: “hombre”, “animal”); 2) particulares no sustanciales (por ejemplo: este blanco); 3) universales no sustanciales (las demás categorías excluida la de sustancia) y 4) sustancias individuales (a las que Aristóteles llama *sustancias primeras*, por ejemplo: este hombre). Ahora bien, la apelación al criterio de inherencia le permite distinguir entre aquello que tiene existencia sustancial y lo que no, aquello que poseería el tipo de existencia correspondiente a las determinaciones accidentales, esto es, aquello que sólo puede existir en la medida que están en un sujeto. En palabras de Vigo “la apelación al criterio de inherencia permite establecer una distinción transcategorial entre aquello que pertenece a la categoría de sustancia y aquello que pertenece a algunas de las categorías accidentales.” (p.23). Cada uno de estos tipos de entidades es irreductiblemente distinto del otro, y a partir de esta diferencia se puede inferir una distinción en el ‘ser’, de manera tal que lo que es ‘ser’ para una sustancia primera es diferente de lo que es para los demás tipos de ser enunciados. A pesar de lo anterior, podemos decir que estos tipos de entidades están conectadas en torno a las sustancias primeras sin las cuales no podrían existir. Con esto, Shields concluye que la introducción de la homonimia en el primer capítulo de las *Categorías* condiciona al lector para esta forma de equivocidad entre categorías y que ya asume que una forma de asociación es posible. Por lo tanto, la homonimia discreta no refleja la postura completa de Aristóteles en lo concerniente a la homonimia.

Por otra parte, respecto a la equivocidad intra categorial: Shields establece que Aristóteles reconoce instancias primeras y segundas dentro de varias categorías, incluyendo la de sustancia y la de cantidad. Ahora, si tanto el universal sustancial hombre como Espeusipo cuentan como sustancias, pero sólo el último cuenta como una sustancia en sentido primero, entonces el sentido de *sustancia* en ‘Espeusipo es una sustancia’ y en ‘el hombre es una sustancia’ será diferente. Shields prosigue diciendo que, si esto es correcto, entonces esto ya establece que *sustancia* es homónimo. Sin embargo, ya que un enunciado o definición del término *sustancia* aplicado a la especie (hombre, por ejemplo) hará referencia

a la sustancia primera, se sigue de ello que las aplicaciones de *sustancia* en los ejemplos dados están asociadas. De manera tal que bajo la homonimia intra categorial podemos decir que Aristóteles implícitamente depende de la noción de la homonimia comprehensiva<sup>24</sup>.

Entonces, siendo la homonimia comprehensiva la noción general de la homonimia que Aristóteles despliega a lo largo de sus escritos (y siendo la homonimia discreta un tipo de homonimia que cae bajo la descripción de homonimia comprehensiva), cabría preguntarse lo siguiente: ¿qué quiere decir que dos o más cosas compartan el nombre, pero que su definición no sea exactamente la misma, o, en palabras de Shields, ‘do not completely overlap’? ¿Todos los demás casos de homonimia que no coinciden con la homonimia discreta se aplican bajo un mismo esquema o hay otro tipo de subdivisiones en la noción de homonimia? Pues el punto de decir que la *homonimia discreta* no es la noción general de homonimia que Aristóteles despliega en sus escritos es que el fenómeno de la homonimia parece ser mucho más amplio y no reducible a casos de meros accidentes del lenguaje.

Así, la homonimia comprehensiva correspondería al siguiente esquema: X e Y son homónimamente F si y sólo si (i) tienen su nombre en común y (ii) sus definiciones no se superponen completamente. Ahora bien, esta caracterización general de la homonimia contempla las siguientes subdivisiones:

- 1) Homonimia discreta: X e Y son homónimamente F si y sólo si (i) tienen su nombre en común, pero (ii) sus definiciones no tienen nada en común y por tanto no se superponen de ninguna manera.
  - a) Homónimos discretos accidentales: Por ejemplo, κλείς “llave” en *EN* 1096b26.
  - b) Homónimos discretos no accidentales: Por ejemplo, “ojo” en *De Anima* 412b18-22.

La diferencia entre a) y b) consiste en que, en el caso de a) el que dos cosas tengan el mismo nombre y que no haya superposición alguna entre sus definiciones (o nada en común) es meramente accidental; mientras que en el caso de b) la relación entre las cosas que comparten un mismo nombre, pero no comparten una definición no es meramente accidental y, justamente por eso, es difícil de captar su homonimia. Según Shields, este

---

<sup>24</sup> Para ver más en detalle este argumento, cf. *Shields* (1999), p. 21 y 22.

tipo de homonimia es derivada de una tesis de individuación que implica una determinación funcional, según la cual un individuo  $x$  pertenecerá a una clase  $F$  si y sólo si puede realizar la función de dicha clase. De manera tal que, un ojo que no puede ver y un hacha que no puede cortar, en la medida en que no pueden cumplir la función que corresponde a la definición de su clase, serán “ojo” y “hacha” homónimamente.

2) Homonimia asociada: correspondería a aquellas definiciones que se superponen hasta cierto punto, pero no completamente.

a) Homónimos dependientes de un centro (*core-dependent homonyms*):

CDH:  $a$  y  $b$  son homónimamente  $F$  de manera centro dependiente si y sólo si: (i) tienen su nombre en común, (ii) sus definiciones no se superponen completamente, (iii) necesariamente, si  $a$  es una instancia central de ser  $F$ , entonces “ $b$  es  $F$ ” se encuentra en una de las cuatro relaciones causales<sup>25</sup> con “ $a$  es  $F$ ”, y (iv) el que  $a$  sea  $F$  es responsable asimétricamente de la existencia de que  $b$  sea  $F$ .

Ejemplo: “medicinal” (*EE* 1236<sup>a</sup>15-22), “saludable” (*Met.* 1003a34-b6).

b) Homónimos no dependientes de un centro: Se trata de aquellos casos donde hay superposición en los sentidos de un término, a través de una referencia de un sentido al otro, pero no hay prioridad definicional. Shields no brinda mayor caracterización de este tipo de homonimia, pues a su parecer Aristóteles no especifica qué constituye la cercanía en estas y nunca la explora en detalle<sup>26</sup>. Como ejemplo se presenta el caso de “justo” (*EN* 1129a26-28).

---

<sup>25</sup> Ward (2008) crítica ciertos aspectos de la propuesta de Shields: (1) que considere la causa formal (aunque sea no estándar) dentro del esquema de relaciones causales que hay entre las instancias de un término (Cf p. 81-83) y (2) que la prioridad que tendría una instancia sobre las otras sea descrita, según Shields, como “no causal”. (p. 83-85). Por su parte, ella propone volver a la noción de causa ejemplar de Cayetano en reemplazo de la noción de causa formal y que la prioridad de una noción por sobre las otras sea vista de manera causal. Por causa ejemplar entiende una causa extrínseca, en el sentido de que es externa a sus efectos y excluye la presencia de una semejanza formal en dos cosas. (Cf p. 85) De manera que la primacía del homónimo central (*core*) significa que tal instancia es causalmente primera a las secundarias en uno de los cuatro modos de causas. Por otra parte, la explicación de la distinción entre el centro y los casos derivados consiste en el hecho de que la instancia central del homónimo realiza el carácter formalmente o en virtud de sí mismo (intrínsecamente), en contraste con las instancias secundarias que lo poseen por “denominación extrínseca”, a través de la relación de una cosa con otra.

<sup>26</sup> Shields en la nota al pie 40 (p.35), dice que debido a esto se dejará este tipo de homonimia de lado.

En resumen, la sinonimia corresponde a aquel caso según el cual las cosas que reciben un nombre común se dicen tales en el mismo sentido, de manera tal que el concepto sería *uno*, habría una unidad conceptual<sup>27</sup>. Mientras que la homonimia corresponde a aquel fenómeno según el cual las cosas que tienen un nombre común se dicen tales en distinto sentido, de manera tal que dependiendo del tipo de relación que exista entre las cosas que reciben el mismo nombre puede ser que no tengan nada en común y por ello sean homónimas por accidente (el caso de la homonimia discreta) y no haya una unidad en el término o concepto; o bien puede ser que tengan algo en común y que sea posible que haya una unidad, en cuyo caso se presentan dos posibilidades, a saber: por una parte, que las cosas que reciben el mismo nombre se digan tales con referencia a un único sentido (homonimia πρὸς ἓν o core-dependent homonyms) o, por otra parte, que las cosas que reciben el mismo nombre tengan sentidos asociados, aunque no completamente y que no dependan de un sentido que es central. Por el momento dejaremos hasta acá la investigación respecto a los tipos de homonimia que Aristóteles presenta y los retomaremos en el capítulo siguiente parcialmente, y en el subsiguiente más detalladamente. A continuación, iniciaremos el tratamiento de la amistad en la *Ética Eudemia* y en la *Ética Nicomaquea*, para posteriormente determinar el tipo de unidad conceptual de esta en esta última.

---

<sup>27</sup> Aristóteles en *Met.* V-vi considera los distintos sentidos en que se habla de unidad o uno (ἓν) distinguiendo cuando se dice que algo es uno accidentalmente de cuando se dice que algo es uno por sí. Accidentalmente se dice que algo es uno cuando se une una entidad o sustancia individual con una determinación accidental, por ejemplo “Corisco músico”. Por una parte, se dicen que son *una* aquellas cosas cuya entidad es una, cuando son continuas, cuando su especie es una y cuando su definición es una (Cf. 1016b 8-10). En base a esto se puede comprender que aquellas cosas que son sinónimas son *una*, tanto desde la perspectiva de la definición, pues comparten la misma definición, como desde la perspectiva del género y la especie.

## Capítulo II: La amistad en la *Ética Eudemia* y en la *Ética Nicomaquea*

### Introducción

Tanto en la *Ética Eudemia* (*EE*) como en la *Ética Nicomaquea* (*EN*) Aristóteles indaga ampliamente sobre el fenómeno de la amistad (φιλία) y las aporías que se han presentado en torno a ella. Una de las cuestiones que Aristóteles pretende elucidar en dichas obras es la de si hay varios tipos de amistad o sólo uno. Este problema podría expresarse de la siguiente manera: ¿es la ‘amistad’ (φιλία) un término unívoco o es equivoco? En ambos tratados Aristóteles considera que la amistad es homónima, distinguiendo tres tipos de amistad, a saber: la amistad a causa del placer, la amistad a causa de lo útil y la amistad a causa de lo bueno. A pesar de las varias cosas que hay en común en ambos tratados, una de las principales diferencias entre ambos es el tipo de unidad que habría entre estos distintos sentidos en que se habla de amistad, pues no se trata de la sinonimia ni de la homonimia por azar. En la *EE* menciona que estas tres especies de amistad lo son en relación con una sola cosa y que su unidad es como el caso de ‘médico’ (τὸ ἰατρικόν), es decir, la unidad del término ‘amistad’ sería lo que se ha denominado la homonimia πρὸς ἓν o *focal meaning*<sup>28</sup>. En cambio, en la *EN* no hay mención alguna de ella y en su lugar menciona que estas tres amistades lo son *por semejanza* (καθ' ὁμοιότητα). Al parecer, lo que brindaría una unidad entre los tres sentidos de amistad sería la semejanza que habría entre estos tipos, pero lo que no es claro del todo es el tipo de esquema que estaría detrás de esta unidad, pues se han presentado varias formas de entender la semejanza y Aristóteles mismo no presenta una explicación detallada sobre esta<sup>29</sup>. La mayor diferencia entre los dos esquemas planteados por los comentaristas es cómo entender la relación de semejanza, o bien como una relación simétrica (modelo de Zingano), o bien como una relación asimétrica (modelo de Calvo). Ahora bien, Sinnott presenta otra alternativa, a saber: la unidad entre estos tipos de amistad sería la de la analogía.

El hecho de que Aristóteles en la *EN* no mencione esta unidad focal entre los tipos de amistades ha sido interpretado como un cambio de parecer respecto a si era la forma más

---

<sup>28</sup> Aristóteles no se detiene mucho en el tema ni explica cómo podría aplicarse este esquema en el caso particular de la amistad, pero Ward (2008) ofrece una posible reconstrucción del asunto.

<sup>29</sup> Cf. Zingano (2015), Calvo (2007).

adecuada de comprender la relación entre las tres especies de amistad<sup>30</sup>. Esto último puede deberse, al menos, a dos cosas: 1) no se aplica satisfactoriamente la unidad *πρὸς ἓν* al caso de amistad, y/o 2) su concepción de la amistad en *EE* y *EN* cambió, de manera tal que no puede aplicarse la homonimia *πρὸς ἓν* y/o 3) su noción de la homonimia *πρὸς ἓν* cambió, de manera que ya no podía ser aplicable a la amistad. Estas tres alternativas se presentan en forma de una disyunción, pues no me parece que sean excluyentes entre sí. Ahora bien, la última opción me parece poco probable y no pretendo dar una respuesta definitiva sobre la primera opción. En cambio, lo que sí pretendo hacer, es considerar la segunda opción en el transcurso de este capítulo. Para ello se hará un breve recuento de los aspectos que hay en común y en desacuerdo entre la *EE* y la *EN* para comprender de alguna manera el cambio de parecer con respecto a la amistad.

### **La noción de la *φιλία* en la *Ética Eudemia***

Aristóteles en *EE* VII, ii nos dice que, respecto a las opiniones diversas en torno a la amistad, debemos encontrar una definición (*λόγος*) que nos permita al mismo tiempo explicar estos puntos de vista y que resuelva las aporías y contradicciones que se han presentado. La primera dificultad que se presenta es si lo amado (*τὸ φιλούμενον*) es lo placentero (*τὸ ἡδὺ*) o lo bueno (*τὸ ἀγαθόν*). Presenta el asunto de la siguiente manera: si amamos lo que apetecemos y el apetito (*ἐπιθυμία*) es de lo placentero, entonces lo amado es en este caso lo placentero. Pero si lo que amamos es lo que deseamos (*ὃ βουλόμεθα*), entonces lo amado es lo bueno. Y lo placentero y lo bueno son diferentes. Ahora bien, Aristóteles dice que se debe resolver esta cuestión y otras a partir del siguiente principio (*ἀρχή*): lo deseado (*τὸ ὀρεκτὸν*) y lo querido (*βουλητὸν*) es lo bueno o lo bueno aparente (*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*). Por eso, lo placentero es deseado, porque es un bien aparente. De esto le parece evidente que tanto lo bueno como lo placentero son objetos de la amistad (*ὅτι μέντοι φίλον καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδύ, δῆλον*).

Después de establecer lo anterior, dice que entre los bienes, algunos son buenos absolutamente (*ἀπλῶς*), otros lo son para algunos (*τινί*), pero no absolutamente; y las mismas

---

<sup>30</sup> Especie en un sentido no técnico.

cosas son absolutamente buenas y absolutamente placenteras (καὶ τὰ αὐτὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέα). Prosigue diciendo que las cosas que son convenientes a un cuerpo sano, decimos que son absolutamente buenas para el cuerpo, pero no las que son convenientes para el cuerpo enfermo (y da como ejemplo las medicinas y las amputaciones). De igual manera, las cosas placenteras para un cuerpo sano e íntegro son absolutamente placenteras para el cuerpo, por ejemplo, el vivir en la luz y no en la oscuridad, aunque sea lo contrario para el que padece de oftalmía (es decir, para el cuerpo enfermo). Finalmente, nos dice que lo placentero es lo que está de acuerdo con el modo de ser de los hombres buenos y esto es lo que es bueno y bello.

Continúa diciendo que las cosas buenas (τὰγαθὰ) se dicen de muchas maneras (πλεοναχῶς). Pues decimos que es bueno a lo que es de cierta cualidad, y a otra porque es provechosa y útil (ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον). Y, además, lo placentero es *por una parte* lo absolutamente placentero y lo absolutamente bueno, *por otra parte*, lo que es placentero para unos y aparentemente bueno. Debido a esto:

“(E)s posible escoger y amar objetos inanimados por cada una de estas razones, y lo mismo con respecto al hombre, pues amamos a uno por sus cualidades y su virtud, a otro porque es útil y nos sirve, a otro porque es placentero y nos causa placer. Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de los dos” (1236a10-15).

En resumen: 1) lo amado es tanto lo placentero cuanto lo bueno, pues lo deseado y lo querido es tanto lo bueno cuanto lo bueno aparente (*i.e.* lo placentero); 2) como el objeto posible de la amistad (lo amado) es lo bueno y lo bueno se dice de muchas maneras, es posibles ser amigo por causa de lo bueno, lo placentero y lo útil; y 3) se llega a ser amigo cuando (i) hay amor recíproco y (ii) esto no pasa desapercibido a ninguno de los dos (μὴ λανθάνη) es decir, es consciente.

“Se sigue de esto, necesariamente, que hay tres clases de amistad, y que no todas se nombran por una sola cosa o como las especies de un solo género ni del todo homónimamente. En efecto, se nombran en relación con una clase de amistad que es la primera, como ocurre con la palabra «médico»



(τὸ ἰατρικόν), pues aplicamos este término al alma, al cuerpo, al instrumento, a la obra, pero, propiamente hablando, a lo que es primero (κυρίως τὸ πρῶτον). Y lo primero es aquello cuya definición se encuentra en todos (πρῶτον δ' οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει), por ejemplo, instrumento médico es aquel del que se sirve el médico, pero la definición de instrumento no se encuentra en la del médico.” (1236<sup>a</sup>15-22, siguiendo a Bonitz: ἐν πᾶσιν en vez de ἐν ἡμῖν)

Entonces, Aristóteles afirma que son tres los tipos de amistad, pero no se llaman ‘amistad’ ni por una sola cosa, ni como especies de un mismo género (es decir, no es un caso de sinonimia)<sup>31</sup>, ni por mera homonimia<sup>32</sup>, es decir, no es que se llame ‘amistad’ por azar a las tres clases mencionadas. En cambio, la unidad entre estos tipos de amistad estaría dada en relación con una sola amistad que es primera (πρὸς μίαν γὰρ τινα λέγονται καὶ πρώτην), como el caso de “médico o medicinal” (τὸ ἰατρικόν). Ahora bien, Aristóteles no explica cómo es que el tipo de unidad que estaría presente en el caso de médico (como adjetivo) se aplicaría en el caso de la amistad. Pero afirma que son tres los tipos de amistad que existen, aunque no de la misma manera (1236<sup>a</sup>27-28) y que se han distinguido, a saber: la que es a causa de la virtud (δὲ ἀρετήν), la que es a causa de lo útil (διὰ τὸ χρήσιμον) y la que es a causa del placer (διὰ τὸ ἡδύ). Menciona que la amistad fundada en la utilidad es la que se da en la mayoría de las personas y que estos aman a los otros porque les son útiles y en la medida en que lo son. Por otra parte, la amistad fundada en el placer es propia de los jóvenes ya que ellos tienen el sentido del placer, el cual cambia fácilmente, en comparación a la amistad según la virtud, que es estable.

Ahora bien, de todo esto se desprende, al parecer de Aristóteles, que el sentido primero de amistad es la amistad a causa de la virtud, esta es una amistad recíproca y una

---

<sup>31</sup> La razón principal por la cual no se trata de este esquema es que un tipo de amistad es primario respecto a los otros tipos, lo cual no permitiría establecer un género universal (que es necesario para que efectivamente haya una estructura género-especie); en cambio, entre las especies de un género no hay una que sea prioritaria respecto a las otras, pues como dice Aristóteles en *Met.* “Además, donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: conque tampoco de estas cosas habrá género.” (999a13-14). Cf. *DA* 414b20-27; *EN* 1096a 17-29; *Pol.* 1275a 35-37; y *EE* 1218a 1-8.

<sup>32</sup> Ward (2008), p. 153, dice que esto se debe a que los tres tipos de amistad comparten características comunes, a saber: el querer recíproco basado en una creencia sobre algo tomado como bueno.

elección mutua (ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους), pues lo amado (φίλον) es amable (φιλούμενον) para el que ama (τῷ φιλοῦντι), y el mismo que ama es amable para el que es amado. Menciona Aristóteles que esta amistad sólo se da en el hombre (pues sólo él percibe elección), mientras que las demás se dan también en los animales o bestias (θηρίον) y, por otra parte, que los malos pueden ser amigos por utilidad y por placer, no en tanto malos, sino en tanto que tienen algo de bueno, a saber: placenteros o útiles para algo (no sin más). A pesar de estas diferencias que harían que cada amistad sea diferente de la otra y, por tanto, no pueda haber una definición única para ellas, Aristóteles considera que estas tres amistades son tales, aunque no de la misma manera. Para Aristóteles, hablar de la amistad solamente en el primer sentido sería forzar los hechos observados y decir necesariamente paradojas (βιάζεσθαι τὰ φαινόμενά ἐστι καὶ παράδοξα λέγειν ἀναγκαῖον). Por lo cual reafirma nuevamente:

“Resta, pues, lo siguiente: la primera amistad es, en cierto sentido, la única, pero, en otro, lo son todas, no como homónimas unidas por azar unas a otras, ni como si pertenecieran a una sola especie, sino, más bien, como referidas a una especie única.” (1236b23-26)

Prosigue diciendo que, como lo bueno sin más y lo placentero sin más son lo mismo al mismo tiempo si nada interfiere, entonces el verdadero amigo sin más es el amigo primero y este es aquel que se escoge por sí mismo, pues es necesario que sea tal, ya que aquel a quien uno le desea el bien por sí mismo debe necesariamente ser elegido por sí mismo, el verdadero amigo es también agradable sin más. Dicho esto, vuelve a reflexionar sobre si es querido (φίλον) lo que es bueno para uno mismo o lo que es bueno absolutamente, y si la actividad de amar va acompañada de placer, de manera que el objeto de afecto o del amar (τὸ φιλητὸν) también sea o no placentero. Estas cuestiones se conducen a una sola: porque las cosas que no son buenas sin más, sino que posiblemente malas, se deben evitar y lo que no es bueno para una persona no es asunto de ella; pero lo que se busca es que las cosas buenas sin más sean buenas para uno. Ahora, lo bueno sin más es deseable (αἰρετὸν), pero para una persona es lo bueno para ella, y estas cosas deben armonizarse. Esto lo hace la virtud (ἀρετή) y el propósito de la ciencia política es brindar esta armonía cuando no la hay. Afirma Aristóteles que para el ser humano por naturaleza las cosas que son absolutamente buenas son buenas

para él (φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ). La explicación del fenómeno de la discordancia entre lo que es bueno sin más y lo que es bueno para uno (y con ello la discordancia entre lo bueno y el placer), se debe a que cuando uno no es todavía perfectamente virtuoso o bueno, pues puede surgir una incontinencia, ya que esta consiste en el desacuerdo entre lo bueno y lo placentero en el dominio de las pasiones.

De esto se desprende que, puesto que la amistad primera está de acuerdo con la virtud (κατ' ἀρετήν), tales amigos serán buenos en sentido absoluto (ἀπλῶς), y esto, no por ser útiles, sino de otra manera. Pues tal como lo bueno para uno y lo bueno sin más son cosas distintas y lo útil sin más es distinto a lo útil para uno (tal como practicar ejercicios corporales es distinto que tomar medicamentos), así también en lo que atañe a los modos de ser. El modo de ser al que llamamos virtud del hombre es doble, y que el hombre es por naturaleza bueno (ἔστω γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπουδαίων): la virtud de uno bueno por naturaleza es buena sin más, y la de uno que no es bueno por naturaleza, es buena para él.

Aristóteles, como ya dijimos, reconoce entonces tres tipos de amistad que, debido a las diferencias que tienen entre ellas, no es posible agrupar bajo una única definición. El término ‘amistad’ no se aplica a cada una de sus instancias de manera unívoca, sino que es con referencia a un único sentido, que es primero, que las demás reciben su nombre. Aristóteles nos dice que el caso de la amistad es como el de *medicinal* (τὸ ἰατρικόν), pues éste se aplica tanto al alma, al cuerpo, al instrumento, a la obra, pero se aplica de manera propia a lo que es primero. Por primero entiende “aquello cuya definición se encuentra en todos” y, por otra parte, nos dice que “por ejemplo, instrumento medicinal es aquel del que se sirve el médico, pero la definición de instrumento no se encuentra en la del médico” (οἷον ὄργανον ἰατρικόν, ᾧ ἂν ὁ ἰατρὸς χρήσασαιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου). De manera que hay una asimetría en la definición, la de una cosa que es primera que otra en el sentido de que la que no es primera es definida en base a la primera: el instrumento médico es definido como algo que usaría un médico. Entonces, por analogía, podríamos decir que 1) debe haber un sentido de amistad que es primero a los otros, 2) la definición de la amistad que es primera deberá estar en todas las demás, pero no al revés, es decir, 3) la definición de la amistad primera no estará en la definición de las otras. Estas parecen ser las condiciones necesarias que deben cumplirse en el caso de la amistad, pero no

es del todo claro si son suficientes para el éxito de este, pero de esto último no nos ocuparemos en esta investigación.

### **La noción de *φιλία* en la *Ética Nicomaquea*, seis problemas claves**

El tratado de la amistad en la *EE* y en la *EN*, aunque se mantiene sin mayor modificación en varios aspectos, presenta, de todas formas, algunas diferencias importantes. Para efectos del objetivo de esta investigación podemos limitarnos a mencionar dos diferencias entre ambos tratados, a saber: las características definitorias o condiciones necesarias y suficientes para que una relación sea amistad y la unidad que habría entre los tipos de amistad. Por una parte, respecto a la caracterización de la amistad en la *EE*, tenemos que hay amistad ahí donde hay un querer recíproco y un reconocimiento recíproco de lo anterior (1236<sup>a</sup>10-15). Y retomando la cuestión de qué habría hecho cambiar de parecer respecto de la unidad conceptual de la amistad (la segunda diferencia entre ambos tratados) podríamos decir que la clave para comprender esto radica en el cambio de visión respecto a la amistad en la *EN*, donde la benevolencia recíproca es una característica fundamental y necesaria en cualquier relación de amistad; en cambio, en la *EE* se considera que sólo se da entre los amigos que son virtuosos, no siendo ella una característica enunciada como necesaria para que se hable de amistad<sup>33</sup>.

Esto se verá con más detalles a continuación y junto con ello se enunciarán las dificultades que presenta la interpretación de ciertos pasajes de la *EN* cuya poca claridad en la exposición del mismo Aristóteles hacen que sea difícil comprender la caracterización de la amistad en este tratado y la unidad que habría entre los tipos de amistad que menciona. En específico, propongo que son los siguientes conceptos y distinciones los que deben esclarecerse para poder determinar posteriormente el tipo de esquema o unidad que brindaría la semejanza: 1) la distinción medios-fin; 2) la distinción entre bueno o placentero sin más

---

<sup>33</sup> Aristóteles distingue la amistad de la benevolencia (*εὐνοία*) diciendo, primero, que no se encuentre ni en la amistad basada en el placer, ni en la amistad basada en la utilidad. Esto lo ilustra diciendo que, si un hombre por su utilidad personal desea el bien del otro, no es por este sino por sí mismo por lo que lo desea; en cambio, en la amistad fundada en la virtud la benevolencia tiene como fin a la persona a la cual va dirigida, no quien experimenta la benevolencia. Por otra parte, dice que, si se encontrara en la amistad fundada en el placer, entonces se tendría benevolencia hacia objetos inanimados. Ahora bien, la diferencia entre la amistad y la benevolencia es que el amigo no sólo desea el bien del otro, sino que actúa en favor de ese bien y se considera que la benevolencia es el comienzo de la amistad, pero no es amistad. Cf. *EE* 1241<sup>a</sup>1-10.

(ἀπλῶς) y aparente (φαινόμενον); 3) el concepto de benevolencia; 4) por sí mismo / por accidente; 5) en qué sentido la amistad de los buenos y virtuosos es completa (τελειᾶ); y, 6) en qué sentido los amigos que son virtuosos tienen todo lo que deben (δεῖ) tener los amigos. Una vez enunciados estos problemas, siguiendo el mismo orden en que se presentan en la *EN*, pasaré a presentar las alternativas de interpretación que me parecen más adecuadas de acuerdo con lo dicho por Aristóteles en sus tratados. Ahora bien, en cuanto a la unidad por semejanza, deberán esclarecerse a qué se refiere Aristóteles con que la amistad de los buenos sea *primera y propia*, para poder determinar qué tipo de esquema hay detrás de la unidad por semejanza.

Aristóteles comienza su tratamiento de la amistad en el libro VIII de la *EN* considerando las diversas y contrarias opiniones que hay respecto de la amistad. Sobre las dificultades que presenta la amistad hará a un lado las que conciernen a la naturaleza y se centrará en aquellas que son humanas y atañen a los caracteres (τὰ ἥθη) y los afectos (τὰ πάθη). Una de las aporías que menciona es si hay una sola amistad o varias. A continuación, nos advierte que quienes piensan que hay una sola porque la amistad admite grados (admite un más y un menos) confían en un indicio insuficiente, pues “también cosas diferentes en especie admiten un más y un menos” (1155b 14-15).

Aristóteles intenta esclarecer la cuestión respecto a cuántos tipos de amistad hay teniendo en consideración a los objetos posibles de amistad, “pues *se admite* que no todo se ama (φιλεῖν) sino sólo lo amable (τὸ φιλητόν) y que esto es lo bueno, lo placentero y lo útil (ἀγαθόν ἢ ἡδὺν ἢ χρήσιμον)” (1155b 18-19, énfasis agregado). Estos objetos posibles de amistad representan la causa o fin por el que los seres humanos forman asociaciones entre ellos<sup>34</sup>. Agrega “Y cabría pensar también que es útil aquello por lo que se origina un bien o un placer; así que, como fines, serían amables lo bueno y lo placentero” (1155b 19-21). De manera que entre estos *en cuanto fines* sólo son amables lo bueno y lo placentero, pues lo útil sería amable como *medio* para obtener un bien o placer. Esto podría darnos a entender que existe una jerarquía entre las cosas que son amables, pues los medios se subordinan a los fines<sup>35</sup>. Esta distinción entre fines y medios corresponde *al primer problema* que debe

---

<sup>34</sup> Aristóteles en el libro II, iii de la *EN*, menciona que son “tres las cosas que mueven a la elección y tres las que mueven a la aversión: lo bello, lo útil y lo placentero y sus contrarios...” (1104b 30-31).

<sup>35</sup> Cf. 1094a 15; 1094a 18-22; 1096b 13-14, etc.

resolverse para poder determinar el tipo de unidad conceptual que tendría la amistad, pues teniendo en cuenta que lo útil cuenta sólo como medio para obtener lo bueno o lo placentero, uno podría preguntarse si cuenta como amable efectivamente, es decir, ¿es lo útil algo distinto de lo placentero y lo bueno de manera tal que en base a él se pueda considerar un tipo de amistad diferente a las amistades por placer y por lo bueno? Pues podría pensarse que en la medida en que no se busca por sí mismo, puede ser derivado o concebido como dependiente de otro tipo de amistad: la amistad basada en lo bueno o la amistad basada en lo placentero.

A continuación, Aristóteles se pregunta si los hombres *aman* lo que es bueno o lo que es bueno para ellos (τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν) y lo mismo respecto de lo placentero, es decir, si se ama lo placentero sin más (ἀπλῶς) o lo placentero para uno, pues estas cosas a veces no están en armonía. Aristóteles considera que lo amable sin más es lo bueno y que es amable para cada uno lo que es bueno para cada uno. Y ama cada uno no lo que *es* bueno para cada uno, si no lo que *nos parece* bueno. Aristóteles considera que lo anterior no tendrá importancia, pues lo amable será lo amable aparente (φαινόμενον). He aquí *el segundo problema* que debemos considerar en esta investigación: la distinción entre lo que es bueno/placentero *sin más absolutamente* y lo que es bueno/placentero *aparente* ¿qué pretende establecer entre las cosas amables (τὰ φιλητὰ)? ¿tiene alguna consecuencia con respecto a cuántos tipos de amistad habría?

Ahora bien, Aristóteles prosigue diciendo que “Por tanto, son tres las cosas por las que los hombres aman”. Dicho esto, no todo amor constituye amistad, pues la afición o afecto (φίλησις) hacia las cosas inanimadas no es considerada ‘amistad’, pues la afición y el querer (βούλησις) un bien debe ser *recíprocos* para que haya amistad. Aristóteles menciona como ejemplo el caso del amante del vino (φίλοινος) y nos dice que sería ridículo querer cosas buenas para el vino y si se lo hiciese sería para disponer o beneficiarnos nosotros de él. Esto nos permite entender, por una parte, que la amistad no es igual a la afición y, por otra parte, que no toda afición genera amistad, sino que se requiere que aquella sea recíproca. Dice que “en cambio, se debe querer, dicen, el bien del amigo en razón de este (ἐκείνου ἕνεκα). A los que quieren de ese modo el bien [del otro] se les dice <benévolos> si no se da lo mismo de parte del otro, pues, se dice, la benevolencia, si es recíproca, es amistad” (1155b 30-33). Es importante aquí notar que al decir ‘a los que quieren *de ese modo*’ se está refiriendo a

quienes quieren el bien del amigo *en razón de este* (ἐκείνου ἔνεκα), pues su referencia son las líneas anteriores. A esto se puede agregar que en el libro IX de la *EN* Aristóteles dice: “Por eso uno podría decir metafóricamente que [la benevolencia] es una amistad pasiva que al prolongarse en el tiempo y llegar a la familiaridad se convierte en amistad, y *no [en amistad] por utilidad o por placer, pues no hay benevolencia por esas [causas]*” (1167a 10-14, énfasis agregado). Por último, para que esa afección recíproca sea considerada amistad no debe pasar desapercibida, es decir, debe ser consciente. Aristóteles finaliza este capítulo diciendo que “Por tanto, [para que se les pueda llamar «amigos»] es indispensable que se tengan benevolencia, esto es, que quieran el uno el bien del otro, sin que eso les pase inadvertido, [y ello] *por alguna de las cosas mencionadas*” (1156a 2-5, énfasis agregado), es decir, por causa de lo bueno, de lo placentero y de lo útil. Esto parece ser sino una contradicción, al menos algo problemático, pues tenemos, por una parte, que la benevolencia no puede ser a causa del placer y de la utilidad, pues se quiere el bien del amigo en razón de este, de manera que sólo habría amistad por causa de lo bueno y, por otra parte, que Aristóteles al final considera que debe haber benevolencia por alguna de las cosas amables, sumado a esto el hecho de que más adelante siga hablando de tres amistades. Este es el tercer problema: cómo ha de comprenderse la benevolencia, pues es necesaria para la amistad, pero no es claro si los que son amigos a causa del placer y de la utilidad son benevolentes el uno al otro.

Lo que tenemos hasta ahora parece ser una caracterización o conceptualización general de la amistad: así que para que haya amistad debe haber (i) afección recíproca (ἀντιφιλησις), (ii) benevolencia<sup>36</sup> recíproca y (iii) consciencia de lo anterior. Aristóteles tiene en consideración que son tres los objetos posibles de la amistad y que estos difieren en especie, siendo esto así, entonces también tendremos tres tipos de amistad:

“Pero esas cosas difieren entre sí en especie; por tanto, también [diferirán] las afecciones y las amistades; *hay, pues, tres especies de amistad*, iguales en número a [las especies de] las cosas amables. En cada una se da una afección recíproca y no oculta, y los que se aman el uno al otro quieren el

---

<sup>36</sup> Sin determinar todavía cómo se entiende la benevolencia (εὐνοια), si como *querer el bien del otro por el mismo* o como *querer el bien del otro por causa de lo bueno, del placer o de lo útil*.

uno para el otro los *bienes según la forma en que son amigos*” (1156a 6-10, énfasis agregado)

Aristóteles prosigue diciendo que los que se aman por utilidad o placer no se aman *por sí mismos* (καθ' αὐτοῦς), sino que en la medida en que uno obtiene del otro algún bien o porque les son placenteros:

“Así, los que se aman por utilidad no se aman por sí mismos, sino en la medida en que el uno obtiene del otro algún bien. Lo mismo los que [aman] por el placer, *pues no aman* [, por ejemplo,] a los [que son] *graciosos porque sean de determinada cualidad*, sino porque *les son placenteros*. Entonces, los que aman por la utilidad, aprecian por lo que es *bueno para ellos*, y los que [aman] por el placer, [aprecian] por lo que *les es placentero*, esto es, no en tanto el amigo es el que esencialmente es, sino en tanto es útil o placentero. En definitiva, *esas amistades lo son por accidente*, porque no se ama en tanto el amigo es el que esencialmente es, sino en tanto proporcionan los unos algún bien y los otros placer.” (1156a 10-20, énfasis agregado).

Aristóteles dice que estas son amistades lo son *por accidente* (κατά συμβεβηκός), pues no se ama en tanto el amigo es el que *esencialmente es*, sino en tanto proporciona algún bien o placer. Y este es el cuarto problema que se presenta, a saber: ¿qué quiere decir que estas amistades lo sean *por accidente* y qué consecuencias trae esta consideración respecto de la relación que tienen los tres tipos de amistad y el tipo de unidad que estaría a su base? Esta pregunta, en gran medida nace debido a las diferentes interpretaciones que se han propuesto para leer la distinción por accidente / por sí mismo.

Prosigue Aristóteles diciendo que este tipo de amistades se disuelven fácilmente si ellos no siguen *siendo semejantes*, así: cuando el otro ya no es útil o placentero se disuelve la amistad, pues la amistad era con vistas a aquello. Esto se entiende si se tiene en consideración que, según Aristóteles, lo placentero y lo útil cambian fácilmente. La amistad por lo útil se da sobre todo en los ancianos (pues estos no persiguen los placeres sino lo provechoso) y los que persiguen su conveniencia, en cambio la amistad por placer se da sobre todo en lo jóvenes (pues viven según la pasión). Además, los amigos por lo útil no viven en compañía mutua,



pues a veces ni siquiera son placenteros el uno para el otro, en cambio, los amigos por placer quieren pasar tiempo juntos y convivir, ya que de esa manera se da el placer<sup>37</sup>. Luego, Aristóteles dice:

“Pero *es completa* (τελεία) la amistad de los que son buenos y son semejantes en virtud, *pues* estos quieren de manera semejante los bienes el uno para el otro, [y ello] en tanto son buenos, y buenos de por sí. Y los que quieren los bienes para sus amigos a causa de estos (ἐκείνων ἔνεκα), son amigos en el grado más alto, pues *están en esa disposición por sí mismos, y no por accidente*. Su amistad subsiste, pues, mientras son buenos y la virtud es una cosa estable. Y cada uno [de ellos] es bueno en sentido absoluto y para el amigo (καὶ ἔστιν ἑκάτερος ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ), pues *los buenos son buenos en sentido absoluto y provechosos el uno para el otro*; y son placenteros de igual modo, pues *los buenos son placenteros en sentido absoluto y los unos para los otros*, pues a cada uno le son placenteras las acciones [que le son] propias y las de la misma clase, y las de los buenos son las mismas o semejantes.” (1156b 7-17, énfasis agregado)

Con esta cita enunciamos el quinto problema: ¿en qué sentido(s) es la amistad de los buenos y virtuosos *completa* o *perfecta*? Y ¿qué nos dice este adjetivo (τέλειος) sobre la relación entre los tres tipos de amistad y su unidad? Como se verá en el desarrollo de este problema en la siguiente sección, este problema se relaciona con el anterior, pues la amistad de los buenos es completa en un sentido porque en ella se quiere el bien del amigo por él mismo y están en esta disposición por sí mismos y no por accidente.

A diferencia de las otras amistades, la amistad de los hombres buenos y semejantes en virtud es estable, pues la virtud lo es. Aristóteles dice que estas amistades son raras, pues los

---

<sup>37</sup> Esta diferencia entre la amistad por utilidad y la amistad por placer (y, como luego se verá, la amistad a causa de lo bueno) respecto a que los amigos pasan el tiempo juntos y son placenteros entre sí sigue siendo mencionada más adelante en 1158a1-10; 1158a18-20 y 1158a25-27, donde se las considera como disposiciones propias de los amigos.

hombres así son pocos, requiere además de tiempo y trato para que logren conocerse el uno al otro. Agrega a esto:

“Es comprensible que tal amistad sea estable, pues *incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos* (συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ’ ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν). Toda amistad es, en efecto, a causa o de un bien o de un placer [y una y otra cosa] o en sentido absoluto o para el que ama, y por alguna semejanza. Y en esta [amistad] se dan las cosas mencionadas, y [se dan en los amigos] de por sí (<pues son semejantes en ellas> y en las demás) y lo que es bueno en sentido absoluto, es también placentero en sentido absoluto; y son esas las cosas amables en el más alto grado. Por tanto, el amar y la amistad [se dan] en estos en el grado más alto y en la forma óptima” (1156b 17-21, énfasis agregado).

Ahora bien, se ha discutido en torno a cómo debe entenderse el que Aristóteles diga que la amistad perfecta “incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos”, en especial por el sentido del verbo ‘δεῖ’<sup>39</sup>, siendo este el sexto problema que enunciamos al comienzo. Por otra parte, es importante notar que estos seis problemas que se han enunciado a lo largo de este capítulo en definitiva son partes de un problema general, a saber: ¿son los tres tipos de amistad que Aristóteles plantea en este libro efectivamente amistades?, es decir, ¿cumplen con las condiciones necesarias y suficientes para contar como amistades? Dicho esto, a continuación, pasaremos a intentar resolverlos.

---

<sup>38</sup> La frase ‘por alguna semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητά τινα) puede ser entendida al menos de dos formas: (1) una semejanza entre los amigos y (2) la semejanza entre los tipos de amistad. Me parece que se refiere a la primera forma, pues a lo largo del capítulo se viene mencionando que la amistad se establece y mantiene en base a una semejanza entre los amigos, es decir, si ambos son placenteros o útiles (1156a 20) o semejantes en virtud (1156b 7-8). Además, la segunda forma de comprender el ‘por una semejanza’ se viene a establecer y explicar recién en el siguiente capítulo en 1157a 32 y 1158b 6.

<sup>39</sup> Sinnott en su introducción a la *EN*, menciona “las expresiones «se debe» (*deî*) o «lo que se debe» (*tò déon*), que se hallan a menudo en la *EN*, no parecen aludir a un imperativo sino tan solo a o que las circunstancias particulares exigen o a lo que es conveniente por razones éticas o de utilidad; de acuerdo con *Top* II iii 110b19-11, «lo que se debe» abarca a la vez «lo conveniente» y «lo noble» (*tò deón estì tò sýmpheron kaì tò kalón*)” (p. LI, nota 172).

## Posible resolución de los seis problemas

Enunciados ya los seis problemas que debemos determinar para poder pasar al tema de la unidad conceptual de la amistad, a continuación, presentaré las posibles interpretaciones de los conceptos involucrados en orden a poder resolverlos, al menos parcialmente. En su desarrollo tendré en cuenta las posibilidades que se han esbozado al respecto de algunos de ellos en orden a determinar cuál sería la manera de comprender más adecuada de lo que Aristóteles plantea en los capítulos que hemos revisado. Por otra parte, es importante mencionar que todos estos problemas son en realidad parte de un problema que puede ser enunciado de la siguiente manera: ¿Son genuinas amistades las que menciona Aristóteles? Para poder responder esta pregunta es necesario esclarecer las nociones y problemas que han surgido en lo expuesto sobre la noción de la amistad en la *EN*. Una vez se logren resolver estos problemas, al menos de manera parcial, podremos comprender el tipo de relación que hay entre las tres amistades que menciona Aristóteles y, con ello, comprender de mejor manera qué tipo de unidad conceptual es la que propone en este tratado.

En primer lugar, respecto al problema de la distinción entre *fin*es y *medios*: en base a esta distinción lo útil puede ser considerado “amable” sólo en tanto medio para lo bueno o lo placentero (considerados estos como fines), y con ello no parece posible que se considere a lo útil como algo amable que pueda ser buscado por sí mismo o como fin. De tal manera que lo útil puede ser subordinado a lo placentero y lo bueno, pues los medios se subordinan a los fines. ¿Quiere decir esto que lo útil no cuenta como amable y que en la medida en que puede ser subordinado a un fin, no cuenta como un tipo de amistad distinto de la amistad a causa de lo bueno y la que es a causa de lo placentero? Me parece que en base a esta distinción no se sigue tal conclusión. Ciertamente, el sentido de estas líneas, a mi parecer, es constatar que *en tanto fines* son amables sólo el placer y el bien, pero se debe entender que no porque lo útil pueda ser un medio para lo placentero o lo bueno, no sea, por eso, un objeto posible de la amistad. No obstante, me parece que acá Aristóteles quiere indicar solamente que, bajo cierto ordenamiento más comprensivo de las cosas amables, lo útil -siendo medio para lo bueno y lo placentero- está subordinado a estos fines. Podemos esclarecer esto retomando ciertos pasajes del libro I de la *EN*, en donde Aristóteles dice que “se ha señalado con acierto que el

bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (1094a 2-3) y el bien es el fin<sup>40</sup> tanto en las actividades humanas que son prácticas como en las productivas. Agrega que:

“Mas como hay muchas acciones, artes y ciencias, también los fines son muchos; en efecto: el de la medicina es la salud; el de la construcción naval, la nave; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de esa clase están subordinadas a una única capacidad (como la de la fabricación de frenos y todas las demás que lo son de instrumentos hípicas están subordinadas a la equitación, y esta y toda acción guerrera lo están a la estrategia, y del mismo modo otras a otras); en todas ellas, digo, *los fines de las arquitectónicas son preferibles a los de las subordinadas a ellas*, pues estos se persiguen con vistas a aquellos.” (1094a 6-16, énfasis agregado)

Por lo tanto, siendo muchas las actividades, el fin que persigue cada una de ellas se subordina al fin de otra, porque es un medio para la otra<sup>41</sup>. Pero que ciertos fines sean *medio* para otros fines, no por ello no son ellos mismos fines, sólo que, bajo una mirada más amplia o comprensiva, resultan estar subordinados a otros fines. De manera que lo útil es algo amable, solo que, bajo un ordenamiento más amplio, está subordinado a lo placentero y lo bueno como *aquello por lo que se origina un bien o placer* y por esto es amable como medio. Walker (1979), con quien estoy de acuerdo, dice que esta distinción es entre lo que tiene valor por sí mismo y lo que tiene valor por otra cosa<sup>42</sup>. Ahora bien, la insistencia en que lo

---

<sup>40</sup> Aristóteles asocia el bien y el fin en *Met.* 983a 32: “y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, *el bien* (éste es, desde luego, *el fin* a que tienden la generación y el movimiento)” y en la *Física* 195a23-26: “Y hay otras que son causas en el sentido de ser *el fin o el bien* de las cosas, pues aquello para lo cual las cosas son tiende a ser lo mejor y su fin; y no hay diferencia en decir que este fin es el bien mismo o el bien aparente”. Cf. *Top.* 146b10-13.

<sup>41</sup> Vigo (2006) respecto a esto dice: “En el comienzo mismo de la *EN* Aristóteles desarrolla una argumentación que apunta a enfatizar dos aspectos fundamentales dentro del modelo de explicación y justificación teleológica de las acciones que caracteriza su filosofía práctica, a saber: por una parte, la existencia de una pluralidad irreductible de fines específicos conectados con actividades específicas; por otra, la existencia de criterios que permiten articular los diferentes fines y actividades particulares en ordenamientos más comprensivos, a través de la vinculación con fines y actividades de orden superior a los cuales otros quedan subordinados.” (p. 191).

<sup>42</sup> Con esto lo que quiere decir es que esta distinción no provee una justificación para decir que Aristóteles adscribiría la perspectiva según la cual la amistad tiene un propósito o una función. Walker argumenta contra la visión de Fortenbaugh, quien determina que la amistad se define en términos de su función. Al parecer de Walker, Fortenbaugh confunde función y propósito (o fin). Para ver con más detalle la discusión, cf. p.182 y 183.

útil se considere de todas formas como amable está ligada a que a continuación Aristóteles señala que lo amable será lo amable aparente y que posterior a eso determine que son tres las cosas por las que los hombres aman, es decir, son tres las cosas amables. Cabe destacar que en este caso lo que tenemos es que el placer y lo bueno están en el mismo nivel, siendo ambos considerados *fin*es.

En segundo lugar, con respecto a la distinción entre algo bueno/placentero sin más o aparente: en realidad este no es un problema en el mismo sentido que lo son los demás, en la medida en que Aristóteles dice que lo amable será lo amable aparente, por lo cual tenemos una respuesta. Pero, de todas formas, me parece que el pasaje requiere de mayor atención para poder comprender lo que allí se enuncia, pues si lo amable fuese lo que es amable sin más (es decir, lo bueno sin más), entonces cabe la posibilidad de que lo placentero no sea un objeto de la amistad. Para ello me referiré a lo que Aristóteles dice en el libro III, iv (1113a15-b2). El querer, como él ya había dicho, recae en el fin, pero algunos opinan que recae en el bien y otros en el bien aparente. Respecto a lo anterior, establece que lo querible en verdad y en sentido absoluto es el bien, pero que para cada uno lo es el bien aparente. De esta manera, el bueno quiere el bien de verdad y el malo lo que fuere “a la manera en que, en el caso de los cuerpos para los que se hallan en buen estado [físico] son saludables las cosas que de verdad son tales, pero para los enfermizos lo son otras; lo mismo [en el caso de] las cosas amargas, las dulces, las calientes, las pesadas y cada una de las demás” (1113a26-29). Pues el bueno juzga bien de cada cosa y se le manifiesta la verdad. Agrega que:

“Pues para cada hábito hay cosas bellas y agradables que le son propias, y tal vez el virtuoso se distingue más que nada por ver la verdad en cada cosa, como si fuera norma y medida de ellas. En el común de los hombres el engaño se origina, a lo que parece, a causa del placer, pues [el placer] *se muestra como un bien, aunque no lo es*; eligen, pues, *lo agradable como si fuera un bien*, y evitan el dolor como un mal” (1113a31-1113b2, énfasis agregado)<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Es, cuanto menos, curioso que se considere en estas últimas líneas al placer como algo que no es bueno y que se diga que se elige lo agradable (τὸ ἡδὺν) como si fuera un bien, dando a entender que no lo es. Me parece que esto podría entenderse si al decir ‘el placer se muestra como un bien, aunque no lo es’ se entendiese que no es un bien *sin más* (ἀπλῶς).

De todas formas, a la luz de este pasaje, podemos comprender que el objeto del amar, lo amable, puede ser tanto lo bueno como lo placentero, razón por la cual Aristóteles dice que lo amable será lo amable aparente. Esto no quiere decir que, por tanto, lo amable sin más, es decir, lo bueno, no sea objeto del amar; el punto es más bien, decir que pese a que lo amable sin más es lo bueno sin más, es amable también lo amable aparente.

Ahora bien, me parece que la introducción de la distinción entre fines y medios en las cosas amables y la posterior pregunta por si lo que aman los hombres es lo bueno sin más o lo bueno aparente tienen por objetivo presentar diferencias entre las cosas amables. La pregunta sobre si se ama lo bueno sin más o lo bueno aparente introduce una distinción no menor respecto a lo amable: Si bien es cierto que tanto el placer como lo bueno son considerados indistintamente como amables en tanto fines, lo que es amable sin más (*ἀπλῶς*) es lo bueno. Lo anterior establece una jerarquía<sup>44</sup> entre las cosas amables, estando en la parte superior lo bueno. Sin embargo, afirma que la distinción entre bien sin más y bien aparente no tendrá importancia para la determinación de las cosas amables, pues lo amable será lo amable aparente. De manera que como objetos de la amistad contarán tanto lo bueno como lo placentero y lo útil, aunque sea cierto que lo bueno es lo amable sin más y en ese sentido está por sobre las otras cosas amables.

En tercer lugar, respecto a cómo considerar a la benevolencia que se da en la amistad y si es que la hay en los tres tipos de amistad o no, se presentan dos opciones: 1) la benevolencia que se debe dar en la amistad consiste en querer el bien del otro por él mismo (*ἐκείνου ἕνεκα*) o 2) la benevolencia que se debe dar en la amistad consiste en querer el bien del otro por lo bueno, por lo placentero o por lo útil. Si la primera opción es la correcta, entonces no parece posible que se dé benevolencia en la amistad por placer y en la amistad por utilidad; en cambio, si la segunda es correcta, entonces se puede dar la benevolencia en las tres amistades. Esto se verá con más detención en lo que prosigue, pero antes me parece que se deben hacer ciertas apreciaciones: 1) la benevolencia es definida como querer el bien del amigo por él mismo (1155b31-32; 1159<sup>a</sup>8-10; 1167<sup>a</sup>16-18); 2) la benevolencia no es igual a la amistad; 3) tampoco es igual a la afición ni al amar. Dicho esto, me parece que los pasajes de la *EN* citados bastan para poder confirmar el primer punto. Respecto al segundo

---

<sup>44</sup> Por el momento, no me encargaré de determinar qué tipo de ordenamiento hay entre las cosas amables.

punto, basta con enunciar las siguientes diferencias: primero, la amistad no es sólo benevolencia, pues primero debe ser recíproca en la amistad y requiere, además, de afección recíproca y consciencia de ambas cosas, como ya dijimos antes; en cambio, la benevolencia puede darse incluso para con desconocidos (1166b30-32) y no necesita ser recíproca. Respecto al punto 3, la benevolencia no es igual a la afección recíproca que es parte de la amistad, pues no conlleva ni intensidad ni apetito, y la afección se acompaña de esas cosas (1167b32-35). Tampoco es igual al amar, pues “los que son benevolentes no por eso se aman, pues se limitan a querer el bien de esos hacia quienes son benevolentes, y no harían nada con ellos ni se tomarían molestias por ellos” (1167<sup>a</sup>7-10). Por tanto, Aristóteles entiende la benevolencia como querer el bien del amigo por él mismo (ἐκείνου ἔνεκα), de manera tal que el problema no es si esta es o no la definición de benevolencia según él, sino más bien si es así como se entiende la benevolencia *que se da en la amistad*, es decir, si la benevolencia que deben tener los amigos el uno al otro debe ser entendida como querer el bien del amigo por él mismo y con ello debemos determinar si se da en los tres tipos de amistad o no.

Ahora bien, ¿es incompatible querer el bien del otro por él mismo con querer el bien del otro a causa del bien, de la utilidad o del placer? ¿cómo debemos considerar a la benevolencia que se da en la amistad, o bien como querer el bien del amigo en razón de este (ἐκείνου ἔνεκα) o bien como querer el bien del amigo según la forma en que son amigos (a saber: por lo bueno, lo placentero o lo útil)? La importancia de resolver esta cuestión radica en poder determinar si la amistad por placer y la por utilidad cumplen con la benevolencia como condición necesaria de la amistad. Frente a este problema en general se han presentado varias posturas: por una parte, se encuentran quienes consideran que se da la benevolencia en los tres tipos de amistades, por ejemplo, Cooper (1976) quien considera que siempre se quiere el bien del amigo por él mismo, distinguiendo entre los sentidos respectivos de las preposiciones ἔνεκα, en la expresión ἐκείνου ἔνεκα, y διὰ, en las expresiones διὰ τὸ χρήσιμον y δι’ ἡδονήν. A su parecer, la primera preposición indicaría la finalidad o *intención* de modo tal que se quiere al amigo y se quiere el bien del amigo sin otra finalidad o intención que *él mismo*; la segunda, indicaría no la intención, sino el origen o la causa determinante del querer. Por tanto, se puede ser benevolente: querer al amigo y querer su bien por él mismo (intención), aunque se le quiera *a causa de la utilidad o el placer* que nos reporta (origen o causa determinante del querer). Por otra parte, Zingano (2015), quien sigue a Cooper en esta

materia, establece que la benevolencia se da en los tres tipos de amistad, siendo entendida como querer el bien del otro por él mismo.

Por otra parte, tenemos la posición de aquellos que consideran que no se da la benevolencia de manera propia en la amistad por utilidad y por placer, como, por ejemplo, Walker (1979), quien considera que la benevolencia sólo se da propiamente en la amistad de los que son buenos y virtuosos, mientras que en los otros casos de amistad se daría sólo en cierto sentido o con una cierta *cualificación*, a saber: *por utilidad y por placer*, de manera tal que sólo cuenta como amistad propiamente la amistad de los buenos y virtuosos. Similar a la visión de Walker es la interpretación de Calvo (2007), quien además critica la interpretación de Cooper. Calvo considera que el conjunto del pasaje (*EN VIII 2-3*) no avala la distinción que presenta aquel: a su parecer las expresiones *por utilidad y por placer* cualifican *el modo en que se quieren* los amigos y no la causa determinante de este, a esto agrega que en *EN IX* v Aristóteles expresamente dice que en las otras formas de amistad que no son la amistad de los buenos no se da la benevolencia en sentido propio y estricto.

Por mi parte, antes de pasar a mi postura respecto al asunto me parece pertinente mencionar que entre los comentaristas se han confundido dos cosas: el amor que se tienen los amigos y la benevolencia que hay entre ellos. Esto se ve reflejado en que usualmente se utilicen pasajes en donde Aristóteles habla expresamente del amor recíproco entre los amigos como si de lo que se estuviese hablando en ellos fuera de la benevolencia. Por ejemplo, cuando se utiliza la distinción *por accidente / por sí mismo* para tratar de resolver este problema<sup>45</sup>. La raíz de esta confusión, a mi parecer, es el siguiente pasaje: “y los que se aman el uno al otro quieren el uno para el otro los bienes según la forma en que son amigos” (1156<sup>a</sup>9-10), en el cual se vincula el amor con la benevolencia. De esto se puede decir que la afición o el amor que se da entre los que son amigos conlleva querer el bien el uno para el otro, es decir, esto parece implicar que ahí donde hay amor, se da también la benevolencia al menos en el caso de la amistad, pero no al revés (es decir, tener benevolencia no implica amarlos<sup>46</sup>). Me parece que esto está de acuerdo con lo que Aristóteles dice también en 1155b27-31, pues ese es justamente el sentido de diferenciar entre la afición (*φίλησις*) y la

---

<sup>45</sup> Cf. Cooper (1977), p. 634, en donde utiliza el pasaje de 1156<sup>a</sup>9-10 para decir que en la amistad por utilidad y en la amistad por placer los amigos se desean el bien *en tanto* útil o placentero.

<sup>46</sup> Cf. 1167<sup>a</sup>7-10



amistad: entre los amigos no se da meramente el amor o afección, pues uno puede amar incluso a las cosas inanimadas, pero en el caso de la amistad es necesario que el amor sea recíproco y que se quiera el bien del otro por él mismo. Ahora bien, lo placentero, lo útil y lo bueno son lo amado, los objetos posibles de la amistad, su causa y representan aquello que apreciamos en los amigos. Dicho esto, me parece que la distinción *por accidente / por sí mismo* que se presenta inmediatamente después de que Aristóteles diga que los que se aman recíprocamente quieren de manera mutua los bienes según el modo en que son amigos, no se refiere específicamente a la benevolencia, sino más bien al amor que se da entre los amigos. Por tanto, considero que el pasaje que comienza en 1156<sup>a</sup>10 (οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν.) no se refiere a la benevolencia, sino, más bien, al amor que se da entre los amigos. Si bien es cierto que en la medida en que el amor que se da entre los amigos y la benevolencia se relacionan y de esa manera indagar más en el primero podría ayudarnos a comprender de mejor manera lo segundo, de momento, dejaré la discusión sobre la distinción entre por sí mismo y por accidente que se da en relación con el amor de los amigos para más adelante, pues me parece que no es necesario recurrir a dicha distinción para resolver el problema presente.

Retomando el punto inicial, tenemos entonces que (1) Aristóteles define la benevolencia como querer el bien del amigo por él mismo y (2) que parece afirmar que en la amistad los amigos quieren el bien el uno del otro según la forma en que son amigos (o por las cosas amables: lo bueno, lo placentero o lo útil). La pregunta es entonces, primero, si esto es algo distinto, es decir, si son dos consideraciones de la benevolencia distintas y si lo son, si es que son incompatibles, de manera tal que tendríamos que decidir qué consideración es la que cuenta para la amistad y, con ello, si los tres tipos de amistad lo son efectivamente.

Ahora bien, veamos un pasaje del capítulo v del libro IX de la *EN*, en el cual Aristóteles dice lo siguiente: “Por eso se podría decir metafóricamente que [la benevolencia] es una amistad pasiva que al prolongarse en el tiempo y llegar a la familiaridad se convierte en amistad, pero no por utilidad o por placer, pues no hay benevolencia por esas cosas (οὐ τὴν διὰ τὸ χρήσιμον οὐδὲ τὴν διὰ τὸ ἡδύ· οὐδὲ γὰρ εὖνοια ἐπὶ τούτοις γίνεται.)” (1167<sup>a</sup>10-

14). Este pasaje niega que haya benevolencia a causa (διὰ) del placer y la utilidad y a este se suma el siguiente:

“Por cierto, el que ha recibido un beneficio y devuelve benevolencia a cambio de lo que ha recibido, hace lo justo; pero el que quiere hacer el bien a alguien con la expectativa de prosperar gracias al otro, no causa la impresión de ser benevolente hacia aquel, sino más bien hacia sí mismo; como tampoco es amigo si asiste a otro por causa de alguna ventaja. En general la benevolencia nace por una virtud o una bondad, cuando a alguien otro le parece noble o valiente o algo de esa clase, como dijimos a propósito de los que compiten en los certámenes” (ὁ μὲν γὰρ εὐεργετηθεὶς ἀνθ' ὧν πέπονθεν ἀπονέμει τὴν εὐνοίαν, τὰ δίκαια ὁπῶν· ὁ δὲ βουλόμενός τιν' εὐπραγεῖν, ἐλπίδα ἔχων εὐπορίας δι' ἐκείνου, οὐκ ἔοικ' εὖνους ἐκείνῳ εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἑαυτῷ, καθάπερ οὐδὲ φίλος, εἰ θεραπεύει αὐτὸν διὰ τινα χρῆσιν. ὅλως δ' εὐβοία δι' ἀρετὴν καὶ ἐπιείκειάν τινα γίνεται, ὅταν τῷ φανῇ καλὸς τις ἢ ἀνδρεῖος ἢ τι τοιοῦτον, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀγωνιστῶν εἶπομεν.) (1167<sup>a</sup>14-21)

Así, se desprende que querer el bien del amigo por él mismo (ἐκείνου ἔνεκα) y querer el bien del amigo a causa de (διὰ) lo útil y lo placentero son cosas distintas. Ahora bien, uno podría preguntar cuál es la diferencia entre querer el bien del otro porque es bueno o virtuoso y querer el bien del otro porque es placentero o útil. Lo primero parece implicar un rasgo moral fundamental, el altruismo: se quiere el bien del amigo no en consideración de un posible beneficio o bien que el otro me pueda otorgar o de cuya relación pueda surgir, sino por la valoración de ese otro como alguien bueno o virtuoso. En cambio, lo segundo parece consistir en querer el bien del amigo con la expectativa de obtener algún bien, siendo benevolente, más bien, hacia uno mismo. De manera tal que al querer el bien del otro “por él mismo” queremos decir que en razón de la consideración de que el otro, es decir, el amigo, es alguien bueno o virtuoso queremos su bien por él mismo, sin tener en cuenta si de la relación de amistad se obtendrá o no algún beneficio, como dice el pasaje anteriormente citado. En base a la consideración anterior, querer el bien del amigo por él mismo parece coincidir con querer el bien del amigo por causa de lo bueno. Por tanto, podemos decir que son 1) querer el bien del amigo por él mismo y 2) querer el bien del

amigo por lo bueno, lo placentero o lo útil, son cosas distintas e incompatibles<sup>47</sup>.

Ahora bien, entre los comentadores está la interpretación de Cooper, quien considera que hay benevolencia en las tres amistades pues en todas se quiere el bien del amigo por él mismo. A su parecer, cuando Aristóteles utiliza la preposición *διὰ*, al decir que se quiere el bien del amigo *διὰ τὸ χρήσιμον, δι' ἡδονήν* y *διὰ τὴν ἀρετήν*, de lo que se trata es de que se quiere el bien del amigo porque se reconoce que el amigo tiene un buen carácter o porque se lo reconoce como alguien que es y ha sido un compañero placentero, o porque se reconoce que es alguien que regularmente lo beneficia<sup>48</sup>. Cooper considera entonces que la preposición *διὰ* expresa la causa o el resultado por la cual somos benevolentes, pero que esto no implica que no se desee, de todas maneras, el bien del otro por él mismo, dirigido hacia el otro y no hacia uno mismo. Aunque considero razonable esta diferencia, me parece que esta interpretación presenta varias dificultades, como la presentada por Calvo, y a lo más podría representar que los pasajes hasta ahora revisados no permiten descartar una lectura bajo la cual en los tres tipos de amistad se pueda ser benevolente, es decir, querer el bien del otro por él mismo en todas las amistades. Sin embargo, me parece que esta lectura no permite comprender un pasaje fundamental, que es el siguiente:

“Es completa la amistad de los que son buenos y son semejantes en virtud pues estos quieren de manera semejante los bienes el uno para el otro, en tanto buenos, y buenos de por sí. Y los que quieren los bienes para sus amigos a causa de estos, son amigos en el grado más alto, pues están en esa disposición por sí mismos, y no por accidente. (Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοί δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς. οἱ δὲ βουλόμενοι τὰγαθὰ τοῖς φίλοις ἐκείνων ἔνεκα μάλιστα φίλοι· δι' αὐτούς γὰρ οὕτως ἔχουσι, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός)” (1156b7-17)

---

<sup>47</sup> En realidad, como se verá más adelante, los que son buenos quieren el bien del amigo por él mismo, por lo que la diferencia entre 1) y 2) consistiría en que la segunda interpretación de la benevolencia incluye a la primera. Son incompatibles en la medida en que si se considera a la benevolencia como 1), entonces se niega parte de 2), pues se negaría que se pueda ser benevolente por causa de lo útil y lo placentero.

<sup>48</sup> Cf. Cooper (1977), p. 633.

Tal como el pasaje dice, la amistad de los que son buenos y virtuosos es completa (τελεία) porque estos quieren el bien el uno al otro de manera semejante en tanto son buenos y son buenos por sí mismos. Y los que quieren los bienes para sus amigos a causa de ellos mismos (ἐκείνων ἕνεκα) se dice que son amigos en el más alto grado (μάλιστα). Si los que quieren los bienes para sus amigos por ellos mismos (ἐκείνων ἕνεκα) son “amigos en el más alto grado” y esto es algo que se dice de la amistad de los buenos y virtuosos, entonces no parece posible que en los otros tipos de amistad se quiera el bien de los amigos por ellos mismos, porque entonces esta caracterización aplicaría para los tres tipos de amistad, siendo entonces todos amigos en el más alto grado. Me parece claro que esto último no es lo que Aristóteles sostendría, sino que sólo los que son amigos a causa de lo bueno o la virtud son amigos en el más alto grado en tanto que quieren el bien del otro por él mismo. Ahora bien, no es este el único pasaje que establece que sólo en la amistad de los que son buenos se quiere el bien del otro por él mismo (ἐκείνου ἕνεκα), esto se sugiere también en varios otros pasajes de los libros de la amistad, donde la expresión ἐκείνου ἕνεκα (y sus variantes) se utiliza sólo en contextos donde se habla de la forma en que los amigos que son buenos quieren el bien del otro<sup>49</sup>. Por otra parte, cuando se habla de la manera en que los amigos a causa del placer y a causa de lo útil quieren el bien del amigo, se suele utilizar la preposición διὰ o simplemente se dice que estos quieren el bien del otro, sin ninguna especificación.

Siendo esto así, tenemos dos alternativas de interpretación en base a lo hasta ahora dicho: 1) la benevolencia que requiere la amistad consiste en querer el bien de otro por él mismo (ἐκείνου ἕνεκα) y esto sólo se da en la amistad completa, por tanto, no hay amistad por placer y por utilidad; 2) la benevolencia que se requiere para la amistad consiste en querer el bien del otro ya sea por lo bueno, por lo placentero o por lo útil, por tanto, en las tres amistades se da la benevolencia y cuentan como tales, pero en la medida en que en la amistad de los que son buenos se da la benevolencia propiamente tal, pues se quiere el bien del amigo por él mismo, esta amistad lo es en el más alto grado, lo cual implica que la amistad admite grados. Aunque no es un asunto fácil de resolver, me parece que la interpretación que Aristóteles sostendría sería la segunda, es decir, aquella según la cual la benevolencia en la amistad no se entiende exclusivamente como querer el bien del amigo por él mismo, sino que

---

<sup>49</sup> Cf. EN 1157b31-1158<sup>a</sup>1; 1166<sup>a</sup>2-4 Y 1168b1-3.

de una manera más amplia considerando entonces también a la amistad por placer y a la amistad por utilidad como amistades.

Es claro, entonces que la benevolencia consiste en querer el bien del otro por él mismo (βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα). Pero al hablar de la benevolencia que se da en la amistad dice que ella consiste en querer el bien del amigo *por alguna de las cosas mencionadas* (1156<sup>a</sup>4-5) o *según la forma en que son amigos* (1156<sup>a</sup>9-10), no mencionando que sea querer el bien del amigo *por él mismo*: “Por tanto, es necesario que se tengan benevolencia, es decir, quieran el uno el bien del otro, sin que eso les pase inadvertido, por alguna de las cosas mencionadas (δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας δι' ἓν τι τῶν εἰρημένων.)” (1156<sup>a</sup>3-5, énfasis agregado). A lo que se refiere con “algunas de las cosas mencionadas, es a lo bueno, a lo útil y lo placentero, por lo que parece que es posible ser benevolente por estas cosas. A esto se suma que más adelante diga que “los que se aman el uno al otro quieren el uno para el otro los bienes según la forma en que son amigos (οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλήλοις ταύτη ἢ φιλοῦσιν.)” (1156<sup>a</sup>9-10). Es decir, según lo bueno, lo útil o lo placentero.

Ahora bien, para apoyar esta interpretación podemos considerar, además, lo siguiente: *primero*, Aristóteles habla en todo momento de la amistad por placer y por utilidad, por lo que parece poco probable que no las considere como amistades. *Segundo*, al hablar de la amistad que se da entre los ancianos y los que son huraños (cuya amistad Aristóteles dice que es por utilidad) dice lo siguiente: “Con todo, los de esa clase pueden ser benevolentes entre sí, pues se desean el bien y se asisten en situaciones de necesidad (ἀλλ' οἱ τοῦτοι εὐνοί μὲν εἰσιν ἀλλήλοι· βούλονται γὰρ τὰγαθὰ καὶ ἀπαντῶσιν εἰς τὰς χρείας)” (1158<sup>a</sup>7-8). Como puede verse, Aristóteles dice que aquellos pueden ser benevolentes entre sí, entendiendo la benevolencia simplemente como “querer el bien del otro” y no hace mención alguna a si es por él mismo (ἐκείνου ἔνεκα) o no. Por tanto, la benevolencia que se da entre los amigos se comprende como querer el bien del otro según la forma en que son amigos y, con ello, los que son buenos quieren el bien del amigo por él mismo, de manera tal que la diferencia entre 1) querer el bien del amigo por él mismo y 2) querer el bien del amigo por causa del bien, del placer o de lo útil consistiría en que la segunda interpretación de la benevolencia incluye

a la primera, pues querer el bien del amigo por lo bueno o virtuoso corresponde a la benevolencia como se entiende en 1).

Respecto cuarto y quinto problema sobre la distinción entre ‘por sí mismo’ y ‘por accidente’ y que se llame a la amistad de los buenos y virtuosos como “perfecta o completa” (τελεία), lo primero que debemos notar es que esta distinción se introduce en el siguiente pasaje:

“Así, los que se aman por utilidad no se aman por sí mismos, sino en la medida en que el uno obtiene del otro algún bien. Lo mismo los que [aman] por el placer, *pues no aman* [, por ejemplo,] a los [que son] graciosos *porque sean de determinada cualidad*, sino porque *les son placenteros*. Entonces, los que aman por la utilidad, aprecian por lo que es *bueno para ellos*, y los que [aman] por el placer, [aprecian] por lo que *les es placentero*, esto es, no en tanto el amigo es el que esencialmente es, sino en tanto es útil o placentero. En definitiva, *esas amistades lo son por accidente*, porque no se ama en tanto el amigo es el que esencialmente es, sino en tanto proporcionan los unos algún bien y los otros placer.” (1156a 10-20, énfasis agregado).

Ahora bien, en contraposición a estas amistades está la amistad de los que son buenos y virtuosos, en la cual los amigos se aman por sí mismos (καθ' αὐτοῦς). Y los amigos buenos quieren de manera semejante los bienes los unos para los otros y *están en esta disposición por sí mismos y no accidentalmente*. Aristóteles llama a esta amistad ‘completa’ o ‘perfecta’ (τελεία<sup>50</sup>) porque (i) quieren el bien de los amigos por ellos mismos (καθ' αὐτοῦς) y no por accidente (κατὰ συμβεβηκός) y (ii) porque en ella se da tanto el placer como lo útil en sentido absoluto, coincidiendo en ella el bien aparente y el absoluto. Más adelante agrega que también esta amistad es perfecta en cuanto al tiempo, lo cual revisaremos más adelante. Tenemos así presentes los dos problemas que ya habíamos enunciado, los cuales están relacionados entre sí, en la medida en que se llama perfecta a la amistad a causa de lo bueno porque, en un sentido, en ella se aman por sí mismos a los amigos y no por accidente.

---

<sup>50</sup> Cf. *Met.* V, xvi (1021b10-1022a5).

Ahora bien, ¿cómo ha de ser entendida esta oposición entre querer el bien del amigo καθ' αὐτό o querer el bien del amigo κατά συμβεβηκός? Ha habido diversas posiciones al respecto, una de ellas es la de Zingano (2015), quien menciona que “[l]a oposición *kath' hautō / kata sumbebêkos* muy a menudo distingue cosas que son propiamente A de otras cosas que sólo juegan el papel de A, pero que no son genuinamente A” (p.199). Sin embargo, Zingano propone leer la distinción de otra manera, pues considera que esta ayuda a explicar ciertos rasgos que caracterizan a la amistad y con los que debemos contar, como ser permanente o transitoria, requerir de pocos amigos o permitir un gran número de ellos, etc. Nos dice que “we should understand this opposition as emphasizing that due to the nature itself of the correlated objects of friendship, friendship grounded on virtue *is directed towards the persons as the persons they are*, or, as Aristotle puts it, *towards the friends as the whole person he is (hêi estin hosper estin ho philoumenos: VIII 3 1115a17-18; see also EE vii 1236a7-8)*, whereas, in the case of the friendship grounded on utility or on pleasure, *the relationship is directed to specific factors the persons involved satisfy, namely usefulness and pleasure respectively.*” Y continúa diciendo que “It is not the friendship itself that is, in the latter case, by accident; it is rather that *the object it turns around happens to be a specific trait of the persons involved and not the persons themselves.*” (p.200, énfasis agregado).

Zingano menciona a Cooper (1977), quien afirma que los tres tipos de amistad son genuinos, pero ambos difieren en este punto de la argumentación, pues Zingano propone no formular el asunto en términos de un contraste entre características esenciales y no esenciales (que corresponde a cómo reconstruye Cooper el asunto<sup>51</sup>), sino más bien entre la persona como un todo y algunos rasgos que tiene (a saber: placer y utilidad) sin importar si son o no esenciales. De manera que se trata de una oposición entre la persona que es el amigo, la clase de persona que él es, y un rasgo específico que tiene (placer o utilidad), sin compromiso con un contraste entre características esenciales y no esenciales. Ahora bien, como él mismo lo

---

<sup>51</sup> Cooper (1977) dice que “Clearly enough, whether one person is beneficial or pleasant to another is an incidental characteristic of him: his being so results from the purely external and contingent fact that properties or abilities he possesses happen to answer to needs or wants, equally contingent, that characterize the other person.” (p. 634-5), a diferencia de la virtud, la que “on Aristotle's theory of moral virtue, the virtues are essential properties of humankind: a person realizes more or less fully his human nature according as he possesses more or less fully those properties of character which count as moral excellences.” (p. 635).

dice, la oposición entre καθ' αὐτό /κατά συμβεβηκός puede ser leída de varias maneras y no ofrece mayor argumento para elegir su interpretación por sobre las otras.

Por otra parte, tenemos la lectura de Payne (2000), quien también difiere de la lectura de Cooper sobre la distinción καθ' αὐτό /κατά συμβεβηκός como una distinción entre características esenciales y no esenciales, pues él considera que las características de ser útil o placentero también pueden ser esenciales o intrínsecas. Pues recuerda que la gracia o buen humor (εὐτραπεία) es considerada una virtud en la *EN* y *EE*, aun cuando no parece ser tan importante como la valentía o la justicia para Aristóteles. A pesar de ello, no es una característica accidental de una persona, en el sentido de ser un estado impredecible o transitorio de su poseedor, tampoco es claro que responda solamente a una necesidad o querer contingente en sus asociados, como sugiere Cooper. Por otra parte, el hecho de que Aristóteles diga que son menos duraderas que la amistad basada en la virtud no implica que las cualidades de ser placentero o útil sean transitorias o contingentes. De hecho, Payne dice que “Yet we can also conceive readily of utility-friendships which are based not on the friends' material possessions or external circumstances, but on their useful skills and abilities, qualities which do not change so readily over time.” (p. 58). Y pone de ejemplo el caso de una asociación de beneficio mutuo entre un autor de best-seller y su agente literario, la cual se establece sobre la base de *las habilidades* de cada uno: el autor produce escritos de cierta calidad y el agente literario arregla el mejor acuerdo contractual posible para el autor en una editorial. Este tipo de asociaciones es inestable en la medida en que se da sobre la base de la ganancia mutua y no es claro que sea debido a la inestabilidad de su habilidad para ser útiles. La asociación puede terminar debido a que una de las partes está abusando de la otra por motivos egoístas y no porque el autor deje de producir escritos rentables o porque el agente no puede negociar más contratos rentables.

Por otra parte, Payne apela a que el placer es una característica esencial para determinar el carácter ético de una persona remitiéndose a pasajes del libro I y II, en donde se muestra que “Pleasure is so important, not because it is the only thing we can choose, but because it accompanies every choice and reveals the character of the person making the choice. We will not speak of a person as just unless we can see that she takes pleasure in performing just actions instead of forcing herself to them with threats and recriminations (1099a18-21)” (p.



62). Por tanto, afirma que la amistad por placer implica que dos personas se amen por quienes realmente son, por los rasgos que los caracterizan esencialmente. Deshecha de esta manera la propuesta de Cooper sobre la interpretación de la distinción entre por sí mismo y por accidente.

Ahora bien, Payne considera que la distinción *καθ' αὐτό /κατά συμβεβηκός* no refiere a características de los amigos, sino más bien refiere a la distinción entre los objetos amables que producen cada amistad<sup>52</sup>: así, cuando Aristóteles llama ‘completa’ a la amistad por causa de la virtud, pues en ella se quiere el bien del amigo *por sí mismo*, lo que está diciendo es que el objeto de tal amistad, es decir, la virtud, es el objeto más digno de elección y *amable en sentido absoluto*. Justamente en tal amistad se da el bien en sentido absoluto, el cual coincide con el bien para uno, y el cual es a su vez placentero por sí mismo y útil por sí mismo. Por otra parte, cuando se habla de que las amistades a causa de lo útil y lo placentero son *por accidente*, pues en ellas no se quiere el bien del amigo por sí mismo, sino en razón de que nos es placentero o útil. Lo que ocurre es que son *por accidente*, no porque se quiera al otro en razón de alguna característica accidental como sería el placer o lo útil según Cooper, sino, más bien, porque el *fin* perseguido u objeto en tal amistad resulta ser algo útil y bueno *para nosotros* y no *absolutamente*<sup>53</sup>. Cabe resaltar que esto no significa que “they are not liked for their character, since traits other than virtue and what is unconditionally good, such as being witty, can be part of a person's character.” (p.72). Payne escribe respecto al pasaje de 1156a11-17, difícil de interpretar:

“So when Aristotle denies that pleasure-friends like the witty as being of a certain quality, I take him to mean that the witty are liked as pleasant to a particular person, and not as pleasant unconditionally. This does not condemn pleasure-friendship as egoistic or as focusing only on incidental

---

<sup>52</sup> Payne considera que una forma de abordar esta distinción es verla como una distinción en el valor de los amigos como objetos de elección (p.64), lo cual nos lleva a la distinción entre los objetos de la amistad. De esta manera, se acerca al uso del *καθ' αὐτό* en el primer libro de la *EN*: el uso de clarificar un criterio de completitud que la vida feliz satisface, pues los bienes son más o menos completos en la medida en que nunca son escogidos como medios para otro fin y siempre son escogidos por sí mismos.

<sup>53</sup> Payne se basa en un pasaje de la *EE* (1235b24-6a7) para decir que “what is unconditionally good and pleasant is what seems good and pleasant to the virtuous person of normal physical constitution, while what is merely good to someone and what is merely pleasant to someone are things enjoyed by individuals because of their particular circumstances, needs, or character defects.” (p.67) Así, por ejemplo, el sol es placentero para la persona sana, pero no para quien padece de oftalmia.

traits; friendships centered on wittiness can be seen as focusing on character traits of the friends involved. The message I draw from 1156a11-17, then, is that the lesser friendships differ from the best kind in focusing on what is pleasant to someone where this is different from what is good and pleasant unconditionally.” (p. 71)

En resumen, según la posición de Payne, la distinción entre por accidente y por sí mismo se refiere a los objetos de la amistad y cuán dignos de elección son: si lo son para uno o bien absolutamente. De manera tal que lo bueno es un fin absolutamente, mientras que lo placentero y lo útil lo son para nosotros. Ahora bien, aunque me parece razonable la interpretación de Payne y coincido en varios puntos de su argumentación, me parece que no refleja correctamente lo que Aristóteles mismo dice sobre el asunto:

“Así, los que se aman por utilidad no se aman por sí mismos, sino en la medida en que el uno obtiene del otro algún bien. Lo mismo los que [aman] por el placer, *pues no aman [ , por ejemplo,] a los [que son] graciosos porque sean de determinada cualidad*, sino porque *les son* placenteros. Entonces, los que aman por la utilidad, aprecian por lo que es bueno para ellos, y los que [aman] por el placer, [aprecian] por lo que les es placentero, esto es, *no en tanto el amigo es el que esencialmente es*, sino en tanto es útil o placentero. En definitiva, esas amistades lo son *por accidente*, porque no se ama en tanto el amigo es el que esencialmente es, sino en tanto proporcionan los unos algún bien y los otros placer.” (1156a 10-20, énfasis agregado).

Coincido en que no se trata de que el placer y la utilidad pueden ser cualidades no accidentales, como la gracia, que es considerada una virtud moral, pero no me parece que ese sea el punto discutido aquí, sino más bien si acaso lo placentero y lo útil por lo cual nos relacionamos con el otro son resultado de la consideración de que el otro es efectivamente placentero o útil, que lo sean esencialmente o tengan ciertas cualidades que lo hacen tal o si los aman porque les resultan de tal manera, es decir, teniendo en consideración el beneficio o placer de uno. Y como podemos observar en la cita, Aristóteles dice explícitamente que no se aman a los placenteros porque sea de cierta cualidad, sino por *les resultan tales* y en el

caso de los que se aman por utilidad, lo hacen porque *les son útiles*. Finalmente, no creo que ambas consideraciones, la de Payne y la que acabo de hacer, sean del todo excluyentes, sino que Aristóteles parece dejar abierta la posibilidad de que en la amistad por placer y por utilidad de todas maneras se considere, además, al otro y se lo valore en cuanto tal, sin importar si aquello por lo que son amigos, es decir, el placer y lo útil, se deba a que el otro es efectivamente placentero en la medida en que tiene la cualidad de la gracia, o que por tener cierta capacidad resulte provechoso ser amigo de él. Es por ello que más adelante dice:

“Muchos persisten [en su amistad] si a consecuencia del trato llegan a apreciar *sus caracteres*, en caso de ser semejantes en carácter, pero los que en las relaciones amorosas no truecan el placer sino lo útil, son menos amigos y menos duraderos. Los que son amigos por causa de lo útil, se separan al mismo tiempo que desaparece su conveniencia, pues *no eran amigos el uno del otro sino del provecho* (...) Pero es evidente [que pueden ser amigos] *por lo que ellos mismos son, son los buenos* (...)” (1157a10-19, énfasis agregado)

Aristóteles dice de los amigos por causa de lo útil que estos no son amigos el uno del otro, sino *del provecho*, es decir, no se quieren por sí mismos, sino que quieren el objeto que produce dicha amistad, a saber: lo útil o provechoso. Además, afirma que sólo pueden quererse por sí mismos los que son buenos. Por otra parte, sólo en la amistad de los buenos no hay calumnia, pues en ella se pone a prueba durante mucho tiempo al amigo de forma tal que “En esos se da la confianza, la abstención de todo acto injusto y todas las demás cosas que se exigen en la amistad que lo es de verdad (καὶ ὅσα ἄλλα ἐν τῇ ὡς ἀληθῶς φιλία ἀξιοῦται), mientras que en las otras [formas de la amistad] nada impide que se den cosas así.” (1157a22-25).

Por último, me gustaría mencionar que el que estas amistades sean “accidentales” no implica que, por ello, no sean amistades o no se constituyan sentidos distintos del término, pues: primero, cumplen con las tres condiciones necesarias para que haya amistad; segundo, si entendemos que accidental refiere a que es accidental que tal o cual *nos sea* placentero o útil, eso no hace por ello a la relación entre las personas menos amistad. Por otra parte, considerando que, por ejemplo, en la *Metafísica* cuando Aristóteles habla de los sentidos en

que se dice ‘lo que es’, considera las categorías tanto de sustancia como de cualidad, la cantidad, la relación y las restantes como sentidos en que se dice que algo es, pese a que todas las categorías (excepto la de οὐσία) son accidentales<sup>54</sup>.

Ahora retomaremos la discusión sobre en qué sentido la amistad de los que son buenos y virtuosos, en la cual los amigos se aman por sí mismos (καθ' αὐτοῦς), es perfecta. Aristóteles nos dice entonces lo siguiente:

“Pero es completa (τελεία) la amistad de los que son buenos y son semejantes en virtud, pues estos quieren de manera semejante los bienes el uno para el otro, [y ello] en tanto son buenos, y buenos de por sí. Y los que quieren los bienes para sus amigos a causa de estos (ἐκείνων ἕνεκα), son amigos en el grado más alto, pues están en esa disposición por sí mismos, y no por accidente. Su amistad subsiste, pues, mientras son buenos y la virtud es una cosa estable. Y cada uno [de ellos] es bueno en sentido absoluto y para el amigo (καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ), pues los buenos son buenos en sentido absoluto y provechosos el uno para el otro; y son placenteros de igual modo, pues los buenos son placenteros en sentido absoluto y los unos para los otros, pues a cada uno le son placenteras las acciones [que le son] propias y las de la misma clase, y las de los buenos son las mismas o semejantes.” (1156b 7-17, énfasis agregado)

Así, Aristóteles llama a la amistad de los que son buenos y virtuosos ‘completa’ o ‘perfecta’ (τελεία) porque (i) estos quieren el bien de los amigos por ellos mismos (καθ' αὐτοῦς) y no por accidente (κατὰ συμβεβηκός) y (ii) porque en ella se da tanto el placer como lo útil en sentido absoluto, coincidiendo en ella el bien aparente y el absoluto. Por mi parte, agregaría que este sentido de *completo* o *perfecto* es mencionado en *Met.* V, xvi:

“Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas o completas se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en

---

<sup>54</sup> Cf. *Met.*, IV, 2; V, 7; VII, 1.

general, porque nada las supera en su género, y porque nada hay fuera <de ellas>. Las demás cosas se dice ya que son perfectas o completas en virtud de estas: o por hacer algo de tales características, o por tenerlo, o por ajustarse a ello, o porque e alguna manera se dicen en relación con las cosas que se denominan perfectas en el sentido primero.” (1021b30-1022<sup>a</sup>3)

Como se puede observar, la amistad de los que son buenos y virtuosos es perfecta en el sentido de que en ella se dan todos los objetos de la amistad, pues lo bueno es placentero y útil tanto para el amigo como absolutamente, de manera tal que 1) es perfecta porque *no es posible encontrar nada fuera de ella, ni una parte siquiera* (1021b12-13), pues en ella se da tanto lo bueno como lo placentero y lo útil; 2) *no es superado por nada en su género en cuanto a excelencia y bondad* (1021b14-15), entendiendo género de manera no estricta; 3) porque *ha alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno* (1021b23-24), pues lo bueno sin más es lo querible y elegible en verdad y en el sentido absoluto<sup>55</sup>. Este último sentido nos recuerda a en qué sentido el fin que se busca en el libro I de la *EN*, la felicidad, es perfecta (τέλεια). En el capítulo viii, Aristóteles teniendo en consideración que hay muchos fines y que no todos son completos, pues algunos de ellos se eligen con vistas a otra cosa, dice lo siguiente: “Y decimos que lo que se persigue por sí mismo es más completo que lo que se persigue por otra cosa; y que lo que nunca es elegible por causa de otra cosa es más completo que las cosas elegibles tanto por sí mismas cuanto a causa de aquello; y que es completo en sentido absoluto lo que siempre es elegible por sí mismo y nunca a causa de otra cosa.” (1097<sup>a</sup>25-34), siendo la felicidad algo así. Además, menciona otro sentido en que la felicidad en completa, diciendo que el bien completo (τέλειον ἀγαθόν) es suficiente (αὐτάρκης), entendiendo por suficiencia aquello que hace por sí solo que la vida sea digna de ser elegida y no necesite de nada, siendo la felicidad, a su parecer, una cosa así. Finalmente, Aristóteles menciona que la amistad de los hombres buenos y semejantes en virtud es también completa en cuanto al tiempo. Me parece que con esto se refiere a que la amistad de los buenos en la medida en que esta es estable en comparación a las otras, pues la virtud es estable.

Respecto al sexto problema, Aristóteles dice que es comprensible que la amistad de los buenos sea estable, *pues incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos*. Y el

---

<sup>55</sup> Cf. *EN* 1113<sup>a</sup>23-24; 1157b25-26.

problema consiste en determinar a qué se refiere con ello, pues no es claro en qué medida el que incluya todas las cosas que deben tener los amigos es la causa de que esta amistad sea estable, ni a cuáles son todas esas cosas. El punto clave es el siguiente: si la causa de que esta amistad sea estable, en comparación a las otras dos que no lo son, es que “*incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos*”, entonces uno podría preguntarse si la causa de la inestabilidad de las otras amistades es justamente que no incluyen todo lo que deben tener los amigos, y con ello, que no se puedan considerar como amistades. El pasaje completo es el siguiente:

“Es comprensible que tal amistad sea estable, pues *incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos* (συνάπτει γὰρ ἐν αὐτῇ πάνθ’ ὅσα τοῖς φίλοις δεῖ ὑπάρχειν). Toda amistad es, en efecto, a causa o de un bien o de un placer [y una y otra cosa] o en sentido absoluto o para el que ama, y por alguna semejanza<sup>56</sup>. Y en esta [amistad] se dan las cosas mencionadas, y [se dan en los amigos] de por sí (<pues son semejantes en ellas> y en las demás) y lo que es bueno en sentido absoluto, es también placentero en sentido absoluto; y son esas las cosas amables en el más alto grado. Por tanto, el amar y la amistad [se dan] en estos en el grado más alto y en la forma óptima” (1156b 17-21, énfasis agregado).

Ahora bien, respecto a esto Fortenbaugh (1975) dice que el verbo ‘δεῖ’ tiene ciertos usos que podría considerarse que implican una necesidad lógica no necesitan ser interpretados de esa forma y pone de ejemplo las líneas en cuestión. Él afirma que Aristóteles no está diciendo que las características de la amistad perfecta son lógicamente necesarias<sup>57</sup> para la amistad, pues tal interpretación es descartada por el hecho de que muchas amistades carecen de una o más de esas características. Dice que “Instead, the verb *dei* may be construed as an

---

<sup>56</sup> La frase ‘por alguna semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητά τινα) puede ser entendida al menos de dos formas: (1) una semejanza entre los amigos y (2) la semejanza entre los tipos de amistad. Me parece que se refiere a la primera forma, pues a lo largo del capítulo se viene mencionando que la amistad se establece y mantiene en base a una semejanza entre los amigos, es decir, si ambos son placenteros o útiles (1156a 20) o semejantes en virtud (1156b 7-8). Además, la segunda forma de comprender el ‘por una semejanza’ se viene a establecer y explicar recién en el siguiente capítulo en 1157a 32 y 1158b 6.

<sup>57</sup> De lo que dice Fortenbaugh, interpreto que por cuando se refiere a la necesidad lógica, en específico en las líneas de ‘incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos’, lo que está diciendo es que no se trata de que las cosas que incluye la amistad completa sean todas las cosas que deben tener los amigos de manera que estas cuenten como condiciones necesarias para la amistad.

evaluation: friendship ought (it's good) to have these features. And friendships which do are rated best (1156 b 24). Alternatively, it may be a matter of hypothetical necessity: if friendship is to be lasting (1156 b 18), then it must have these features. Or perhaps the *dei* may be taken ambiguously in both ways. But there is no logical necessity here. Aristotle is not saying that all these features are part of the essential nature of friendship, so that it is logically necessary for every friendship to possess the features of perfect friendship.” (p.55-6).

Me parece que para esclarecer el sentido de este pasaje en relación con el verbo ‘δει’ podemos revisar los demás pasajes en los que Aristóteles expresa una idea similar a las de 1156b17-21<sup>58</sup>. Aristóteles utiliza el verbo en cuestión en 1156b34-35: en la amistad completa “cada uno recibe del otro, en todo sentido, las mismas cosas o cosas semejantes, que es lo que *debe darse entre los amigos* (ὅπερ δεῖ τοῖς φίλοις ὑπάρχειν)”; y en 1158a25-27: “Por eso a los amigos los buscan agradables. Acaso debieran [buscar] a los [amigos] de esa clase que también sean buenos, y, aun, [agradables y buenos] para ellos, pues de esa manera tendrán todo lo que *deben tener los amigos* (δει δ’ ἴσως καὶ ἀγαθοὺς τοιούτους ὄντας, καὶ ἔτι αὐτοῖς;)” (1158a25-27). Como se puede ver, en los tres pasajes encontramos el verbo ‘δει’ en relación con la idea de que *algo* deben tener los amigos o darse entre ellos y en los tres casos con relación a la amistad completa o de los buenos. Pero queda la duda de si debemos interpretar el ‘δει’ como implicando una necesidad lógica o como algunas de las propuestas que establece Fortenbaugh. Me parece que en los tres casos no se puede determinar inmediatamente cuál es el sentido del ‘δει’ de manera tajante.

Primero, el pasaje de 1156b 16-21 tiene el propósito de indicar el por qué la amistad de los buenos y semejantes en virtud es estable. Lo dicho después correspondería a una explicación más detallada de la razón por la cual esto es así. De esta manera la amistad perfecta es estable, porque incluye en ella no sólo la virtud, sino también el placer y lo útil sin más, las cuales se dan sobre todo en los amigos de por sí. Por ello, se entiende que Aristóteles diga que el amar y la amistad se dan en estos en el más alto grado y en la forma óptima. Ciertamente, la interpretación de este pasaje no es fácil, pues se presentan distintas

---

<sup>58</sup> Hay, por supuesto, otros pasajes donde Aristóteles utiliza el verbo ‘δει’, pero que no considero a continuación, pues no hay conexión alguna con lo expresado en las líneas de 1156b17-21. A los que no me refiero son 1157a29 y 1158a14.

opciones, como dice Fortenbaugh: 1) la amistad completa es estable porque incluye todas las cosas que deben tener los amigos pues todo lo que tiene la amistad completa es lo que debe tener la amistad (correspondería a la opción que descarta Fortenbaugh); 2) incluye todas las cosas que deberían (en el sentido de que sería bueno que fuera así) tener los amigos: las cosas que se dan en la amistad completa; 3) incluye todas las cosas que deben tener los amigos para que sea estable. La diferencia entre las opciones radica en que bajo la interpretación 1) todo lo que tiene la amistad completa es lo que debe tener toda amistad, de manera tal que no serían amistades la que es por placer o la que es por utilidad, pues hay varios rasgos que estas no comparten con la amistad completa como el hecho de ser variables o inestables. En cambio, bajo las otras opciones podemos no llegar a dicha conclusión. Por mi parte, me inclino por la interpretación 3), pues la amistad completa incluye en sí a todos los objetos posibles de amistad, es decir, tanto lo bueno, como lo útil y lo placentero. Con esto interpreto que cuando Aristóteles dice que esta amistad incluye en sí todas las cosas que deben tener los amigos no está diciendo que en toda amistad se deba dar tanto lo bueno, como lo placentero y lo útil, sino que basta con una de esas cosas. Lo que la haría estable y duradera, a diferencia de la amistad por placer y por utilidad, es justamente que ella incluye en sí a todas las cosas amables.

Segundo, en 1156b34-35 se expresa la idea de que entre los amigos se deben dar las mismas cosas o cosas semejantes y que esto se da en la amistad completa. Ahora bien, no es clara la relación de esta afirmación en el contexto en que esta puesta, pues en las líneas anteriores se menciona que la amistad de los buenos es completa tanto en el tiempo cuanto en lo demás. Ambas líneas están unidas en el texto griego con un *καί*. Al respecto, me parece que debemos entender que por ‘las mismas cosas o cosas semejantes’ Aristóteles se refiere a las cosas amables que se persiguen o buscan en la amistad. Así, por ejemplo, entre los amigos que son placenteros, se da lo mismo: placer, que es lo que expresa Aristóteles en las líneas posteriores. Esto, me parece, aplica a los tres tipos de amistad, pues Aristóteles en otros pasajes expresa que entre los amigos debe darse lo mismo o cosas semejantes<sup>59</sup>. Por tanto, me parece que no hay problema en interpretar el ‘*δεῖ*’ de manera tal que efectivamente sea necesario que se den cosas semejantes entre los amigos. Y podría interpretarse que

---

<sup>59</sup> Cf. 1156b20-23; 1157a4-6; 1158a18-20.



Aristóteles al decir que en la amistad de los amigos se dan cosas semejantes en la medida en que en ella se da lo bueno y acciones de la misma clase o semejantes<sup>60</sup>.

Tercero, el contexto del pasaje de 1158a25-27, indica que los hombres felices buscan a los amigos que son agradables y que deberían buscar no sólo a los que son tales, sino a los de esa clase que son también buenos, pues así tendrán todo lo que deben tener los amigos. Parece desprenderse de esto que los amigos deben ser tanto placenteros como buenos, lo cual parece darse sólo en la amistad completa. Ahora bien, este pasaje posiblemente es el más complejo de intentar comprender de manera tal que no implique que sólo la amistad de los que son buenos se considere como amistad, pues no parece haber mayor aclaración al respecto. De todas formas, me parece que no debe entenderse el ‘δεῖ’ de esa manera, pues en vista a lo hasta ahora dicho no hay condición necesaria para la amistad que no se de en las otras amistades. Sólo hay ciertas características o cosas que se dan en una y no en las otras, pero no son determinantes a la hora de establecer si una relación cuenta o no como amistad, como, por ejemplo, el que pasen o no el tiempo juntos los amigos, pues esto no se suele dar en la amistad por utilidad, pero sí en las otras dos. Esto, de todas maneras, no implica que la amistad por placer no cuente como amistad, pues lo único que establece es que en ciertas relaciones se dan ciertas cosas debido a la naturaleza de las mismas: los que son amigos por placer pasan el tiempo juntos porque de esa manera se da lo que determina su amistad, es decir, el placer. Finalmente, quizás se pueda comprender ese ‘δεῖ’ como propone Fortenbaugh: 2) se debe buscar a los amigos que además de placenteros sean buenos pues de esa manera tendrán todas las cosas que deberían (en el sentido de que sería bueno que fuera así) tener los amigos: las cosas que se dan en la amistad completa.

En conclusión, el problema que presenta el último pasaje no parece poder resolverse de manera satisfactoria, pero en vista a todo lo ya dicho con respecto a la amistad en general y a los tipos de amistades, me parece que deberíamos inclinarnos por una interpretación que no niegue que los tres tipos de amistad cuentan como tal, aunque haya diferencias entre ellas, en grados, siendo la amistad de los buenos la amistad en sentido absoluto y completa.

---

<sup>60</sup> Cf. 1156b15-17.

### Capítulo III: Sobre la unidad conceptual de la *φιλία* en la *EN*

#### Introducción

En resumen, Aristóteles considera que la amistad consiste en una relación de afecto y benevolencia recíproca que es consciente para ambas partes y que se da en reconocimiento de algo amable en el otro: o bien el otro es bueno, o nos resulta placentero o útil. Aunque tengan cosas en común, como lo anteriormente mencionado, cada relación que se da entre amigos, dependiendo de su fundamento, es diferente de la otra y también las afecciones que se dan en ellas lo son, de manera tal que cuentan como amistades distintas, pues no es exactamente lo mismo ser amigo de alguien porque es virtuoso o bueno a ser amigo de alguien porque nos resulta placentero o útil. Estas amistades, por lo demás, se suelen dar en distintas etapas de la vida y dependiendo de cuál es su fundamento suele conllevar o no pasar el tiempo juntos o que sea estable. Entonces, la pregunta a abordar en esta sección es la siguiente: ¿hay una unidad en la amistad?, es decir, ¿hay algún fundamento o razón a causa de la cual estas relaciones, que son diferentes entre sí, reciben el mismo nombre? Y si la hay ¿en base a qué estaría fundada esta unidad? El enunciar estas preguntas presupone de partida lo siguiente: que la caracterización de las amistades que se ha dado a lo largo del capítulo anterior y de las primeras líneas de este no nos permite responder a la pregunta de la unidad conceptual de la amistad, la razón de esto la veremos con mayor detalle más adelante. En segundo lugar, presupone, en parte, que sí hay una unidad, es decir, que el concepto de amistad no es un concepto meramente equívoco y esto también lo veremos con mayor detalle más adelante. Ahora bien, para responder estas preguntas primero expondremos el contexto de discusión en la *EN*. Después pasaremos a enunciar las opciones que se presentan frente al problema, tomando como base los conceptos tratados en el primer capítulo, y descartar algunas de ellas. Finalmente, expondré con detalles la hipótesis que pretendo defender en este capítulo: el tipo de unidad que tiene la amistad es la analogía, cuya base es la semejanza.

Retomando la discusión sobre la amistad, tenemos que una vez Aristóteles caracteriza a la amistad de los buenos y semejantes en virtud como “perfecta” o “completa”, él menciona lo siguiente: “La [amistad] por causa del placer *tiene una semejanza con ella*, porque los buenos son placenteros el uno para el otro. Y lo mismo la [amistad] por causa de lo útil, porque los buenos son tales el uno al otro.” (1157a 1-3, énfasis agregado). Ahora bien,

podríamos preguntarnos qué tan relevante es decir que hay una semejanza entre la amistad por placer y la amistad por lo útil con la amistad de los buenos, pues hay muchas más cosas en común entre ellas que lo aquí mencionado. Me parece que este pasaje muestra una semejanza que es fundamental en la amistad y que constituiría la unidad entre las relaciones que son llamadas “amistad”. Esta semejanza es distinta de los aspectos necesarios para que una relación cuente como amistad, pues estos serían el afecto recíproco, la benevolencia recíproca y la consciencia de ambas cosas; pero estas tres semejanzas entre una relación y otra son condiciones necesarias para que cada relación pueda considerarse “amistad”. En cambio, la semejanza de la que Aristóteles habla en el pasaje citado es una semejanza que no determina si una relación puede calificar como amistad o no, sino que se da sobre esa base, es decir, una vez determinada si cuenta como amistad o no dicha relación. El pasaje nos dice que la amistad por placer y la por lo útil se asemejan a la amistad completa en que los buenos son tanto placenteros como útiles el uno al otro, es decir, en que en la amistad de los buenos también se da el placer y lo útil, fundamento de las otras dos amistades.

Después de decir esto, Aristóteles considera el aspecto de la duración de cada amistad y responde una de las aporías que se presentan al comienzo del tratado, a saber: si la amistad se da en todas las personas o no es posible que los malos puedan ser amigos. En primer lugar, respecto a la duración de cada amistad, estas duran más cuando el uno recibe del otro lo mismo (por ejemplo: placer) y a partir de lo mismo, por ejemplo, a partir de la gracia los graciosos reciben placer el uno del otro. En segundo lugar, respecto a si todos pueden ser amigos o no, Aristóteles dice que “por placer y por lo útil es posible que también los malos sean amigos entre sí, los buenos [lo sean] de los malos, y el que no es ni lo uno ni lo otro, [lo sea] de [hombres] de cualquier clase. Pero es evidente que los únicos [que pueden ser amigos] por lo que ellos mismo son, son los buenos, pues los malos no encuentran placer en ellos mismos si [de eso] no nace algún provecho.” (1157<sup>a</sup>16-20). Dicho esto, menciona que la única amistad que está a salvo de la calumnia es la amistad de los buenos, pues en ella se ha puesto a prueba el carácter del otro a través del tiempo de manera tal que en esa amistad se da la confianza y abstención de todo acto injusto; en cambio, en las otras amistades, según Aristóteles, nada impide que se den estas cosas. Finalmente nos dice que:

“Pues como los hombres llaman «amigos» también a los que lo son por causa de lo útil (...) y a los que se aprecian recíprocamente por causa del placer (...) quizá también nosotros debemos llamar «amigos» a los de esa clase y [decir que] hay varias especies de amistad, esto es, en su sentido propio y primero (καὶ πρῶτως μὲν καὶ κυρίως), la de los buenos en tanto buenos; las demás, en cambio, por semejanza, porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien, esto es, algo semejante, pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer” (1157a 25-32, énfasis agregado)

Una vez dicho esto, concluye que “[c]omo la amistad se divide en esas especies, los malos serán amigos por causa del placer o de lo útil, porque en eso son semejantes, y los buenos [serán] amigos por ellos mismos, pues [lo serán] en tanto buenos. Estos son, por tanto, amigos en sentido absoluto, y aquellos, por accidente, y por asimilarse a estos” (1157b1-5, énfasis agregado). Entonces, los malos, en la medida en que pueden ser placenteros o útiles (lo que constituiría su semejanza), pueden ser amigos por placer o por lo útil; en cambio, los buenos serán amigos por ellos mismos ya que son buenos. Con esto, Aristóteles responde a la aporía de si todos pueden ser amigos o no es posible que los malos sean amigos.

Ahora bien, el pasaje de 1157a 25-32 contiene, según los comentaristas de este libro, la respuesta al problema de la unidad conceptual de la amistad, siendo *la semejanza* entre los tipos de amistad la que da unidad al concepto o término. Como se ve en este pasaje, Aristóteles parte del hecho de que los hombres *llaman* ‘amigos’ a quienes se unen por causa de lo útil y por causa de lo placentero, tratando así de rescatar o mantener este uso, pese a que estos tipos de amistades parezcan predicarse de manera impropia y, además, pese a que sean muy diferentes las relaciones que establecen unos con otros dependiendo del fundamento de dicha relación. Así, nombra a la amistad por causa de lo bueno como la amistad *en sentido propio y primero* (καὶ πρῶτως μὲν καὶ κυρίως) y que las demás lo son *por semejanza* (καθ’ ὁμοιότητα) *a esta*. Además, dice que son amigos en la medida en que se da un bien, lo cual es algo semejante (ὅμοιον τι), pues lo placentero y lo útil son bienes para los que aman el placer o lo útil. Ahora bien, cabe destacar que esta formulación comienza con un “quizá” (ἴσως), lo cual nos podría sugerir que esta no es la última palabra de Aristóteles

con respecto al tema de la unidad de la amistad<sup>61</sup>. Cabe mencionar que en otro pasaje recalca esta idea, en el siguiente:

“Pero hemos dicho también que esas son menos amistades y duran menos; pero a causa de la semejanza y desemejanza con la misma cosa, se considera que son y que no son amistades, pues parecen amistades por su semejanza con la basada en la virtud (pues en una se da lo placentero y en la otra, lo útil, y estas cosas se dan en aquella); pero como [la amistad completa] está a salvo de calumnia y es duradera, mientras que estas cambian rápidamente y presentan muchas otras diferencias, a causa de su desemejanza con aquella no parecen amistades.” (1158b4-11, énfasis agregado)

Como se puede observar, nuevamente se menciona la semejanza que tienen las otras dos amistades con la amistad completa como la razón por la cual a aquellas se las considera amistad. De todas maneras, si la semejanza es o no aquello que da unidad al concepto de amistad es algo que todavía debemos aclarar. Pero antes de eso me parece necesario profundizar un poco más en cuál es el problema al que nos enfrentamos y para ello retomaré lo que al comienzo de este capítulo nombré como “presuposiciones” al enunciar las preguntas de las cuales versa este capítulo, a saber: primero, que la caracterización de las amistades que se ha dado hasta ahora no nos permite responder a la pregunta de la unidad conceptual de la amistad y, segundo, que sí hay una unidad, es decir, que el concepto de amistad no es un concepto meramente equívoco.

Primero debo aclarar qué entiendo por “unidad” cuando hablo de la unidad de un concepto como el de amistad: tenemos que Aristóteles distingue tres tipos de amistad, es decir, que con “amistad” nos referimos tanto a aquella relación que se establece en razón de la utilidad como aquella que se establece por lo bueno o por lo placentero; estas tres relaciones reciben el nombre de “amistad” (φιλία), pero por lo que vimos dicho nombre no se aplica en el mismo sentido en estos tres casos, pues las relaciones que se establecen dependiendo de cuál es el fundamento de dicha relación pueden ser completamente

---

<sup>61</sup> Sinnott (2014) es de esta idea.

diferentes. Esto se puede comprender al ver el siguiente ejemplo: al decir “Esteban es amigo de Matías” el término “amigo” por sí sólo no nos esclarece el tipo de relación que hay entre Matías y Esteban, pues puede que su amistad sea en virtud de que la compañía del otro es placentera o porque el uno es útil para el otro, o porque uno y otro aprecian el carácter virtuoso del otro. Esto nos muestra que al decir que Esteban y Matías son amigos, uno y otro caso no comparten una misma definición, es decir, “amigo” o “amistad” no tiene una única definición, por lo que el término amistad es equívoco. Como no hay una única definición para el concepto de amistad, no podemos decir que el término sea *uno* o posea una unidad<sup>62</sup>, en otras palabras: el término amistad no es unívoco, es decir, no se trata de un caso de sinonimia. Recordemos que, en base a lo dicho en el primer capítulo, “(s)e llaman «sinónimas» [las cosas] que tienen el nombre en común, y la definición de la esencia que corresponde al nombre [es] la misma; por ejemplo, [es] «animal» tanto el hombre cuanto el buey: en efecto, tanto al hombre cuanto al buey se los denomina con el nombre común [a ambos de] «animal», y la definición de la esencia [es] la misma, pues si uno indicase la definición de cada uno de los dos, [es decir,] qué es el ser animal del uno y del otro, dará la misma definición” (*Cat.* 6-12). Como ya lo mencionamos y como se puede ver en la cita, este tipo de unidad es la que se da entre el género y sus especies y entre una especie y los individuos que forman parte de ella. Y la amistad no corresponde a un género, ni los tipos de amistad son “especies” en sentido estricto: 1) porque en el caso de la relación entre un género y sus especies no puede haber una especie que sea “más” especie de un género que las otras, por ejemplo: en el caso del género “animal”, una especie de dicho género no puede ser “más” animal que otra, el perro no puede ser más animal que el gato; en cambio, en la amistad la amistad completa o perfecta es más amistad que las otras amistades. Y como dice Aristóteles en *Met.*: “Además, donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: conque tampoco de estas cosas habrá género.” (999a13-14)<sup>63</sup>. Y 2) al decir que Esteban y Matías tienen una relación de amistad, este término se puede entender en más de un sentido, por lo que no es sinónimo.

---

<sup>62</sup> Cf. *Met.* V, vi.

<sup>63</sup> Cf. *DA* 414b20-27; *EN* 1096a 17-29; *Pol.* 1275a 35-37; y *EE* 1218a 1-8.

Con respecto a que la amistad sí parece tener una unidad, por lo que no es un concepto meramente equívoco, es decir, no es un caso de lo que Aristóteles llama “homónimo por azar”, se puede comprender en base a que los tres tipos de amistad que se mencionan tienen cosas en común, no es un mero accidente del lenguaje que los tres tipos de relaciones reciban el nombre de *φιλία*: en definitiva, no son como el caso de “vela”, nombre tanto para la vela con la que se ilumina como la vela de un barco, caso en el cual no hay una unidad conceptual. Es justamente este el punto desde el cual parte esta investigación: es porque el concepto de amistad no es ni sinónimo ni meramente homónimo que nos preguntamos cuál es su unidad conceptual. Para determinar esta cuestión tendremos como base el aparatado conceptual definido en el capítulo primero, de manera tal que, descartadas ya las opciones de que se trate de un caso de sinonimia ni de un caso de homonimia por azar (u homonimia discreta), nos quedan las siguientes opciones, dentro de lo que consideramos como homonimia comprehensiva: la homonimia *πρὸς ἓν* (*core-dependent homonyms*) y la homonimia asociada, es decir, un tipo de homonimia que no sea dependiente de un centro, pero que los sentidos de un término estén asociados, aunque no completamente. Se debe tener en cuenta que lo que llamamos como homonimia asociada no corresponde a un tipo de homonimia bien demarcado, pues no ha sido abordado por los autores que mencionamos. Por lo que consideraré las posibilidades que Aristóteles menciona cuando trata sobre en cuántos sentidos se dice un término, a saber: la sinonimia, la homonimia por azar, la homonimia *πρὸς ἓν* y, por último, la analogía<sup>64</sup>, opción que como dijimos al comienzo es la que se defenderá en este capítulo. De esta manera, lo que pretendo es determinar el tipo de unidad que tiene la amistad en base a las posibilidades que Aristóteles presenta, aunque él mismo no mencione de manera explícita en los pasajes en torno al tema, ni explique detalladamente. Dicho esto, pasaremos a continuación a ver el estado de arte de la cuestión ya planteada.

### **Distintas posturas respecto al problema.**

Como ya lo mencionamos, Aristóteles trata a la amistad tanto en la *Ética Eudemia* (*EE*) como en la *Ética Nicomaquea* (*EN*). Una de las principales diferencias entre ambos tratados corresponde a la unidad conceptual de la amistad, la cual ha sido comentada y estudiada

---

<sup>64</sup> Cf. *Ética Nicomaquea* I, vi (1096b26-29) y *Metafísica* V, vi (1016b31-35).

desde distintos puntos de vista. Como ya vimos, Aristóteles sostiene en la *EE* que los distintos tipos de amistades están relacionados focalmente, es decir, hay un sentido que es central y del cual dependen los demás sentidos, aunque no es claro cómo funciona la homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\acute{\nu}$  en el caso de la amistad. Ahora bien, no es muy clara la manera en que opera la unidad entre las amistades en la *EN*, lo cual ha suscitado varios desacuerdos entre los comentaristas. Por una parte, tenemos a quienes han considerado que en la *EN*, al igual que en la *EE*, la unidad entre los distintos tipos de amistad sería la unidad que proporciona la homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\acute{\nu}$ , es decir, los diferentes tipos o sentidos en que se habla de amistad están relacionados a un sentido primero y principal de manera que los otros sentidos (no principales) se refieren al primero y en virtud de esa referencia tienen el mismo nombre<sup>65</sup>. Por otra parte, tenemos a quienes han considerado que en la *EN* la unidad conceptual entre los tipos de amistad estaría garantizada por la semejanza (Zingano; Fortenbaugh; T. Calvo). Ahora bien, entre estos últimos se han planteado distintos esquemas de funcionamiento de la unidad basada en la semejanza. La principal diferencia radicaría en cómo entienden estos autores a la semejanza, pues tanto T. Calvo como Fortenbaugh consideran que la unidad basada en la semejanza hacelugar a un tipo especial de prioridad, la prioridad de la amistad perfecta. Sin embargo, el tipo de prioridad que piensan no corresponde a la prioridad que se ve en un sentido focal o homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\acute{\nu}$ . En cambio, Zingano considera que la semejanza es una relación que no establece una jerarquía o prioridad entre sus ítems y que, por ello, Aristóteles ofrece un argumento independiente para poder establecer una prioridad de un tipo particular de amistad por sobre los otros tipos.

Con respecto a la unidad conceptual que habría entre los diferentes tipos de amistad, como ya dijimos, algunos comentaristas han afirmado que el tipo de unidad conceptual de la amistad es la unidad de la homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\acute{\nu}$  al igual que en la *EE*, pero no hay una referencia directa en la *EN* a diferencia de la *EE*, donde se la menciona expresamente. Recordemos que, en el capítulo segundo, mencionamos alternativas de interpretación del por qué el tipo de unidad conceptual que habría en una obra y en otra mostraba, al menos, que hubo un cambio en la noción de amistad en la *EN*. Ahora bien, en contra de esta postura han argumentado Fortenbaugh (1975), Tomás Calvo (2007) y Zingano (2015). Los argumentos

---

<sup>65</sup> Fortenbaugh (1975) menciona a Aspasio, R. Gauthier & J.Jolif, entre otros. Cf. Calvo (2007), p. 71 (nota n°4).



principales se centran en el hecho de que Aristóteles en la *EN*, establece una jerarquía o primacía entre los distintos tipos de amistad, pero que no corresponde a la que establece el análisis focal o homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ . Tomás Calvo describe el funcionamiento de lo que él llama “el mecanismo lógico-lingüístico de la unidad  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ” así: “la unidad de las distintas nociones queda garantizada en cuanto que (a) todas ellas refieren a una misma noción fundamental y primera (*focal meaning*), (b) de modo que esta noción primera está incluida en la noción de todas las demás” (p.67), lo cual no sucede en el caso de la amistad, pues la noción de la amistad completa no está incluida en la noción de las demás amistades, no hay referencia a la amistad completa cuando se habla de la amistad por placer o la amistad por utilidad en el sentido descrito. Por otra parte, en el caso de la homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , el tipo de prioridad que se establece entre el caso primero o focal y los secundarios es, según Shields<sup>66</sup>, una prioridad en la cual la instancia primera es responsable de la existencia de las instancias secundarias, pero no al revés. Uno de los ejemplos que menciona Shields es el siguiente: una complejión es saludable porque que sea saludable no puede explicarse de otro modo que en su posición en una relación apropiada con una entidad saludable. En cambio, en el caso de la amistad no parece darse algo así: la amistad completa no es responsable de la existencia de la amistad por placer y la amistad por utilidad, pues estas son independientes de la amistad completa y diferentes de ella.

Por otra parte, tanto Shields como Ward reconocen que hay relaciones causales entre el sentido central y los sentidos secundarios de un término, siendo esto algo necesario para que se trate de un caso de homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ <sup>67</sup>. Por ejemplo, Ward menciona que en el caso de ‘médico’, el instrumento médico, al igual que el procedimiento médico, están relacionados a la medicina por ser algo que es usado para llevar a cabo la curación, el fin de la medicina. En este caso, según Ward, la dirección causal va desde la instancia primaria hacia la secundaria. Por otro lado, tenemos el caso de ‘saludable’, en el cual ‘dieta saludable’ y ‘régimen saludable’ están relacionados al ‘cuerpo saludable’ como causas eficientes de este. En este caso, Ward nos dice que la relación causal se mueve desde las instancias secundarias hacia la primera<sup>68</sup>. El punto es que debe haber alguna relación causal entre las instancias

---

<sup>66</sup> Cf. Shields (1999), p. 122-126.

<sup>67</sup> Cf. Shields (1999), p. 110-122; Ward (2008), p. 79-86.

<sup>68</sup> Cf. Ward (2008), p. 155.

secundarias y la primera. En cambio, en el caso de la amistad no hay una relación causal entre la amistad de los buenos con las otras amistades, ni una es causa de otra en alguna de las cuatro relaciones causales que tanto Shields como Ward mencionan.

Además, tanto Zingano como Fortenbaugh<sup>69</sup> nos recuerdan que la semejanza no es una base adecuada para el análisis focal y se apoya en la argumentación de Owen, quien señala el constante rechazo que hace Aristóteles de aplicar un análisis focal a las imitaciones artísticas. Así, un ojo pintado se asemeja a uno vivo y es llamado ‘ojo’ porque se asemeja a un ojo vivo. Y en la medida en que un ojo vivo es definido por lo que hace y un ojo pintado no puede ver, entonces de ninguna manera comparte la función del ojo vivo y sólo puede ser llamado homónimamente un ojo. Nos dice que Aristóteles no aplica un análisis focal a las cosas relacionadas simplemente por cierta semejanza, especialmente cuando está involucrada la función o propósito.

Por otra parte, como ya hemos dicho, la principal diferencia entre quienes afirman que el esquema de unidad conceptual de la amistad es la semejanza, consiste en cómo la entienden. Fortenbaugh y Tomás Calvo afirman que la semejanza hace lugar a una prioridad especial distinta a la del análisis focal. En cambio, Zingano afirma que la semejanza es una relación que no establece ninguna prioridad o jerarquía entre los ítems relacionados. Dice “La semejanza es una relación simétrica. Como tal, una relación simétrica no impone una jerarquía entre sus miembros: *a* se asemeja a *b* tanto como *b* se asemeja a *a*, y así con *c*, *d*, etc.” (p.197). Por lo que, según Zingano, si Aristóteles desea establecer una jerarquía entre los tipos de amistad y que estén unidas bajo la semejanza, entonces deberá brindar un argumento independiente para establecer esta jerarquía. Otra diferencia entre estos enfoques sería que Zingano considera que todos los tipos de amistad son genuinos casos de ella, mientras que Calvo y Fortenbaugh considera que sólo la amistad basada en la virtud es genuina y, además, considera que hay una gradación entre ellas. Pero en este capítulo no nos detendremos en exponer la argumentación de estos autores detalladamente, pues para efectos de mi tesis no es necesario. De todas maneras, me parece relevante mencionar que la opción que defenderé, a saber: que la unidad de la amistad es la analogía, ha sido defendida por Fortenbaugh y por Sinnott, pero la manera en que argumentan a su favor es diferente a la

---

<sup>69</sup> Fortenbaugh (1975), p.58; Zingano (2015) p. 197.

manera en que yo defenderé esta postura. Además, cabe mencionar que la manera en que presento el asunto es mucho más exhaustiva que la de ellos, en gran parte por el carácter de mi investigación y la extensión de la misma. A continuación, pasaremos a caracterizar la semejanza (ὁμοιότητα) en base a ciertos pasajes de la obra de Aristóteles.

### **Sobre la semejanza (ὁμοιότης) en Aristóteles**

Como pudimos ver en la primera parte de este capítulo, Aristóteles considera que hay una semejanza (ὁμοιότης) entre los tipos de amistad que parece ser el fundamento mediante el cual los tipos de amistad que Aristóteles nombra como *accidentales*, es decir, que la amistad por placer y la amistad por utilidad, sean llamados ‘amistad’. Pero ¿en qué consiste la semejanza? ¿Puede ser la base para una unidad conceptual? Y si es así, ¿cómo? Estas son las preguntas que intentaré responder en esta sección y para ello primero veremos ciertos pasajes en los cuales Aristóteles define y caracteriza a la semejanza. Luego, en base a ello responderemos la segunda y tercera pregunta enunciada.

La primera pregunta que enunciarnos es qué es la semejanza y, como ya dijimos en la sección anterior, hay diversas opiniones al respecto. Pero lo primero que debemos establecer es que la semejanza es una relación entre *al menos* dos cosas: A se parece a (o se asemeja a) B. Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece la semejanza entre A y B? ¿se trata de una relación simétrica o de una relación asimétrica? Esta es la principal diferencia entre los comentaristas que mencionamos, pues algunos dicen que la semejanza en la amistad establece un tipo particular de prioridad (Calvo y Fortenbaugh) entre las cosas relacionadas, mientras que otros (Zingano) opinan que la semejanza es siempre una relación simétrica, de manera que si hay algún tipo de asimetría entre las cosas que son semejantes, esta asimetría estará fundada de otra manera o bajo otro argumento.

Aristóteles en las *Categorías*, en el capítulo dedicado a la categoría de relación o a lo que se traduce como los relativos (τὰ πρὸς τι), menciona a lo semejante (τὸ ὅμοιον) como un ejemplo de ella, pues se dice “semejante” a lo semejante *a algo*<sup>70</sup>. También en *Metafísica V*,

---

<sup>70</sup> Cf. *Cat.* 6b9.

xv, menciona a la semejanza como algo que se dice que es *relativo*<sup>71</sup>. Ahora bien, definir y determinar en qué consisten los relativos no es algo exento de problemas. Lo que podemos decir es que se trata de predicados relacionales y que su característica principal, según Aristóteles, es que implican reciprocidad, es decir, cada uno de los correlatos supone conceptualmente al otro: así, por ejemplo, al decir “A es semejante” requerimos de un complemento para que el predicado *semejante* tenga un sentido completo. Por otra parte, podemos agregar que se dice que sólo algunos relativos admiten una diferencia de grados y lo semejante es uno de ellos, pues podemos decir que algo es “más o menos semejante” que otra cosa. Por otra parte, en *Metafísica V*, xv, Aristóteles menciona a lo semejante entre las relaciones que son numéricas respecto a la unidad, pero que lo son en un sentido diferente a las relaciones numéricas como *doble* o *múltiple*, pues son semejantes aquellas cosas cuya *cualidad* es una<sup>72</sup>. Ahora bien, por el momento hemos hablado de lo semejante (τὸ ὅμοιον) y no de la semejanza (ὁμοιότης) y la relación entre ambas cosas no es del todo clara sin más, pero en este capítulo Aristóteles establece además que de las cosas que se dice que son relativas por sí algunas se dicen porque sus géneros son tales y menciona como ejemplo la medicina, pues se dice relativa porque la ciencia (su género) se considera que es relativa. Por otra parte, también se dice que son relativas por sí “todas aquellas cosas por cuya posesión algo se denomina relativo, por ejemplo, la igualdad es por sí relativa porque lo es lo igual, y la semejanza porque lo es lo semejante” (1021b6-8). De manera tal que a pesar de que no es clara la relación entre lo que Aristóteles llama lo semejante y la semejanza, lo que sí nos dice es que como lo semejante es relativo por sí, la semejanza, al poseer lo semejante, también lo es.

Además de estos pasajes, en otros de *Tópicos*, *Analíticos Posteriores*, la *Metafísica*, y en algunos libros de la *Ética Nicomaquea* se habla también de la semejanza y de lo semejante. En primer lugar, en *Met. V*, ix Aristóteles se refiere a los diversos sentidos en que se habla de lo semejante (τὸ ὅμοιον), diciendo que “«Semejantes» (ὅμοια) se dice que son aquellas cosas cuyas afecciones son, en su totalidad, las mismas, y también si las afecciones que son las mismas son más que las que son diversas, y aquellas cosas cuya cualidad es una; y una

---

<sup>71</sup> Cf. *Met. V*, xv, 1021<sup>a</sup>10.

<sup>72</sup> Cf. *Met. V*, xv, 1021<sup>a</sup>8-14.

cosa es semejante a otra si tiene la mayoría -o bien los más importantes- de los contrarios por los cuales ésta puede ser alterada.” (1018<sup>a</sup>15-19). Y en *Met.* X, 3, dice que:

“«Semejantes» (ὅμοια) son aquellas cosas que, aun no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, son lo mismo en cuanto a su forma: así, un cuadrilátero mayor es semejante a otro más pequeño, y son semejantes las líneas rectas desiguales: son, ciertamente, semejantes, pero no la misma línea en sentido absoluto. Y también aquellas cosas que tienen una afección que es una y la misma específicamente, por ejemplo, la blancura, aunque la tengan en mayor o menor grado, también se dice que son semejantes, porque la especie de sus afecciones es una. Y aquellas, en fin, que tienen los mismos rasgos en mayor número que los diversos, ya sean esenciales, ya pertenezcan a la experiencia común: así, el estaño se parece a la plata <en tanto que blanco>, y el oro al fuego, en tanto que amarillo y rojo” (1054b3-13).

Las cosas se dicen que son semejantes en todos estos sentidos mencionados. Ahora bien, en base a lo anterior podemos decir que la semejanza es una relación simétrica, pues tal como A se asemeja a B, de igual manera B se asemeja a A. De manera que, coincidimos con Zingano en este aspecto y, por tanto, también en lo que respecta a que la jerarquía que hay entre los tipos de amistad está fundada sobre otra base que no es su semejanza.

Por otra parte, en *Tópicos*, la captación u observación de la semejanza es considerada como una de las herramientas de la dialéctica en torno a la construcción de buenos argumentos. Respecto a aquello dice lo siguiente: “Hay que mirar la semejanza en cosas de géneros distintos; *como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa* (v.gr.: como el conocimiento es a lo cognoscible, así la sensación es a lo sensible), y *como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra* (v.gr.: como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma, y, como la bonanza en el mar, la calma en el aire) ...” (108<sup>a</sup>7-13, énfasis agregado). Aunque no es de uso exclusivo en casos donde las cosas son de géneros distintos: “Pero también hay que mirar las cosas que están en el mismo género, y ver si se da en todas ellas lo mismo, v.gr.: en el hombre, el caballo y el perro: pues, en cuanto se da en ellas lo mismo, en la misma medida son semejantes” (108<sup>a</sup>14-18). Como se puede ver, la semejanza en este

ejemplo parece funcionar de la siguiente manera: tomemos el caso de la vista y el entendimiento (ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ), se dice que como A está en B, así también C está en D (*i.e.*,  $A : B :: C : D$ ). A continuación, Aristóteles menciona la utilidad de los tres instrumentos dialécticos: la examinación sobre de cuántas maneras se dice algo, el análisis de las diferencias y la captación de las semejanzas. Este es último es útil en varios aspectos, pero mencionaremos el último de ellos, a saber: es útil la consideración de las semejanzas para poder dar con las definiciones, al percibir lo que es idéntico en cada caso (el género) en las cosas comunes y también en los géneros muy distantes. Por ejemplo, menciona Aristóteles “que son lo mismo la bonanza en el mar y la calma en el aire (pues ambas son un reposo), y que <son lo mismo> un punto en una línea y una unidad en un número (pues ambos son un principio). De modo que, al dar como género lo común en todos los casos, ofrecemos la impresión de no definir de manera ajena al objeto. En definitiva, también los que definen suelen dar así <sus definiciones>: pues dicen que la unidad es el principio del número, y el punto, el principio de la línea. Así, pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos.” (108b23-32). De manera tal que, como se puede observar, la semejanza es útil para poder establecer, mediante lo común a cosas de género distintas, establecer una unidad.

Ahora bien, la semejanza considerada en los pasajes previos está estrechamente relacionada a lo que Aristóteles llama “analogía” o proporción (ἀναλογία)<sup>73</sup>. Y esto se puede ver a continuación: en el libro primero de la *EN*, luego de que se diga que el bien no es término unívoco, Aristóteles se pregunta lo siguiente: “¿Cómo se aplica entonces [el término «bien»]? Pues [las cosas a las que se llama «bienes»] no parecen ser [a] homónimas por azar. [b] ¿[Serán, pues homónimas] porque todas derivan de una sola cosa o concurren a una sola cosa? [c] ¿O [lo serán] más bien *por analogía*? Pues *la visión está en el cuerpo tal como la inteligencia está en el alma*, y otras cosas en otras cosas” (1096b26-29, énfasis agregado). Como no parece ser que el bien sea homónimo por azar y por ello no tener algún tipo de unidad conceptual, menciona a la homonimia πρὸς ἓν y a la analogía como alternativas distintas mediante las cuales haya algún tipo de unidad del concepto bien. Se ha de notar que el ejemplo que menciona tiene la estructura ( $A : B :: C : D$ ) que vimos en los ejemplos que Aristóteles utiliza para hablar de la semejanza en *Tópicos*; de hecho, el ejemplo de 1096b28-

---

<sup>73</sup> De hecho, en ocasiones habla de *semejanza por analogía*. Cf. *EN* 1148b10; *PA* 644b11.

29 (ὡς ἐν σώματι ὄψεις, ἐν ψυχῇ νοῦς) es muy similar al que se menciona en *Tópicos* 108<sup>a</sup>12 (ὡς ὄψεις ἐν ὀφθαλμοῖς, νοῦς ἐν ψυχῇ). Por otra parte, es importante recalcar que se menciona a la analogía como un tipo de unidad conceptual y este no es el único pasaje en donde Aristóteles dice esto, también en *Met.* V, vi, al tratar sobre los diversos sentidos en que se habla de uno o de unidad (ἓν):

“En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras *por analogía*: numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía *las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos*” (1016b31-35, énfasis agregado).

Pero ¿en qué consiste la analogía y cómo se relaciona con la semejanza? Con respecto a lo primero, en el libro V de la *EN* (sobre la justicia) Aristóteles dice que lo justo es una cierta proporción (ἀναλογία) y explica que ella “es una igualdad de relaciones, y [se da] entre por lo menos cuatro [términos]” (1131<sup>a</sup>31-32). Además, distingue la proporción discreta de la proporción continua, siendo la primera aquella que se da entre cuatro términos distintos (A : B :: C : D); en cambio, la continua tiene tres términos distintos y el cuarto es uno de ellos que se repite dos veces como si fueran dos términos, por ejemplo: tal como A se relaciona con B, del mismo modo se relaciona B con C (A : B :: B : C). Por otra parte, Aristóteles menciona a la analogía con relación a la metáfora en la *Poética*, diciendo que “La metáfora consiste en el traslado del nombre de una cosa distinta, o del género a la especie, o de la especie al género, o de una especie a otra especie o *por analogía*” (1457b6-9, énfasis agregado). Y por analogía entiende “el caso en que el segundo [término] se relaciona con el primero como el cuarto con el tercero; pues, [el poeta] dirá, en lugar de segundo, el cuarto, y, en lugar del cuarto, el segundo” (1157b 16-19). Uno de los ejemplos que da Aristóteles es el siguiente: la vejez se relaciona con la vida tal como el atardecer con el día (vejez : vida :: atardecer : día), de manera tal que se puede llamar a la vejez “atardecer de la vida” y al atardecer “vejez del día”. Menciona, además, que a veces alguno de los cuatro términos relacionados carece de un nombre establecido, pero esto no es un impedimento para la metáfora. Y nos dice que “se puede emplear esta variedad de la metáfora también de otra

manera, a saber: tras llamar una cosa con el nombre de otra, negarle alguno de los rasgos que le son propios” (1147b30-32). El ejemplo que da es el siguiente: llamar al escudo “copa”, no “de Ares”, sino “sin vino”, es decir, mediante un complemento negativo en vez de uno positivo.

Por otra parte, con respecto a lo segundo, a saber: cómo se relaciona la analogía con la semejanza, podemos mencionar que Aristóteles en *Tópicos* dice lo siguiente “la metáfora hace de alguna manera cognoscible lo significado gracias a la semejanza (pues todos los que metaforizan lo hacen de acuerdo con alguna semejanza)” (140<sup>a</sup>9-12). Por tanto, en vista a que la analogía es un tipo de metáfora y que la metáfora se hace en base a la semejanza, de igual manera la base para la analogía es una semejanza. Aunque todavía no es del todo clara la relación entre la analogía y la semejanza y sus diferencias, en base a todo lo expuesto anteriormente podemos decir que la semejanza es la base para la analogía y que en ciertos pasajes parecen consistir en lo mismo, presentando la misma estructura y ejemplos muy similares<sup>74</sup>. De todas maneras, quizás podemos tener mayor claridad al analizar ciertos pasajes de la *EN*, en los que Aristóteles menciona la frase “por semejanza” (καθ’ ὁμοιότητα) que aparece en el pasaje sobre la amistad y así comprender de mejor manera cuál sería el tipo de unidad conceptual en juego.

### **Sobre la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα)**

La expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα), que vimos en el pasaje de 1157a 25-32 con respecto a la amistad, aparece en los libros anteriores de la *EN*. Su primera aparición es en 1115a 19 en el tratamiento de la virtud ética de la valentía, que es una medianía entre el temor y la osadía. Ahora bien, Aristóteles nota que tememos las cosas temibles, *i.e.*, los males tales como la mala fama, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte, etc. Pero que se llama ‘valiente’ al que está en cierta disposición no hacia todos estos males, sino hacia el mal más temible, que es la muerte: “Pero *en sentido propio* se llamará «valiente» (κυρίως δὴ λέγοιτ’ ἄν ἀνδρεῖος) al que no tiene miedo ante la muerte noble y todos los riesgos súbitos

---

<sup>74</sup> Como es el caso de *Top.* 108<sup>a</sup>12 y *EN* 1096b28-29, que mencionamos anteriormente.



que acarrear muerte, y tales son sobre todo los riegos de la guerra.” (1115a32-35). Más adelante dice lo siguiente:

“Pero no se piensa que el valiente lo sea en relación con todos ellos, pues algunos males deben ser temidos, y es noble, y no vergonzoso, hacerlo; por ejemplo, la mala fama. En efecto, el que la teme es hombre honrado y vergonzoso, y el que no la teme, desvergonzado. A este algunos los llaman «valiente» *de manera metafórica, pues tiene un elemento de semejanza con el valiente*, pues tampoco el valiente tiene temor (λέγεται δ' ὑπό τινων ἀνδρείος κατὰ μεταφοράν· ἔχει γάρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ· ἄφοβος γάρ τις καὶ ὁ ἀνδρείος.). Acaso no deban temerse la pobreza ni la enfermedad ni en general las cosas que no derivan de la maldad ni son causadas por uno. Mas tampoco el que no teme esas cosas es valiente; también a *ese lo llamamos así por semejanza* (λέγομεν δὲ καὶ τοῦτον καθ' ὁμοιότητα), pues algunos, a pesar de ser cobardes en los peligros de la guerra, son generosos, y ante la pérdida de dinero tienen entereza.” (1115a11-22, énfasis agregado)

En este caso, lo que tenemos es que la valentía es un término medio entre el temor y la osadía y que las cosas que se temen son “los males” (término que engloba a la mala fama, la falta de amigos, la pobreza, la muerte, etc.). Con respecto a esos males, tenemos *primero* que se llama propiamente (κυρίως) “valiente” al que no teme la muerte noble; *segundo* que *se llama por semejanza*, con el caso propio de valentía, “valientes” a aquellos que *no temen* (elemento de semejanza con el valiente en sentido propio) los otros males. Así hay disposiciones que guardan cierta semejanza con lo que es propiamente la valentía y en virtud de aquella semejanza *se llaman* valientes a tales *de manera metafórica* (κατὰ μεταφοράν), aunque *en sentido propio no lo sean*. Se ha de notar que estos dos elementos mencionados, a saber: que haya un sentido propio en que se predica un nombre y que *por semejanza* se predique también dicho nombre a casos que no son el caso en sentido propio, están también presentes en el caso de la amistad, como veíamos al comienzo del capítulo. Ahora bien, lo que parece que ocurre en este caso es que la predicación del término “valiente” o de lo que se considera como la “valentía” se aplica propiamente a un caso, a saber: a aquel al que no

le teme a la muerte noble, pero a otros que son semejantes a este, en virtud de la semejanza con aquel, a saber: porque no teme (aunque los males con los que se relacionan no sean la muerte, sino otros), también se les atribuye dicho nombre o término. Ahora bien, también con relación a la intemperancia, exceso en relación con los placeres cuyo término medio o virtud es la moderación, se menciona la semejanza (ὁμοιότητα), donde se dice: “*Extendemos el nombre de «intemperancia» aun a las faltas de los niños, porque presentan cierta semejanza (τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν ἔχουσι γάρ τινα ὁμοιότητα.)*” (1119a33-b1, énfasis agregado) con la intemperancia de los adultos, que es intemperancia en sentido propio. Lo cual nos permite al menos fortalecer lo que dijimos respecto a que mediante la semejanza se extiende el uso o aplicación de un nombre o término.

La segunda aparición de la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα) es en relación con la justicia en 1134a30. En este pasaje Aristóteles dice que:

“Pero no se debe olvidar que lo que buscamos no es solo lo justo *sin más*, sino también lo justo en la comunidad política. Eso se da en quienes toman parte de una vida en común para bastarse a sí mismos y son libres e iguales o desde el punto de vista proporcional o desde el numérico. Así que entre los que eso no se da, no se da, en sus relaciones mutuas, la justicia política, sino lo justo *en cierto sentido y por semejanza.*” (1134<sup>a</sup>24-30, énfasis agregado)

Respecto al último punto de la cita anterior, entre quienes no son libres ni iguales (como los ciudadanos sometidos a una tiranía y los miembros de la comunidad doméstica) no se da la justicia política, sino lo justo en cierto sentido y por semejanza (ἀλλά τι δίκαιον καὶ καθ’ ὁμοιότητα). Más adelante, Aristóteles se refiere a lo justo del amo y lo justo del padre, diciendo que no son iguales a las formas de lo justo que se da en la comunidad política, sino *semejantes*, pues los hijos y los esclavos son considerados como parte de uno o propiedad y la relación entre amo-esclavo y la relación entre padre-hijo no es una relación en la cual se da por naturaleza la ley -pues lo justo existe entre aquellos cuyas relaciones recíprocas están regidas por una ley- como aquellos en los que se da la igualdad en el gobernar y el ser gobernados.

También en relación con la justicia, Aristóteles se pregunta si es posible o no cometer injusticia contra sí mismo, llegando a la conclusión de que no se puede cometer injusticia contra sí mismo tanto bajo la perspectiva de la justicia legal como bajo la de la justicia como virtud particular. Sin embargo, sólo en sentido metafórico y por semejanza se puede hablar de que se pueda cometer injusticia respecto a uno mismo:

*“Metafóricamente y por semejanza (κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα), se da lo justo, no de uno para consigo mismo sino entre las [partes] de uno; no, empero, toda forma de lo justo sino lo [justo] del amo y lo [justo] de la comunidad doméstica, pues en esas relaciones está la parte racional del alma con la irracional, y es, por tanto, al atender a ellas cuando se cree que hay una injusticia en relación consigo mismo, pues es posible que [esas partes] padezcan algo en contra de sus apetitos, de modo tal que en sus relaciones recíprocas pudiera haber también para ellas una cierta forma de justicia, como la hay entre el que gobierna y el que es gobernado.”*  
(1138b5-13)

En base a lo expresado podemos decir que a pesar de que no se comete injusticia hacia uno, en la medida en que de manera metafórica y en base a una semejanza se puede decir que se da lo justo de la comunidad doméstica entre nuestras partes, se puede entonces hablar de una injusticia consigo mismo. Como se puede observar, este pasaje está conectado al pasaje anterior en lo que respecta a en qué sentido se puede dar lo justo en la comunidad doméstica. En este caso se ha de notar que la metáfora y la semejanza se encuentra en una misma expresión, la cual parece indicar, nuevamente, que se puede predicar un término en casos que no son el propio en la medida en que haya una semejanza con este. Ahora bien, todavía no es claro qué tipo de semejanza es la que permite que se pueda extender el uso de cierto término en casos que no se consideran que son los propios.

En el siguiente pasaje donde se menciona la expresión ‘por semejanza’ es en el libro VII, iv 1147b35, en relación con la intemperancia. En este capítulo Aristóteles trata la cuestión de si un hombre puede ser incontinente en sentido absoluto (ἀπλῶς) o si todos los incontinentes lo son en particular y en relación con qué clase de cosas es incontinente. Los incontinentes lo son respecto de los placeres y de los dolores, pero entre las cosas que

producen placer unas son necesarias y otras elegibles por sí mismas. Las necesarias son las cosas que producen placer corporal (las referentes al alimento y las relaciones sexuales, que son a las que refieren la intemperancia y la moderación). Las que no son necesarias, pero son elegibles por sí mismas son la victoria, los honores, las riquezas y los bienes y placeres de esa clase.

“(…) a los que, en contra de la recta razón que hay en ellos, incurren en exceso en esas cosas no los llamamos *incontinentes sin más*, sino con un añadido: «incontinentes en las riquezas», «en la ganancia», «en los honores» y «en el impulso [agresivo]», en la idea de que *son diferentes* y de que se los llama de ese modo *por semejanza*” (1147b31-35, énfasis agregado)

En base a lo anterior, podemos decir que aquellos casos en los que se incurre en el exceso de cosas placenteras que no son necesarias, pero si elegibles por sí mismas, no son propiamente incontinencia, pero en base a su semejanza con la incontinencia podemos extender el uso del término incontinente a esos casos y para ello debemos especificar respecto de qué se es incontinente. Por otra parte, Aristóteles nos dice que indicio de que reciben el nombre solo por semejanza es que la incontinencia se censura no solo por ser un error, sino también por ser una forma de maldad, ya sea en sentido absoluto o particular, pero no se censura a ninguno de los que se llaman ‘incontinentes’ respecto de las cosas que producen placer que no son necesarias, pero elegibles por sí mismas.

“En cambio, de los que [lo son] respecto de los goces corporales, con los que dijimos que se relacionan el moderado y el intemperante, al que persigue los excesos en los placeres y huye de [los excesos en] los dolores –[como] el hambre, la sed, el calor, el frío y todos los que se relacionan con el tacto y con el gusto-, no por elegirlo, sino en contra de su elección y de su pensamiento, se lo llama «incontinente», *sin el añadido de que lo sea «en determinada cosa»* (por ejemplo, la ira), *sino solo [«incontinente»] sin más.*” (1148<sup>a</sup>4-11, énfasis agregado)

Como se puede ver en este pasaje, Aristóteles considera que la incontinencia en sentido propio o sin más es la que se da respecto a los placeres o goces corporales, siendo incontinente aquel que los persigue en contra de su elección y pensamiento. Es por la semejanza al incontinente en sentido propio que a aquellos que persiguen las cosas placenteras que no son necesarias pero elegibles por sí se los llama *incontinentes*, no sin más, sino con el añadido de que lo sea *en determinada cosa*. Es claro entonces que la semejanza que hay entre el que es incontinente en sentido propio y aquellos que no consiste en el género de cosas con las que se relacionan, a saber: los placeres, pues es incontinente en sentido propio aquel que se relaciona de cierta manera con los placeres corporales, pero aquel que se relaciona de esa manera con los placeres que no son los corporales es incontinente por semejanza. Ahora bien, también en este caso del uso de la expresión “por semejanza” tenemos que hay un caso en que se aplica cierto término en sentido propio, casos que se asemejan al caso en sentido propio y en virtud de esa semejanza se extiende el uso de dicho término a estos casos. Por otro lado, con respecto a esto, más adelante nos dice Aristóteles lo siguiente:

“Del mismo modo, no [son ellas formas de] incontinencia (pues la incontinencia no solo es vitanda, sino que se cuenta además entre las cosas censurables); con todo, *a causa de una semejanza de la afección*, se [las] llama «incontinencia», haciéndose en cada caso un añadido, tal como [llamamos] «mal médico» o «mal actor» a quien no llamaríamos «malo» en sentido absoluto. Pues bien: así como en estos casos [no lo hacemos], por no ser maldad la de cada uno de ellos, *sino semejante [a la maldad] por analogía*, de igual modo es evidente que también en aquel caso se debe suponer que incontinencia y continencia son nada más que las que se refieren a las mismas cosas que la moderación y la intemperancia, y que *solo por semejanza* (καθ’ ὁμοιότητα) *hablamos [de «incontinencia»] a propósito del impulso [agresivo]*. Por eso, haciendo un añadido, decimos «incontinente en el impulso [agresivo]», como [«incontinente] en el honor» y «en la ganancia».” (1148b4-14, énfasis agregado, ‘por analogía’ en vez de ‘por semejanza’ en la traducción original)

Así estos casos que no son propiamente incontinencia, como ya dijimos, pero a causa de la semejanza *en la afección* se las llama con dicho término, haciéndose el añadido que permite distinguirlos de la incontinencia sin más o en sentido propio. En otras palabras, aquellos que son incontinentes sin más y aquellos que lo son por semejanza, lo que ocurre es que tienen una afección semejante respecto de aquellas cosas que se llaman placenteras en general, pero no con respecto a los mismos placeres. De ahí que en ciertos casos se tenga que hacer un “añadido”, pues uno podría decir que se comparte una descripción general, pero no específica en la medida en que los que son incontinentes por semejanza se relacionan de la misma forma con respecto a los placeres que los que son incontinentes sin más. Ahora bien, se ha de notar que las cosas placenteras o placeres no lo son en el mismo sentido, por lo que no se trata de un género en términos estrictos.

La última aparición de la expresión por semejanza, antes del pasaje de la amistad, es en el capítulo posterior al que analizamos previamente, donde Aristóteles trata la incontinencia en relación con las cosas que no son placenteras, pero que llegan a serlo o bien a causa de defectos, o bien a causa de costumbres o bien a causa de perversiones de la naturaleza (hábitos bestiales). Nos dice que nadie llamaría *incontinentes* a aquellos en los que la causa del hábito es natural ni tampoco a los que se hallan en un estado morboso a causa de la costumbre. Y prosigue diciendo que:

“Tener alguna de esas cosas cae, entonces, fuera de los límites de la maldad, lo mismo la bestialidad. El hecho de que el que las tiene [las] gobierne o se deje gobernar [por ellas] no es [continencia o] incontinencia en sentido absoluto, sino *por semejanza*, tal como tampoco se debe llamar «incontinente» [sin más] al que tiene ese tipo de afección respecto de los impulsos [agresivos]” (1148b35-1149<sup>a</sup>4, énfasis agregado)

Entonces, no se llaman incontinentes a aquellos que incurren en el exceso de las cosas que no son placenteras, pero llegan a serlo y sólo se los podría llamar incontinentes *por semejanza* con la incontinencia sin más o en sentido propio, que es aquella que es aquella que se relaciona con los mismos placeres que la intemperancia. Esto mismo se expresa más delante de la siguiente manera:

“Así pues, tal como a la perversidad que se mantiene en los límites de lo humano se llama «perversidad» sin más, y otra, *a la que se añade* que es «bestial» o «morbosa», no es perversidad sin más, de igual modo es evidente que hay una incontinencia bestial y otra morbosa, pero sólo la que concierne a la intemperancia humana [es incontinencia] en sentido absoluto. Es evidente, pues, que la incontinencia y la continencia se refieren solamente a los mismos [placeres] que la intemperancia y la moderación, y que cuando se refiere a los otros, es otro género de incontinencia, llamado [«incontinencia»] *metafóricamente* (κατὰ μεταφορᾶν), y no en sentido absoluto” (1149<sup>a</sup>16-24, énfasis agregado)

Este pasaje es clave para esclarecer la relación entre la semejanza y la analogía gracias a la mención de la metáfora que se hace. Lo que nos dice Aristóteles acá es que la incontinencia y la continencia en sentido propio o sin más es aquella que se refiere a los mismos placeres que la intemperancia y la moderación, lo cual hemos mencionado más de una vez anteriormente. Nuevamente, podemos decir que se presentan los mismos elementos que en los casos anteriores donde se utiliza la expresión *por semejanza*, a saber: tenemos un caso al que se lo llama con cierto término en sentido propio y casos que en virtud de la semejanza con este son llamados con dicho término. Por otra parte, en ambos casos se es incontinente con respecto a ciertos placeres, siendo eso lo común entre los casos, mientras que la diferencia radicaría en los placeres con los que se relaciona uno y otro. El punto parece ser el siguiente: tanto el incontinente en sentido propio como los que se llaman incontinentes por semejanza incurrir en el exceso de placeres en contra de su elección, así se relacionan ambos con las cosas placenteras (que no son placenteras en el mismo sentido), pero la diferencia entre uno y otro radica en que sólo respecto de ciertos placeres, a saber: los placeres corporales, se es incontinente en sentido propio.

Ahora bien, lo que se dice de nuevo es que cuando la incontinencia se refiere a los placeres que no son con los que se relaciona la incontinencia en sentido propio, se llama *incontinencia* de manera metafórica (κατὰ μεταφορᾶν). De manera tal que extender el uso de un término a casos que no son el propio a través de la semejanza es llamar a algo con dicho

término de manera metafórica<sup>75</sup>. Ahora bien, la metáfora, como ya vimos, consiste en el traslado de un nombre de una cosa distinta, o del género a la especie, o de la especie al género, o de una especie a otra especie o por analogía. Me parece que el tipo de relación que se establece entre los casos que no son el sentido propio y aquel que sí lo es podría ser la analogía, pues el hecho de que se hable de casos en sentido propio y casos que no lo son, sumado a que el género de cosas con las que se relaciona cada caso (como las cosas placenteras en el caso de la incontinencia y los males en el caso de la valentía) no son casos de sinonimia, no nos permite hacer el traslado desde el género a la especie (pues no se trata de un género y especies en sentido estricto), ni de la especie al género, ni de una especie a otra. En cambio, en el caso de la metáfora por analogía, no es necesario que las cosas relacionadas estén en una relación género-especie<sup>76</sup>. Dicho esto, queda mostrar cómo es que a través de la analogía se extiende el uso de un término en los casos que hemos mencionado, para saber si es que aquello que ocurre con los casos *por semejanza* es compatible con la analogía.

En base a lo visto en todos los pasajes mencionados en este apartado, las condiciones necesarias que se requieren para que el uso de un término o nombre se extienda en base a la semejanza entre ciertos usos o sentidos son los siguientes: (i) tener un sentido en el que cierto nombre se aplica en sentido propio; (ii) sentidos que no son el propio, pero que se asemejan al sentido (i); (iii) la semejanza entre (i) y (ii) está determinada en base al género de cosas con las que se relacionan en su definición el sentido propio y los otros sentidos, compartiendo así una descripción general, pero no específica, y (iv) el género de cosas con el que se relacionan no es un género en sentido estricto ni la descripción específica corresponde a especies, pues no se trata de un término sinónimo.

Para comprender de mejor manera el punto (iii) y (iv), lo ejemplificaremos con los casos antes vistos<sup>77</sup>: en el ámbito de los placeres (que son muchos y distintos) se puede dar la incontinencia sin más y la incontinencia por semejanza, pues ambas consisten en el perseguir

---

<sup>75</sup> A esto se suma el hecho de que Aristóteles mencione que a quienes temen los males que no son la muerte se los llame de manera metafórica “valientes” en 1115a11-22; y que diga “metafóricamente y por semejanza” en 1138b5-13, en relación con la injusticia hacia uno mismo.

<sup>76</sup> Cf. *Top.* 108<sup>a</sup>7-13.

<sup>77</sup> Dejaremos de lado el caso de la justicia en lo que sigue, pues es un poco más complejo su análisis y para el punto que quiero mostrar basta con los ejemplos de la valentía y la incontinencia.



los excesos en los placeres no por elección, sino en contra de ella, pero sólo a aquel que persigue ciertos placeres -los corporales- se le dice *incontinente sin más* o *en sentido propio*. De manera tal que el género de cosas con las que se relacionan es el mismo: los placeres y comparten una descripción general, en la cual consiste la semejanza, pero no comparten una descripción específica. En cuanto al punto (iv) podemos decir lo siguiente: el género de cosas con el que se relacionan en ese caso, a saber: los placeres, no corresponde a un género en términos estrictos, pues las cosas placenteras no lo son en el mismo sentido, y la descripción general no consiste en la definición del nombre *incontinencia*, pues la incontinencia es aquella que llamamos *sin más* o en sentido propio, que se da no respecto de los placeres en general, sino respecto de los placeres corporales. Y la incontinencia por semejanza no es una especie de *incontinencia* en el sentido en que *perro* es una especie de *animal*. Esto se puede ver ya en el hecho de que Aristóteles hable en términos de *sin más*, *en sentido absoluto*.

De igual manera sucede con el caso de la valentía: la valentía se da respecto de las cosas que son temibles y estas son los males, los cuales son muchos y diversos, siendo *valiente* aquel que no teme. Pero sólo es *valiente en sentido propio* aquel que no teme cierto mal particular, a saber: la muerte noble y los males que esta acarrea. Los que temen a los otros males se les llama *valientes* en base a la semejanza que tienen con el valiente en sentido propio. Comparten, entonces, una descripción general, valiente es aquel que se comporta de cierta manera, aquel que no teme a los males, pero sólo aquel que no teme a un mal específico -la muerte noble- es valiente en sentido propio. Nuevamente, el género de cosas con las que se relacionan no es un género en sentido estricto, ni la valentía sin más ni la valentía por semejanza son especies de un género como *perro* y *gato* son especies de *animal*, pues la valentía sin más es aquella que se da respecto de la muerte noble y no respecto de los males en general, de manera que la descripción general que mencionamos no es la definición de aquella virtud ética.

Las condiciones que establecimos son las extraídas en base a los pasajes en los cuales Aristóteles hace uso de la expresión *por semejanza* y, como veremos más adelante, también se cumplen en el caso de la amistad. Lo que queda por ver es cómo estas condiciones se relacionan con el esquema de la analogía, de manera tal que el tipo de relación que se establece entre los casos que no son el sentido propio y aquel que sí sea ese. Para ello

recordemos que la analogía consiste en una igualdad de relaciones, en la cual dos cosas guardan entre sí la misma proporción que otras dos. Me parece que las condiciones que se extrajeron de los pasajes del uso de la expresión *por semejanza* son compatibles con la analogía, en la medida en que en base a una semejanza entre un caso y otro se extiende el uso de un término. Ahora bien, creo que la importancia de estas condiciones radica en que la analogía produce una unidad no sólo ahí donde no hay sinonimia, sino también en casos donde la hay<sup>78</sup>. De manera tal que estas condiciones podrían establecer el marco de uso de la analogía en base a la semejanza en casos en los que las cosas que reciben cierto nombre no lo reciben en el mismo sentido. Esto nos permitiría responder las preguntas que planteamos al comienzo, a saber: ¿puede ser la semejanza la base para una unidad conceptual y cómo? Así, siendo la semejanza la base para la analogía, el tipo de semejanza requerida para la unidad que brinda la analogía en casos donde no hay sinonimia y que permite la extensión del uso de cierto término es la que se da entre aquellos casos que cumplen con las condiciones mencionadas.

Ahora bien, las cuatro condiciones que mencionamos lo único que hacen es delimitar el tipo de casos y su relación de semejanza para extender el uso de un nombre en base a ella, y no son incompatibles con la unidad que brinda la analogía. Pues lo que determinan las condiciones es que las cosas relacionadas bajo un mismo nombre no sean sinónimas y que la semejanza que hay entre ellas está determinada en base al género de cosas con las que se relacionan en su definición, compartiendo así una descripción general, pero no específica, lo cual es perfectamente compatible con lo que es la analogía (en casos que no pertenecen a un mismo género) y los casos de analogía<sup>79</sup> que hemos citado a lo largo de este capítulo. Por otra parte, la distinción entre un sentido de un término que se considera como el sentido propio y sentidos que reciben ese nombre o término por semejanza puede ser algo que no

---

<sup>78</sup> Cf. *Top.* 108<sup>a</sup>14-18; 108b19-23.

<sup>79</sup> El uso que haré de la analogía no es completamente equivalente en todos sus aspectos a aquel que se ve en el caso de la *Poética*, pues allí la analogía es una herramienta que usa el poeta de manera ocasional de manera estética; mientras que en este caso a través de la analogía se extiende el uso de un término y que, en base a lo dicho por Aristóteles, no da la impresión de ser algo ocasional, sino algo aceptado por los hablantes como constante. Por otra parte, tampoco es como el caso de vejez y atardecer, donde “atardecer” puede reemplazar ocasionalmente al término “vejez”, pues en lo que presentaré de lo que se trata es que un mismo término extiende su uso y sentido en base a una semejanza con otros casos. De todas maneras, sigue tratándose del mismo esquema de relación entre cosas y por ello sigue siendo la analogía, sólo que su uso varía un poco del uso que se da en la *Poética*.

ocurra en todos los casos de términos que son uno por analogía (y que no son sinónimos). Pero en vista a que sí se cumple en todos los casos en que la expresión *por semejanza* aparece en la *EN*, la consideramos como una condición necesaria<sup>80</sup>. Además, podría plantearse la dificultad de que la distinción entre un sentido propio de un término y otros por semejanza sea incompatible con el hecho de que la semejanza es una relación simétrica, pero no me parece que ese sea el caso: considerando que de lo que se trata es de *extender* el uso de un término a casos que no son aquel que se considera el *sentido propio* en base a la semejanza que hay entre este y los otros sentidos no me parece establezca que la semejanza sea asimétrica, pues sigue siendo cierto que *A* se asemeja a *B* tanto como *B* se asemeja a *A*.

Dicho esto, pasaremos a ver cómo es que justamente los casos mencionados en relación con la expresión *por semejanza* pueden tener una unidad gracias a la analogía. En primer lugar, veremos la valentía: en base a la semejanza que hay entre la valentía en sentido propio y los casos que no son en sentido propio (pues ambos temen cosas que son consideradas temibles) a estos últimos se les llama “valentía” o “valientes”, de manera tal que como lo uno es a una cosa, así también lo otro es a otra cosa: como la muerte noble es al valiente, así también la pobreza es al valiente por semejanza ( $A : B :: C : D$ ). En segundo lugar, veremos el caso de la incontinencia: en base a la semejanza que hay entre aquel que llamamos incontinente en sentido propio y aquellos que no lo son en sentido propio (pues ambos incurren en el exceso de “placeres” en contra de su elección) a estos últimos se les llama “incontinentes”, de manera tal que el incontinente se relaciona con los placeres corporales como el incontinente por semejanza se relaciona con los placeres no necesarios, pero elegibles por sí mismos ( $A : B :: C : D$ ). Ahora podemos pasar a ver el caso de la amistad, para ello recordaremos lo que Aristóteles dice al respecto:

“Pues como los hombres llaman «amigos» también a los que lo son por causa de lo útil (...) y a los que se aprecian recíprocamente por causa del placer (...) quizá también nosotros debemos llamar «amigos» a los de esa clase y [decir que] hay varias especies de amistad, esto es, en su sentido propio y primero (καὶ πρῶτως μὲν καὶ κυρίως), la de los buenos en tanto

---

<sup>80</sup> Es importante mencionar que sí no lo fuera, tampoco sería un impedimento para que las demás condiciones lo sean ni para que la unidad conceptual pueda ser la analogía. Pues o bien podría ser un tipo de unidad analógica donde hay una distinción entre un sentido propio y otros por semejanza.

buenos; las demás, en cambio, *por semejanza, porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien*, esto es, *algo semejante*, pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer” (1157a 25-32, énfasis agregado)

Tenemos que la amistad en sentido propio y primero es la amistad de los buenos y virtuosos y que a la que se da entre los placenteros y los útiles se llama amistad en base a la semejanza que tienen con la amistad en sentido propio. La semejanza entre estos dos tipos de amistad y la amistad perfecta radica en que el fundamento de dichas amistades -el placer y lo útil- son una bien para ellos: para el amante del placer, lo placentero es un bien y para el amante de lo útil, lo útil es un bien. El caso de la amistad es semejante al caso de la incontinencia y el de la valentía, pues cumple con las condiciones que mencionamos anteriormente: (i) hay un sentido del término amistad que es el sentido propio (la amistad de los buenos y virtuosos); (ii) hay dos sentidos que reciben el nombre en base a la semejanza que tienen con el sentido propio; (iii) la semejanza que se da entre los sentidos de amistad está determinada por el género de cosas con las que se relacionan en su definición, pues lo placentero y lo útil son cosas buenas, y (iv) “bueno” o “bien” no es un género en sentido estricto y la amistad no es un género tampoco en sentido estricto<sup>81</sup> ni los tipos de amistad son especies de un género, pues no se trata de un término sinónimo.

Resta, entonces, ver cómo la amistad puede ser una a través de la analogía. En base a la semejanza que se da entre el sentido propio en que se habla de amistad (la amistad de los buenos y virtuosos) con la amistad a causa del placer y la amistad a causa de la utilidad (pues se da la amistad en la medida en que hay algún bien), a las dos últimas se los llama *amistad*, de manera tal que el placer es para el amante del placer algo semejante a lo que el bien es para el virtuoso o bueno y el bien es para el virtuoso algo semejante a lo que lo útil es para el amante lo útil (A : B :: C : D). Como se puede observar, podemos en base a la semejanza que hay entre los tipos de amistad decir que la amistad es una a través de la analogía, a pesar de no ser un concepto sinónimo, pero que tampoco es un concepto meramente equívoco u

---

<sup>81</sup> Ya mencionamos que la amistad no es un género en sentido estricto en páginas anteriores. Respecto de que bien o bueno no es un género, cf. *EN I*, vi.

homónimo por azar, pues no es una casualidad que las relaciones que tienen dicho nombre se llamen así.

Con esto damos por finalizada la investigación y pasaremos a continuación a las conclusiones teniendo en consideraciones las dudas que se plantean al comienzo de esta tesis y que se han intentado resolver a lo largo de ella. Veremos también los alcances y limitaciones del trabajo realizado.

## Conclusiones

El propósito de esta investigación, como se planteó en sus inicios, era poder dar respuesta al problema de la unidad conceptual de la amistad en la *EN*, es decir, sobre qué base los diferentes sentidos en que se predica el término “amistad” pueden tener una unidad de manera tal que, a pesar de que este no sea un concepto unívoco, bajo cierta perspectiva podamos decir que es *uno* y que no se trata de un término meramente equívoco. A continuación, haré un breve repaso del hilo conductor de esta investigación, mencionando los resultados de esta y sus alcances, limitaciones y aporte a futuras investigación en torno al tema.

Para poder dar con una respuesta a este problema y comprenderlo en su contexto nos referimos en un principio al fenómeno de la predicación y la distinción entre homonimia y sinonimia en la obra de Aristóteles. Uno de los rendimientos de esta investigación es que proporcionamos una revisión detallada, aunque no completa, del fenómeno de la homonimia y la sinonimia, refiriéndonos a su universo de discurso, a saber: la relación entre el nombre, las cosas que reciben dicho nombre y el sentido en el que lo reciben. Nos referimos, además, a que se trata de una distinción excluyente, es decir, si a las cosas que tienen un nombre común se les aplica dicho nombre *en el mismo sentido*, entonces se trata de un caso de sinonimia, si no se aplica *en el mismo sentido*, entonces se trata de un caso de homonimia. Con ello, nos referimos a los tipos de subdivisiones que tiene la homonimia, a saber: homonimia por azar, homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  y homonimia asociada; y bajo cuáles de ellos se puede establecer una unidad en un término. Ahora bien, este tratamiento tiene ciertas limitaciones, pues no es del todo exhaustivo en lo que respecta a la caracterización de la homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ . La razón de ello, como lo mencionamos en el desarrollo de la tesis, es que este tipo de unidad conceptual no es adecuado para el caso de la amistad y, en gran parte, porque Aristóteles mismo parece desechar esta posibilidad en la *EN*.

Luego, expusimos el tratamiento que hace Aristóteles en torno a la noción de la amistad en la *EE* y *EN* para así comprender el cambio de parecer entre una obra y otra sobre el tipo de unidad que tendría el término amistad. A la conclusión parcial que llegamos en torno a dicho problema es que se debe a que la noción de amistad en ambas obras es diferente: en la *EN* se agrega, a la afición recíproca y a la consciencia de la relación, un rasgo específico que se considera como necesario para que una relación entre dos personas sea considerada

amistad, a saber: la benevolencia recíproca. Establecida esta diferencia, nos centramos en la caracterización de la amistad en la *EN* abordando seis problemas que presenta el intento de dar con una única definición o sentido en que se habla de amistad y su posible solución. De esa manera llegamos a la conclusión de que la amistad consiste en una relación de afecto y benevolencia recíproca que es consciente para ambas partes y que se da en reconocimiento de algo amable en el otro: o bien en reconocimiento de que el otro es bueno, o porque nos resulta placentero o útil. Pero que esta caracterización no constituye una definición ni permite establecer una unidad en el término amistad, en efecto, hay tres sentidos distintos de amistad.

Ahora bien, después de haber establecido esto, pudimos cumplir con el objetivo de esta investigación y la conclusión a la que llegamos es que el término amistad si posee una unidad, la cual está garantizada por la semejanza que hay entre los diversos sentidos o tipos de amistad que Aristóteles reconoce y que este tipo de unidad es la que Aristóteles llama *unidad por analogía*. Es en base a la semejanza que se da entre el sentido propio en que se habla de amistad (la amistad de los buenos y virtuosos) con la amistad a causa del placer y la amistad a causa de la utilidad (pues se da la amistad en la medida en que hay algún bien), a las dos últimas se los llama amistad. Pues el placer es para el amante del placer *algo semejante a lo que el bien es para el virtuoso o bueno* y el bien es para el virtuoso *algo semejante a lo que lo útil es para el amante lo útil*, cumpliéndose así el esquema propio de la analogía (A : B :: C : D). Ahora bien, la investigación llevaba a cabo presenta ciertas limitaciones: El uso que hago de la analogía no es completamente equivalente en todos sus aspectos a aquel que se ve en el caso de la *Poética*. Como ya mencionamos en la nota al pie n° 79, la analogía en la *Poética* es una herramienta que usa el poeta *de manera ocasional y estética*; mientras que en este caso a través de la analogía se extiende el uso de un término y que, en base a lo dicho por Aristóteles, no da la impresión de ser algo ocasional, sino algo aceptado por los hablantes como constante. Me parece que otra limitación que tiene esta investigación respecto a esto es que los casos analizados para poder esclarecer el funcionamiento de esta unidad y la relación entre la analogía, semejanza y la metáfora son los mencionados en la *EN* y que eran mayoritariamente casos de virtudes. En este sentido, me parece que esta investigación podría servir como base para profundizar en la relación entre la analogía, la semejanza y la metáfora en casos de naturaleza distinta, si es que los hay.

Dicho esto, me parece que este resultado podría aportar, por una parte, a la comprensión y caracterización de lo que Shields llama como *homonimia asociada*, la cual no ha sido tratada ni general ni exhaustivamente. Pues el caso de la amistad es de gran interés en gran parte porque no se adhiere a la caracterización de lo que es la sinonimia, ni la homonimia por azar, ni la homonimia  $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$ . Por último, esta investigación puede ampliarse o ser la base de otras en torno al problema de la homonimia: podrían considerarse otros términos que tampoco parecen ser ni sinónimos, ni homónimos por azar ni homónimos focalmente, como el caso de la justicia en el libro V de la *EN*, u otros dentro de la obra de Aristóteles.



## Bibliografía

Aristóteles, [ed. Ross, W. D]. *Aristotelis. De Anima*. Cambridge: Harvard University Press (1999).

\_\_\_\_\_, [ed. Bywater, I]. *Aristotelis. Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press (1970).

\_\_\_\_\_, [ed. Walzer, R. R. & Mingay, J. M.]. *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Oxford: Clarendon Press (1991).

\_\_\_\_\_, [ed. Henderson, J.]. *Aristotle Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Cambridge: Harvard University Press (1938).

\_\_\_\_\_, [ed. Jaeger, W]. *Aristotelis. Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press (1957).

\_\_\_\_\_, [ed. Ross, W. D]. *Aristotelis. Physica*. Oxford: Clarendon Press (1950).

\_\_\_\_\_, [ed. A. L. Peck & E. S. Foster]. *Aristotle. Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Cambridge: Harvard University Press (1961).

\_\_\_\_\_, [ed. H. Rackham]. *Aristotle. Politics*. Cambridge: Harvard University Press (1990).

\_\_\_\_\_, [ed. Henderson, J.]. *Aristotle Posterior analytics: Topica*. Cambridge: Harvard University Press (1960).

\_\_\_\_\_. *Categorías* [trad. Eduardo Sinnott]. Buenos Aires: Colihue (2009).

\_\_\_\_\_. *De Anima* [trad. Marcelo D. Boeri]. Buenos Aires: Colihue (2015).

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea* (1a. ed., Colihue clásica). Buenos Aires: Colihue (2010).

\_\_\_\_\_. *Ética nicomáquea: Ética eudemia* [trad. Lledó, E. & Pallí, B.J.]. Madrid: Gredos (1985).

\_\_\_\_\_. *Física* [trad. Guillermo R. de Echandía]. Madrid: Gredos (1995).

\_\_\_\_\_. *Metafísica* [trad. Tomás Calvo]. Madrid: Gredos (2011).

- \_\_\_\_\_. *Poética* [trad. Eduardo Sinnott]. Buenos Aires: Colihue (2015).
- \_\_\_\_\_. *Política* [trad. Manuela García Valdés]. Madrid: Gredos (1988).
- \_\_\_\_\_. *Tratados de lógica (Órganon) I* [trad. Miguel Sanmartín]. Madrid: Gredos (1982).
- Calvo, T. La unidad de la noción de la ΦΙΛΙΑ en Aristóteles. *Méthexis* XX: 2007 (p.63-82)
- Fortenbaugh, W. Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning. *Phronesis* 20 (1975), p. 51-62.
- Irwin, T. "Homonymy in Aristotle". *Review of Metaphysics* 34 (1981): 523–544.
- Liddell, H. G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (2006).
- Nussbaum, M. C. *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (2011).
- Payne, A. Character and the Forms of Friendship in Aristotle. *Apeiron*. Vol. 33, No.1 (2000) p. 53-74.
- Shields, C. *Order in Multiplicity*. Oxford: Clarendon Press (1999).
- Sinnott, E. Acerca de la relación semántica entre las formas de la amistad en Aristóteles. *Stromata*, vol. 70, No.1 (2014), p. 87-106.
- Vigo, A. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad (2006).
- Walker, A. D. M. Aristotle's Account of Friendship in the "Nicomachean Ethics". *Phronesis* (1979), Vol. 24. No 2, p. 180-196.
- Ward, J. *Aristotle on Homonymy – Dialectic and Science*. Cambridge: Cambridge University Press (2008).
- Zingano, M. The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemian and the Nicomachean Ethics. *Apeiron* (2015), p. 195-219.