

nombre de *nosotros*.¹⁰⁴ Quizá, de un modo un poco dialéctico, la filosofía haya tenido que pasar por el polo yo del idealismo, hacia el polo otro de las filosofías de la alteridad, para volver a concentrarse -con un esfuerzo mayúsculo por pensar la paradoja- en el lugar sin lugar que supone lo originario de todo encuentro, y que tan solo se presenta como una comunidad sentida y realizable en el ámbito de la libertad.

Artículo recibido en diciembre de 2013. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2014.

¹⁰⁴ En un artículo muy rico, Brian Treanor ("Constellations: Gabriel Marcel's Philosophy of Relative Otherness", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), Verano 2006, pp. 369-392) entabla un diálogo entre la filosofía marceliana y las filosofías post-heideggerianas y posmodernas de la alteridad absoluta, sobre todo con Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y John Caputo. La tesis central de su trabajo es que estas filosofías de la alteridad absoluta, por las exigencias epistemológicas y éticas que supone el reconocimiento de la alteridad, llegan a situaciones hiperbólicas y a aporías que no abren lugar a un desarrollo reflexivo posterior, y que en última instancia una filosofía como la de Levinas se hace culpable del "espíritu de abstracción" denunciado por Marcel, puesto que postular un absolutamente otro es quedarse con un solo aspecto del *encuentro*, en el que acontecen lo otro y lo semejante. La experiencia de la fidelidad creadora, iluminada gracias a la noción de disponibilidad, muestra, por el contrario, que la alteridad no es absoluta, sino que es *relativa*, por lo cual rescata Treanor la imagen de *constelación* utilizada por Marcel para referirse a las relaciones de participación, imagen que da a entender una cierta unidad entre los diferentes, una unidad que no es de ningún modo una totalización que ignoraría la alteridad: el sí mismo y el otro son claramente distintos uno de otro, aunque se encuentren ligados de un modo significativo, por lo cual se trata aquí de una noción de alteridad propiamente *quiástica*. La noción de participación, entonces, permite comprender la alteridad, sin oponerla radicalmente a la mismidad, sino como elemento de un nosotros que se da efectivamente en el encuentro. La filosofía de Marcel no representa, así, ningún peligro de totalización, sino por el contrario, representa un intento de gran valor por pensar la alteridad sin abandonar la metafísica. Creemos junto con Treanor que la propuesta metafísica de Marcel ofrece grandes posibilidades para pensar la ipseidad, la alteridad y la comunión.

Acerca de la relación semántica entre las formas de la amistad en Aristóteles

por Eduardo Sinnott*

Resumen

En la *Ética eudemia* y en la *Ética nicomaquea* Aristóteles distingue tres formas de la amistad: la amistad fundada en el bien, la amistad fundada en el placer y la amistad fundada en la utilidad. Según la *Eudemia*, la amistad en sentido primero es la basada en el bien, y la relación de las otras dos con ella es de naturaleza homonímica. En la *Ética nicomaquea* se sugiere una relación distinta, de sesgo analógico. De eso resulta que en sus usos derivados "*philia*" constituya una *metáfora lexicalizada*. El cambio en este punto en el paso de una *Ética* es solidario del cambio en la forma de entender el uso y la semántica de la noción de "bien (*agathón*)". A propósito de ambos puntos la respuesta de Aristóteles es más bien *tentativo* y para él acaso *provisional*, como se trasunta en el carácter más bien vago e impreciso de la formulación.

Palabras clave: Filosofía antigua, Aristóteles, Ética, Amistad.

It brings over of the semantic relation among the forms of the friendship in Aristotle

Abstract

In the *Ethics eudemia* and in the *Ethics nicomaquea* Aristotle distinguishes three forms of the friendship: the friendship been founded on the good, the friendship been founded on the pleasure and the friendship been founded on the utility. According to the *Eudemia*, the friendship in the first sense is the stocks in the good, and the relation of other two with it is of nature homonímica. In the *Ethics nicomaquea* a different relation is suggested, of analogical bias. From it it turns out that in his derivative uses "*philia*" it constitutes a lexicalized metaphor. The change in this point in the step of an *Ethics* is solidary of the change in the way of understanding the use and the semantics of the notion of "well (*agathón*)". About two points Aristotle's answer is rather tentative and for him something provisional, as seen in rather vague and imprecise nature of the formulation.

Keywords: Ancient philosophy, Aristotle, Ethics, Friendship

* Doctor en Filosofía (Westfälische Wihelms Universität, 1988). Profesor en la Facultad de Filosofía y letras (USAL) y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. eduardosinnott@hotmail.com

Stromata 70 (2014) 87-106

Una guía de la que Aristóteles se vale a menudo en los análisis que expone en sus *Éticas* es el léxico referente al dominio temático considerado. Eso es notorio en particular en las secciones que dedica a las virtudes éticas, cuyo estudio por lo común asume la forma de un análisis del dominio de acciones y de afectos propio de cada una de ellas como campo semántico articulado por el sector respectivo del léxico. A lo largo de esos análisis la reflexión aristotélica, movida probablemente por una lejana convicción socrática, ingresa en un espacio en que el que no parece haber frontera definida y neta entre la semántica y la ontología. En Aristóteles tal recurso a las palabras halla su legitimidad en el hecho de que, a sus ojos, el vocabulario es un repositorio privilegiado de lo que la experiencia (la *empeiria*) les ha ido mostrando a los hombres, en tanto hablantes, acerca de todas las cosas, y que, como saber compartido y admitido por todos (es decir, como *éndoxon*) se ha ido condensando en las distinciones léxicas. En éstas se contiene, por tanto, una comprensión previa de las cosas a la que la filosofía debe atender y hacer explícita de manera analítica y crítica. La consideración del léxico se inscribe de ese modo en el marco de la metodología general propia de la investigación en el dominio de la filosofía práctica.

Una de las muchas cuestiones que Aristóteles trata tanto en la *Ética eudemia* cuanto en la *Ética nicomaquea* es la de amistad (*philia*) y las formas o especies de la amistad, punto que constituye en su planteo una de las dificultades (*aporiai*) referentes al tema.¹ En las dos *Éticas* las especies que Aristóteles reconoce son tres: la amistad basada en el bien (o en la virtud), la amistad basada en el placer, y la amistad basada en la utilidad. La discusión se desarrolla en la línea del enfoque señalado, esto es, tomándose en forma expresa como punto de referencia e hilo conductor el uso lingüístico correspondiente a la palabra "*philia*", esto es, atendiendo a la manera en que la emplean los hablantes y los presupuestos o implicancias de ese empleo. Se trata, pues, de precisar, a qué "se le llama" o a qué "se le dice" (*légesthai*) "*philia*". Y a fin de establecer la organización de los sentidos implicada en el uso de la palabra, Aristóteles recurre, como hace regularmente en análisis de esta índole, a determinados esquemas semánticos definidos y aplicados en otros lugares de su obra, a saber, ante todo, los de [a] la *sinonimia*, [b] la *homonimia*, [c] la *henonimia* y [d] la *metáfora*.²

Ahora bien, es problemático establecer la manera en que Aristóteles concibe las relaciones de las tres formas de la amistad desde el punto de vista semántico o conceptual. Sólo dos hechos (negativos) parecen fuera de toda discusión: por una parte, [a] que las formas o variedades de la amistad *no* son propiamente "especies (*eidē*)" de un "género (*génos*)" que fuera el de la amistad; eso equivale

¹ Cf. *EN* VII i 1 155b12-13: "si hay una sola especie de amistad o si hay varias".

² Acerca de la sinonimia y la homonimia cf. ante todo *Cat* i 1 a1-3; 6-8; acerca de la henonimia (llamada "*focal meaning*" entre los especialistas de lengua inglesa), es decir, la referencia a un mismo contenido en las diversas aplicaciones de una palabra, cf. *Met* IV ii y la bibliografía indicada *infra* en la nota 14; acerca de la metáfora cf. *Poet* xxi 1457b6-32.

a decir que "*philia* (amistad)" *no* es palabra de aplicación sinonímica o unívoca o usada siempre en el mismo sentido; [b] por otra parte, que el caso de "*philia*" no es tampoco uno de homonimia casual por azar o no motivada, esto es, no se trata de un hecho de pluralidad de sentidos resultante de un mero accidente de la historia de la lengua.³ Cualquiera de esas dos razones hace que no sea posible formular de la amistad una definición (*lógos*; *horismós*) en sentido estricto. Ambas *Éticas* concuerdan en esos dos puntos, pero discrepan en cuanto a si la relación es o no [c] henonímica; o, más exactamente, en la *Ética Eudemia*, que es la más temprana de las dos, Aristóteles dice que la relación de las amistades basadas en el placer y en la utilidad con la amistad basada en el bien, llamada allí amistad "primera" es henonímica, pero no muestra cómo se aplica ese esquema semántico de la henonimia al caso de "amistad", omisión que ha sido interpretada como reconocimiento implícito de que la respuesta no era en realidad la adecuada;⁴ en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles prescinde de toda referencia a la henonimia, y sugiere una respuesta distinta, acerca de cuya interpretación se han presentado visiones con diferencias de matices, y ello, creemos, a causa de las características de la exposición aristotélica en los capítulos correspondientes. En todo caso, en la respuesta dada en la *Ética nicomaquea* desempeña un papel de importancia la noción de semejanza (*homoíōsis*; *homoíōtēs*). A mi modo de ver, [a] Aristóteles sugiere allí que las formas de la amistad se articulan según la regla de la *analogía*,⁵ lo cual hace que en sus usos derivados "*philia* (amistad)" constituya una *metáfora lexicalizada*; entiendo, además que [b] el cambio en la forma de ver de Aristóteles en el paso de la *Ética eudemia* a la *Ética nicomaquea* acerca de la organización de los sentidos de "*philia*" es solidario del cambio en la forma de entender el uso y la semántica de la noción de "bien" o "bueno" (*agathón*), de la que la distinción de las formas de la amistad depende en última instancia, en la medida en que en ambas *Éticas* el fundamento de la amistad (*philia*) o del amor (*phileîn*) es la apreciación de un bien o de una bondad en el otro, la cual se puede manifestar de diferentes modos o en distintas relaciones. Por último, creo [c] que a propósito de ambos puntos la respuesta de Aristóteles

³ La homonimia reúne bajo un mismo nombre cosas heterogéneas. La expresión "homonimia por azar (*apò tükhes*)" aparece en *EN* I iv 1096b26-17, donde se da como ejemplo "*kleis*" = "llave" y "clavícula"; en *Top* se menciona el caso de "*ónos*" = "burro" y "piedra de molino".

⁴ Más específicamente no se muestra el modo en que la amistad "primera" está presente en la definición de las otras variedades de la amistad, lo cual es un requisito para que el esquema sea aplicable. C f. OWENS, G.E.L., (1963). Sin embargo, Ward, J. (1995), que piensa que aun cuando en efecto Aristóteles no demuestra que sea indispensable comprender la amistad "primera" para comprender las otras dos, cree posible reconstruir la manera en que podía haberlo hecho.

⁵ Ello en la línea de Gauthier y Jolif (1958-1959), seguida en parte por Fortenbaugh (1975) y por Wolker (1979).

es más bien *tentativo* y quizá *provisional*, cosa que se trasunta en el sesgo un tanto vago e impreciso de la formulación.

1. La amistad “primera”

En el primer segmento del tratamiento del tema en la *Ética eudemia*⁶ Aristóteles parte de la dificultad (*aporía*) de si lo que es objeto de amor o de amistad (*tò philoúmenon*) es o lo placentero (*tò hedy*) o el bien (*tò agathón*). El examen de la cuestión conllevará una distinción de los sentidos de “bueno”, noción a la cual, como hemos señalado, se asocia o con la cual es solidaria la de la amistad. En todo caso, lo amado (*tò phílon*) es tanto el bien cuanto lo placentero, que son cosas que se presentan a diferentes capacidades o en diferentes relaciones: lo placentero es objeto del deseo (*epithymía*), y lo que se ama en ese caso es el bien aparente (*tò phainómenon agathón*); el bien sin más es, en cambio, objeto del querer (*boúlesthai*);⁷ la distinción es correlativa a la que se da entre el bien relativo a uno (*tini*) y el bien en sentido absoluto (*haplós*), que es a la vez placentero en sentido absoluto. El corolario inmediato de todo ello⁸ es que “bueno” o “bien” (*agathón*) se emplea en una pluralidad de sentidos (*pleonakhös*): [*i*] lo que es bueno por ser tal como es (*tôi toiónd' eínai*), lo cual equivale a lo bueno en sí, [*ii*] lo que es bueno por ser provechoso y útil (*tôi óphélimon kai khrēsímon [eínai]*), y [*iii*] lo placentero (*tò hedy*), lo cual, si lo es placentero en sentido absoluto (*haplós*) equivale a lo bueno en sentido absoluto, y si es [*iv*] placentero para alguno (*tini*) es el ya mencionado bien aparente. Nada se precisa en este lugar en cuanto a si esa pluralidad de sentidos conoce alguna forma de unidad.⁹

Sea como fuere, éstos son los tres sentidos de “bueno”, y son a la vez los fundamentos o causas posibles del amar (*philein*) o la amistad: amamos a una persona [*i*] o porque ella es como es, es decir, a causa de la virtud (*di'aretén*), [*ii*] o porque es provechoso y útil, o [*iii*] porque es placentero, es decir, a causa del placer (*di'hedonén*). Siendo, pues, tres los fundamentos posibles de la amistad, necesariamente habrá, concluye Aristóteles, tres especies (*eidē*) de la amistad, a saber, [*i*] una amistad basada en el bien, [*ii*] una amistad basada en el placer, y [*iii*] una amistad basada en la utilidad. Pero no son, sin embargo, *especies* en

⁶ EE VII ii 1235b18-1236a7.

⁷ El deseo y el querer son dos formas, la no racional y la racional, del apetito (*órexís*). Cf. *De an* II iii 414b2; III ix 432a32-b7. En la *boúlēsis* al apetito se ha asociado una reflexión; cf. *EN* III iii-v.

⁸ EE VII ii 1236a7-15.

⁹ Aparte de la red jerárquica de medios y fines de que se habla en ambas *Éticas*. Pero aunque al redactar la *Ética eudemia* Aristóteles había establecido ya el esquema de la henonimia, que aplica a “*philia*”, no había pensado en aplicarlo ni a “bien” (ni a “ente (*ón*)). Cf. Owen en (1963 : 165-168). La congruencia pediría que si “amistad” es henonímica, también “bueno” lo sea.

sentido estricto. A continuación¹⁰ el Filósofo repasa el catálogo de los esquemas semánticos más recurrentes en sus análisis a fin de establecer cuál es el que preside las relaciones de sentido en la palabra “(*philia*) amistad”. Pues bien, señala Aristóteles, no se debe suponer [*a*] que todas las formas de la amistad reciben esa denominación *en el mismo sentido* (*kath' hén*), ni [*b*] con el carácter o a la manera de las *especies de un único género* (*hōs eidē henōs gēnous*), ni tampoco [*c*] de modo enteramente “*homonímico*” (*méte pámpan [...] homónymōs*). Eso equivale a decir que “*philia* (amistad)” [*a*] no es un término unívoco o sinonímico, ni, más específicamente [*b*] un hiperónimo que se aplique en el mismo sentido a cada una de las especies cohíponímicamente comprendidas en el género del que “amistad” fuera la denominación primaria; y que tampoco se trata de que [*c*] por accidente una misma palabra haya llegado a ser nombre de cosas heterogéneas entre sí. Antes bien, declara, ahora positivamente Aristóteles, [*d*] las distintas formas de la amistad tienen un nombre en común a causa de que en todos sus diversos usos “*philia*” conlleva una referencia a la amistad “primera”.¹¹ Hay, pues, de “*philia*”, un aplicación *primaria*, que corresponde a la amistad basada en el bien y dos aplicaciones secundarias, que corresponden a la amistad basada en el placer y a la amistad basada en la utilidad, derivadas de (“*apó ...*”)¹² aquella amistad primera.

De acuerdo con ello, la semántica de “*philia*” se ajusta, pues, al esquema de la “henonimia”, cuya aplicación más célebre se halla en *Metafísica* IV ii,¹³ donde Aristóteles la aduce, tomando como ejemplo “*hygieinón* (saludable)”, para mostrar la peculiar forma de unidad, no sinonímica, es decir, no genérica, que se da detrás la pluralidad de sentidos, esto es, detrás la aparente homonimia, de “*ón* (ente)”, unidad que estriba en que los usos secundarios o derivados de un mismo nombre encierran una referencia o, más bien, una correferencia a la forma o al significado primario (“*focal meaning*”) que es contenido recurrente común y, por tanto, presente en todas las aplicaciones de la palabra.¹⁴ Como en otros casos en que echa mano de ese esquema, en este lugar de la *Ética eudemia*

¹⁰ EE VII ii 1236a15-32.

¹¹ EE VIII ii 1236b “a una [forma] única [de amistad], que es la primera (*prós mian [...] tina [...] kai prótēn*)”.

¹² Esa forma típica de expresar la derivación aparece repetidamente más adelante; cf. EE VII ii 1236b20-21: “*ap' ekeinēs*”

¹³ Cf. *Met* IV ii 1003 a 33-1003b10, y allí en particular las expresiones “*prōs hén kai mian tinà phýsin*”, 1003 a 33-34, y “*prōs mian arkhén*”, 1003b6, que encierran un eco de las de EE citadas arriba. En ese lugar de *Met* Aristóteles aplica ese esquema a fin de establecer la particular forma de unidad semántica que ostenta “*ón*”. Aristóteles también lo aplica en el análisis de otros *pollakhōs legómēna* de mucha relevancia para su filosofía, como lo son “bien (*tò agathón*)” y “uno (*tò hén*)”.

¹⁴ Cf. Owen, G.E.L., (1960); Leszl, W. (1970); Ferejohn, M., (1980); Yu, J. (2001). Se hallarán más bibliografía en Sinnott (2009 : xxxiii n. 83).

Aristóteles parece sentir la necesidad de aclararlo por medio de un ejemplo en el que cabe suponer que, a su juicio, el fenómeno se advierte con más claridad:¹⁵ El caso de “*philia* (amistad)” es, dice ahora Aristóteles, como el caso de “*iatrikón* (médico [adjetivo])”, porque también esta palabra se aplica a una pluralidad de cosas que por lo demás son notoriamente diversas y heterogéneas, tales como el alma, el cuerpo, una acción o un instrumento; pero, en sentido propio (*kyriōs*) se aplica sólo a lo que es “primero (*prōton*)”, y “primero”, precisa Aristóteles, es aquello “cuya definición está en todas las cosas”;¹⁶ esto es, es “primero” aquello cuya definición debe estar incluida en la definición de “*iatrikón* (médico)” en sus demás usos. O bien: en la perífrasis con que se aclare los sentidos de “*iatrikón* (médico)” cuando esta palabra se usa derivativamente, deberá estar incluido el contenido que ella tiene en su uso primario y propio, en tanto que en la perífrasis que aclare su sentido en su uso primario no se contendrán sus usos secundarios. Ello muestra la dependencia semántica de estos usos respecto del primero. Así, la perífrasis con que se aclara “*iatrikón*” en “*órganon iatrikón* (instrumento médico)” es “instrumento que puede emplear un “*iatrós* (médico [sustantivo])”;¹⁷ en cambio, en la definición de “*iatrós* (médico)” no figuraría la de “*órganon* (instrumento)”. Lo “primario” tiene, por tanto una precedencia conceptual o en la definición, lo cual pone de manifiesto que para comprender la palabra en sus usos derivados hace falta haber comprendido o conocer ya su sentido primario. En eso consiste la prioridad del significado central o primario, se debe suponer, de la palabra “*philia*” en el sentido de “amistad basada en el bien” respecto de sus usos en los sentidos de “amistad basada en el placer” y “amistad basada en la utilidad”. Pero, como ya se ha señalado, el hecho es que Aristóteles no aclara ni muestra en la forma explícita y detallada en que lo ha hecho en el caso de “*iatrikón* (médico)”, la prioridad de la amistad en sentido primero respecto de las amistades en sentido derivado.¹⁸ También hemos señalado que esa omisión, más el hecho de que en la *Ética nicomaquea* Aristóteles no vuelva sobre el punto, son vistos como indicios de que Aristóteles habría advertido que el esquema de la henonimia no era apto para el caso de “*philia* (amistad)”, y que por eso habría hecho a un lado la tesis.

Las líneas de *Ética eudemia* que siguen a las que se acaba de considerar encierran una suerte de corolario crítico que permite entrever el contexto polémico en el que al parecer se enmarca el análisis s. En todos los órdenes, dice en ellas Aristóteles, lo que se busca es lo primero, y como lo universal (*tò kathólou*) es primero (*prōton*), “algunos [filósofos] consideran que lo primero es universal,

¹⁵ Cf. *Met* XII iii 1060b31-1061a10. Cf. *Top* I xv 1066b29-107a3, donde Aristóteles aún ve “*hygieinón* (sano)” como palabra meramente homonímica.

¹⁶ *EE* VII ii 1236a20-21: *prōton d'houi lógos en pásin hypárkhei*; leo “*pásin*” con Bonitz, y no “*hēmîn*”.

¹⁷ Aristóteles ve en “*iatrós*” y en su parónimo “*iatrikón*” una misma palabra; cf. *Cat* i 1a12-13.

¹⁸ Cf. *supra* la nota 4. Cf. también Fortenbaugh (1975: 57).

lo cual es erróneo”¹⁹ Aristóteles no identifica a esos filósofos a los que juzga equivocados (y ello probablemente porque para sus receptores inmediatos era superfluo hacerlo), pero cabe suponer que se trata de filósofos platónicos, y que lo “primero” y lo “universal”, nociones que suponían convertibles, era para ellos la Idea. En el caso considerado, como en otros, la doctrina de las Ideas conducía, piensa Aristóteles, a un univocismo, esto es, a una visión según la cual una noción como la de amistad no podría tener sino un sentido *genérico* y único, aplicable de un mismo modo (*kath'hén*) a cada una de sus formas específicas, esto es, a cada una las *especies* de la amistad. Pero para Aristóteles “primero” no es forzosamente un *predicado común*, por más que la cosa a la que se lo aplica está relacionada conceptualmente con él y dependa de él. Ahora bien, depende de él de la manera señalada, es decir, la henonímica, que es distinta de la manera en que lo específico depende de lo genérico. Por otra parte, a consecuencia de ese error, la visión criticada resulta ser inepta, dice Aristóteles, “para dar cuenta de los hechos”,²⁰ esto es, para dar cuenta de lo que consta para la forma de ver generalizada o común entre los hablantes, los cuales, reconocen implícitamente más de una forma de la amistad como se echa de ver si se atiende al uso lingüístico regular de la palabra “*philia* (amistad)”. La visión univocista no se condice, pues, con las implicancias de ese uso, y conduce a negar que las restantes formas, que para los hablantes lo son de la amistad, lo sean de verdad, y a quedarse con una sola, esto es, con la amistad en el sentido primero. Pues “al no ajustarse [las otras formas] a la definición única (*henòs lógou*), piensan que no son” formas de la amistad, aunque de hecho se les da ese nombre: “lo son, sin embargo”, dice Aristóteles, “por más que no en el mismo sentido”.²¹ El univocismo platónico lleva, pues, a corregir o a desconocer el uso lingüístico, el respeto por el cual en este punto es, en Aristóteles, manifestación del respeto por la experiencia (*empeiria*) que está en la base de la distinción léxica.²²

En el segmento siguiente,²³ Aristóteles muestra las causas que llevaron a la suposición de que las amistades distintas de la “primera” no serían amistades genuinas. La amistad “primera” es amistad plena y específicamente humana: se da entre adultos que se aman recíprocamente por una elección basada en el reconocimiento de la excelencia ética (*areté*) del otro, y por eso son amistades perdurables. Las amistades basadas en el placer y en la utilidad no están ligadas de por sí ni a la calidad moral ni a la condición de adulto ni a la de hombre, puesto que

¹⁹ *EE* VII ii 1236a24-25.

²⁰ “hechos” = “los *éndoxa*”; 1236b24-25: “*pant' apodidónai tà phainόμενα*”; cf. Owen (1961).

²¹ *ENV* VII ii 1236a27-28: “*hai d'eisi mén, all'oukh homoiōs eisin*”.

²² La restricción de “amistad” a la amistad primera es “ejercer violencia contra los hechos (*biázesthai tà phainόμενα*)” y “decir paradojas (*parádoxa légein*)”: *EE* VII ii 1236b21-23—y ello sin duda en el sentido originario de ir en contra de la opinión (*parà tèn dóxan*).

²³ *EE* VII ii 1236b2-26.

ambas se dan aun entre los malvados: por otra parte, las amistades basadas en el placer son más propias de los jóvenes, y la amistad por la utilidad recíproca se da también entre los animales. Con todo, es legítimo, piensa Aristóteles, hablar de una amistad en todos estos últimos casos, como lo consiente el uso lingüístico general. En fin, como a causa de esas singularidades no es posible encerrar las formas de amistad en una definición única (*kath'héna lógon*), dice Aristóteles reiterando la tesis formulada más arriba, resta verlo de la siguiente manera: la amistad primera es, en un sentido, la única amistad, pero en otro sentido todas son amistades; no, sin embargo, porque sean homónimas (*hōs homónymoi*), esto es, no porque su unidad sea puramente verbal, ni estén relacionadas entre sí por azar (*hōs étyken*), es decir, sólo accidentalmente, ni porque pertenezcan a una especie única (*kath'hén eidos*), esto es, no porque sean especies de un género, puesto que no lo son, sino “por referencia a una sola cosa (*pròs hén*)”, en la que reside la unidad de los sentidos.²⁴ Hemos señalado ya que Aristóteles no muestra, sin embargo, de manera explícita la forma precisa en que se da eso.

2. La amistad “completa”

El desarrollo del tema de la amistad en la *Ética nicomaquea* VIII ii-vi mantiene un paralelismo general con el tratamiento de que es objeto en la *Ética eudemia*, pero la articulación de los argumentos es, en mi apreciación, menos nítida que en la otra *Ética*; ostenta por momentos un sesgo digresivo, cierta propensión a la imbricación de los argumentos y de los temas, y ambigüedades o, al menos, cierta indeterminación en algunos puntos, cosas que se pueden ver como signos del carácter más bien *provisional* del texto tanto desde el punto de vista estilístico cuanto desde el punto de vista de la doctrina.

2.1. Las formas de la amistad

La base para la distinción de las formas de la amistad, que en la *Ética Eudemia* era, como se ha visto, la distinción de las formas de lo que se ama (*tò philoúmenon*), es, en la *Ética nicomaquea*, la distinción de las variedades de “lo amable (*tò philetón*)”, es decir, lo que es objeto posible de amistad o susceptible de ser amado, y, por tanto, causa posible de la amistad. Salvo matices de índole aspectual o modal, las fórmulas de una y otra *Ética* resultan equivalentes entre sí en lo esencial. También ahora la idea es que habrá tantas variedades de la amistad cuantas variedades de “lo amable” haya, y éstas, según se admite, dice Aristóteles, son lo bueno (*tò agathón*), lo placentero (*tò hedý*) y lo útil (*tò khrésimon*).²⁵ Habrá, pues, como señala poco después, una amistad fundada en el

²⁴ *EE* VII ii 1236b23-26.

²⁵ Aristóteles hace la salvedad de que sería posible reducir la lista a lo bueno y lo placentero, en la medida en que se considera útil lo que sirve como medio para alcanzar lo que es placentero *EN* VIII ii 1155b18-19.

bien, una amistad fundada en el placer, y una amistad fundada en la utilidad. Entre tanto, con vistas a establecer qué sea la amistad sin más, Aristóteles deslinda la *philia* (amistad) respecto de la *philēsis* (“afección” o “afecto”): la *philia* y la *philēsis* no son lo mismo, puesto que para con las cosas inanimadas es posible una *philēsis*, pero no una *philia*, y eso por dos razones: por un lado, porque en la *philēsis* hacia las cosas inanimadas no se puede dar reciprocidad (una *antiphilēsis*, que será un rasgo constitutivo de la amistad sin más); y, por otro lado, porque no se puede querer el bien de la cosa hacia la cual se experimenta *philēsis*; en cambio, en la amistad se quiere el bien del amigo en razón de él.²⁶ Esa voluntad de bien hacia el otro recibe a continuación el nombre de “benevolencia (*eúnoia*)” y se tiene la impresión de que se la señala como un rasgo genérico de la amistad.²⁷ La amistad es, en efecto, la *benevolencia recíproca* de la que los que están unidos por ella tienen un saber (porque es posible tener buena voluntad hacia persona que no nos conocen). Ahora bien, la benevolencia, que, como se acaba de señalar, es componente central de la amistad, se da, dice Aristóteles, “a causa de alguna de las cosas dichas”,²⁸ y se entiende comúnmente que la expresión “las cosas dichas” remite a las tres formas de “*tò philetón* (lo amable)” que se han mencionado poco más arriba, es decir, el bien, el placer y la utilidad, cosas que, por otra parte, dice Aristóteles, difieren en especie,²⁹ así que también diferirán en especie las afecciones y las amistades: son, “por tanto, tres las especies de la amistad”.³⁰ Si la interpretación de las remisiones es correcta, entonces a afección y la benevolencia recíprocas no serían rasgos que se den únicamente en la amistad basada en el bien, sino que se dan “según el modo en que son amigos”,³¹ esto es, como se ve por lo que sigue, no sólo se da en la amistad basada en el bien, sino también en las amistades basadas en el placer o en la utilidad.

Sin embargo, al mismo tiempo se da que, no obstante lo que precede, ni la “benevolencia (*eúnoia*)” constituye rasgo definitorio de un género que fuera la “amistad (*philia*), ni en el presente contexto tiene “especie (*eidos*)” el sentido usual de “especie de un género”. Eso se ve en el hecho de que a continuación contrapone Aristóteles la amistad fundada en el bien a las amistades fundadas en el placer y la utilidad sobre la base de una oposición tan insalvable como la de

²⁶ *EN* VIII ii 1155b29-31: *oudè boulēsis ekeinōi agathōi, tōi dé phasi deīm boulesthai tagathā ekeinou hēneka*. -- El “*phasi*” = “dicen” da a entender que se trata de la forma generalizada de ver.

²⁷ De hecho Cooper (1977 : 635) pone en relación el punto con *Rhet* II iv 1380b36-1380a2 y piensa que la “benevolencia (*eúnoia*)” se da en las tres formas de amistad.

²⁸ *di'hén ti tōn eirēmēnōn*, *EN* VIII ii 1156a5.

²⁹ “*diaphērei de taūta allélōn eidei*”, *EN* VIII iii 1152a6. La frase abre el capítulo iii; se entiende que el “*taūta* (esas cosas)” son “las cosas mencionadas” de la nota anterior.

³⁰ “*tria de tà tēs philias eidei*”: *EN* VIII iii 1156a7-8.

³¹ “*taūtēi hēi philoúsini*”: *EN* VIII iii 1156a10-11.

accidental: no *accidental* (o *de por sí*):³² los que “aman” a los otros porque son útiles o porque son placenteros, no aman a los otros *por ellos mismos*³³ o por lo que *son*, sino porque *les* son útiles o porque *les* son placenteros; es decir, no aman al otro, sino que aman lo que es bueno *para sí mismos*;³⁴ son, por eso, amistades *accidentales*, y ostentan por fuerza la precariedad, la labilidad o la inestabilidad que es propia del accidente, es decir, de aquello que una cosa (o una persona) fácticamente *tiene*, pero que no forma parte de lo que ella *es*, de manera que se lo puede perder, y si se lo pierde, se pierde al mismo tiempo, en este caso, el fundamento en que se basaba la amistad.. El hecho de que, en la amistad basada en el bien, la benevolencia sea hacia el otro *como tal*, y suponga, por tanto, una apreciación de su excelencia ética (apreciación que para Aristóteles sólo es posible si el otro a su vez la posee) le confiere, en cambio, la estabilidad que le es constitutiva.³⁵ Por otra parte, desde una perspectiva distinta, y en la línea de algunos lugares de la *Ética eudemia* comentados arriba, Aristóteles contrapone las variedades de la amistad por referencia a las etapas de la existencia de las que según él son más propias: las amistades accidentales predominan en las etapas que enmarcan la adultez, la cual es vista implícitamente como la de la plenitud de la existencia humana: la amistad basada en *el placer* es característica de *la juventud*, y la amistad basada en *la utilidad* es característica de *la vejez*.³⁶ Aristóteles parece resumir estas distintas series de diferencias (*accidental: esencial y juventud*: *madurez*: *vejez*) en la caracterización de la amistad fundada en el bien como amistad “completa (*teleía*)”, y ello porque engloba las tres formas de “lo amable”, es decir, porque contiene todo lo que, en definitiva, se tiene que dar entre los amigos,³⁷ esto es, conlleva provecho y placer recíprocos como elementos constitutivos enlazados *de por sí* el uno con el otro; en ella el placer o la utilidad no se dan como se dan en las otras dos formas de la amistad (que son tácitamente caracterizadas como “incompletas”), es decir, unidos sólo *accidentalmente*, porque en las otras dos formas de la amistad los amigos que son útiles pueden no ser al mismo tiempo agradables el uno para el otro, o, a la inversa, pueden ser agradables, pero no ser útiles.³⁸

Así pues, la indicación, consignada arriba, de que la “*eúnoia* (benevolencia)” se daba en las tres formas de la amistad podía sugerir que, en algún sentido, la amistad pudiera ser concebida como *un género* del que la amistad basada en el bien, la amistad basada en el placer y la amistad basada en la utilidad fuesen

³² EN VIII ii 1156a17-18: *katà symbēbēkós*; a18: *hēi estin hōsper estin ho philoúmenos*.

³³ “*ou kath' hautoús philoúsín*”: EN VIII iii 1158a12.

³⁴ Contienen, por tanto, un claro componente de interés egoísta, cosa que Payne (2000) intenta negar.

³⁵ Cabe recordar que para Aristóteles la excelencia moral (*areté*) es aun más estable que la ciencia (*epistéme*), en la medida en que de aquélla no puede haber olvido.

³⁶ Cf. EN VIII iii 1156a20-1156b6.

³⁷ EN VIII ii 1156a18-19: *synáptei gár en heautēi planth' hosa tois philois deí hypárkhein*.

³⁸ EN VIII iii 1156b6-32

especies en la acepción corriente o lógica de las palabras “género” y “especie”, y que, en consecuencia, la noción de *amistad* fuese una noción *sinonímica*, que se le aplicase en forma unívoca a cada una de las especies que abarcase, o que se le viese provista de una otra forma de unidad no sinonímica, como en la *Ética Eudemia*. Pero nada de lo que se acaba de ver lo sugiere que Aristóteles lo conciba así; antes bien al contrario: las oposiciones “*de por sí*: *por accidente*” parece excluir toda forma de unidad de sentido, y la oposición “*completa*: [*incompleta*]” introducidas después, resume series de similitudes y de disimilitudes que acercan y separan a las tres modalidades de la amistad sin que se pueda comprender con claridad la relación conceptual o semántica que las une. Cabe suponer que Aristóteles debe de haberse preguntado, entonces, aun cuando hasta ahora ha estado empleando la palabras sin reservas, si el uso de una misma palabra como denominación de las tres formas de “amistad” está justificado en términos conceptuales o semánticos o si la lengua tan sólo ha reunido tácitamente, sin seguir ninguna regla definida de la organización de los contenidos, esas tres cosas bajo una denominación común; de modo que la unidad de las amistades fuese sólo meramente verbal o nominal.. La reflexión de Aristóteles debe de haberse desarrollado más o menos en ese sentido según creo que se trasunta a lo largo de los capítulos del libro VIII de la *Ética nicomaquea* considerados, y ello sobre todo en las líneas que siguen:

“Pues³⁹ como los hombres llaman ‘amigos’ también a los que lo son a causa de lo útil [...] y a los que se aprecian recíprocamente a causa del placer, [...] quizá [*isōs*] también nosotros debemos llamar ‘amigos’ a los de esa clase, y [decir que] hay varias especies de amistad, esto es, en su sentido primero y propio [*prōtōs kai kyriōs*], la de los buenos en tanto buenos; las demás, en cambio, por semejanza [*kath' homoiótēta*], porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien, esto es, algo semejante [*hómoion tī*],⁴⁰ pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer. Pero éstas no se dan juntas del todo, ni los mismos [hombres] se hacen amigos por causa de lo útil y por causa del placer, pues las cosas que son por accidente no se unen del todo” (EN VIII iv 1157a25-35).

³⁹ “pues” = “*gár*”. Dado el contexto temático que precede inmediatamente al texto citado, el uso de este coordinante, que comúnmente tiene valor explicativo, parece fuera de lugar. Aristóteles parece establecer, de manera más bien abrupta, un nuevo punto de partida para reanudar el tratamiento del tema de la relación existente entre las especies de amistad, que había abandonado más arriba sin haberle dado una solución definida. Eso hace lugar a la suposición de que el texto es lacunario o que se lo ha insertado aquí cuando había sido redactado para otro contexto.

⁴⁰ Entiendo, pues, el “*kaí*” como apositivo = “esto es”.

Es claro que estas líneas son el correlato, en esta *Ética*, de las líneas de la *Ética eudemia* (1236a15-18) consideradas más arriba. Además, la comparación entre ambos lugares hace más expresivas estas palabras de ahora. Atendiendo por el momento sólo a la primera parte de la cita, cabe hacer, en ese sentido, estas observaciones: [a] hay en ellas una notoria diferencia en el tono, pues mientras que en la *Ética eudemia* se subrayaba que había que atenerse al uso lingüístico general, y se impugnaba la restricción del término “*philia* (amistad)” a la amistad “primera” y la exclusión de las restantes, ahora (acaso porque no gravita ya el marco polémico que se daba en la *Ética eudemia*), se señala que “quizás” o “probablemente (*isōs*)”⁴¹ se deba hacer como el común de los hablantes y ajustar el uso filosófico al uso general, y llamar “amigos” a los que están unidos por una amistad basada en el placer o la utilidad; además, [b] Aristóteles omite toda referencia a la henonimia, de la que en la *Ética eudemia* había afirmado enfáticamente que regía la organización del contenido de “*philia* (amistad)” y proporcionaba la base para determinar que una forma de la amistad era la “primera” en razón de su prioridad conceptual; por otra parte, [c] en lugar del arsenal de esquemas analíticos aducidos en la *Ética eudemia*, se halla ahora sólo una remisión a la noción de “semejanza (*homoiotēs*)” cuyo escueto desarrollo en a32-33 (“porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien, esto es, algo semejante [*hómoion ti*], pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer”) ha dado lugar a la idea de que la relación que confiere unidad a la noción de amistad y que autoriza a ver o a llamar “amistades” las basadas en el placer y en la utilidad es la relación de analogía.

Esa idea, de la que tratamos por separado un poco más abajo, es, a nuestro modo de ver, la mejor encaminada en cuanto a la determinación de la regla que Aristóteles *insinúa*, pero no dice expresa y asertóricamente, que preside la relación entre las formas de la amistad; esto es, el Filósofo pareciera haber dejado que en su mente se esbozara esa posibilidad, pero sin llegar a articularla propiamente, ni a articular ninguna otra visión determinada que ahora el estudioso deba o pueda reconstruir, a riesgo de sutilizar o tornar compleja en exceso la lectura interpretativa.⁴²

⁴¹ Por cierto, también se da en Aristóteles un “*isōs*” que se puede caracterizar como “*mo-destiae*” que atenúa el carácter categórico o en apariencia excesivamente novedoso de una afirmación. Creo, empero, que ver que en este caso el uso es ése resultaría forzado; por el contrario, el contexto sugiere que debe entenderse la palabra en su sentido regular.

⁴² Fortenbaugh (1975 : 52-54) ha propuesto una “distinción funcional” de las formas de la amistad en *EN*, entendiendo, que cada una de las variedades de la amistad está “*goal-oriented*” en razón de perseguir un fin distinto, que corresponde a cada una de las formas de lo “amable (*philtaton*)”. La idea de distinción funcional así parece forzada y partir de una interpretación discutible de la relevancia de la idea de fin en Aristóteles, y, sobre todo carente de un apoyo en el texto de *EN*. Fortenbaugh entiende, por otra parte, que la prioridad de la amistad basada en el bien en *EN* deriva de su papel de mediadora (*mediator*) entre las otras dos formas de amistad, por lo que resulta funcionar como “*a kind of focus of resemblance*”, con lo cual

2.2. Prioridad y propiedad

Como se acaba de ver, en las líneas citadas Aristóteles consigna sólo que hay un sentido “primero y propio”, que corresponde a la amistad basada en el bien, sentido que parece absorber todo el contenido auténtico de la palabra “amistad” sin dejar fuera prácticamente ningún residuo de significado que pueda legitimar alguna otra aplicación clara. Aristóteles expresa esa prioridad de dos modos: por una parte, [i] diciendo que representa el sentido “primero y propio (*prôtos kai kyriōs*)” de “*philia* (amistad)”, y, por otra, [ii] diciendo, en los lugares que se precisan abajo, que los que están unidos por esa amistad son amigos en el más alto grado (*málista*), y que los que están unidos por las otras amistades lo son *menos* amigos.

[i] El giro “sentido primero y propio” reúne dos nociones que en el uso aristotélico se recubren en parte o por completo.⁴³ Por una parte, “*kyriōs*” (=“en sentido propio”) es adverbio derivado del adjetivo “*kýrios*”, con el que Aristóteles define una categoría estilística, a saber, la de los “*kýria onómata*”, es decir, palabras *habituales* tanto (a) desde el punto de vista pragmático cuanto (b) desde el punto de vista semántico, es decir, *las palabras a las que el hablante (a) apela espontáneamente y que (b) espontáneamente aplica en un sentido que en su comunidad lingüística se percibe como el propio y literal*.⁴⁴ El nombre “*kýrion*” se opone, pues, por un lado, (a) al nombre “*xenikón* (extraño)”, empleado por una comunidad dialectal distinta de la propia, y, por otro lado, (b) al nombre aplicado en un sentido figurado o traslaticio (*metaphorikōs; metaphor-ai*).⁴⁵ En este uso del adjetivo “*kýrios*” deben de estar presentes también los sentidos o los matices de “(pre)dominante” o “determinante” y el de “vigente”, en que Aristóteles suele usarlo en otros contextos. Por otra parte, el adjetivo “*prôtos*” y el adverbio “*prôtos*”, derivado de ese adjetivo, equivale, como se lo

entiendo que quiere decir sencillamente que es ésa la forma de amistad que se toma como punto de comparación de las otras dos. Cf. además Walken (1979 : 181-184).—Por lo demás, el que Aristóteles reconozca puntos de indeterminación en la organización de la semántica de una palabra es un hecho frecuente en muchos capítulos de *Met. V*.

⁴³ Puesto que se podría defender que también en este caso el coordinante “*kai*” puede tener valor apositivo, en cuyo caso se tendría: “en sentido primero, es decir, en sentido propio”. Las nociones de “sentido primero” y “sentido propio” no son equivalentes plenos, pero se pueden concebir que en algunos casos la diferencia conceptual que hay entre ellos se neutralice.

⁴⁴ La afirmación de que la amistad basada en el bien es “amistad en el verdadero sentido (*hē hōs alethōs philia*)” en *EN VIII iii 1156b10* pareciera ir en el mismo sentido que (b).

⁴⁵ Cf. *Poet xxi 1457b-6.* Desde luego, la condición de “*kýrion*” de un nombre es relativa aun dentro de una misma lengua que presente, como la griega, variedades dialectales, es decir, regionales, que ocasionalmente tienen un uso literario establecido por la tradición, así que un nombre que es “*kýrion*” en una región puede no serlo en otra. Es precisamente ese valor contrastivo lo que le confiere a los nombres de esta clase de nombres una relevancia estética en la práctica poética griega; cf. *Poet xxii. 1458a18-1458b10*.

ha dado entender en su traducción, a “sentido primero” o “significado primero” de una palabra, por lo que, como ya se ha dicho, se solapa con el aspecto “semántico” ((b)) de “*kyriōs*”, pero supone, de una manera en que “*kyriōs*” no lo hace, la existencia de otros sentidos (esto es, un “*deutērōs*”, un “*tritōs*”, etc.). Ahora bien, del fenómeno de la pluralidad de sentidos Aristóteles reconoce cierto número de variedades que pueden clasificarse según distintos criterios,⁴⁶ entre los cuales se cuentan (a) el que atiende al hecho de si los sentidos se encuentran en un mismo nivel o en distintos niveles jerárquicos, y (b) si entre los distintos sentidos se puede reconocer una regla de motivación que dé cuenta de la multivocidad; si no es ése el caso, entonces la coexistencia de los contenidos será azarosa. Pues bien, la idea de que exista un sentido *primero* de “amistad” implica, entonces, que hay al menos dos niveles jerárquicos; y la referencia a la semejanza (*homoiōtēs*) en la cita de más arriba sugiere que ésa es la regla que motiva la multivocidad. De acuerdo con ello, cabe decir que en la palabra “*philia* (amistad)” se da una *homonimia* (o *multivocidad*) *no casual, sino metafórica, motivada por la relación de semejanza* (sistemática) *que se da entre las cosas denotadas*; de la pluralidad de sentidos asociados a ella, uno (la amistad basada en el bien) ostentará, por tanto, la condición de “primero”, y los otros (las “amistades” basadas en el placer y en la utilidad), la de sentidos derivados metafóricamente sobre la base de la semejanza.⁴⁷ Como ya hemos sugerido, en el terreno de lo explícito, Aristóteles no parece haber ido más allá de *la insinuación* de que es así. Volveremos más abajo a este punto.

[ii] Al mismo tiempo Aristóteles da a entender o, al menos, parece implicar que la prioridad de la amistad basada en el bien conlleva también una *diferencia gradual*, en la medida que dice que los amigos que están unidos por una amistad basada en el bien, son “amigos en el más alto grado (*málista philoi*)”, y que las otras son “menos (*hêtton*)” amistades.⁴⁸ Eso parece responder a la perspectiva del *tópos* de “el más y el menos” (*mállon kai hêtton*), ubicuamente presente en Aristóteles, pero acaso de manera más característica en las obras lógicas. Así, en *Categorías* v se señala que entre la substancia “primera” y la substancia “segunda” o bien, que entre “substancia” en su sentido primero y “substancia” en su sentido segundo se da una diferencia de esa índole. La prioridad de la substancia “primera” es expresada en ese tratado precisamente en los mismos términos en que se expresa la prioridad de la amistad “primera” respecto de las otras dos en la *Ética nicomaquea*: la substancia primera es substancia “en el sentido más propio, primero y en el más alto grado (*kyriótata te kai prôtōs kai*

⁴⁶ Cf. Sinnott (1989:192-202).

⁴⁷ La metáfora se basa, en efecto en una semejanza: cf. *Top* VI i 140a10-12: *pántes gàr hoi metaphérontes katá tina homoiōtēta metaphérousi*; cf. el “*kath’ homoiōtēta* de la cita de arriba de *EN*. Por otra parte, la metáfora depende de la percepción de lo semejante: cf. *Poet* xxii 1459a 7-8: *tò gàr eū metaphérein tò tò hómoion theōrein estin*.

⁴⁸ *ENVIII* iv 1157a24. y *VIII* vi 1158b4-5.

málista)”.⁴⁹ En lo que concierne a la gradación, la substancia “primera” se inscribe, como uno de los extremos, en la serie que se completa con las dos variedades de la substancia “segunda”, es decir, el género y la especie (substanciales), entre las cuales se da la misma relación que entre la substancia “primera” y la substancia “segunda”, esto es, la especie es “más substancia (*mállon ousia*)” que el género, y la substancia “primera” es substancia “en el grado más alto (*málista*)”. No parece fácil determinar en todos sus puntos el sentido preciso de esta gradación,⁵⁰ y ello en particular por la heterogeneidad que se da entre los miembros de la serie: las substancias “segundas” son *predicados* universales (“caballo”; “hombre”), mientras que las substancias “primeras” son entes individuales y concretos (“este caballo”, “este hombre”) que sólo pueden ser *sujetos*. Las razones que Aristóteles aduce en favor de que la especie es “más substancia” que el género se refieren a que la información y la propiedad⁵¹ de la especie son mayores que las del género, considerados ambos como *predicados*, y eso parece que debe ser entendido como diferencia en el grado de *determinación* y de *precisión*.⁵² La identidad de los términos que emplea para caracterizar las relaciones parece sugerir que en el caso de la amistad “primera” y las otras formas de amistad, a las que se podría llamar amistades “segundas”, Aristóteles piensa en algo afin a lo señalado respecto de “*ousia* (substancia)”, aunque acaso no sea fácil determinarlo con precisión. Puede ser que en ello está presente la idea de la prioridad existencial de lo es “primero”.⁵³ En todo caso, al menos una implicancia de la manera de expresar la precedencia de lo primero que ahora estamos comentando pareciera ser la confirmación de lo que Aristóteles ya ha dicho, a saber, que la relación existente entre las formas de la amistad no es la relación que hay entre las especies que pertenecen a un mismo género, puesto que en ese caso la naturaleza genérica recurre len las especies de un mismo género sin una variación de grado,⁵⁴ y en este caso hay, en cambio, diferencias de grado. Al

⁴⁹ *Cat* v 2a11-12.

⁵⁰ Eso no es de extrañar, desde luego, puesto que equivaldría a aclarar un punto tan problemático y debatido como la relación entre ambos tipos de substancia, y aclarar a la vez la naturaleza de las substancias “segundas” más allá de su predicabilidad, puntos acerca de los cuales en el texto que consideramos ahora Aristóteles no se pronuncia.

⁵¹ Cf. *Cat* v 2b8-10: “*gnōrimōteron*”; el término indica también “más cognoscible”, “más comprensible”; “*oikeiōteron*” = “más propio” en el sentido de que expresa algo más cercano a la cosa en la columna o el dominio conceptual al que la cosa pertenece.

⁵² Cf. *Cat* v 2b7-21. - Sin duda, el eje de la determinación y de la precisión no se podría extender, sin embargo, a la relación entre la substancia “primera” y la substancia “segunda”, precisamente porque la substancia “primera” no puede ser predicado.

⁵³ Puesto que si no existieran las substancias primeras no existirían las segundas; cf. *Cat* v 2a34-2b6

⁵⁴ Cf. *Cat* v 4b23-4a10; cf. 2b17; 25-26: No podría haber grados diversos de animalidad en la especie *gato* y en la especie *perro*; tampoco se puede dar la naturaleza de la especie en mayor o menor grado en un individuo de esa especie que en otro individuo de la misma especie

mismo tiempo, la diferencia de grado no es diferencia de especie ni produce una diferencia de especie (no es *eidopoión*); esto es, de la intensificación de la diferencia gradual no puede resultar una diferencia de naturaleza. Ahora bien, en las últimas líneas de la *Ética nicomaquea* VIII ii⁵⁵ Aristóteles manifiesta su discrepancia con “los que piensan que hay una sola especie [de la amistad] porque [la amistad] admite un más y un menos”; al suponer eso, agrega, se basan en un indicio insuficiente “pues también cosas diferentes en especie admiten un más y un menos”. En la medida en que los filósofos a que se alude parecen ser los platónicos, estas líneas corresponderían a las de la *Ética eudemia* consideradas más arriba, donde, como se ha visto, se alude críticamente al univocismo sostenido por esos filósofos. En el caso de la *Ética nicomaquea* ahora comentado, parecería que los platónicos se basan en la suposición de que la diferencia gradual implica la existencia de una especie única. En cambio, en la tesis que Aristóteles ahora sugiere, es posible una diferencia de grado entre cosas que no pertenecen a la misma especie, es decir, que aun cuando la amistad “primera” y amistades “segundas” son específicamente diversas y por eso son, en otros aspectos, incommensurables, es posible, sin embargo, decir que la amistad “primera” es “más (*mállon*) amistad” que cualquiera de las amistades “segundas”, y éstas, por tanto, “menos (*hétton*)” amistades que aquélla, o que la amistad “primera” es amistad en el grado más alto (*málista*).

2.3. Los sentidos de “agathón (‘bien’ o ‘bueno’)

Ahora bien, parece claro que las complejidades que presenta el análisis de la semántica y el uso de “*philia* (amistad)” tienen su raíz precisamente en la peculiaridad semántica y conceptual de la propia noción de “*agathón* (bueno)” que ha sido en ambas *Éticas* el punto de partida del análisis.⁵⁶ Las formas de la amistad tienen, como se ha visto, su fundamento en las distintas formas en que a uno se le aparece o uno percibe lo bueno, así que la relación que se da entre ellas no es sino la relación que se da entre los diversos sentidos de “bueno”, que justamente no es, para Aristóteles, noción provista de unidad conceptual o genérica. En *Ética nicomaquea* I vi dice Aristóteles que son los platónicos los que lo conciben así, y esa tesis es sin duda solidaria de la tesis de la unidad genérica de la amistad que, como se ha visto arriba, Aristóteles hace objeto de crítica. Es decir, también en este terreno el enfoque platónico lleva a una visión univocista.

(este caballo no puede ser *más* o *menos* caballo que aquel caballo), ni un individuo de una especie es *más* de esa especie de lo que un individuo de otra especie es de esta otra especie

⁵⁵ Cf. Gauthier; Jolif (1958-1959); Pakaluk (1992).

⁵⁶ Pakaluk (1992 : 111) sostiene que la última frase de *EN VIII I* : “Poco más arriba se ha hablado acerca de ellas [= las especies de la amistad]” es auténtica, y remite a *EN I vi*, en que se trata acerca de la noción de bien. Sea como fuere lo que concierne a la remisión, es claro que la solidaridad de las distinciones señaladas a propósito de la amistad se relacionan con la multivocidad de “*agathón* (bueno)”.

Por lo pronto, “bueno (*agathón*)” está afectado por la misma pluralidad de sentidos que “ente (*ón*)”.⁵⁷ Es claro que cuando escribe esas líneas Aristóteles ya ha advertido tal consecuencia de la teoría de las categorías (consecuencia no expresada en su formulación originaria en el tratado homónimo), a saber, que en cada una de las categorías “ser” asume un sentido diverso, y que lo mismo ocurre, por tanto, en el caso de “bueno (*agathón*)”. Esta noción carece, pues, de la unidad que le atribuyen los filósofos que admiten una Idea de Bien, y se fragmenta, por así decirlo, al menos en diez sentidos diversos. ¿Cuál es la relación que existe entre esos sentidos diversos? Como en el caso de la amistad, y en otros casos, poco después, en el mismo capítulo, Aristóteles repasa las posibilidades que surgen de los distintos esquemas de organización de los contenidos

“¿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. Pero tal vez ahora debemos apartar esas [cuestiones], pues hacer precisiones acerca de ellas sería más propio de otra [parte de la] filosofía.” *EN I vi* 1096 26-32

Aristóteles remite, pues, la cuestión de la estructura de los sentidos de “bueno” a un dominio distinto del de la ética, y que sin duda es el de la filosofía primera. No dice de manera explícita cuál de las tres posibilidades que enumera corresponde a aquella noción, pero la correspondencia entre la distinción de las formas o los sentidos de “amistad” y la distinción de las formas o los sentidos de “bueno” conducen a que, de las posibilidades recién mencionadas se deben excluir [a] la homonimia casual y [b] la henonimia,⁵⁸ de modo que resta sólo [c] la analogía. Aristóteles no afirma de modo expreso y asertórico que la noción de “*agathón* (bueno)” sea una noción analógica, como tampoco a propósito de la de amistad, según se ha de ver, dice que lo sea. Es claro que la respuesta tiene que ser la misma para ambos casos, y por vía sólo alusiva o por implicancia Aristóteles ve como probable que esa respuesta tendrá que ser que ambas la analogía.

3. Semejanza y analogía

En la parte de *Ética nicomaquea* VIII considerada, hay dos referencias a la “semejanza (*homoiótēs*)” en relación con la amistad cuyo sentido, a nuestro modo de ver, no es el mismo. De ellas sólo una parece relevante para el punto

⁵⁷ *EN I vi* 1096 a 24-28.

⁵⁸ La henonimia era el esquema al que, como se ha visto, se ajustaba la amistad según *EE*. Cf. *supra*.

que consideramos.⁵⁹ Está incluida en el segmento citado más arriba, que ahora reiteramos en parte. En ella se encuentra la base para entender que la comunidad de nombres de las amistades se explica por la relación analógica existente entre ellas:

las demás, en cambio, [reciben el nombre de ‘amistad’] por semejanza [*kath’ homoiótēta*], porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien, esto es, algo semejante [*hómoion ti*], pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer. (EN VIII vi 1158b1-10).

Las formas derivadas de la amistad reciben, pues, ese nombre en razón de la semejanza (*homoiótēs*) que radica en el hecho de que aun en el caso de la amistad “segunda”, basada en el placer⁶⁰ hay un bien, que sin duda es un bien relativo al amante del placer, es decir, un bien “para alguien: *tin’*”, y ese bien es algo semejante (*hómoion ti*), se entiende, al bien en el sentido propio que es el fundamento de la amistad “primera”.⁶¹ La sugerencia puede ser desarrollada a partir de la caracterización de la semejanza (*homoiótēs*) que se halla en los *Tópicos* según la cual guardan entre sí relación de semejanza cosas que se hallan en distintos géneros cuando una y otra guardan con una cosa de su género la misma relación, esto es, si A es a B tal como C es a D; por ejemplo, como la ciencia (*epistēmē*) está en relación con lo cognoscible científicamente (*epistētón*), lo está la percepción (*aisthēsis*) en relación con lo perceptible (*aisthētón*), o como la visión (*ópsis*) está en el ojo, está el entendimiento (*noûs*) en el alma.⁶² Atendiendo ahora al texto citado arriba”, se tiene entonces que: A el placer es para B el amante del placer algo semejante (*hómoion ti*) a lo que C el bien es para D el

⁵⁹ La otra es la de EN VIII vi 1158b2-10, de la que cabe destacar lo siguiente: “pero a causa de la semejanza y la desemejanza con la misma cosa, se considera que [la amistad basada en el placer y la amistad basada en la utilidad] son menos amistades y duran menos [que la amistad basada en el bien]; pero a causa de la semejanza y la 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 primera] está a salvo de la calumnia y es duradera, mientras que éstas cambian rápidamente y presentan muchas otras diferencias, a causa de su desemejanza con aquella no parecen amistades”. Estas líneas parecen contener la explicación de la percepción, de sesgo “comparativo”, que los hablantes tienen de las formas de amistad, percepción en la cual están presentes las similitudes y disimilitudes que se dan entre ellas, y que ha llevado a reunir bajo un mismo nombre cosas heterogéneas. Esa perspectiva parece contraponerse a la perspectiva de las líneas 1158b1-10, consideradas arriba a continuación, como perspectivas que se refieren a la una al nivel implícito, y la otra al nivel superficial del mismo fenómeno, esto es, la estructura semántica subyacente, y la percepción de las relaciones correspondientes en el plano de la captación inmediata respectivamente.

⁶⁰ Que incluye aquí la amistad basada en el interés, que, como se ha visto arriba, es, en la visión de Aristóteles, el aprecio de una cosa como medio para un placer.

⁶¹ En relación con lo que sigue, cf. Gauthier y Jolif (1958-1959: II 46-47).

⁶² Cf. *Top* I xvii 108a7-17.

virtuoso. El esquema subyacente es, pues, el de la analogía, es decir, $A : B :: C : D$. Pues bien, parece claro que si las formas derivadas de la amistad están relacionadas con la forma primaria *analógicamente*, entonces no lo están *sinonímicamente*, esto es, en una relación como la de las especies con el género. Reciben, pues, el nombre de “amistad” sólo a causa de esa relación analógica, y no porque compartan la naturaleza de una amistad genérica que consistiera en la amistad fundada en el bien. En lugar de eso, es esta última la que recibe el nombre de “*philia*” en sentido propio, primario y literal; y si ese nombre les es aplicado derivativamente a las relaciones fundadas en el placer y en la utilidad, se lo hace sólo porque en ellas hay un correlato analógico del fundamento de la amistad en el sentido propio, es decir, *el bien*, la estructuración de cuyo uso es, ha insinuado Aristóteles, analógica.

Se debe ver en la asunción de nuevos contenidos por una palabra a través del mecanismo de la analogía un proceso metafórico. En *Poética* xx Aristóteles explica que es justamente ésa la estructura que subyace a un tipo definido de metáfora: si en dos series de dos términos, explica, “el segundo se relaciona con el primero como el cuarto con el segundo”, el poeta dirá “en lugar del segundo, el cuarto, y en lugar del cuarto el segundo”; así, si “la vejez (A) se relaciona con la existencia (B) como el atardecer (C) con el día (D)”, el poeta podrá llamar al atardecer “vejez del día” o a la vejez, “atardecer de la existencia”.⁶³ Los usos derivados de “*philia* (amistad)” son pues de naturaleza metafórica. Cabe señalar, de todos modos, que si bien el mecanismo de la metáfora poética recién ilustrada y el mecanismo de una metáfora como la que se encierra en los usos derivados de “*philia*” es el mismo, los casos no son equivalentes en todos sus aspectos. La metáfora poética es resultado *ocasional* de una operación personal y original de un poeta, destinada a conferirle a un texto literario una cualidad estética definida, mientras que la *metáfora latente* en los usos “secundarios” de “*philia* (amistad)” es una metáfora lexicalizada, es decir una ampliación del contenido de una palabra elaborada por la tradición lingüística a través del uso general y anónimo del léxico, y que, una vez establecida, es parte del contenido *constante*, y no ocasional, de la palabra. En el caso de “*philia*” en ese contenido se ha condensado el reconocimiento del parentesco, no conceptual, que existe entre formas diversas de relación entre los hombres (la amistad “primera” y las amistades “segundas”). Además, en una metáfora como la encerrada en “*philia* (amistad)” hay un *desplazamiento* (*epiphorá*), pero no una *sustitución*, esto es, “*philia*” asume un sentido metafórico que *no era* el contenido de otra palabra a la que ahora “*philia*” reemplace, a la manera en que, en un uso poético, “atardecer” puede asumir ocasionalmente el contenido de “vejez” y reemplazar a esta palabra. Por tanto, “*philia*” ha ampliado, según una regla definida, el campo de su

⁶³ Cf. *Poet* xx; *ENV* iii 1131a31; *Met* V vi 1016b34-35. Cf. también *supra* la nota 48.

aplicación sin invadir el campo de otro lexema, y eso ha hecho posible nombrar algo que aún no había sido integrado en la esfera de los sentidos lingüísticos.

Referencias bibliográficas

- Cooper, J. (1977), "Aristotle on the Forms of Friendship", *Review of Metaphysics*, 30, 619-648.
- Ferejohn, M. (1980), "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", *Phronesis*, 25, 51-62.
- Fortenbaugh, A. (1975), "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning", *Phronesis* 20 (1) 51-62.
- Gauthier, R., Jolif (1958-1959), *Aristote. L'Étique à Nicomaque*, Lovaina, Institut Supérieur..
- Leszl, W. (1970), *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, Editrice Antenore.
- Owen, G.E.L. (1960), "Tithénai tà phainómena", en: Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de la méthode*, Lovaina, Institut Supérieur, 83-103.
- Owen, G.E.L. (1963), "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle", en: Düring, I.; Owen, G.E.L., *Aristotle an Plato in the Midfourth Century*, Gôteborg, Alqvist & Wiksell, 163-190.
- Pakaluk, M. (1992), "Friendship and the Comparison of Goods", *Phronesis* 37 (1), 111-130.
- Payne, A., (2000) "Character and the Form of Friendship in Aristotle", *Apeiron* 33, 53-74.
- Sinnott, E. (1988), *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles*, Münster, Nodus.
- Sinnott, E. (2009), *Aristóteles. Categorías*, Buenos Aires, Colihue.
- Walker, A. (1979) "Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics", *Phronesis* 24 (2), 180-196.
- Ward, J. (1995) "Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία: *Eudemian Ethics* VII 2 *Apeiron* 20, 183-202.
- Yu, J. (2001), "What is the Focal Meaning of Being in Aristotle?", *Apeiron* 34, 205-231.

Artículo recibido en marzo de 2014. Aprobado por el Consejo Editor en mayo de 2014.

La Eucaristía, sacramento del amor. La Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis* y su recepción en Aparecida

por José María Cantó S.I.*

Resumen

El artículo expone como la Eucaristía, en cuanto sacramento del amor, alcanza la vida y misión del cuerpo eclesial. Lo hace a partir de dos textos recientes del magisterio eclesial: presenta brevemente la Exhortación Apostólica *Sacramentum Caritatis* del papa Benedicto XVI, para ver luego su recepción en un texto episcopal elaborado sólo unos meses después, el documento final de Aparecida. Se señalan y comentan los textos de *Sacramentum Caritatis* citados o aludidos en el Documento de Aparecida, examinando su contexto y el valor de estas referencias. A continuación se profundiza la presencia eucarística en los diversos ámbitos de la misión eclesial, y para esto se complementa el documento episcopal, proyectando algunos textos citados en el mismo documento de Aparecida y con otros aportes de la Exhortación Apostólica, sobre todo lo que trata en su tercera parte, "Eucaristía, misterio que se ha de vivir", para enriquecer la misión de la Iglesia en nuestro continente.

Palabras clave: Eucaristía, Aparecida, Misterio, misión

The Eucharist, the sacrament of love. The Apostolic exhortation *Sacramentum Caritatis* and this reception in the text of Aparecida.

Abstract

The article presents as the Eucharist, the sacrament of love, reached the life and mission of the ecclesial body. It does so from two recent texts of the ecclesial Magisterium: briefly presents the Apostolic exhortation *Sacramentum Caritatis* of the Pope Benedicto XVI, to then see the reception in an episcopal text produce only a few months later, the final document of Aparecida. The paper points out and comments *Sacramentum Caritatis* texts quoted or referred to in the document of Aparecida, examining its context and the value of these references. Then deepens the Eucharistic presence in the various fields of the Church's mission, and for this complemented the episcopal document, projecting some texts cited in the document of Aparecida and other contributions of the Apostolic exhortation, above all what is in its third part, "Eucharist, mystery that has to live", to enrich the Church's mission in our continent.

Keywords: Eucharist, Aparecida, Mystery, mission

* Doctor en Teología (Universidad Gregoriana); Rector, Decano y Profesor de la cátedra de Sacramentos en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

jmcanto@jesuitas.org.ar

Stromata 70 (2014) 107-127