

Amistad, unidad focal y semejanza

Resumen

Aristóteles da dos explicaciones diferentes de cómo se vinculan entre sí los tres tipos de amistad que reconoce en sus éticas. En la *Ética a Eudemo*, éstos se colocan bajo la noción de los *pròs hén legómena*, de tal modo que la amistad por virtud es la amistad *primera*, a la que hacen referencia o son reducidas la amistad por placer y la amistad por utilidad. Pero en la *Ética a Nicómaco* no habla ya de una relación *pròs hén*, sino que asume que los tres tipos de amistad se relacionan entre sí tan sólo por semejanza. ¿Es ésto una cuestión de simple terminología o –como sostendré– un signo de un cambio más importante, con consecuencias sobre el modo como Aristóteles concibe la naturaleza de la misma amistad?

Palabras clave: amistad, *pròs hén legómena*, virtud, placer, utilidad.

Abstract

Aristotle gives two different accounts of how the three types of friendship he recognizes in his ethics are tied one another. In the *Eudemian Ethics*, they are placed under the notion of *pros hen legomena*, so that friendship by virtue is the *first* friendship to which friendship by pleasure and friendship by utility make reference or are reduced to. In the *Nicomachean Ethics*, however, he no longer speaks of a *pros hen* relation, but takes them instead to be related one another by mere resemblance. Is this a question of terminology only, or – as I shall argue for – is it a sign of a more important change, with consequences in the way Aristotle conceives the nature of friendship itself?

Keywords: friendship, *pròs hén legómena*, virtue, pleasure, utility.

* Universidad de São Paulo.

Es bien conocido que la solución que Aristóteles sugiere para el problema de las diferentes especies de amistad presenta variaciones, por lo menos en lo que respecta a los términos en que nos es propuesta. En efecto, la *EE* presenta un análisis gobernado por la noción de unidad focal: la amistad según la virtud es la amistad primera y central, a la cual hacen referencia, o incluso se reducen, las otras dos especies, la amistad según la utilidad y la amistad según el placer. En la *EN*, por otro lado, las tres especies de amistad están vinculadas por la relación de semejanza. En este trabajo me gustaría examinar si esta diferencia refleja solamente una oscilación terminológica sin mayores consecuencias, o si, por el contrario, esta modificación significa una alteración importante en el modo como la amistad es pensada en los tratados éticos de Aristóteles.

Para comenzar, conviene observar que en ambas obras la amistad debe satisfacer tres condiciones bien precisas, que forman parte de la definición misma de amistad. La amistad es – primera condición – una relación recíproca: no puedo ser amigo de alguien que, por su parte, no es mi amigo. En segundo lugar, esta relación recíproca no puede pasar desapercibida. Aunque puedo amar a alguien sin que ella lo sepa, no puedo ser recíprocamente amigo de alguien sin que tengamos consciencia de ello. Finalmente, tercer rasgo, la amistad es tal que, a través suyo, deseamos al amigo el bien no para nosotros mismos, sino en vistas al propio amigo. Dos observaciones sobre estas condiciones. Pudiera ocurrir que nos beneficiemos, e incluso es muy probable que ello suceda, dado que los amigos comparten los bienes entre sí; pero no deseamos los bienes, en cuanto amigos, para que nos aprovechen, sino para que el amigo se beneficie.¹ Esto es muy importante y permite aproximar la amistad a la

¹ De este modo la amistad se revela como el lugar privilegiado en el cual la ética aristotélica piensa la apertura hacia el otro, esta marca fundamental de toda actitud moral, el altruismo. en la *Ret.* II 4, 1380b35-1381a1 el altruismo está claramente puesto de relieve: *estô dê to philein to boulesthai timi ha oietai agatha, ekeinou heneka alla mê autou, kai to kata dynamin praktikon einai toutôn.* El elemento de altruismo está acentuado en la amistad según la virtud, pues se busca el bien del amigo en cuanto tal, en la integridad de su persona, mientras que en los otros dos casos se trata de una parte o accidente del sujeto – el placer o la utilidad – lo que está siendo buscado, lo que refuerza la referencia egoísta en la medida en que estas relaciones de amistad subsisten en cuanto permanece *nuestro* interés en el placer o la utilidad. Sobre esta dosis de altruismo y egoísmo en las relaciones de amistad según Aristóteles, véase A. Adkins, «Friendship and Self-

benevolencia (*eunoia*)². En efecto – y es ésta la segunda observación – la benevolencia también es el acto de querer bien a alguien en vista de sí mismo, y no porque haya algún interés nuestro involucrado. Sin embargo, la amistad se distingue de la benevolencia porque mientras que la benevolencia puede no ser recíproca y pasar inadvertida, la amistad, como vimos, requiere al mismo tiempo reciprocidad y reconocimiento.

Según el argumento de la *EE*, las tres especies de amistad no son dichas ni como un sólo tipo, ni como especies de un género único, ni tampoco son términos puramente equívocos. Por *términos puramente equívocos* se entiende términos como *talento*, términos cuyos diferentes sentidos no tienen conexión alguna entre sí (lo cual, en *EN* Aristóteles denominará equívocos por accidente, *apo tuchês*, 1096b26). Habiendo rechazado estas tres posibilidades, Aristóteles propone entonces pensar las tres especies de amistad como ligadas por la noción de unidad focal, la unidad de los *pros hen legomena*. Esto implica que las especies de amistad hacen referencia a un término único, en este caso: a la amistad según la virtud, término que no tiene ya el papel de un género en relación al cual los otros serían sus especies, sino que, al mismo tiempo que es una especie de amistad como las demás, asume, sin embargo, la posición de amistad primera, aquella en torno a la cual las otras gravitan y de la cual dependen desde el punto de vista de la definición. Los ejemplos estándar en Aristóteles son el médico y el sabio; como es bien sabido, Aristóteles también aplica esta unidad al ser, con la intención de darle una estructura de unidad compatible con su refracción inevitable en las diferentes categorías o géneros supremos del ser, una vez que tuvo que abandonar todo sueño de una unidad genérica para el ser.

¿Por qué Aristóteles quiere proponer esta unidad para las tres especies de amistad?³ Porque el proyecto de reducción de las otras especies a la amistad según la virtud le parece perfectamente posible en la *EE*. En efecto, Aristóteles

sufficiency in Homer and Aristotle» *Classical Quarterly* 13 (1963), 30-45; C. Kahn, «Aristotle and Altruism», *Mind* 90 (1981), 20-40.

² Aristóteles dirá, en efecto, que la benevolencia es el principio de la amistad: *oikê dê archê philias einai, hôsper tou eran hê dia tês opseôs hedonê* (*EN* 1167a3-4).

³ Se puede incluso sospechar que Aristóteles descubrió o aplicó primero la unidad focal a la amistad, y solamente después consideró la ventaja de extenderla también al ser. Sobre este

observa en la *EE* que el objeto que se desea al amigo es *to agathon*, el bien⁴. El bien, siempre según la *EE*, puede ser o el bien verdadero o el bien aparente. El bien verdadero, o bien *simpliciter*, es también agradable *simpliciter*. Por bien aparente debe entenderse lo que parece ser bueno para alguien sin que sea un bien *simpliciter*. La *EE* opera con la identidad entre lo agradable para alguien y el bien aparente, así como identifica el bien *simpliciter* a lo agradable *simpliciter*.⁵ Si el bien aparente es lo que es agradable para alguien, cuando se desea al amigo lo que es agradable, se le desea un bien, aunque se trate solamente de un bien aparente (en el caso de tratarse de algo agradable solamente para alguien). Si, por lo tanto, le es deseado un bien o algo semejante (en el caso de ser solamente aparente, esto es, bien para alguien), la amistad según el placer puede entonces ser reducida a la amistad según la virtud, y esto en el seno de su propia definición, pues se trata de una amistad según *cierto* bien.

Es preciso aún, sin embargo, mostrar que la amistad según la utilidad puede igualmente ser reducida a una amistad según la virtud. Esta prueba falta en la *EE*, pero la encontramos en la *EN*. Al inicio del tratado sobre la amistad en la *EN*, después de haber introducido las tres especies del objeto de la amistad, los *philēta*, Aristóteles escribe lo siguiente: «se podría, por el contrario, admitir que es útil aquello mediante lo cual es obtenido un cierto bien o un cierto placer, de modo que solamente el bien o lo placentero serían objetos de amistad a título de fines» (1155b19-21). Según este pasaje, la utilidad es un medio para obtener el bien o el placer, que funcionan entonces como fines.

punto véase G. Owen, *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristotle* (en *Aristotle and Plato at the Mid-Fourth Century*, ed. Owen et Düring, 1960, pp. 163-90). Me tomo la libertad de mencionar mi artículo «Dispersión categorial y metafísica en Aristóteles», *Estudios de Filosofía* 26 (2002), 195-211.

⁴ Un pasaje de la *MM* ilustra bien este punto: *ti esti to philēton, estin oun ouk allo ti ē tagathon* (1208b36-7). Como en otros puntos, la *EE* y la *MM* están muy próximas. A este respecto, conviene señalar que la *MM* presenta otros dos casos de amistad como provenientes de la amistad según la virtud (1209a16: *eisi gar apo tēs pantelous philias*), mientras que la *EE* privilegia su dependencia en relación a (*pros*) la amistad según la virtud, reproduciendo aquí una oscilación que encontramos en la unidad focal entre el punto *hacia el cual* los demás términos tienden, y el punto *desde el cual* los otros provienen, sin que haya aparentemente una diferencia relevante entre estas dos versiones

⁵ Cf. *EE* 1236a9-10: *to hēdy to men haplōs kai agathon haplōs, to de tini, ē phainomenon agathon*.

Ahora bien, deseamos los medios porque deseamos los fines; para que lo útil figure, por consiguiente, como objeto de persecución, es preciso hacer referencia a los fines de los que aquél es un medio. De este modo, se percibe que la definición de lo útil en cuanto objeto de persecución contiene una referencia, ya sea al bien, ya sea al placer. El placer, como vimos, es el bien aparente; por lo tanto, lo útil se encamina hacia el bien, ya se trate del bien verdadero, ya del bien aparente. Con este argumento, supongo, Aristóteles puede entonces declarar, en la *EE*, que «todas las amistades se reducen a la primera», *pasai hai philiai anagontai pros tēn prôtēn, dēlon ek tōn eirēmēnōn* (*EE* 1240b38)⁶.

En la *EN*, en cambio, este programa de reducción de todas las formas de amistad a la amistad según la virtud ya no parece posible. Lo que impide en adelante su realización es una tesis expuesta por primera vez en el libro III de la *EN*, en un pasaje que no tiene paralelo en la *EE*. Según dicha tesis, ni el objeto del querer se identifica con el bien verdadero ni el bien es todo lo que se le aparece como tal a alguien.⁷ Estas dos posiciones, a despecho de sus diferencias – la primera es platónica, la segunda es atribuida a los sofistas –

⁶ Conviene observar que, cuando aplica la unidad focal al ser, Aristóteles atenúa el discurso de la reducción, por lo menos en el libro G, en lo tocante a las categorías del ser; sin embargo, en la versión paralela que K 3 ofrece de G 1-2, nos topamos con *anagogē* expresamente aplicada al ser (cf. K 3, 1061a11).

⁷ Se trata del pasaje *EN* 1113^a15-b2. El mismo se encuentra en un contexto de tono dialéctico, en el cual se confrontan dos posiciones que Aristóteles rechaza por igual. La primera, de estirpe platónica, consiste en aislar el bien verdadero, *simpliciter*, como objeto único de deseo de la parte racional, atribuyendo a todo otro deseo un bien solamente en apariencia (esto es, falso). La segunda, de origen sofístico, consiste en declarar como bien todo aquello que aparece como tal a alguien. Lo que es común a estas dos posiciones es la búsqueda de una condición suficiente del bien – sea el hecho de ser verdaderamente un bien (un bien natural), sea el hecho de ser considerado por alguien como un bien. Según la primera posibilidad, lo que se opone a lo que es verdaderamente un bien es lo que es falsamente un bien. Hay pasajes, aparte de la *EE*, en los cuales Aristóteles se vale de esta terminología (por ejemplo, en *De anima* III 10, 433a28-29, en el cual el objeto del deseo es descrito como *to agathon ē ton phainomenon agathon*. Por otro lado, él jamás adoptó la posición de los sofistas. En la *EN*, Aristóteles opone a estas dos posiciones su propia tesis: el *phainomenon agathon* no es una condición suficiente pero sí *necesaria* del bien, pues todo bien debe ser tomado como tal para que figure como un fin para el agente. Esta condición vale igualmente para los bienes naturales o verdaderos: ningún bien se sustrae a las condiciones especiales de intencionalidad en el dominio práctico.

tienen algo en común, a saber, la tentativa de establecer una condición *suficiente* para el bien: basta que sea un bien verdadero, un bien *simpliciter*, o que se le aparezca a alguien como un bien, para que sea buscado como fin. Así pues, en la *EN*, el *phainomenon agathon* es ahora comprendido no como una condición suficiente, sino como una condición *necesaria* para que algo figure como un fin, sea el fin de un hombre vulgar, o sea el fin del prudente: para que el agente busque un fin es preciso que *tome algo como un bien*, que el objeto buscado se le aparezca como un bien. Para apoyarme en el comentario de Tomás de Aquino, todo bien, verdadero o falso, es siempre un *bonum apprehensum*, porque todo bien, verdadero o falso, solamente es concebido como tal en un contexto inevitablemente intencional en el cual algo es tomado a cierto título. Lo que toma el hombre vulgar no es un bien verdadero; lo que toma el hombre virtuoso sí es un bien verdadero. Sin embargo, uno y otro están condenados perpetuamente al mundo opaco de las intenciones. He ahí por qué en la *EN* el hombre virtuoso por excelencia, el prudente, es presentado como si él mismo fuese la norma o el criterio de nuestras acciones (1113a33: *hôsper kanôn kai metron autôn ôn*). Este curioso flirteo con el protagonismo no es sino la consecuencia de la radicalización de Aristóteles, al sumergir definitivamente el bien en el reino oscuro de la intensionalidad. Más importante para lo que nos interesa aquí, Aristóteles recurre a esta nueva tesis de la *EN* precisamente en el momento en que, después de haber dicho que se podía concebir lo útil como un medio para el bien o el placer (y así reducirlo a estos dos últimos), se pregunta si «en estas condiciones, ¿desean los hombres el bien o lo que es bueno para ellos?» (1155b21-22) ¿El bien verdadero, o el bien para alguien? Volviendo a los términos de la *EE*, esta cuestión sería muy relevante respecto a la posibilidad de reducir todos los objetos de amistad al bien, pues el placer es, en los términos de la *EE*, un bien aparente. La respuesta de la *EN*, sin embargo, es bastante diferente de la que habíamos encontrado en la *EE*: «poco importa; el objeto de la amistad sería el objeto de amistad aparente» (1155b26: *diousei d' ouden. estai gar to philêton phainomenon*). Esta respuesta es seca, demasiado sucinta, pero me parece que expresa lo siguiente: así como en el libro III todo bien es un bien aparente porque el *phainomenon* es una condición *necesaria* de todo bien, aquí también el hecho de aparecer como tal es una condición *necesaria* para todo objeto de amistad.

Si, por lo tanto, la reducción de lo agradable al bien por intermedio del bien aparente deja de ser posible – pues el bien verdadero se torna igualmente un *phainomenon agathon* –, el programa de reducir lo útil al bien o al placer pierde todo su interés. En efecto, todos los tres – el bien (verdadero), lo agradable y lo útil – son bienes aparentes en el sentido que es relevante aquí, es decir, en el sentido en que esta expresión no designa ya lo que es meramente en apariencia un bien, sino la inmersión ineludible de todo bien en el contexto intensional que es el único en el que puede manifestarse como objeto de persecución o de fuga. En este sentido, deja de ser posible distinguirlos mediante la noción de bien aparente con el propósito de reducirlos a un bien primario, ya que todos serían *formalmente* bienes aparentes. Desde un punto de vista *práctico*, el bien (verdadero), lo agradable y lo útil difieren fundamentalmente entre sí en cuanto bienes, así como Aristóteles dirá en el primer libro de la *EN*: «el honor, la prudencia y el placer tienen definiciones distintas que difieren precisamente en cuanto bienes» (1096b23-25: *timês de kai phronêseôs kai hêdonês heteroi kai diapherontes hoi logoi tautêi hêi agatha*). Todo programa de reducción es abandonado; lo que resta es una tripartición irreducible de los objetos de la amistad: el bien (la virtud), lo agradable y lo útil.

Sin embargo, si esta fuese la respuesta final de Aristóteles, nuestra situación sería semejante a aquella que nos topamos al examinar las relaciones del benefactor y el acreedor. Los benefactores aprecian a aquellos a quienes van a hacer un bien más que lo que éstos los aprecian a ellos, así como quien presta dinero se preocupa por la existencia de su deudor, mientras que éste vería con cierta alegría la desaparición de aquél. Benefactores y acreedores están en una misma relación con respecto a aquellos a quienes les van a hacer un bien o prestar dinero: ellos velan porque se mantengan bien, pero la razón que mueve al uno difiere enteramente de la razón que mueve al otro. De modo similar, el amigo según la virtud, el amigo según el placer y el amigo según la utilidad se encuentran en una misma relación con respecto a sus amigos: sus relaciones son recíprocas, conscientes y tales que cada uno tiene como objetivo darle al otro el objeto de amistad que los une. Los objetos de amistad – el valor moral, la utilidad y el placer – sin embargo, permanecen irreducibles entre sí. Sus relaciones solamente son similares, pero eso no crea unidad real alguna, así como no existe de hecho nada en común entre el benefactor y el acreedor,

excepto una similitud en sus relaciones con sus respectivos beneficiario y deudor.

Se podría también ilustrar este punto acudiendo al análisis que Aristóteles hace de la acrasía. Quienes hablan de una acrasía con respecto al honor (*thymos*, impulso o cólera) o al dinero hablan, en realidad, de la acrasía solamente de modo metafórico (1149a23: *kata metaphoran*), pues hay una mera similitud de relaciones entre los que actúan de un cierto modo en relación al honor, al *thymos*, o al dinero, con los que son propiamente acráticos. Estos últimos son aquellos cuya razón (práctica) es vencida por un apetito (*epithymia*) ligado al gusto y al tacto. Aristóteles caracteriza en varios pasajes la acrasía por extensión (por honra, *thymos*, o por dinero)⁸, como una acrasía solamente por semejanza, *kath' homoiotêta*, y queda razonablemente claro en su argumentación que esta denominación debería ser evitada, pues no garantiza una comunidad de sentido, por mínima que sea. No se trata, sin embargo, de una homonimia o equivocidad casual, pues por lo menos las relaciones son similares, aunque los distintos sentidos no coincidan entre sí⁹.

Lo mismo ocurriría con las amistades. Ellas serían solamente similares en cuanto a sus relaciones, pero, desde el punto de vista de lo que las define, a saber, el objeto de amistad, *to philêton* – la virtud, el placer y la utilidad – sus tres formas permanecerían irreductibles. Tendríamos, así, una mera semejanza de actitudes, semejanza que explicaría la utilización de un mismo término para

⁸ Cf. 1147b34, 1148b6, b10, b13, 1149a3.

⁹ Se podría incluso explicar este punto recurriendo a la homonimia que existe entre una mano en el cuerpo, que cumple una función, y una mano cortada, que ya no cumple su función. Éste es, de paso, el ejemplo típico en Aristóteles de una homonimia que no es accidental, estrictamente lingüística, ni contiene comunidad de sentido alguna. En efecto, una mano cortada mantiene obviamente una fuerte similitud con la mano de un hombre; pero debido a que la mano se define por la función que cumple en el cuerpo, y que la mano cortada no puede cumplir tal función, ella es dicha mano meramente por homonimia, sin incidencia en su definición. Sin embargo, la equivocidad no es accidental, aunque no haya ningún revestimiento definicional. Aristóteles se vale también de esta equivocidad para explicar la relación entre un hombre y su pintura: esta homonimia está fundada únicamente en la semejanza (física) de los objetos en cuestión. Ver, a este respecto, T. Irwin, «Homonymy in Aristotle» (*Review of Metaphysics* 34 [1981]. 523-44), que la denomina «spurious homonymy»: «Aristotle also recognizes 'spurious homonyms', homonymous Fs that are not genuine Fs, but spurious Fs called Fs simply because they resemble genuine Fs» (p. 527).

denominarlas como amistad, corriendo, por tanto, de caer con este uso en la metáfora. Digo todo esto en condicional pues es preciso, en realidad, matizar esta tesis. Los *philéta* son siempre tres y ningún proyecto de reducción desde el punto de vista de sus definiciones tendrá éxito. Sin embargo, ocurre un tipo de imbricación entre ellas, y esta imbricación hará posible un ordenamiento de estas tres especies irreductibles de amistad. En efecto, los hombres buenos son buenos los unos para los otros, y por el hecho de ser buenos son también útiles los unos para los otros, *allélois ópbeli óphelimoi* (1156b14). Asimismo, por el hecho de ser buenos, son también agradables los unos a los otros, *hèdeis allélois* (b15). Por lo tanto, la amistad según la virtud abarca, debido a su objeto propio (la virtud), todos los demás objetos de amistad, y ello de manera no accidental. Ella es, así, vista como *teleia philia*, amistad perfecta. Es amistad perfecta porque es completa; y es completa porque, en función de la naturaleza misma de su objeto propio, «en ella se combina todo lo que debe pertenecer a los amigos», *sunaptei gar en autéi panth' hosa tois philois dei hyparchein* (1156b18-19; cf. 1158a33: «se ha dicho que el hombre virtuoso es agradable y útil»). Bien es cierto que la utilidad y lo agradable también pueden coincidir; puede ocurrir que un hombre útil sea agradable, o que un compañero por placer se revele como útil. No obstante, tal coincidencia siempre será accidental (1157a33-36), mientras que en el caso del amigo virtuoso no es por accidente que él resulta igualmente útil y agradable.

Es a partir de esta imbricación no accidental, instaurada por la virtud, que se puede, en el seno de relaciones meramente similares, establecer un orden entre los tipos de amistad y aproximarlas entre sí, aunque sean casos irreductibles, ya que ahora están conectados por imbricación. Cito dos pasajes directamente relacionados con este punto:

La amistad según el placer es semejante a la precedente [la amistad según la virtud] (dado que los hombres buenos son también personas agradables los unos para los otros); lo mismo ocurre con la amistad según la utilidad (dado que los hombres virtuosos son útiles los unos para los otros) (1156b35-1157a3); [tal vez se deba decir que] hay varias especies de amistad, entre las cuales una, tomada en sentido primero y principal [*prôtós men kai kyriós*], es la amistad de los hombres virtuosos en cuanto virtuosos, mientras que las restantes son solamente amistad por semejanza; en efecto, en estos últimos casos se es amigo bajo el ángulo de cierto bien o algo parecido, dado que el propio placer es un bien para aquellos que aprecian los placeres» (1157a30-34).

Estos dos pasajes son al mismo tiempo esclarecedores y difíciles. Esclarecedores, de un lado, porque se ve en ellos cómo la relación de semejanza es fortalecida internamente por la imbricación de los *philêta*. Según el primer pasaje, la relación de semejanza se establece en función de la similitud de las propiedades que definen la amistad (quiero decir: reciprocidad, conciencia, benevolencia). La imbricación de las propiedades de los *philêta* (que, en cuanto objetos de amistad, distinguen las tres especies de amistad entre sí, y ello de modo irreducible) permite, entonces, colocarlas en un cierto orden en cuanto tipos de amistad, de modo que aunque no haya dependencia definicional o solapamiento de sentidos, no todas las amistades son dichas como tales meramente por una similitud de relaciones. Con ello se puede evitar que el uso de un mismo término se deslice hacia la metáfora. Los pasajes son difíciles, de otro lado, por lo siguiente. Esta imbricación consigue poner una de las amistades como amistad primera porque es perfecta, y ella es perfecta porque es completa. Sin embargo, el segundo pasaje, al introducir el par *prôtôs kai kyriôs*, parece querer recurrir al viejo programa de reducir todos los objetos de amistad a uno solo, el bien, dado que lo agradable es un cierto bien, el bien aparente, y lo útil – podemos suponer – es reducido al bien en la medida en que funciona como un medio para obtenerlo (aquí: es semejante a un bien por ser un medio hacia él). Se tiene la sensación de que Aristóteles parece querer trasponer directamente a la *EN* el argumento que era central en la *EE*, pero que era central en función del proyecto reduccionista. Sin embargo, este camino está vedado implícitamente en función del nuevo modo en que Aristóteles comprende el *phainomenon agathon*. Es más, hay otro pasaje, próximo a este último, en el cual Aristóteles propone nuevamente restringir toda amistad al bien o al placer, probablemente suponiendo que lo útil no es sino un medio para ellos, mientras que a lo largo de los libros sobre la amistad en la *EN* hay siempre tres especies irreducibles de *philêton*, siendo lo útil una de ellas. Se trata de 1156b19-20: *pasa gar philia di' agathon estin ê di' hêdonên*, «toda amistad es o por el bien o por el placer».

A pesar de estas dificultades, me parece que el nuevo esquema de análisis de las especies de amistad es razonablemente claro. Los amigos establecen relaciones mutuas que son similares, cualquiera que sea el objeto de la amistad. Por otro lado, uno de éstos es el objeto de amistad perfecto, porque es

completo, dado que contamos a los otros dos de modo no accidental. Aparece así la amistad primera, a la cual las otras dos se asemejan. La amistad primera es típicamente una amistad entre iguales, lo que lleva a Aristóteles a dar la preferencia, en la antigua disputa sobre la amistad, a aquellos que dicen que el amigo busca a su igual, frente a los que dicen que el amigo busca lo desigual, aunque a veces suceda lo contrario; al mismo tiempo que reconoce que hay amistades entre desiguales, principalmente cuando la utilidad prevalece (pues ella es sobre todo amistad entre desiguales, *cf.* 1159b12). Eso tal vez explique la posición más frágil, y eventualmente última, de la amistad según la utilidad. Pero la amistad tiene asimismo otras características. Los amigos conviven entre sí, y, a este respecto, la amistad primera es particularmente estable, mientras que las otras dos sufren de una mayor o menor inestabilidad. En verdad, nada caracteriza mejor la amistad que la vida compartida (1157b19: *ouden gar houtôs esti philôn hôs to syzên*). En este sentido, de las dos otras especies de amistad, la amistad según el placer y la amistad según la utilidad, «la que reposa sobre el placer se asemeja más a la amistad» (1158a18: *toutôn de mallon eoike philia hê dia lo hêdy*), pues cuando los amigos obtienen al mismo tiempo las mismas satisfacciones y se alegran con las mismas cosas, ellos procuran convivir más frecuentemente. De este modo, la amistad según el placer alcanza el segundo lugar, por así decirlo. Y sin embargo, en la amistad primera se busca el bien para el amigo en vistas a su propia persona, mientras que en los otros dos casos decimos que lo que es buscado es solamente una parte del amigo o un accidente (el placer o lo útil), lo que acentúa la distancia entre la amistad primera y las otras dos tomadas en bloque. Cito a Aristóteles:

Dijimos que estas últimas formas de amistad [la amistad según el placer y la amistad según lo útil] son de un orden inferior y duran menos tiempo. Sin embargo, del hecho de que a la vez se parecen y no se parecen a una misma cosa, podemos tanto pensar que son amistad como que no son amistad; en efecto, por su semejanza con la amistad según la virtud, ellas parecen ser amistad (pues la una tiene lo placentero, y la otra lo útil, y estas dos características se dan también en aquélla); por otro lado, en cuanto a que la amistad según la virtud está al abrigo de las vicisitudes y permanece estable, mientras que aquéllas mudan rápidamente y difieren de ella en muchos otros aspectos, no parece que fueran amistades, por causa de su desemejanza con la amistad verdadera. (1158b4-11)

Este pasaje contiene elementos preciosos. De manera más clara que en los dos anteriores, la semejanza (o desemejanza) se constata en función de la similitud (o distinción) de las propiedades respectivas y sus relaciones. En cuanto a la semejanza, estas propiedades, las de reciprocidad, consciencia y benevolencia, están entrelazadas y fusionadas en sus relaciones por la imbricación de los *philêta*, debido a que la virtud contiene el placer y lo útil, mientras que estos dos últimos rasgos sólo ocurren juntos por accidente. La desemejanza, a su vez, que puede llevarnos a pensar que las dos formas inferiores no son realmente casos de amistad, concierne a características que acompañan a toda amistad perfecta, pero que no forman parte de su definición – son lo que podemos calificar como *idia*. Vivir en compañía de un amigo, no dar oído a calumnias y «muchos otros aspectos», he ahí en qué son desemejantes. A partir de esta ligación de elementos que pertenecen a la definición, en relación con los cuales las tres especies son semejantes, y trazos que acompañan de modo no accidental a la amistad primera, pero que no forman parte de su definición, en relación a los cuales las tres especies son desemejantes, se comprende mejor lo que está en cuestión en la nueva concepción de la amistad en Aristóteles. Las tres especies están ligadas entre sí por la imbricación de los *philêta*, que pertenecen a sus definiciones (son el elemento central de las mismas), pero las otras dos especies ni se derivan ni se reducen a la amistad primera, como sugería el texto de la *EE*; al contrario, ellas son incluso desemejantes en relación a aquellos otros trazos que acompañan necesariamente a la amistad perfecta.

Para explicar, por lo tanto, las tres especies de amistad, se pasa, de la *EE* a la *EN*, desde la unidad focal a la relación de semejanza. ¿Se trata acaso de la misma noción, que se torna eventualmente más precisa en uno de sus dos términos¹⁰? Mi respuesta es: no. La unidad focal establece una dependencia

¹⁰ Ver, por ejemplo, C. Rowe respecto de los modos de considerar los tres tipos de amistad: «*EE* describes it as a *pros hen* relation, i.e. as an example of ‘focal meaning’, while *EN* describes it as one of resemblance or analogy. At first sight, these look like two quite different accounts; but they are in fact one and the same, since if the two lesser friendships are called friendships because of their resemblance to the first, they are still called friendships by reference to it» (*The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle’s Thought*, Cambridge 1971, p. 60).

en la definición; la relación de semejanza solamente aproxima actitudes, que pueden ser declaradas como iguales sea por metáfora, sea de un modo más firme, como es el caso de los tipos de amistad, gracias a la imbricación de los objetos de la amistad¹¹. Aristóteles tenía, con todo, buenas razones en la *EE* para concebir los tipos de amistad bajo la perspectiva de la unidad focal, pues pensaba poder reducir conceptualmente las diferentes especies de objeto de amistad a uno sólo, el bien (verdadero), debido a que el placer es un cierto bien y lo útil es un medio para el bien o el placer¹². Sin embargo, a partir del momento en que la noción de *phainomenon agathon* pasó a designar el contexto inevitablemente intensional en el cual se encuentra el bien, sea éste verdadero o falso, este proyecto de reducción tuvo que ser abandonado. En su lugar encontramos, en la *EN*, un análisis de las especies de amistad según la relación de semejanza, cohesionado internamente por la imbricación necesaria de los *philéta* ocasionada por la virtud. La noción de unidad focal será aplicada con éxito en otro dominio, el dominio del ser y de sus categorías en cuanto géneros supremos, pero esto no pertenece ya a los estudios de ética; en lo tocante a la amistad, la unidad focal ya no tiene uso. Lo que sí pertenece a la ética, en cambio, es el descubrimiento, por así decirlo, del fenómeno de la intensionalidad, pues la intencionalidad (psicológica) no es solamente su faceta más visible; ella también es su fenómeno más fundamental¹³. Esto va a cambiar el modo que Aristóteles tiene de comprender el *phainomenon agathon*, y tendrá

¹¹ Par la distinción entre las dos relaciones, ver en particular G. Owen, art. cit., que como observa J. Cooper, «notes that Aristotle consistently denied that (sensible) resemblance is by itself a sufficient basis for claiming focal connection, so that repeated reference in *Nic. Eth.* to resemblance, and the total absence of the terminology used elsewhere to express focal meaning, ought surely to be taken to mark a different implied pattern of analysis from that of the *EE*» (*Reason and Emotion*, Princeton 1999, p. 315).

¹² Sobre este asunto, ver W. Fortenbaugh, «Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning», *Phronesis* 20 (1975), 51-62, para quien Aristóteles se habría engañado al pensar los tres tipos de amistad según la unidad focal. Ver también A. Walker, que discute la posición de Fortenbaugh y propone una solución distinta («Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics», *Phronesis* 24 (1979), 180-196).

¹³ La intensionalidad es una propiedad de naturaleza lógica presente en ciertos contextos; su caso más evidente es la intencionalidad psicológica. Contextos intensionales son tales que términos co-referenciales, al ser sustituidos mutuamente, pudieran no preservar el valor de verdad. Esto vale tanto para el dominio teórico como para el práctico. Sin embargo, es

consecuencias inmediatas sobre su doctrina de las tres especies de amistad.

Si Aristóteles abandona su lectura de las formas de amistad, basada, en la *EE*, en la unidad focal, en provecho, en la *EN*, de la relación de semejanza – admitiendo que la *EN* sea posterior a la *EE* (como la mayor parte de los comentaristas tienden a reconocer) –, se podría pensar que se estaría aproximando a Platón¹⁴. En efecto, la semejanza es una noción platónica por excelencia, con apoyo de la cual Platón piensa la relación metafísica entre la Idea y los objetos sensibles. Sin embargo, tal vez no sea preciso afirmar eso; Platón no tiene el monopolio de la noción de semejanza y, sobre todo, su uso en Aristóteles está depurado de metafísica y de gradación ontológica. Me gustaría insistir un poco sobre este último punto, a guisa de conclusión. En Aristóteles la relación de semejanza entre las tres especies de amistad está fundada en la similitud de sus propiedades. Desde el punto de vista de sus actitudes, dichas especies son simétricas: la amistad según el placer se asemeja a la amistad según la virtud, así como la amistad según la virtud se asemeja a la amistad según el placer. No hay lugar privilegiado para una u otra en cuanto relaciones similares de reciprocidad, consciencia y benevolencia relativas a su *philêton* propio. Para introducir un orden entre ellas, Aristóteles tiene dos posibilidades. O Aristóteles las organiza en función de criterios externos. Por ejemplo, dado que el hombre virtuoso es superior a aquél que sólo busca el placer o el que es útil, la amistad según la virtud sería superior a las otras dos porque es la amistad

solamente desde el punto de vista práctico que proposiciones sobre objetos no existentes tienen sentido; en el dominio teórico tales proposiciones simplemente no tienen sentido. Esto muestra que la intencionalidad es primariamente un fenómeno de naturaleza práctica; las intenciones no son solamente su faceta más visible, sino que son también su fenómeno de base – y más radical. El descubrimiento de la intencionalidad, si puedo expresarme así, tendrá otras consecuencias, entre las cuales tal vez la más importante sea la de proveer a Aristóteles de criterios lógicos, en lo que respecta al valor de verdad de las proposiciones, para distinguir definitivamente entre el uso práctico y el uso teórico de la razón. (Agradezco a Balthazar Barbosa el haberme mostrado la posición central que tiene la intencionalidad psicológica en el examen más general de la intencionalidad lógica).

¹⁴ Ver, en este sentido, una de las conclusiones evocadas por E. Berti, *Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote* (in *L'excellence de la vie*, ed. Romeyer Dherbey & Aubry, Paris 2002, pp. 317-334). Este artículo fue publicado en portugués (*Analytica* 6 [2001-2002], 19-44).

del hombre superior. O Aristóteles las jerarquiza por medio de criterios intrínsecos. Es lo que de hecho hace. Los *philēta* se distinguen entre sí en cuanto bienes, y esto de modo irreducible; pero la virtud implica también placer y utilidad, y por cierto no de manera accidental. La amistad según la virtud es, por lo tanto, una amistad completa y, por eso, es una amistad perfecta, la que ocupa el *primer* lugar, el lugar *principal* (1157a30-31: *eidē de tēs philias pleiō, kai prōtōs men kai kyriōs tēn tōn agathōn hēi agathoi*). Ella es, así, la amistad a la cual las demás se asemejan; procediendo de este modo, la equivocidad basada en la semejanza no corre ya el riesgo de degenerar en metáfora, perdiéndose en una referencia vaga, pues se ve cohesionada por la imbricación de los objetos de la amistad. Al mismo tiempo, ella queda al abrigo de toda reducción a una de las formas de amistad, aunque el discurso del sentido primero y principal evoque este proyecto que, un día, Aristóteles pensó que podía realizar.