

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

Filosofía, conocimiento y vida

*Metafísica y Persona*, Año 9, No. 18, Julio-Diciembre 2017, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, [www.upaep.mx](http://www.upaep.mx), [contacto@metyper.com](mailto:contacto@metyper.com), [roberto.casales@upaep.mx](mailto:roberto.casales@upaep.mx). Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en octubre de 2017, con un tiraje de 250 ejemplares.

*Metafísica y Persona* está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, E-Revistas, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

## Filosofía, conocimiento y vida

Año 9 – Número 18

Julio-Diciembre 2017



UNIVERSIDAD  
DE MÁLAGA



## Contenido

### Artículos

- Eros, Filia y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona*  
Rómulo Ramírez Daza y García .....11
- In Medias Res: A Resolution of Some False Dichotomies in Origins of Life Research*  
Donald Frohlich  
Richard Austin Choate .....35
- Agentes humanos, ficciones y homúnculos: En defensa de un enfoque no homuncular de la agencia*  
María Ayelén Sánchez .....61
- La necesidad de lo inútil. El arte como reivindicador antropológico*  
Raquel Cascales .....81
- The Truth about Poverty and Wealth: reflections on the centrality of the natural family in economics and politics*  
Rafael Alvira Domínguez  
Rafael Hurtado Domínguez .....101
- El valor del cuestionamiento crítico de la comunidad de investigación en la organización de la educación*  
Paniel Reyes Cárdenas .....115
- Phenomenology vs Scientific Approach to Life. On some Aspects of the European Cultural Crisis in 19th and 20th Century*  
Elena Pagni .....125
- Tiempo diacrónico y la epifanía de la alteridad: un análisis del tiempo y la relación con el Otro a partir del pensamiento de Emmanuel Levinas*  
María Elizabeth Aquino Rápalo .....143
- Pascal y Kierkegaard. La lógica del corazón y la fe como pasión* .....157  
Catalina Elena Dobre
- “Amapolita morada”. Identidad mexicana silvestre y melancólica*  
Noé Blancas Blancas .....177

# ***Eros, Filía y Filautía en Aristóteles.*** **Relaciones y diferencias** **en la afectividad de la persona**

*Eros, Philia and Philautia in Aristotle:  
Relationships and Differences in Personal Affectivity*

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA  
Universidad Panamericana, Ciudad de México  
rramirez@up.edu.mx

## RESUMEN

En este estudio se aborda la naturaleza y las diferencias entre “amor”, “amistad” y “amor de sí mismo”, como modos esenciales de la afectividad humana. Se relacionaron estos tres momentos internos, en el marco de la visión ético-política y metafísica de Aristóteles; y se entendieron las interrelaciones que los gobiernan bajo las categorías de la razón práctica. El planteamiento se problematizó con base en las características, descripciones y distinciones de dichas dimensiones para ubicarlas en el lugar que por naturaleza les corresponde. Como Aristóteles define sus conceptos en aproximaciones sucesivas, se realizó principalmente una búsqueda en tres obras fundamentales: *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudemia* y *Retórica*. La revisión de dichos tratados –de cara a los críticos e intérpretes– sirvió para entender los contenidos en que el filósofo pensó estas tres facetas de la vida humana, para resaltar la riqueza que de ello dimana.

**Palabras clave:** *ethos, teleología, amor, immanencia, virtud, realización, afectividad.*

## ABSTRACT

This study addresses the nature of, and differences among “Love”, “Friendship”, and “Love of self”, as essential modes of human affectivity. These three inner affective moments are related within the framework of Aristotle’s ethical-political and metaphysical perspective. The relation that governs the three concepts is understood in terms of the categories of practical reason. The article addresses the problem of the characteristics, descriptions, and distinctions among these three dimensions in order to place them in their proper context. Since Aristotle defines his concepts gradually, by stages, the study focused mainly on three of his fundamental works: *Nicomachean Ethics*, *Eudemian Ethics*, and *Rhetoric*. Studying the relevant passages of these Works serves to show how Aristotle understood these facets of human life, highlighting the wealth that springs from them.

**Keywords:** *Ethos, teleology, love, immanence, virtue, realization, affectivity.*

---

Recepción del original: 20 /09/17  
Aceptación definitiva: 27/11/17

## Introducción

Los estudios en ética han ido acrecentando exponencialmente en los últimos cien años el tema de la afectividad. Los enfoques suelen ser ricos y diversos según la escuela o corriente de pensamiento en turno. Sin embargo, muchas veces se deja de lado el que algunos filósofos griegos ya contaban con un acercamiento a la materia, por razón de que suponen que no lo abordaron, acusando sus posturas de mero intelectualismo o tendientes a la reducción de lo humano al intelecto.

Se aduce que la exaltación del pensamiento en el mundo clásico opacó gravemente la dimensión social y personal de la afectividad. Dicha exaltación del pensamiento discursivo ciertamente se deja ver en muchos autores y pasajes como el de Aristóteles, cuando afirma que es verdadero: “que el intelecto puso en movimiento al universo, quienquiera que lo haya afirmado”;<sup>1</sup> resaltando así el nivel ontológico de la dimensión noética. O bien, su relevancia a nivel político: “el hombre es el único animal que tiene palabra (ζοόν λόγον)”.<sup>2</sup> Y es que para Aristóteles: “el género humano [vive], gracias al arte y a los razonamientos”.<sup>3</sup> Ante esa importancia concedida a la esfera intelectual, lo afectivo parece simplemente difuminarse si no se ve con profundidad y en contexto esa gama de afirmaciones. Por eso, ante pasajes y tradiciones de pensamiento en esa línea, se han enarbolado reacciones teóricas adversas; pero para ser equitativos, siempre se deberán tomar en reconocimiento —a la distancia del tiempo— los aciertos y limitaciones del pensamiento del Estagirita, para no cometer una extrapolación contraria e injusta o, en el peor de los casos, una interpretación falsa de las teorías de Aristóteles.

En las subsecciones que siguen se abordarán ex professo las aporías y paradojas que se presentan en la consideración que el tema plantea, abarca y representa; a la par de ir dejando en claro la importancia y significación que la afectividad tiene en la vida humana, de acuerdo con la teoría aristotélica respectiva. Con ello se sentará una base para la comprensión del “doble modelo” ético de Aristóteles: la vida moral virtuosa de incidencia socio-política, y la vida contemplativa del sabio; debido a que en ambos casos de perfectibilidad humana se requiere necesariamente la dimensión de la afectividad. El resultado de tal demostración será hacer congeniar sus diferentes modos de ser, entendidos como elementos coadyuvantes y esenciales de la ética aristotélica. El estudio se centrará en las modalidades de la afectividad que se precisan para tales alcances.

---

<sup>1</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2008. *De An.* I 2, 404a26-27.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, *Política*, traducción de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1994. *Pol.* I 2, 1253a25.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1998. *Met.* I 1, 980b 27-28. Otros pasajes correlativos podrían ser los siguientes: *EN* IX 9, 1170b11ss.; *Met.* I 1, 980a22.

## 1. Amor erótico y amistad (Eros y Filía)

Un antiguo pasaje del Erótico de Aristóteles que versa sobre la destrucción amorosa esclarece formulariamente la naturaleza del Eros (ἔρως), siendo en sí mismo una definición descriptiva que nos da luz analítica en una primera aproximación. El texto del joven Aristóteles dice in extenso lo siguiente:

el amor es un impulso que se genera en el corazón, una vez generado, avanza y crece y, posteriormente, madura. Cuando ha madurado, se añaden a él las pasiones de la sensualidad a la vez que el amante ve cómo aumentan en la profundidad de su corazón la excitación, la perseverancia, el afán, el empeñamiento y los deseos. Esto lo lleva a la concupiscencia y lo impulsa a hacer requerimientos, hasta que lo conduce a un pesar angustioso, a un continuo insomnio, a una pasión desconsolada y a la tristeza y [finalmente, a] la destrucción de su mente.<sup>4</sup>

Esto nos sugiere a primera vista una concepción un tanto pesimista, al menos de la pasión erótico-amorosa, pues cuando ésta se anida en el alma de una manera desencajada o excesiva obnubila el entendimiento y puede en casos extremos llegar a cegarlo. Por eso, Aristóteles sostiene que un buen remedio para las pasiones en general, en concreto para ἔρως, es la racionalización de los afectos, esto es, hacerlos presentes a la mente para no dejarse simplemente arrastrar por ellos. Pero hay además del ἔρως otros tipos de amor que van más allá del elemento pasional, como lo es la amistad (φιλία), que se gesta mediante el empleo de otras relaciones de tipo más constructivo en términos humanos, y no de necesaria disolución.

El deslinde entre ἔρως y φιλία debe quedar bien aclarado para no confundir una afección (πάθος) con una virtud (ἀρετή),<sup>5</sup> aunque ésta tenga su primer impulso en un πάθος, que no se contradicen uno con otro<sup>6</sup> pero sí resultan diferentes por las siguientes razones: en ἔρως se pretende alcanzar cierta reciprocidad como en φιλία, pero para darse el primero no necesita en absoluto de dicha reciprocidad, como en cambio sí requiere la segunda.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> *Erótico, frag. 4.* VALLEJO, Á. (Ed.) *Aristóteles. Fragmentos*, Madrid: Gredos, 2005. Este texto es parte de un diálogo hoy perdido del cual sólo tenemos escasos fragmentos.

<sup>5</sup> MUÑOZ, E., "La amistad entre los desiguales en la ética aristotélica", en *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, vol. XLVI, núm. 46 (117/118), Costa Rica 2008, p. 161. Hay que recordar que para Aristóteles hay tres acaeceres del alma: potencias, pasiones y hábitos operativos como modos de ser.

<sup>6</sup> En realidad, se complementan como cuadros parciales de la misma naturaleza del ser humano, pues todo hombre es susceptible de enamorarse o de amistar: "amigo es todo hombre para el hombre". ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*, traducción de Julio Pallí Bonet Madrid: Gredos, 2011. EN VIII 1, 1155a21-22.

<sup>7</sup> Recordando este elemento esencial o propio de la amistad, parece que en ello radica mayormente su configuración. Y es que: "volviendo al problema de la definición de la amistad, y refiriendo

Por consiguiente, no hay simetría entre uno y otro tipo de amor, en efecto:

en los griegos estaba el amor como *Eros* y estaba el amor como *Philia* [...]. *Philia* es el amor que alude al cariño, al afecto que se construye, [...] *Eros* es ese arrebatado que misteriosamente embarga a un sujeto y que lo pone en una lógica completamente distinta a la que rige su vida habitual.<sup>8</sup>

En el amor (*ἔρως*) hay un intento de cualificación en el ser, bajo una exigencia de superación para atraer seductivamente a su objeto amoroso (al amado) y persuadirle, ya que se esfuerza en brillar para atraerle.

En la amistad, por el contrario, se es como se es cotidianamente y se ofrece lo que se tiene sin escatimar lo propio de cara al amigo en su ofrecimiento; aunque eso no impide por sí mismo la automejora —como lo será en el amor propio (*φιλαυτία*)—. En *ἔρως* se quiere principalmente la posesión del amado, en *φιλία* se busca la automejora al lado del amigo, y el compartir en común con el otro lo que se es ya como tal.<sup>9</sup>

*ἔρως* busca siempre el que los amantes puedan fundirse a perpetuidad (aunque no lo logre, por la imposibilidad ontológica de la fusión substancial de formas entre sí); *φιλία* en cambio siempre resguarda la *φιλαυτία* de cada uno de los amigos que conforman la relación o el vínculo amistoso. Ambos se propician entre sí, pero al ser sus motores diferentes, diferentes asimismo son sus resultados, a saber: el amor es más idealizado mientras que la amistad es más objetiva, porque mientras que *ἔρως* busca cautivar y proyectar acciones futuras, como la posesión y con ella la delectación;<sup>10</sup> en cambio, *φιλία* comienza su acción y su consideración de las situaciones dadas, y se articula o configura en la relación humana que constituye su elemento electivo y situacional.

El amor nos viene de fuera y puede irse cuando le plazca, pues es una fuerza que está fuera de nuestro control, precisamente por eso su índole es pasional; mientras que por el contrario, la amistad depende casi por completo de los que la conforman, salvo alguna situación de fuerza mayor que *ex professo* la impida.<sup>11</sup>

---

la cuestión exclusivamente al ámbito de lo humano, Aristóteles nos dice que *φιλία* es la relación de benevolencia recíproca entre dos personas, cuando éstas tienen conciencia de tal reciprocidad". GARCÍA-MÁYNEZ, E., *Doctrina aristotélica de la justicia*, México: UNAM, 1973, p. 171.

<sup>8</sup> GONZÁLEZ, C. "El amor y la sexualidad en la antigua Grecia", en MUÑOZ, C.; MORALES, C. (Comps.), *La antigua Grecia (Sabios y saberes)*, Medellín: Universidad de Antioquia, 2009, p. 305.

<sup>9</sup> KLAUS, A., *Aristóteles, Sobre la amistad*, traducción de Fernando Riaza Pérez, España: Universidad de Córdoba, 1992, p. 26.

<sup>10</sup> Por eso: "el amor es acompañado por la excitación y el deseo, que son extraños a la amistad [...], el amor es provocado por el gozo que otorga la vista de la belleza". ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, traducción de José Esteban Calderón y Alfredo N. Galleti, México: FCE, 2004, p. 54.

<sup>11</sup> Esta misma idea se precisa cuando se refiere que: "la amistad se distingue del amor (*φίλησις*) en virtud de que éste es similar a una afición en tanto que la amistad es similar a un hábito



En efecto, ἔρως acaece como algo tremebundo y poderosísimo, como algo que golpea al corazón contundentemente; φιλία en cambio se construye con finura y constancia a voluntad. El amor adviene de pronto intempestivamente; la amistad es completamente intencional y hasta meditada. El amor pasa deliberadamente por alto –para ser lo que es– cualquier diferencia entre quien lo detenta y el objeto de su deseo; la amistad se configura con base en las igualdades patentes entre quienes son candidatas para formar, deliberada y conscientemente, la relación.

Así, pues, ἔρως no hace distinción alguna entre la condición de las personas involucradas (baste decir que el propio Aristóteles, que era un aristócrata, se casó con una hetaira de nombre Herpílida); φιλία en cambio las clasifica según su alcurnia o nivel espiritual,<sup>12</sup> pues: “la concepción social [griega] ve la desigualdad como forma natural del vínculo humano [...] [por lo que] en la ‘lógica griega del amor’ no se contaba con la reciprocidad”.<sup>13</sup> Así pues, aunque uno y otro modo se embarguen de placeres, φιλία es obviamente estético y social; y ἔρως es sensible, erótico y carnal.

Aristóteles nos da la razón por la que esto es así con ἔρως; en efecto, de la naturaleza de su sensualidad dice lo siguiente (en lo que casi podríamos llamar una “descripción fenomenológica” en el sentido de Husserl, porque según opina Brentano, y Heidegger después, Aristóteles ya hacía este tipo de definiciones descriptivas).<sup>14</sup> Así, en la *Retórica*, el Aristóteles de madurez en una segunda vuelta, le describe en los siguientes términos, dando con ello otra “aproximación sucesiva” de la naturaleza del amor:

en la mayoría de los apetitos se sigue cierto placer, pues o acordándose de que los alcanzaron, o esperando que los conseguirán, se gozan de algún placer [...]. Y los enamorados [...] haciendo siempre algo acerca del amado, pues en todo esto, acordándose, les parece como que sienten al amado. Y para todos es ese el comienzo del amor, cuando no solo gozan con el amado presente, sino que de él se acuerdan cuando está ausente y les nace pena de que no esté presente, e igualmente hasta en los padecimientos y lágrimas resulta cierto placer, pues la pena está en la carencia, pero el placer en el recuerdo y ver de algún modo a aquél, y lo que hacía y cómo era.<sup>15</sup>

---

[...] [dado que] implica elección”. ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, p. 54. Esta misma observación ya había sido comentada por Santo Tomás.

<sup>12</sup> “A diferencia de los griegos, la propuesta amorosa de la cultura occidental posterior a ellos, [consiste en] la equivalencia de sentimientos entre los amantes, independientemente de que eso nunca se realice plenamente”. GONZÁLEZ, C., “El amor y la sexualidad en la antigua Grecia”, p. 312.

<sup>13</sup> GONZÁLEZ, C., “El amor y la sexualidad en la antigua Grecia”, p. 316.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002, pp. 29-85.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003. *Ret.* I 11, 1370b16-27.

En consecuencia, en ἔρως vemos una fuerza intempestiva que no hace distinción entre clases, de naturaleza erótico-carnal, y que no depende en esencia de nosotros, ya que hablamos de una pasión (πάθος) que adviene a nuestro ser. Y esta definición descriptiva ya pergeña con bastante claridad una dimensión de la afectividad humana que no podemos ignorar, pero en la que no podemos agotar la riqueza del corazón.

## 2. Amistad (Filía)

Históricamente, el amor se presenta aunado a nuestra animalidad sensible, el tema de la amistad en cambio requiere, en cuanto a su práctica, un tipo de moralidad más elevado, cuando ya de la civilización se espera un avance muy subido o por lo menos, significativo. Por ejemplo, sabemos que en pleno siglo IV a.C. fue cultivado largamente por los académicos, y Aristóteles entre ellos no fue la excepción. Jaeger da el siguiente testimonio de la presencia de estos temas en la Academia, y de cómo Aristóteles tomó una actitud ante ello:

Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Filipo de Opunte, todos escribieron obras *De la Amistad* en la Academia. Toda una literatura sobre el tema surgió en torno a Platón en su vejez. Es cierto que seguían discutiéndose ‘tesis eróticas’ de la manera tradicional, pero hacía mucho que Eros no constituía el símbolo unificador del grupo [cual sí lo era la amistad]. Aristóteles lo proyectó a la metafísica, donde siguió viviéndolo como el *amor Dei* que mueve al mundo. ‘Mueve al mundo como mueve lo amado’.<sup>16</sup>

Lo primero es muy cierto no sólo por el dato duro o de hecho (sabemos, por ejemplo, que Teofrasto escribió un texto *Sobre la amistad*), sino porque en Aristóteles –a juzgar por el *Corpus*– no hallamos como preocupación temática fundamental la cuestión erótica,<sup>17</sup> y en su postura de sus escritos de madurez la subsume bajo el tema del placer. En cambio, el tema de la amistad cobra gran relevancia dentro de las relaciones personales y políticas de su “filosofía de las cosas humanas”, en términos de cómo pensaba la estructura de la sociedad en sus obras políticas.

Como se echa de ver, tanto por este pasaje como por la consabida tesis de Jaeger de que Aristóteles se va desprendiendo del enfoque platónico gradualmente –aunque nunca logra desecharlo del todo, porque siempre fue un pla-

---

<sup>16</sup> JAEGER, W., *Aristóteles (bases para la historia de su desarrollo intelectual)*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1997, p. 129.

<sup>17</sup> Aun cuando el diálogo el *Erótico* lo haya consagrado a ese tema, no reaparece en las obras de madurez un tratamiento expedito de ese tópico como tal.

tónico *motu proprio*–, hay que resaltar que si bien en el tema del Motor Inmóvil pudiera haber una filiación teleológica de las cosas a la perfección, eso no indica que el tema de la amistad lo haya suplantado con el tema del naturalismo hacia la causa final o al bien de la cosa. Sino más bien que al tema de la amistad lo eleva hasta un punto fundante de la estructura espiritual humana, haciéndolo vehículo hacia la felicidad (causa final del hombre: ἐντελέχεια), mientras que al tema del amor lo desplaza al apetito de la causación final en todo el ente, no siendo privativo del hombre en modo alguno.

Por cierto, me parecen platónicas y metafísicas ambas respuestas, aunque en Aristóteles está definida la filiación a lo eterno en lo natural y no en la *participación* de la Idea de la que hablaba Platón. En cuanto a la amistad se refiere, ésta misma me parece vivenciada intensamente por los dos, pero en Aristóteles está explicada sistemáticamente como una condicionante para la realización del ser humano, mientras que en Platón parece estar meramente supuesto, y en la práctica efectiva a juzgar por la forma de vida comunitaria de la Academia. En otras palabras, ya en Aristóteles ἔρος parece una determinación propia de la teleología de las especies, mientras que φιλία lleva a la realización humana por vía de la felicidad, pero con plena voluntad y con la libertad de la acción en la que precisamente consiste.

Se habla aquí de ἔρος y φιλία para hacer una distinción conceptual y temática tan nítida como sea posible, pues ambas palabras podrían confundirse en ciertos tipos de amistad como los expuestos en el Περὶ Φιλίας.<sup>18</sup> Recuérdese que: “la amistad y el amor pretenden desdoblar lo contenido en la palabra φιλία, que carece de equivalente en nuestras lenguas”.<sup>19</sup> Y lo

---

<sup>18</sup> EN VIII-IX.

<sup>19</sup> TOVAR, A., Edición anotada a la *Retórica* de Aristóteles, en ARISTÓTELES, *Retórica*, traducción de Antonio Tovar, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, p. 167. Por otro lado, el amor y la amistad son para el hombre contemporáneo lo más importante en la vida. Pero nuestra visión occidental, después de más de dos mil años de cristianismo, no puede ser la de los griegos, para quienes lo que era una pasión no era algo que había que loar, y en cambio, todos los esfuerzos de estos pensadores están llevados hacia la construcción de un arte intelectualista del vivir ético y político. Pretender lo contrario sería un flagrante anacronismo. Aunque también es cierto que: “una cosa eran los planteamientos filosóficos de los grandes pensadores y otra el vivir efectivo de la gente del común [...] el pensar siempre fue del orden de lo minoritario, siempre vivió en condiciones de restricción [...], más allá de nuestras ilusiones y deseos, el pensar ha sido, es y probablemente será asunto de una minoría con respecto al conjunto social” (GONZÁLEZ, C., “El amor y la sexualidad en la antigua Grecia”, p. 303). No sólo los griegos han pensado que el amor es trágico, y la amistad noble, porque pensando en ἔρος, “tampoco si un hombre busca refugio junto a la persona que ama podrá saciar su hambre: ni besos, ni abrazos ni otras demostraciones que el amor invente podrán penetrar al uno con el otro: siempre serán dos, y cada uno estará solo y será distinto al otro”. MICHELSTAEDTER, C., *La persuasión y la retórica*, traducción de Rossella Bergamaschi y Antonio Castilla, Madrid: Sexto Piso, 2009. Para este argumento de tesis platónica –casi oímos en él los ecos del *Simposio*–, dialécticamente vale el opuesto (o sea, el que aboga por la

determinante es que la amistad por ser una virtud suprema nos lleva a la felicidad, mientras que el amor, entendiendo siempre por éste al amor erótico: ἔρως, en la visión griega, parece llevarnos irremediamente al sufrimiento y a la desgracia (baste recordar los penosos sufrimientos amorosos tan magistralmente expresados en las *tragedias* de los grandes dramaturgos). Y que la amistad por ser algo elevado y generado por el hábito, nos lleve a la felicidad, compagina con toda la doctrina aristotélica de las virtudes que nos llevan a una forma de vida dichosa y floreciente.

Los críticos, explicando la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, lo expresan del siguiente modo:

La plena significación y el valor de nuestras mejores acciones no se nos manifiestan cuando las ejecutamos; realizarlas nos absorbe, e impide que nos desdobleemos [...] en un espectador y un actor. El mejor camino para llegar a la dicha está en identificarnos con los actos nobles de otros o, expresado en distinta forma, con las acciones que reflejan nuestros ideales y nuestros afanes, y respecto de las cuales podemos asumir la actitud del espectador que descubre en la conducta del amigo la manifestación de aquello a que él mismo aspira, el reflejo de su propio carácter, la imagen de su propia eudemonía.<sup>20</sup>

Al parecer, Aristóteles maneja dos modelos éticos: por una parte, el modelo de las virtudes éticas, que permanece ligado a la vida de la πόλις, de la comunidad (lo constatamos a lo largo de *EN I-IX*); por otro, el modelo del sabio que sigue las virtudes dianoéticas<sup>21</sup> tendiente a una vida contemplativa, y que trasciende con toda su altura su soledad inajenable. El problema es: ¿cómo conciliar estos dos modelos aparentemente antitéticos? ¿O no son dos acaso, sino que constituyen un modelo inclusivo de ambas “tipologías del ciudadano”? Cabe señalar que este es un gran problema que se ha señalado desde antaño, y que no siempre ha encontrado feliz solución porque no queda claro el límite de dación del sabio a la πόλις.

El problema queda incoado al querer armonizar virtudes de tipo moral con virtudes de tipo intelectual. La tensión se agudiza cuando aparece el monográfico libro X de la *EN*. Esto se constata con su atenta lectura, y varios especialistas confirman que Aristóteles expresamente contrapone la vida contemplativa frente a la activa como dos modelos de vida válidos. Jaeger arguye a este respecto: “la pura contemplación Aristóteles la pone en contraste con la

---

amistad); pero en Aristóteles al parecer no hay una contradicción entre ambos tipos de amor, dado que son manifestaciones naturales del mismo ser humano.

<sup>20</sup> GARCÍA-MÁYNEZ, E., “Relaciones entre Amistad y Justicia”, en *Doctrina aristotélica de la justicia*, México: UNAM, 1973, p. 179.

<sup>21</sup> *EN VI, X*.

vida activa. Esta última requiere mucha ayuda externa para que se realice la disposición ética (ἡ ἐκτὸς χορηγία ἢ ἠθικὴ) [...] Y sin ejercicio jamás llega a su plenitud".<sup>22</sup> Aunque la solución de dicha tensión no puede ser definitiva, pienso que hay que intentar entender la conciliación que Aristóteles pretendía; hablamos de una ética inclusiva que permite armonizar bajo una complejidad social un número vario de relaciones bien tipificadas.

Quizás la respuesta puede estar en el nivel de "autosuficiencia relativa" que el hombre puede alcanzar, y hasta dónde necesita del auxilio y participación de los demás; a diferencia del Primer Principio, que a sí mismo se basta; por eso este campo es ética y no metafísica, aun cuando aquella esté fundada en principios de ésta. Camilo Cela da la siguiente explicación:

porque en la función práctica del hombre, en la realización mediata de lo que existe de forma inmediata en Dios, se presentan problemas relativos a las diferencias entre un ser del mundo sublunar insuficiente en sí mismo, contingente, móvil e imperfecto y el Dios inmóvil. Pues bien, será el movimiento, la praxis que se desarrolla en el espacio y el tiempo [...] Y será la amistad [...] la que consiga situar al hombre [...] [a diferencia de] Dios, que en su carácter autárquico carece de amigos.<sup>23</sup>

Se da a entender así la naturaleza práctica del hombre, que a fin de cuentas descansa en una naturaleza frugal y cambiante, en contraste con la divina, que es su extremo opuesto inalcanzable.

Profundizando en la teoría de la amistad, surge otra pregunta: *φιλία* propiamente, está entonces fundada en razones a diferencia de *ἔρως*? Respondemos diciendo: como producto del hábito, la amistad claramente se halla fundada en razones, pero tiene su más tenue comienzo en la simpatía personal, y va madurando cabe la disposición racional de los amigos en el trato afectuoso. Aristóteles entiende lo afectivo como un proceso de conocimiento gradual, compartido y de afecto recíproco *in crescendo*. Pero antes de ser posible la amistad con un tercero es necesaria su práctica con uno mismo, pues por simple lógica, nadie puede dar lo que no tiene. Por lo que se hace necesario el amor propio como una condición *sine que non* de la amistad como tal y de la vida pública en general.

---

<sup>22</sup> JAEGER, W., *Aristóteles (bases para la historia de su desarrollo intelectual)*, p. 91.

<sup>23</sup> CELA, C. J., "El tema de la amistad en la *Ética a Nicómaco*", en *Mayurqa. Annals de Ciències Històriques*, núm. 17, Palma de Mallorca, 1977, pp. 273-274.

### 3. Amistad con uno mismo (Filautía)

Quisiera comenzar el tratamiento y la distinción del tercer concepto referente a la afectividad aquí estudiado, la φιλαυτία, con una cita del *Comentario a la Ética a Nicómaco* de Tomás de Aquino,<sup>24</sup> que apunta precisamente a este asunto de una forma aporética, desde su relación con el tema de la amistad. Dice a la letra: “puede dudarse si los amigos querrían para sus amigos los bienes más grandes, como ser dioses o muy virtuosos. Parece que no, porque ya no seguirían siendo amigos de ellos, y así, los mismos perderían grandes bienes, a saber, a los amigos mismos”.<sup>25</sup>

¿Qué podemos decir ante esto? La aporía es la siguiente: si se desea el bien máximo para los amigos y no para uno mismo, desearíamos que fueran dioses, pero en caso de que lo fueran, ya no serían amigos nuestros porque la amistad perfecta estriba en la similitud de virtudes compartidas entre los amigos, y si hay diferencias abismales como es la de los hombres respecto a los dioses, no sería posible tal relación. La consecuencia inmediata y solución a tal aporía sería perder dicha amistad; de ahí se seguiría entonces que no queremos para los amigos bienes mayores a los que queremos para nosotros mismos. Esto es lo que nos da el puente de φιλία a φιλαυτία y su necesaria relación. Y a su vez, la jerarquía establecida entre lo que es más deseable y lo menos deseable entre estos tres bienes del alma, a saber: de menos a más en el deseo, y de menos a más en el ser: ἔρος-φιλία-φιλαυτία, en ese orden.

Para entender a fondo esta problematización, vayamos a las partes. La amistad es la virtud que, entre todas, obtiene el tratamiento más detallado, minucioso y extenso dentro de la EN, pues su contenido abarca dos libros enteros: el octavo y el noveno, 1/5 parte de dicha obra. Esta estructura de la obra, tal como salta a primera vista, deja ver la importancia capital que la amistad tiene dentro del pensamiento aristotélico. Su valor suele ponerse muy de relieve entre los comentaristas debido, principalmente, a que este minucioso análisis —como también sucede en buena medida con el estudio de la justicia en el libro quinto— nos muestra cómo concibe el filósofo las relaciones interpersonales, tanto en sus variantes más débiles como en las más virtuosas. Pero esto estaría incompleto si dejáramos al “amor de sí propio” de lado.

Sin embargo, algo que a menudo suele pasar de largo es el concepto de φιλαυτία, es decir, la amistad con uno mismo, o, aventurándonos a parafrasear con más libertad esta idea de Aristóteles, esta virtud constituye el tipo de

---

<sup>24</sup> *In Nichom. Lectio VII 1162.*

<sup>25</sup> DE AQUINO, T., *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea Navarra: EUNSA, 2001, p. 471.

amor que cada uno *se debe* a sí mismo (razón por la cual la vemos con mayor extensión en este estudio). Y es que debe cobrar una cuasi obligatoriedad moral (pero no en el sentido de estricta necesidad del imperativo kantiano), porque depende de nosotros alcanzar las virtudes y realizarnos debido a nuestra causa final como condición *sine qua non*.

Con mucha frecuencia se dice en la vida cotidiana que alguien “no se quiere a sí mismo”, dando a entender con ello que la forma en que el individuo obra o actúa no es digna de su persona. Esto implica de forma tácita que al no saber quererse a sí mismo, por lógica, tampoco puede querer a los demás. A pesar del carácter recurrente de este fenómeno, muy pocas veces suele decirse en qué consiste propiamente ese legítimo amor propio virtuoso sin devenir vicioso, porque vulgarmente se malentende como egoísmo; pero esto es claramente un malentendido, porque sólo los incomprensivos o los corruptos lo ven así. En efecto, “*only the perversion or corruption of popular ethics, as seen in the views of immoralists and authoritarians, minimizes the importance of the relation between individual and individual*”.<sup>26</sup>

La ética aristotélica proporciona grandes elementos para elucidar esta cuestión, porque precisamente la φιλαυτία entendida por Aristóteles es una condición necesaria para la amistad, y por ende, para la vida lograda. El objetivo de esto es analizar someramente aquellos elementos clave –notas esenciales– que constituyen la φιλαυτία y que hacen de ésta algo de suma importancia para la felicidad.

La amistad se da en el hombre cuando ambas partes, la racional y la irracional, en lugar de hallarse en una tensión discrepante, confluyen en armonía y conforman una unidad en las acciones de un individuo. Es por ello que Aristóteles dice: “todo esto puede aplicarse mejor que a nadie a uno mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y, por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos”.<sup>27</sup> En cierto sentido, lo que se predica de la amistad en general puede decirse también de estas partes del alma: quien es amigo de sí mismo guarda un justo medio (μεσότης), de forma que no busca ser adulator (κόλαξ) ni malhumorado (δύσκολος) con su propia persona.<sup>28</sup>

El amigo de sí mismo (φιλαυτός) obra en conformidad con su razón. Su comportamiento virtuoso se extiende en el marco temporal de una manera congruente. A diferencia del incontinente, el φιλαυτός<sup>29</sup> sabe lo que es bueno

---

<sup>26</sup> PEARSON, L., *Popular ethics in ancient Greece*, California: Stanford University Press, 1966, p. 33.

<sup>27</sup> EN IX 8, 1168b9-11.

<sup>28</sup> EN II 7, 1108a28. Cf. EN VIII 8, 1159a14-16.

<sup>29</sup> De hecho, si recurrimos a la sinonimia, podríamos predicar del φιλαυτός, el epíteto: σεμνός, en calidad de respetable o venerable para sí mismo, “semnos, ‘august’, ‘reverend’ applied to



para sí, y actúa consecuentemente en conformidad con ello. Aristóteles entendiéndolo así a la φιλαυτία como una virtud cuya práctica supone eliminar –o al menos disminuir de forma importante– la tensión existente en las partes<sup>30</sup> que constituyen a la propia sustancia.<sup>31</sup>

Me parece que Aristóteles da una respuesta muy semejante a la de Platón: mientras que su maestro afirma en el mito del *Fedro* que el auriga que conduce el carro alado cae a la tierra si deja que un caballo predomine sobre el otro al ser arrastrado, para Aristóteles en cambio, el individuo incontinente no logra hacer que las partes de su alma encuentren un equilibrio conveniente hasta que posea la virtud correspondiente. Nótese el desplazamiento del discurso alegórico platónico al formal argumentativo aristotélico.

Todo parece indicar que Aristóteles logra una caracterización mucho más detallada de los efectos de esta concordia en una vida humana lograda. Lo más palpable, efectivamente, es una unidad en la propia persona que viene acompañada de un importante sentimiento de gozo, tanto por la propia existencia como por la ejecución de acciones virtuosas. Así, parece muy atinado en estos términos el análisis que proporciona Sarah Broadie:

*The incontinent person fails to live up to his rational choice, giving way to a contrary impulse. But the rational choice, even if betrayed, incorporates the assumption that one can act in the manner chosen. In this and other ways the choice is a manifestation of practical intelligence. But the vicious person hates himself for not being as he wishes to be, and wishes need not be practical.*<sup>32</sup>

---

people who think a lot of themselves" (Dover, 1994: 204). Cf. PABÓN DE URBINA, J., *Diccionario Manual Griego Clásico-Español*, Barcelona: Vox, 2005, p. 533.

<sup>30</sup> Como se puede apreciar, aunque sea dicho de paso, Platón aparece en cierto sentido como pionero antecesor del análisis aristotélico, pues hablar de "las tensiones que existen en el alma" fue un recurso teórico primeramente tematizado por el filósofo ateniense. En el *Fedro* 246b esta tensión se explica de la siguiente forma: "Sea el símil de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga. Pues bien, en el caso de los dioses los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro". PLATÓN, "Fedro", en *Diálogos*, vol. III, traducción de Emilio Lledó Íñigo, Madrid: Gredos, 1997. Esta psicología y antropología se vuelve un tanto más compleja en la *República* 437b, donde Platón menciona que la parte irracional del alma (*alogistón*) y la apetitiva (*epythemitikón*) guían al hombre, por ejemplo, a saciar su sed, pero existe todavía otra parte (*thymós*) fogosa, que se distingue de ellas. En todo caso, sin embargo, como señala en *Rep.* 441e: "al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera" (PLATÓN, "Fedro").

<sup>31</sup> Lo que en *De Anima* denomina: "las partes del alma", refiriéndose con ello a las facultades propias que le determinan como tal en sus funciones; que es el equivalente moderno de "la estructura de la psique". HELLER, Á., *Aristóteles y el mundo antiguo*, traducción de José Francisco Yvars y Antonio Moya, Barcelona: Península, 1998, pp. 245-273.

<sup>32</sup> BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 161.



Con esto, Aristóteles engarza o conjunta la φιλαυτία con la amistad entre virtuosos, toda vez que en este segundo caso los amigos disfrutaban enormemente su mutua compañía debido al acuerdo que existe entre ellos, sobre las características fundamentales que una vida buena debe de tener. La amistad virtuosa, como explica Aristóteles, involucra un componente de elección (προαίρεσις) por parte de ambos amigos, que no se da en relación de un bien específico, sino de cara a un conjunto organizado y estructurado de bienes.<sup>33</sup>

En otras palabras, cuando los amigos escogen realizar una acción, no lo hacen en vistas de la consecución de una “parte” de la vida buena sino de ésta entendida como un todo. De ahí que se diga a menudo que: “los verdaderos amigos tienen una sola alma”,<sup>34</sup> mientras que: “el hombre perverso, sin duda, no es uno sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconsistente”.<sup>35</sup> De forma análoga, me parece que se puede decir lo mismo del φιλαυτός que del amigo virtuoso: él posee una sola alma en la medida que elige conscientemente llevar una vida buena.

Es por estas razones que Aristóteles no duda en decir que los más jóvenes no pueden ser amigos de sí mismos: “tampoco los niños [pueden ser amigos de sí mismos], sino solamente cuando poseen ya la capacidad de elección (προαίρεσις), pues entonces su entendimiento discrepa de su apetito”.<sup>36</sup> Lo relevante de esto es, sin lugar a duda, que Aristóteles vuelve a hacer alusión a este punto en un momento trascendental de su discusión. La capacidad de elección sólo se desarrolla mediante el ejercicio de la parte más elevada del ser humano: la razón. En este sentido, la persona que es amiga de sí misma es la que delibera y elige con acierto, y ésta es una estructura fundante, virtud sin la cual no puede darse la amistad con los demás: la prudencia (φρόνησις).

Este gozo por la propia existencia se debe no sólo a las acciones deliberadas del hombre virtuoso, sino a que tal persona ama esa parte, en función de la cual puede realizar esas virtudes. Como Aristóteles afirma de manera explícita en su argumentación:

llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto (νοῦς), o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el

---

<sup>33</sup> EN VI 5, 1140a26-28. Cf. EN VI 12, 1145a1-2.

<sup>34</sup> EE VII 6, 1240b3.

<sup>35</sup> EE VII 6, 1240b17.

<sup>36</sup> EE VII 6, 1240b33-34.

que es censurado, y diferiría de este tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil.<sup>37</sup>

Este pasaje es clave, ya que pone de relieve los siguientes elementos:

1. Se puede equiparar al hombre con su parte más elevada, que es el alma, y de ésta, el intelecto (νοῦς).
2. El hombre que actúa en conformidad con esta parte suya es un amante de sí mismo (φιλαυτός).
3. Las acciones “nobles” del φιλαυτός difieren de las acciones regidas por las pasiones y por el deseo de lo útil (en las pasiones reside ἔρος).

A diferencia de Richard Kraut, me parece que no está del todo claro que Aristóteles se refiera aquí a un entendimiento paciente (νοῦς παθητικός) en contraposición a un entendimiento creador (νοῦς ποιητικός), como lo hace en el tratado *De Anima*.<sup>38</sup> Si bien el contexto donde se discute la importancia del νοῦς está directamente relacionado con la continencia del hombre virtuoso (y, por ende, con la vida en una comunidad política), pienso que no existen elementos suficientes para excluir de este esquema el gozo intelectual propio de la contemplación. La proximidad con el libro X, en el cual se hacen afirmaciones muy parecidas sobre la preponderancia del νοῦς en la vida del hombre, sugiere a mi entender que los libros de la amistad fungen en un papel de mediación entre las virtudes descritas anteriormente y la vida contemplativa.

A mi juicio, la intención de Kraut es la de salvar este pasaje de una comprensión rígida bajo el lente del libro X, pero debido a este afán parece incurrir en el otro extremo. La posibilidad de una interpretación flexible hacia ambas direcciones resulta problemática bajo sus supuestos. Es cierto: existe un gozo por la práctica misma de virtudes como la continencia, la valentía y la magnificencia, por mencionar algunos casos de las virtudes morales, pero eso no explica en su totalidad por qué el φιλαυτός desea vivir y preservar aquella parte de su persona que, en términos generales, lo constituye propiamente como hombre y que es su νοῦς.

---

<sup>37</sup> EN IX 8, 1168b 33-1169a6.

<sup>38</sup> “When he argues that the ethically virtuous person rightly loves himself most of all, he claims (EN I 8, 1169a3) that there is one part of the soul that such a person loves more than any other—his understanding (νοῦς EN I 8, 1168b35). As the context indicates, νοῦς here refers to the part of the soul that enables someone to deliberate and make choices: someone’s understanding is in control when he is continent, and loses control when he is incontinent (EN I 8, 1168b34-35). Though νοῦς sometimes refers to the part of the soul that engages in theoretical reasoning (X 7, 1177a13; EN X 7, 1178a7), in IX 8 it refers to practical reason. And in IX 8 Aristotle says that this practical understanding is the part of the soul that the ethically virtuous person loves most”. KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good*, New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 128.

Si desligamos este pasaje por completo de un νοῦς teórico, es imposible comprender la afirmación aristotélica según la cual el hombre es “preponderantemente su intelecto”, que a Kraut le resulta tan misteriosa dentro de su análisis,<sup>39</sup> pero que es obvio para Aristóteles. Tal como sucede con los amigos que son virtuosos, el φιλαυτός desea pasar mucho tiempo consigo mismo, porque goza de su propia compañía, y porque “toda persona se cree buena para sí misma”,<sup>40</sup> arguye Aristóteles. Parece bastante evidente que este querer estar consigo mismo sólo se puede entender como una actividad que se sustrae –aunque sólo sea por un breve periodo de tiempo– de la vida política, y desde el que se nutre también la vida política, desde la fuerza de la interioridad de cada unidad que la compone. Si el φιλαυτός pretende amar esa parte tan próxima a lo divino que hay en él, tendrá que apartarse un momento de la sociedad 1) para pasar revista de esas acciones que realizó de forma adecuada y 2) para practicar una vida filosófica entendida como βίος θεωρητικός, que aunque desemboca en lo social empieza en sí mismo (tesis acorde a su concepción política del ἀνθρώπος).

La φιλαυτία, por ende, parece tener un papel muy interesante y hasta definitivo, pues no es reductible por completo a la vida política precisamente porque se habla de una vida interior de gozo; ni tampoco se extrapola por completo a la vida contemplativa: debido a que representa el primer paso hacia la vida amistosa con los demás. Y por eso φιλία es el puente que permite ir de la φιλαυτία a la πολιτεία en una lógica de continuidad. Tal como la felicidad misma la φιλαυτία tiene una duración continua, es buscada por sí misma y resulta agradable (ἡδονή).

Empero, el φιλαυτός parece necesitar también del ocio (σχολή) y de la contemplación para que el hombre pueda amar aquella parte esencial de su persona que es su propio intelecto que le permite asir todo lo demás. Sólo cuando se cumplen ambos rubros de virtud: la φιλαυτία y la φιλία, se puede llegar a ser plenamente feliz (εὐδαιμονία). En efecto: “si ser feliz es vivir haciendo el bien, y la actividad del virtuoso es agradable en sí y podemos contemplar mejor a nuestros congéneres que a nosotros mismos, el [hombre feliz] (εὐδαίμων) se rodeará de amigos, y no podrá dejar de sentir complacencia al comprobar las virtudes de éstos”,<sup>41</sup> que son equiparables en cada caso a la φιλαυτία compartida entre los que la poseen, y la ven en sí propios reflejada en los amigos.

---

<sup>39</sup> “Furthermore, he makes the mysterious claim that each person ‘is or most of all is’ this part of the soul (EN IX 8, 1169a2)”. KRAUT, *Aristotle on the Human Good*, p. 128.

<sup>40</sup> EE VII 6, 1240b28.

<sup>41</sup> GARCÍA-MÁYNEZ, E., “Relaciones entre Amistad y Justicia”, p. 179.

En *EN IX 12*, se apunta en sus líneas finales una característica de suma importancia del φιλαυτός: que sus acciones las persigue por sí mismas y no por otra cosa, y que eso es lo que manifiesta ante el amigo. Me parece que Aristóteles realiza esta afirmación con el propósito de mostrar la continuidad arquitectónica que existe entre la amistad entre dos personas virtuosas (φιλία) y la amistad con uno mismo (φιλαυτία). Dice a la letra: “La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo mismo, la tienen también para el amigo. Tratándose de uno mismo, la sensación de la propia existencia es amable, y, por tanto, también cuando se trata de la del amigo”.<sup>42</sup> Aristóteles aduce que el vínculo entre un individuo y otro, por medio de la virtud y el trato habitual, conforma el tipo de amistad más auténtica, pues no se basa en un interés tan contingente como lo es la utilidad o el placer.<sup>43</sup>

Adomeit Klaus comenta, respecto de la auténtica amistad en su interpretación del autor:

aun quienes son desiguales pueden hacerse amigos, e igualarse entre sí. La igualdad esencial es la del valor moral. Sólo quien es constante en sí mismo, lo puede ser hacia fuera. Nunca exigiré servicios extemporáneos del amigo, sino que siempre se esforzará en evitar la injusticia. Quien es fiel a sí mismo no puede ser falso para nadie, y menos para sus amigos.<sup>44</sup>

Esto confirma también la tesis que venimos manejando en la exégesis del pensamiento de Aristóteles: que el φιλαυτός es quien puede ser verdaderamente en el pleno sentido de la palabra: un amigo (φίλος) respecto a los demás.

Entre los virtuosos existe un acuerdo fundamental sobre los bienes que uno desea para sí mismo y para los demás: los espirituales o intelectuales. Análogamente, se puede decir que un φιλαυτός no se afana por conseguir bienes que meramente satisfagan sus pasiones o bienes que le resulten útiles –aunque tampoco prescinde de ellos por completo, pues también son necesarios para la vida–, pues sabe que una vida meramente basada en la consecución de los mismos resulta particularmente insatisfecha (para Aristóteles mismo debió ser clarísimo el fracaso de Alejandro Magno en estos términos).

---

<sup>42</sup> *EN IX 12*, 1171b33-36.

<sup>43</sup> *EN VIII 5*, 1157b25-35. Al respecto de los tres tipos de amistad ampliamente expuestos en la sección anterior, García-Máynez comenta: “la teoría de Aristóteles es que existen tres diferentes εἶδη de amistad, pero sólo una es la forma perfecta o completa, a la cual las otras dos simplemente se aproximan. La amistad perfecta exhibe ciertas características que las otras formas poseen en menor medida”. GARCÍA-MÁYNEZ, E., “Relaciones entre Amistad y Justicia”, p. 172. Y no se olviden los intercambios que pueden hacerse entre todos los tipos o clases de amistad, a saber: “las amistades heterogéneas (en las que se intercambia placer por utilidad) frente a las homogéneas (en las que se intercambia placer por placer, utilidad por utilidad o virtud por virtud)”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco...*, p. 334.

<sup>44</sup> KLAUS, A., *Aristóteles, Sobre la amistad*, p. 26.

Más aún, de obrar uno así, sería imposible hallar el equilibrio conveniente para que las partes del alma coexistan de manera armónica y prudente.

Si la felicidad dependiera de conseguir bienes tan mudables, como son los materiales a diferencia de los espirituales, sería una cuestión auténticamente de fortuna y suerte que uno la consiguiese, porque estaría totalmente en los dominios del azar (τυχή). Tal posición ignoraría por completo la función que distingue al hombre de cualquier otro ser y que lo hace dirigirse hacia el mayor bien asequible para su propia naturaleza: la εὐδαιμονία alcanzada por la vía de la virtud (ἀρετή), de la mano de la φιλαυτία y de la φιλία.

Con los argumentos ya expuestos parecen existir los elementos suficientes para entender cabalmente cómo es que el “amigo de sí mismo” persigue los bienes que tiene a su alcance. Esta cuestión es de suma relevancia para la ética de Aristóteles, pues él mismo busca aclarar si el φιλαυτός es o no un egoísta, o por el contrario, un virtuoso. Pero para no dejar paso a la duda, Aristóteles en una nueva aproximación problematiza la cuestión para luego resolverla en sus posibles objeciones.

En efecto, Aristóteles recurre a varios lugares durante su estudio sobre la φιλαυτία, que a primera vista parecen estar en oposición con el planteamiento original, y que presentan la cuestión en términos aporéticos. Por un lado, arguye:

parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y así se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien.<sup>45</sup>

Por el contrario –afirma–: “estos atributos pertenecen principalmente al hombre con relación a sí mismo, y todos los restantes por los cuales se define el amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros”.<sup>46</sup>

La dificultad parece resolverse diciendo que, si bien el hombre noble se desprende incluso de lo que posee para darlo al amigo, eso lo hace precisamente porque entiende el valor de la amistad, y sólo puede hacerlo quien en principio ya se ama. En cambio, el egoísta, el díscolo, la persona innoble no puede hacer una acción buena ni bella (καλοκἀγαθία) porque ni siquiera se quiere a sí mismo, su amor hacia sí es un amor mal entendido de ser lo que posee, esto es, pone su ser en su caudal y no en lo que es él mismo, porque

---

<sup>45</sup> EN IX 8, 1168a33-35.

<sup>46</sup> EN IX 8, 1168b5-8.

un espíritu bajo nada es desde el punto de vista de la virtud, y lo intenta de sustituir por lo que tiene.<sup>47</sup>

Tal dicotomía aparente también puede solucionarse, como Reeve ha apuntado con notable claridad, si distinguimos dos tipos de egoísmo: el malo y el bueno. Explica:

*This results in a manifest aporia, but it is one that Aristotle is fully aware of, and that he attempts to solve—as he attempts to solve all aporiai—by refining the notion that causes the problem. There are, he argues, two kinds of selfishness: bad-selfishness and good-selfishness, as we may call them. If someone is bad-selfish, he awards himself the biggest share of the goods of competition—money, honors, and bodily pleasures—and gratifies his feelings or the non-rational part of his psyche.<sup>48</sup> If someone is good-selfish, he ‘gratifies the most controlling part of himself, obeying it in everything’.<sup>49</sup>*

En efecto, utilizando uno de sus típicos procedimientos, Aristóteles apuntala las maneras de entender φιλαυτία mediante una distinción: si alguien de forma codiciosa busca saciar la parte irracional de su alma complaciendo a sus pasiones y dando rienda suelta a sus deseos de riquezas, honores y placeres corporales, con justa razón se le puede denominar como un egoísta. Actuar sin la mediación de la razón conduce a una satisfacción que no toma en cuenta en ningún momento los intereses de los demás. A guisa de ejemplo, podemos decir lo siguiente: si una persona afirmase abiertamente que desea tener todos los bienes materiales del mundo, podríamos echarle en cara que no está pensando en el bienestar de los demás y, sobre todo, que no está guiando su actuar conforme a la razón proairética, tal como lo hizo Alejandro Magno, en contraposición flagrante a lo que Aristóteles pensaba.

Problematicemos un poco más esta cuestión para obtener la mayor claridad conceptual que nos sea posible: ¿qué sucede de hecho con las personas que buscan actuar en conformidad con la razón y persiguen sólo de esta manera los distintos tipos de bienes? ¿Qué pasaría si alguien dijese que quiere poseer de forma perfecta y acabada todas las virtudes, tanto intelectuales (dianoéticas) como éticas? ¿Es acaso ésta una pretensión desmedida que se debe censurar como el deseo que tiene el hombre codicioso respecto de los bienes materiales? Me parece que tal problema se muestra más bien como aparente, si formulamos la cuestión con mejor enfoque, a saber: ¿podemos

---

<sup>47</sup> Un planteamiento moderno de este antiguo tópico aristotélico lo hallamos en el enfoque existencialista de *Ser y tener*. MARCEL, G., *Ser y tener*, traducción de Ana María Sánchez, Madrid: Caparrós Editores, 2003.

<sup>48</sup> EN I 8, 1168b15-22.

<sup>49</sup> EN I 8, 1168b30-31. REEVE, C.D.C., *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 176.

desear, rectamente, que desarrollemos al máximo nuestras capacidades y facultades más nobles?

Parece que, en este último caso, el φιλαυτός aristotélico tendría que dar una respuesta positiva. Aunque resulta un tanto desmesurado decir que uno quiere ser “perfecto”, tal afirmación puede leerse desde una perspectiva medida o prudente. Una persona que desea para sí misma toda esta clase de virtudes lo único que está expresando es que quiere alcanzar, dentro de los límites propios de la existencia humana, el mayor bien que le es asequible.<sup>50</sup> La diferencia fundamental entre ambos casos es que el codicioso quiere de forma desproporcionada, a la par que se muestra indiferente respecto a las consecuencias de sus acciones sobre los demás.<sup>51</sup>

La contienda tanto interna como externa que se da en aras de practicar una virtud puede, en efecto, ponernos en competencia con otros individuos virtuosos, por ejemplo, cuando uno intenta ser el guerrero más valiente en un campo de batalla; pero también puede suceder que junto con los amigos se luche por la misma batalla, queriendo decir con ello: tener el mismo fin, y ello parece más noble que lo primero. El φιλαυτός buscará, en efecto, obrar de manera correcta de acuerdo con sus acciones virtuosas, pero se detendrá cuando la práctica de su virtud interfiera con el campo de acción de los que quieren ser virtuosos como él si fuera el caso; o bien, los intentará rebasar para salvaguardar su posición. Su interés por los “bienes más nobles y mejores” en realidad no disminuye en nada cuando permite que los demás hagan a su vez aquello que los puede perfeccionar, pues no debe haber oposición.

El hombre que se ama a sí mismo rectamente puede amar a los demás, pues desea prosperar en comunidad con ellos y no en soledad dada su naturaleza social. Si tiene que contender con ellos en aras de un fin específico, lo hará de forma tal que sus acciones estén regidas por esa parte principal de sí mismo que es la razón. La pregunta de si uno puede ser considerado egoísta

---

<sup>50</sup> (EN I 7, 1097a23). Advertimos que el “bien realizable”, en este contexto, quiere decir el bien que los seres humanos pueden alcanzar en la vida. En función de esta idea, Aristóteles estructura en gran medida su crítica a la noción platónica de bien. Al respecto se ha dicho: “Este giro no es sino la ruptura definitiva con la trascendencia ética [...], todo lo que tiene sentido sólo en relación con el hombre [...] el contenido moral, el bien, no puede existir independientemente del hombre [...] fin que el hombre pretende realizar en sus actos [...]. Por ello, una acción humana racional no puede tener por objeto cosas inmutables y eternas”. HELLER, Á., *Aristóteles y el mundo antiguo*, traducción de José Francisco Yvars y Antonio Moya, Barcelona: Península, 1998, pp. 195-196.

<sup>51</sup> R. Kraut apunta lo siguiente, sobre los virtuosos que persiguen el bien junto con otros de su misma condición: “*So the competition among virtuous individuals to be best is a competition among individuals who observe decent limits: each wants to be best, but will undertake only such actions as will leave other with their fair share of opportunities for moral activity. No virtuous person wants to be best if this turns his equals into people who are predominantly passive recipients of his moral feats*”. KRAUT, R., *Aristotle on the Human Good*, pp. 126-127.



al desarrollar sus capacidades de la forma más perfecta posible debe, en consecuencia, ser contestada negativamente.

Dentro del amplio conjunto de las virtudes, existen virtudes tales como la amistad, la justicia, la reciprocidad, la sinceridad, la honradez, etc., que por definición le impiden actuar a uno sin tomar en consideración a los demás, dado que se construyen con los demás. Por ello, Aristóteles no duda en decir que: “si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor”,<sup>52</sup> y es hacia ello a lo que su ética se orienta tanto como una “ética de virtudes” como una “ética de máximos”.

La práctica de estas virtudes coordina con perfecta sincronía los intereses de todos los individuos, porque coadyuva al beneficio de la sociedad a través de sus relaciones individuales positivas. La vida política tiene como base esta mutualidad, que permite a los hombres un amplio campo de acciones nobles.

Por estas razones, la discusión sobre los distintos tipos de “sacrificios personales” tiene una importancia capital. Los φιλαυτοί, nos dice Aristóteles, son: “los que dan su vida por otro: eligen para sí mismos el mayor bien”,<sup>53</sup> pero siempre teniendo en cuenta que, de cara a la amistad, el sí propio prefiere su bien, y luego el del amigo, aunque de no haber oposición se realizan conjuntamente: “pues cada cual quiere para sí los mayores bienes –comenta Santo Tomás *In Nichom.*<sup>54</sup> De ahí que no corresponda que quiera para el amigo aquellos bienes por los cuales él mismo pierde al amigo, que es un gran bien”.<sup>55</sup> Es por esto que Aristóteles antepone el amor propio al amor al amigo (y esto es muy griego). Asimismo, como se nos dice inmediatamente después, el φιλαυτοί prodigará sus riquezas para que sus amigos tengan más, cederá los honores y cargos a sus amigos, e incluso le cederá a éstos la ocasión de obrar.<sup>56</sup>

A la pregunta de por qué sucede esto, me parece que Reeve responde con lucidez exegética: “*It follows –and that it does is important for many of Aristotle’s subsequent arguments– that the virtuous person is not an egoist about value. What he values is virtuous activity not (or not primarily) that the virtuous activity is his own*”.<sup>57</sup> Si esto no fuese así, no podría decirse que nuestra amistad con los demás es una extensión de nuestra amistad con nosotros mismos: ofrecemos nobleza si somos nobles, amor si nos queremos y amamos, y así con todo lo demás. El

---

<sup>52</sup> EN IX 8, 1169a8-10.

<sup>53</sup> EN IX 8, 1169a24-25.

<sup>54</sup> Santo Tomás *In Nichom. Lectio VII* 1164.

<sup>55</sup> DE AQUINO, T., *Comentario a la Ética a Nicómaco*, p. 471.

<sup>56</sup> EN IX 8, 1169a25-31.

<sup>57</sup> REEVE, *Practices of Reason...*, p. 176.



amigo, como nos dice Aristóteles, comparte con sus amigos los dolores y los placeres, las penas y las alegrías de la vida, teniendo siempre en cuenta ese *voûs* que lo constituye como individuo, y no sólo un sentimiento desvinculado de sí sino en consonancia con lo que somos en cada caso, y lo que permite el puente entre ambos amigos es la palabra (*λόγος*).<sup>58</sup> En virtud de esa parte superior de su persona, es capaz de complacerse al ver a los otros actuar virtuosamente. La contemplación de esas acciones, a su vez, le resulta en sí misma placentera y reafianza a su vez su disposición por obrar conforme a ese *voûs*.

## Últimas consideraciones

Si consideramos lo hasta aquí expuesto, tenemos que todos los momentos de la afectividad son necesarios en el despliegue armónico de las potencias propiamente humanas. Así, el hombre amistoso no puede serlo si primero no se ama a sí mismo; inclusive esto es válido en la mentalidad popular. Un juicio sobre la época de este pensador nos confirma esta apelación a las virtudes y al amor del sí mismo como un tópico bien sabido, en efecto:

so many of the virtues [...] are the virtues of the soul which has fortified itself by reason against the assaults of fear, greed, desire and impulse. Life in a society in which no one ever yielded to an impulse would be a life not worth living, and there is no doubt than some greeks who thought too hard and too narrowly about morality exaggerated the virtues of self-sufficiency and invulnerability.<sup>59</sup>

Si bien esto aplica en el espíritu general de los pensadores griegos de la época, en Aristóteles, en particular, vemos que no hay propiamente una exageración sino una redimensión madurada, que permite armonizar la vida del *φιλαυτός* por vía de *φιλία*.

Sin embargo, el *φιλαυτός* concibe a su existencia como un bien en sí mismo y anhela, por tanto, preservar ese bien más que cualquier otra cosa, y es que le resulta altamente placentero, y a eso le impele su propio ser; en efecto, dice Aristóteles:

como lo semejante y del mismo género es, todo ello, placentero para cada uno, y como, por otra parte, esto lo experimenta cada cual principalmente

---

<sup>58</sup> Por eso el hombre no sólo es definido por Aristóteles como un *ζοόν πολιτικόν* sino como un *ζοόν λόγον*. Pol. I 2, 1253a25.

<sup>59</sup> DOVER, K., *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1994, p. 204.

de sí mismo resulta necesario que todos sean más o menos amantes de sí mismos, forzosamente les serán a todos placenteras sus propias cosas, así sus obras como sus palabras.<sup>60</sup>

Así, φιλαυτία no se opone a φιλία, sino que naturalmente se complementan, ya que “amar es cosa agradable [...] y también ser correspondido es placentero”,<sup>61</sup> reafirma Aristóteles en la *Retórica*. Y un placer compartido para el hombre, en virtud de su constitución gregaria, parece ser mayor cosa que un placer simple sin correspondencia. En efecto, nos confirma Aristóteles:

todo ser persigue el placer y se mueve por causa del goce mismo; en estos términos está definido el bien y el fin [...]. Y lo que es más hermoso [... más], pues lo hermoso es o lo agradable o lo que por sí mismo es preferible. Y aquellas cosas de las cuales se requiere ser causante para sí mismo o para los amigos son mayores bienes, y cuanto menos se quieran, mayores males.<sup>62</sup>

Por lo que también, como se puede apreciar, la pasión puede incentivar como un motor a estas altas virtudes, y en ese caso ἕως estaría al servicio de las virtudes y no en su contra. La razón última es que estos tipos de relación expresan el carácter de orden social del hombre, y exponen la necesidad que tenemos de los demás para realizarlas.

El φιλαυτός por su parte, goza de su propia compañía porque el recuerdo de sus acciones virtuosas no trae consigo ningún arrepentimiento ni vergüenza en lo esencial, además de que tiene grandes expectativas en relación con su vida futura. Que la φιλαυτία goza de virtud, o mejor dicho, que es una virtud, es una de las expectativas más altas del Estagirita en su ética. Se identifica en Aristóteles virtud o vida virtuosa con amistad consigo mismo:

El filósofo concedía a sus interlocutores que los sentimientos propios de la amistad caracterizan, igualmente, la actitud que adoptamos hacia nosotros mismos. La amistad del hombre consigo mismo, demostraba el Estagirita, no se realiza plenamente sino en el virtuoso; así, todas las formas de aquel sentimiento conducen, en último análisis, a la perfección moral del hombre de bien; la amistad se toma en diversas acepciones, pero éstas no son totalmente extrañas entre sí; se hallan emparentadas, ya que todas pueden ser puestas en relación con la forma primera de tal sentimiento, que es la del virtuoso.<sup>63</sup>

Se deduce de lo aquí expuesto que realizar el ejercicio contemplativo requiere, necesariamente, por ende, de un primer momento, en el cual uno pueda sustraerse de las preocupaciones cotidianas, y de la vida en sociedad,

---

<sup>60</sup> *Ret.* I 11, 1371b18-23.

<sup>61</sup> *Ret.* I 11, 1371a18-19.

<sup>62</sup> *Ret.* I 7, 1364b25-30.

<sup>63</sup> GARCÍA-MÁYNEZ, E., “Relaciones entre Amistad y Justicia”, p. 185.

para llevar a cabo este ejercicio de vida interior y de bondad; y en un segundo momento, ya siendo virtuoso, ser plenamente político (de ahí que la ética sea la primera parte de la política). En efecto: “de aquí que algunos piensen que ser bueno y ser amigo son uno y lo mismo”.<sup>64</sup> Quede entendido entonces que estos dos momentos –el de la amistad y el de la amistad propia– se correlacionan entre sí, siguiéndose uno de otro y de vuelta.

## Conclusiones

En términos generales, el tratamiento aristotélico de la amistad constituye una especie de puente entre la vida y la razón práctica presentada en *EN* I-VII por una parte, y la vida contemplativa descrita en *EN* X; lo que supone una armonización de la vida política del virtuoso con la vida contemplativa y teórica del sabio (σοφός) para poder llegar a la felicidad (εὐδαιμονία) como causa final de lo humano. La φιλία, tal como la entiende Aristóteles, sintetiza de forma cabal todas las disposiciones del carácter e índole de una persona virtuosa. Por eso he destacado en mi análisis ambas caras de la cuestión.

Por un lado, el φιλαυτός encuentra un equilibrio entre las distintas partes del alma –a diferencia del incontinente o disoluto, cuyo ser está escindido entre la parte racional (que la tiene empuñada) y la irracional (que la tiene acrecentada)–, de forma que el virtuoso o morigerado es capaz de reconocer las necesidades de los otros y anteponer los intereses de aquellos a los propios.

De manera análoga a lo que sucede con la felicidad, me parece que es imposible otorgarle una preponderancia absoluta a alguno de estos factores que intervienen en ello sin lesionar la unidad de la persona humana, que Aristóteles pugna por preservar incluyendo todos sus momentos, inclusive el ἔρος que nace de un πάθος. Leer así la propuesta aristotélica nos permite comprender cabalmente esos momentos indisociables y armónicos de la vida ética: la amistad proyectada hacia las demás personas, y la soledad bien llevada hacia el crecimiento interno de las potencias, o amistad hacia dentro.

Finalmente, para Aristóteles lo afectivo consiste en un proceso gradual y en interacción con otras potencias superiores del alma, en vistas a la realización del ser humano, por lo que se remonta desde el orden físico hasta el orden político e intelectual. En ese proceso ninguno de los tres modos de la afectividad es autónomo por completo, y más expresan en su especificidad su necesidad de realización conjunta en pro de la naturaleza política del hombre.

---

<sup>64</sup> *EN* VIII 1, 1155a32-35.