

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



LA PHILÍA ARISTOTÉLICA

TESIS QUE PRESENTA:

GLORIA ROMERO ROJAS

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN

MEXICO, D. F., 7 DE AGOSTO DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Doy las gracias a todas las personas que me apoyaron con palabras de aliento y que me animaron a realizar este trabajo. De manera muy especial le agradezco a mi esposo Luis por su paciencia, apoyo y solidaridad en cada momento, a mi hija Fernanda por sus ánimos incansables siempre con una sonrisa, a mi hermana Sara por su ejemplo de perseverancia y por sus palabras de ánimo que no me dejaron caer.

Agradezco a cada uno de mis hermanos y hermanas Ana María, María Eugenia, Adalberto, Victor Hugo, Julio César por saber que están conmigo y me apoyan.

A todas mis amigas; especialmente a Isabel por todas las pláticas compartidas y a Rocío por todas sus porras.

Agradezco a Bety Tamés por su apoyo y sabiduría que me ayudaron a cerrar esta etapa.

Agradezco también de manera muy especial a mis asesores el Dr. Héctor Zagal y el Dr. Vicente de Haro por su apoyo y su enorme paciencia.

Terminar este trabajo es una muestra clara de que avanzamos juntos, en comunidad, pues sin el apoyo de todos ustedes no hubiera podido terminar este trabajo.

Nuevamente gracias

Gloria Romero Rojas

Dedicatoria

A mi padre Adalberto Romero Castillo a quien agradezco haberme mostrado el camino de la filosofía y con ello el de la libertad del pensamiento.

A mi amada madre Gloria Rojas Anita que sigue esforzándose para poner mis pies sobre la tierra. Ambos tesoros invaluable para mi vida.

Con este trabajo quiero decirles que los amo y les agradezco mi vida, sus enseñanzas, su dedicación y amor.

*Su hija:
Gloria Romero Rojas*

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
-------------------	---

SECCION PRIMERA

I *PHILÍA* Y AMISTAD

1 La Concepción actual de amistad.....	9
2 La <i>philía</i> aristotélica.....	10

SECCIÓN SEGUNDA

II TEORÍA ARISTOTÉLICA SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

1 La naturaleza como principio de movimiento.....	12
1.1 La naturaleza como materia.....	13
1.2 La naturaleza como forma.....	14
1.3 La forma como fin.....	15

1.3.1 Finalidad de los seres vivos	16
1.4 Natural y por naturaleza.....	18
2 El bien.....	18
2.1 La elección del bien.....	20
2.2 La subordinación de los bienes.....	20
2.3 La virtud.....	22

SECCIÓN TERCERA

III LA DEFINICIÓN DE *PHILÍA* Y SU RELACIÓN CON LA TEORÍA ARISTOTÉLICA SOBRE LA NATURALEZA

1 El punto de partida: La <i>philía</i> como algo natural.....	27
2 La <i>philía</i> como una relación.....	30
3 <i>Philía</i> y bien.....	34
4 La <i>philía</i> como una relación recíproca.....	36
5 La <i>philía</i> como una relación electiva.....	40
6 <i>Philía</i> y naturaleza.....	41
7 Especies de <i>philía</i>	43
7.1 La <i>philía</i> por utilidad o placer.....	46
7.2 La <i>philía</i> primera.....	50

7.2.1 Amar al amigo por lo que es.....	52
7.2.2 Querer al <i>phílos</i> como fin.....	56
7.2.3 La <i>philía</i> como una virtud.....	58
7.2.3.1 La virtud de los amigos: El amor.....	61
7.3.2.2 La <i>philía</i> como modo de ser y como actividad.....	65
7.3.2.3 ¿Qué agrega la <i>philía</i> a la definición de virtud?.....	68
7.2.4 El origen de la amistad: El amor a sí mismo.....	70
7.2.4.1 El amor a sí mismo como egoísmo.....	72
7.2.4.2 El amor a sí mismo como un bien.....	73
7.2.5 La semejanza.....	75
7.2.5.1 Relación entre desiguales.....	77
7.2.5.2 La proporción.....	78
7.2.5.3 La igualdad.....	82
7.2.6 Si la <i>philía</i> es necesaria.....	84
7.2.6.1 Si el hombre feliz necesita amigos.....	85
7.2.6.2 Si la <i>philía</i> es necesaria en la prosperidad o en el infortunio.....	89
8 La convivencia.....	90
9 Formas de relación que se confunden con la <i>philía</i>	94
9.1 La benevolencia.....	94
9.2 Los bienhechores.....	95
10 La contemplación.....	98

Comentarios.....	101
Conclusiones.....	110
Bibliografía.....	111

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene dos objetivos principales.

1) El primero de ellos es el análisis y fundamento de la definición de *philía* aristotélica en los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea* a la luz de su teoría sobre la naturaleza humana.

La fundamentación en el campo de la ética es importante, ya que hoy día hay una gran diversidad de pensamientos respecto del comportamiento moral y las personas deben tomar decisiones no sólo respecto de sí mismas sino en ámbitos públicos, por lo que es necesario tener principios claros que den dirección a nuestro actuar.

De suyo esto trae algunas complicaciones por la naturaleza misma de la acción humana que se refiere a lo particular.

Dice Aristóteles que “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza”.¹

Sin embargo, aún cuándo no es posible hacer ciencia sobre la acción particular, pues de suyo la ciencia es de lo general, la tentación opuesta es

¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Ed. Gredos, 1988, I,3,1094b 15-20

decir que la moralidad del actuar humano es un asunto de convención o cultura.

Naturalmente las consecuencias de esta forma de pensamiento son muchas, pues cada cultura y cada persona podrían decidir sobre lo bueno y lo malo de manera indistinta, lo que llevaría a grandes problemas de comunicación y de relación.

Aún cuándo no hay ciencia de lo particular, sí es posible enmarcar una estructura teórica general con fundamentos claros que nos permitan tener directrices para nuestras acciones.

Esto con las limitantes y exactitud que permita la materia; pues ya dice Aristóteles que “...tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”.²

Por otra parte, aún cuándo lo más importante en ética es el actuar y algunos debido a los buenos hábitos han adquirido la virtud de la prudencia y no necesitan un conocimiento explícito del bien para actuar según éste, otros no adquirieron este hábito o adquirieron hábitos contrarios que les hacen actuar incluso en contra de su propio bien.

Una manera de cambiarlos es reestructurando los pensamientos acerca de la valoración del actuar moral.

² EN I,3, 1094b 25-30

Esto se puede hacer por medio de una fundamentación teórica consistente que nos permita decidir hacia dónde, por qué y para qué dirigimos nuestro actuar en un determinado sentido.

Dice Aristóteles “...que conocer el bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos”.³

Es pues, uno de nuestros propósitos, cimentar y enlazar la teoría aristotélica de la *philía* con su definición de naturaleza humana y con ello relacionarla con algunos de sus fundamentos teóricos como la noción de finalidad.

2) Por otra parte, mostraremos cómo para Aristóteles la *philía* es la forma de relación propia del ser humano en cuanto tal y es necesaria para el logro de su fin.

Para esto, señalaremos cómo la relación de amistad tiene como causa la naturaleza del ser humano y se encuentra por tanto relacionada con su finalidad.

Dividiremos el documento en tres secciones: en la primera presentaremos de manera general la diferencia entre el concepto aristotélico de amistad y la forma actual de su interpretación.

También ubicaremos el término *philía* empleado por Aristóteles y su relación con el de amistad.

³ EN I, 6, 1097^a 1-5

En la segunda haremos un planteamiento sobre la teoría aristotélica de la naturaleza humana así como de algunos conceptos clave, como virtud y bien en los cuales basa Aristóteles su concepto de *philia*.

En la tercera abordaremos directamente el tema de la amistad y estableceremos la relación entre ésta y la noción de naturaleza humana.

Nos encontraremos con algunos problemas que tienen que ver con la definición de *philia* primera y su relación con la de naturaleza humana.

Principalmente con la dificultad de conciliar la definición de *philia* primera como el querer al *phílos* por sí mismo y como fin, con la noción de facultad y apetito como necesidad y carencia, en la cual se funda la noción de *philia*.

Analizaremos el planteamiento aristotélico para solucionar esta cuestión y veremos si efectivamente resuelve el problema.

SECCIÓN PRIMERA

I *PHILÍA* Y AMISTAD

1 Concepción actual de amistad

La palabra *philía* ha sido traducida en los textos aristotélicos por la de amistad.

Es importante señalar que el referente que hoy en día tenemos de la palabra amistad no se corresponde del todo con el de *philía*.

Actualmente solemos referirla a una forma de relación que puede llegar a extenderse hacia todos aquellos con quienes compartimos algo.

Así, podemos nombrar amigos a los compañeros de trabajo, aquellos con quienes vamos a una fiesta, o con quienes por momentos compartimos alguna actividad. De esta manera podemos tener muchos amigos.

De forma más apropiada llamamos amistad a una relación con características específicas entre pares, como confianza y ayuda mutua.

Llamamos amigo a aquél en quien podemos confiar o al que podemos recurrir en momentos difíciles y que sabemos que no nos dejaría tirados.⁴ En este sentido, sólo pocos pueden ser amigos.

La relacionamos con personas de una misma edad y la distinguimos de otras relaciones como la familia, los negocios y la relación entre esposos.

Es decir, la situamos como una relación cargada de afecto, por lo que no entra en la relación de negocios, pero dentro de los afectos la solemos excluir de los familiares y de las relaciones que conllevan la sexualidad.

Sin embargo, algunos llegan a ubicarla como una relación que puede darse en éstas.

Así decimos que los padres además de ser tales pueden ser amigos, o que los esposos también lo pueden ser, aunque esto es puesto en duda por muchos.

2 La *philía* aristotélica

Aristóteles da al término “*philía*” una acepción mucho más amplia que la que hoy en día damos a la noción de amistad.

La palabra “*Philía*” tiene la misma raíz que el verbo *phileín*, que significa “querer”.

⁴ Cfr. Francesco Alberoni, *La amistad*, trad. Beatriz E. Anastasi de Bonné, Ed. Gedisa, 8ª. Reimpresión, 2001, p. 38.

Podemos entender la palabra querer en dos acepciones: como un apetito que señala una tendencia al bien y como un afecto o cariño hacia alguien.

En este sentido el concepto de *philía* abarcaría todo tipo de relación que se establezca con el objetivo de obtener un bien y que pueda llegar a generar lazos de afecto.

De esta manera, para Aristóteles la *philía* comprende un gran número de relaciones que hoy en día no identificamos con amistad en las que incluye la relación madre-hijo, la de marido-mujer y también incluso la del gobernante-gobernado.⁵ Y no sólo éstas, sino incluso algunas relaciones entre los animales.

Debido a la extensión del término y que contiene relaciones que incluyen la pasión sexual, Martha Nussbaum opta por traducir *philía* por amor en vez de amistad.⁶

Esto es posible atendiendo a un concepto amplio de amor cuya definición es hacer el bien.

Sin embargo, en la actualidad solemos relacionar amor con un sentimiento de cariño hacia otro y podemos llegar a dar al término una carga emocional tan fuerte que llega incluso a menospreciar la acción buena por dar prioridad a la emoción. Confundimos *eros* con amor.

⁵ Cfr. EN, VIII, 7; 1158b 10-15

⁶ Cfr. Martha Craven Nussbaum, *La Terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003 p.443

Consideramos que hay una gran confusión entre varios términos, al igual que entre los límites y las relaciones que se establecen entre ellos, como son: *Eros*, *philia*, apetito, afecto, amor.

Esto es así, ya que en las diversas épocas históricas han tenido referentes distintos, de tal manera que, por ejemplo, el significado de la palabra amor no es el mismo exactamente que el que hoy damos a la palabra aunque pueda haber coincidencias.

Señala también Platón en el diálogo *Lisis* las dificultades que presenta en sí misma la definición de la palabra *philia* y se cuestiona si es una relación unívoca o recíproca que se da entre semejantes o contrarios y si es a causa de una necesidad, deseo, carencia o conveniencia.

Por esta razón optamos por no traducir la palabra *philia*, sino emplearla tal cual e investigar cuál es el referente o definición más apropiada.

SECCIÓN SEGUNDA

I TEORÍA ARISTOTÉLICA SOBRE LA NATURALEZA

1 La naturaleza como principio de movimiento

Para Aristóteles naturaleza se dice en varios sentidos, pero fundamentalmente podemos decir que es “...un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”.⁷

Esto significa que el principio de movimiento procede de la cosa misma.

Hay otros casos en los que el movimiento procede de un agente o a causa de una circunstancia externa; por ejemplo, “...si alguien, al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro...”.⁸ En este caso decimos que halló el tesoro por accidente. Es decir, no todas las veces que la persona cave en la tierra encontrará de manera necesaria un tesoro.

Para Aristóteles hay principalmente dos principios de movimiento como naturaleza, que son la materia y la forma.

1.1 La naturaleza como materia

⁷ Aristóteles, *Física*, Traducción Guillermo R. de Echandía, Ed. Gredos, Madrid 1995, II,1; 192b 20-25.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Escuela de Filosofía Universidad Arsis www.philosophia.cl / I, 3, 1025^a 10-15

Dice Aristóteles que las cosas artificiales como una cama, no tienen en sí mismas un principio de movimiento sino por accidente, es decir, en cuanto lo tiene la materia de la que están hechas, pero no en cuanto a la forma que es lo que la hace ser una cama.

A este respecto señala aludiendo al sofista Antifonte que si se plantase una cama y la madera en putrefacción cobrase fuerza hasta echar un brote, no se generaría una cama sino madera.

Es decir, lo que tiene un principio de cambio en sí misma es la madera, no la cama como tal. El principio de movimiento de la cama será entonces la madera.

De esta manera podemos considerar a la materia como naturaleza y no así la forma en el caso de las cosas artificiales.

Es el caso del arte, pues la forma es dada a la materia por el artista. Por ejemplo, la escultura no es tal a causa de la piedra sino del artista; el cual es un principio de movimiento ajeno a ésta.

1.2 La naturaleza como forma

En otro sentido naturaleza es la forma o la especie según la definición, pues algo se puede definir en cuanto que ya tiene su forma.

Dice Aristóteles que "...lo que es carne o hueso en potencia, ni tiene todavía su propia naturaleza antes de tomar su forma específica según la definición, determinado lo cual decimos que es carne o hueso...".⁹

Es decir, no decimos que algo es carne o hueso sino hasta que lo vemos como tal.

De esta manera "La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente, más que cuando existe en potencia".¹⁰

Hay otra manera en que podemos entender naturaleza y es como generación, de la que dice Aristóteles que es un proceso hacia la naturaleza como forma.

Es el caso de los seres humanos, pues si bien una cama no nace de una cama, un ser humano nace de otro ser humano.

Aquí la forma es principio de cambio, en tanto que una forma genera otra, pero también en tanto que como proceso se dirige hacia algo que la determina.

1.3 La forma como fin

⁹ Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, 193^a 35-40 y 193^b 1-5

¹⁰ *Física*, 193^b 5-10

Dice Aristóteles que lo que está creciendo va de algo hacia algo; no va hacia aquello de donde proviene sino hacia aquello a lo cual va. Aquello hacia lo que va es a lo que su forma le indica.

En este sentido la forma es naturaleza en tanto que es un principio de movimiento inmanente que mueve como un fin.

De esta manera afirma que “Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin”. Dice Aristóteles que “La Naturaleza-al igual que el intelecto- obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección”.¹¹

1.3.1 Finalidad de los seres vivos

Para acceder a este fin, los seres vivos realizan diversas funciones u operaciones a partir de las cuales se definen.

Algunas de estas operaciones son la de movimiento, nutrición, sensación e intelección.

De esta manera la planta se define por la operación de nutrición, los animales por la de nutrición y sensación y el ser humano por la de nutrición, sensación y razonamiento. Decimos entonces que el ser humano es un animal racional.

¹¹ Aristóteles, *De Anima*, Trad. Tomás CalvoMartínez, Edición Digital Gredos, II, 4; 415b 15-20

El ser humano realiza todas las operaciones; pero lo que lo define de manera específica y lo diferencia de los demás seres vivos es su racionalidad.

Para que se puedan realizar estas operaciones necesita cada una de ellas una facultad, que es la potencialidad de realizar estas operaciones. Si no existe la potencia no se puede realizar la operación.

Así, el animal no puede realizar la operación de razonamiento pues no tiene la facultad para ello.

Dice Aristóteles que las facultades no están en acto, sino solamente en potencia, por lo que necesitan algo que las haga pasar a la operación.

Señala entonces que se mueven y operan en cuanto que son movidas por un agente en acto.¹²

Para que pueda ejercerse la operación hace falta entonces una potencia, algo que mueva y una dirección como fin (forma) que de algún modo ya está en la potencia.

Sin embargo hay diferencias entre las facultades: la facultad sensible requiere siempre de un agente externo como lo visible y lo audible para ejercer la operación. Dice Aristóteles que le ocurre lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante.¹³

¹²Cfr. DA, II, 5; 417^a 15-20

¹³ Cfr. DA, II, 5; 417^a 5-10

El intelecto, si bien es potencialmente las formas en principio, una vez que las tiene es capaz de inteligirse a sí mismo y hacerlo a voluntad.¹⁴

En este caso ya no necesitará de un agente externo para tener la forma sino que es capaz de generarla por él mismo.

1.4 Natural y por naturaleza

Tenemos entonces que es natural la sustancia que tiene en sí misma su principio de movimiento y cambio.

Sin embargo, hay otras cosas que no se dicen naturales por sí mismas sino en cuanto se relacionan con éstas.

En este sentido tenemos entre las cosas naturales, algunas que son por naturaleza y otras que son a causa de ésta.

Unas que se dan naturalmente a partir de la sustancia como el movimiento del fuego, no decimos que son naturaleza, sino que son por naturaleza en cuanto proceden de ella.

En este sentido el fuego como materia primera es naturaleza, y su movimiento es por naturaleza.

¹⁴ Cf. DA, II, c. 5, 417b 15-35.

Podríamos decir que en los seres humanos su materia y su forma son su naturaleza y los movimientos y actividades que realizan son a causa o por naturaleza en cuanto proceden de ella.

2 El Bien

Para Aristóteles, el hombre tiene una natural tendencia al bien y es causa de movimiento, pues todo hombre lo desea y es por él a causa de lo cual se hacen las demás cosas.¹⁵ En este sentido, el bien es fin.

De acuerdo con lo anteriormente señalado en cuanto a la forma, ésta es principio y fin de los seres vivos. De esta manera forma, fin y bien coinciden.

Cuando un ser humano realiza la forma que le es propia, cumple con su finalidad y también realiza su bien.

La manera de hacerlo es ejerciendo las operaciones que le competen, pues ya vimos que un ser vivo se define por sus operaciones.

El bien propio de una cosa se encontrará en la realización de la función que le es propia a cada una de sus facultades pero principalmente de aquella que sea su característica específica.

¹⁵ Cfr. DA., I, 7, 1097^a 10-20

Si el hombre es un animal y su especificidad es ser racional, entonces su función propia "...es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón".¹⁶

De cualquier manera debe realizar las otras facultades, pues entre éstas se da una relación de superioridad e inferioridad donde la superior supone las inferiores. Así, la actividad intelectual en el ser humano supone la sensible y la de nutrición.

El fin y bien de los seres vivos consistirá entonces en el ejercicio adecuado y subordinado entre estas operaciones.

2.1 La elección del bien

La realización de la función propia del ser humano que sería alcanzar su bien, no se da de manera instintiva o necesaria.

Si bien hay una natural tendencia al bien, éste puede no ser claro; por ejemplo: cuando el placer inmediato aparece como placer absoluto, perdiendo de vista el futuro.

Esto es así, debido a nuestra propia naturaleza racional que no nos determina de manera absoluta a nuestro bien, sino que tiene que pasar por el ámbito de la elección contraponiéndose en muchas ocasiones el apetito y la razón.

¹⁶ DA , I, 7, 1098^a 5-10

De esta manera, el ser humano requiere tanto de la elección del bien o fin así como de encontrar las acciones que conduzcan hacia ellos. Estas acciones también deben ser elegidas.

2.2 La subordinación de los bienes

Aristóteles distingue una gran cantidad de bienes o fines en relación con las diversas acciones artes y ciencias, ya que a cada acción o a cada arte corresponde un bien.

Sin embargo, señala también la subordinación de unos bienes a otros, y así dice que la fabricación de los frenos de los caballos se subordina a la equitación y ésta a su vez a la estrategia.

Sin embargo, dice que esto no puede seguir hasta el infinito pues el deseo sería vano y vacío.

En este sentido tiene que haber un bien último a causa del cual todo lo demás se haga.

Distingue entonces entre bienes intermedios, que son aquellos que elegimos en vistas a otro bien y bien absoluto que es aquel que elegimos por sí mismo.¹⁷

El mejor bien es este último ya que no lo elegimos en vistas de ningún otro, sino por sí mismo.

¹⁷ Cfr. EN, I, 7, 1097^a 30-35.

Dice Aristóteles que entre todos los bienes, aquel que elegimos por sí mismo y no en vistas a otra cosa es la felicidad.¹⁸

Todos queremos nuestra felicidad o bien, pero como mencionamos, en este transcurrir de la elección del bien, podemos elegir un bien intermedio como bien final, creyendo que es un bien.

El bien propio del ser humano y su felicidad consistirá entonces en la realización de las funciones propias que lo definen pero principalmente de aquella que le da su característica específica, que es la racionalidad.

Ahora bien: ¿en qué consiste la realización propia de cada facultad y específicamente de la racional?

2.3 LA VIRTUD

La realización propia de cada facultad se alcanza por medio de su actualización en orden a su bien. Es decir; por medio de la ejecución de las acciones que les corresponden y conducen hacia su fin.

Así, el bien propio de la facultad de nutrición es ser una persona sana con los nutrientes que su cuerpo necesita y esto se logra con la acción de comer los alimentos adecuados de acuerdo a los requerimientos de la persona.

¹⁸ Cfr, EN, I, 7, 1097b 1-5

Ahora bien, la decisión de qué alimentos comer no se da por naturaleza sino que es necesaria su elección y por supuesto realizar la acción de comer el alimento adecuado.

Un elemento fundamental a la virtud consistirá en la elección correcta de las acciones por las cuales se actualiza una facultad en orden a su bien.

Sin embargo, la virtud no consiste en actuar una vez bien o a veces, sino en el adquirir una manera de ser que disponga a la recta acción.

En este sentido dice Aristóteles que adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores¹⁹ y así nos hacemos justos practicando la justicia y la moderación siendo moderados.²⁰

Lo que adquirimos es un hábito o modo de ser que nos dispone a actuar de la manera correcta. Éste es la virtud.

Ahora bien, dice Aristóteles que el modo de ser por sí mismo “...puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien”.²¹

La virtud tiene sentido en cuanto se lleva a la práctica pues el modo de ser no tendría razón de ser sin su ejercicio por medio de la actividad, pues no se dice

¹⁹ EN, II, 1, 1103^a 30-35

²⁰ EN, II, 1, 1103^b 1-5

²¹ EN, I, 8, 1098^b 30-35.

de alguien virtuoso por tener la facultad de serlo sino por las acciones que realiza.²²

Por otra parte, al igual que se da una relación de subordinación en las facultades, también se da entre las virtudes. Así, la mejor virtud será aquella que corresponda a la mejor facultad y el bien al que esta facultad conduce, el mejor bien.

Dice Aristóteles que “...el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta”.²³

Si lo que es más propio y define al hombre es su racionalidad; entonces las virtudes correspondientes a esta facultad serán las mejores.

Las virtudes que tienen que ver con la parte racional se dividen en: aquellas que tienen que ver con el actuar que se subdividen a su vez en las dianoéticas que se adquieren mediante la enseñanza y las éticas que se adquieren mediante la costumbre y las intelectuales.

Para Aristóteles, la virtud ética tiene que ver con el actuar y por tanto también con pasiones y acciones, ya que generalmente regulamos nuestro actuar por éstas.

²² EN, II, 5, 1106^a 5-15

²³ EN, I, 7, 1098^a 15-20

La virtud radicaría en tener “...estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe...”²⁴

Como ya mencionamos anteriormente, todos estos deberes se definen en orden al bien propio de la persona; es decir, de acuerdo al fin.

Aristóteles divide a su vez la parte intelectual en científica, por medio de la cuál percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera y la razonadora por la que deliberamos sobre lo contingente.²⁵

Ambas tienen por objeto la verdad, pero en ésta última, será la verdad que está de acuerdo con el recto deseo; es decir, aquélla que nos conduce a la acción.

Esta parte intelectual y práctica es la prudencia, que se encarga de deliberar sobre el bien y nos permite ver aquello que es bueno para nosotros mismos y para otros seres humanos. Ésta, junto con la disposición ética, permiten la realización adecuada de la acción.

La prudencia nos conduce al bien moral; pues tiene que ver tanto con la ética como con el intelecto. La actividad que se desprende de esta virtud es una felicidad humana.

Sin embargo Aristóteles señala otra virtud por encima de ésta y con respecto de la cual la prudencia tiene una relación de subordinación y es la sabiduría.

²⁴ EN, II, 6, 1106b 20-25

²⁵ Cfr. EN, VI, 1, 1139^a 5-15

De la sabiduría dice Aristóteles que es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Así, la sabiduría puede dar órdenes a la prudencia pero no al contrario.

En este sentido, para Aristóteles la sabiduría será la mejor virtud tanto en lo que corresponde a las virtudes intelectuales como con respecto de cualquier virtud del ser humano.

Esto es así ya que es una actividad (la contemplación) que corresponde solamente a la mente y no tiene que ver con otras facultades del ser humano para llevarla a cabo. Para Aristóteles es la actividad que más acerca a humanos y dioses.

Por tanto, ésta es una virtud en tanto lo que el ser humano tiene de divino y no de humano. Dice Aristóteles que “...(la felicidad) es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud”.²⁶ Si las virtudes son varias, de acuerdo con la más perfecta que en este caso sería la sabiduría.

Hasta este momento hemos revisado algunos conceptos fundamentales de la teoría aristotélica en relación a la naturaleza humana, el bien y la virtud. A continuación relacionaremos éstos con su tratado sobre la *philía*, ya que son la base para el estudio de su definición y características.

²⁶ EN, I,9,1099b 25-30

SECCIÓN TERCERA

III LA DEFINICIÓN DE *PHILÍA* Y SU RELACIÓN CON LA TEORÍA ARISTOTÉLICA SOBRE LA NATURALEZA

1 El punto de partida: La *philía* como algo natural

Aristóteles señala que la *philía* parece darse de un modo natural.

Hay varias maneras en que podemos entender natural; una de ellas es en un sentido cotidiano, porque observamos hechos que se dan de manera común sin que tenga que intervenir una decisión; por ejemplo, los animales se aparean entre los de su misma especie. Observamos que esto se repite de manera común y entonces decimos que es un hecho natural.

En otro sentido, podemos decir natural en cuanto procede de la naturaleza o que tiene que ver con ella. De esta manera decimos que es natural a los seres humanos conocer o cuestionarse, pues esto deriva de su naturaleza racional.

Al inicio del libro VIII de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles alude a “natural” como la observación de un hecho frecuente en la naturaleza y con determinadas características. Es a partir de esta observación que inicia su investigación.

Para comenzar con el tratamiento de la *philía*, Aristóteles primero justifica que parece tratarse de algo natural pues se ve en todas partes, incluso en los animales.

Justifica esto con los siguientes hechos:

- La vemos de manera tan continua a nuestro alrededor y en la mayoría de los hombres que parece ser algo natural.
- La observación de la relación del padre con el hijo y la del hijo con el padre.
- El hecho de que alabamos a los filántropos.
- Porque vemos en los viajes cuán familiar y amigo es todo hombre para cada hombre e incluso dice también que la observamos en la mayoría de los animales.²⁷

Ante los hechos presentados, podemos decir que el que la mayoría se comporte de la misma manera o diga cosas semejantes no justifican la afirmación y esto es admitido por el propio Aristóteles.

Por ejemplo, cuando toca el tema del placer señala que Eudoxo decía que “el que todos fueran atraídos hacia lo mismo indicaba que para todos el placer era el mayor bien”.²⁸ Después Aristóteles demuestra que esto no es así.

²⁷ Cfr. EN, VIII, 1, 1155^a 15-25

²⁸ Cfr. EN, X, c.2, 1172b 10-15

Sin embargo, que la mayoría opine o haga lo mismo sí nos lleva a preguntarnos por las razones de que esto sea así.

Comentando a Aristóteles, Tomás de Aquino justifica las afirmaciones anteriores de la siguiente manera:²⁹

- La relación padre-hijo es natural pues hay una amistad según la naturaleza entre el que genera y lo generado.
- La amistad que hay entre todos los hombres es natural a causa de la semejanza de la naturaleza de la especie. Por esto alabamos a los filántropos, como cumpliendo lo que es natural para el hombre.
- La amistad es natural entre los que pertenecen a una misma familia o grupo en cuanto participan de las costumbres y la mutua compañía.

Observamos que hay ya un referente que nos hace nombrar a una determinada cosa como *philía* y que Aristóteles toma como punto de partida.

Las características comunes a los ejemplos dados tanto por Aristóteles como por Tomás de Aquino y que podemos compartir aún hoy al hablar de amistad son las siguientes:

²⁹ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Trad. Ana Mallea España, EUNSA, 2000, VIII, 1, 1082.

- Que se trata de una relación, pues todo ejemplo dado, como la generación, el compartir, convivir, la filantropía supone por lo menos dos para que se digan tal.
- Que es algo bueno, pues sin abundar en el tema y bajo un referente general de bien, podemos decir que se trata de relaciones que consideramos buenas.
- Que parece ser natural, pues observamos en la cotidianidad una tendencia a establecer este tipo de relaciones.
- Que hay una semejanza, ya sea por la especie, porque el padre genera al hijo, o simplemente por compartir formas de vida comunes que es lo que llamamos cultura.

Comenzaremos pues, el análisis de estas características generales a la *philía*.

2 La *philía* como una relación

Este es un tema que no aborda directamente Aristóteles; sin embargo, es fundamental a la definición de *philía*. Tomás de Aquino es quién desarrollará posteriormente este concepto.

Podemos suponer la *philía* como una relación desde el momento en que menciona la incidencia de un amigo en el otro por medio de la convivencia y la ayuda mutua así como la reciprocidad.

Estas características fundamentales a la *philía* no pueden darse si no hay relación entre por lo menos dos seres humanos.

Tomás de Aquino aborda el tema y muestra que la *philía* es una relación con base en los siguientes hechos:

- Por el uso de la lengua, pues los hombres acostumbran llamar *phíloi* a los que se vinculan entre sí según alguna relación.
- Por el decir común, pues la gente dice que todo lo de los *phíloi* es común y esto sólo puede ser si la *philía* consiste en una relación.
- Porque la *philía* supone la justicia y esta es una relación, pues toda justicia se refiere a otro.³⁰

Las dos primeras afirmaciones hacen referencia al decir común, la tercera supone una afirmación que debe también ser demostrada y es que la *philía* supone la justicia.

³⁰ Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, VIII, IX, 1180 a 1182

En el lenguaje cotidiano, la amistad siempre hace referencia a algún tipo de vínculo con otro y esto es algo que seguimos reconociendo hoy en día.

Santo Tomás respalda esto con acciones que observa de manera cotidiana; por ejemplo, el hecho es que los *phíloi* comparten sus cosas y este acto supone establecer una relación, luego la *philía* es una relación.

Por otra parte, en la primera afirmación establece una relación inmediata entre el hecho y la definición. En este sentido, llama *phíloi* a dos que se relacionan y establecen un vínculo con determinadas características.

En la vida diaria siempre que hablamos de amistad hacemos referencia a una relación o vínculo entre personas. Sin embargo, hay otras especies de relación que lo suponen, como la justicia.

Al respecto de la justicia, dice Aristóteles que es la más perfecta entre las virtudes, pues se da en relación con otros y no sólo respecto de sí mismo, pues muchos pueden usar la virtud en lo propio, pero no con respecto de otros porque eso es difícil.³¹

Pero dice que la *philía* supone la justicia - que en este caso es lo que habría que demostrar-, entonces la *philía* será también una relación.

Quedando entonces que la *philía* es una relación, hay que delimitar como se da, o qué significa y qué implicaciones tiene el hecho de que sea tal.

³¹ Cfr. EN, V, 1, 1129b 30-35 y 1130^a 5-10

Para encontrar el camino hacia estas respuestas plantearemos brevemente algunos aspectos de la teoría aristotélica sobre la relación.

En el libro de las *Categorías* Aristóteles da la siguiente definición de relativo: “Se llaman relativas las cosas, cualesquiera que ellas sean, de que se dice que son cosas de otras cosas, o que se refieren a otra cosa de esta o de aquella manera”.³²

Dice Aristóteles que “...los relativos son todas las cosas, cualesquiera que ellas sean, que no se dicen sino de otras cosas”.³³

El valor de éstas reside en la relación, de tal manera que si no la hay, no se dan. Si se quitara alguno de los elementos de la relación esta dejaría de ser tal; por ejemplo, si el objeto sensible se quitara a la facultad sensible, la sensación no existiría.

En este sentido, en la *philia* un amigo sólo puede decirse respecto de otro, de tal manera que si no hay amigo, no hay amistad.

En la relación hay la incidencia de un elemento en el otro de diversas maneras; por ejemplo como posesión, disposición, sensación, ciencia, etc.

Una característica general que observamos en las relaciones que se dan en las facultades es que el término de la relación es la posesión de algo.

³² Aristóteles, *Categorías*, Trad. Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, Sección Primera, Capítulo 7, 1.

³³ Cat, 7, 2

Como ya mencionamos, en el caso de la facultad sensible, el bien que se obtiene y por el que se da la relación es la forma sensible y en el caso del conocimiento intelectual, la relación se da en el momento en que se abstrae la forma esencial del objeto.

De este modo la posesión es posesión de algo y el conocimiento es el conocimiento de algo³⁴ por lo que implica también una posesión.

Lo que nos preguntamos es: ¿De qué manera se dice la relación en la *philía*?, ¿cómo incide un *phílos* en el otro? y ¿en qué momento se da la relación?

Parece ser que el vínculo o causa de esta relación es el bien.

3 *Philía* y bien

Dice Aristóteles "...que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil".³⁵

Como mencionamos en un inicio, en el desarrollo de la *Ética Nicomaquea* hay algunos términos poco claros que pueden ser interpretados de varias maneras.

Uno de estos es la palabra amor ya que podemos entenderla como apetito o deseo de bien, como la posesión del bien o como un deleite o afecto que siguen a la posesión de éste.

³⁴ Cat,7, 1

³⁵ EN, VIII, 1, 1155b 15-20

Es una distinción importante pues no es lo mismo el deseo de bien que su posesión. Por el momento dejaremos abiertas las dos posibilidades.

Continúa diciendo Aristóteles que lo amable es lo bueno o agradable o útil. De lo útil menciona que su finalidad es producir un bien o un placer, por lo que en sentido estricto, aquello que amamos consiste en cualquiera de estos dos elementos.

Las otras dos cosas amables no pueden reducirse una a la otra, pues un bien no siempre es placentero y el placer no siempre es el mejor bien.

Por tanto, los seres humanos tendemos siempre a apetecer el bien en sentido estricto o el placer.

Al tratar lo concerniente al bien en la teoría aristotélica señalamos que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Por tanto, apetecemos el placer en tanto que lo consideramos un bien.

Esto señala la diferencia entre el bien, que es efectivamente tal para un ser humano y aquello que éste considera su bien. Es decir, los seres humanos se mueven siempre en tanto que consideran que aquello que desean es un bien aunque éste pueda no serlo de manera real.

En este sentido dice, que todo aquello que amamos o queremos es un bien o por lo menos lo que consideramos como tal.

Esto es así por la naturaleza libre del ser humano que no está determinado inequívocamente a un determinado bien y por tanto puede apetecer algo que él considera bueno y no serlo.

¿Cuándo decimos que algo es efectivamente bueno para el ser humano?

Comentamos con anterioridad que es cuándo se perfecciona la naturaleza propia de éste. En este sentido el bien también es fin.

La perfección de la naturaleza consiste en actualizar sus facultades. Es decir, en pasar de la potencia al acto por medio de la operación. El mayor bien irá en relación con la mejor facultad. De esta manera, el mejor bien para el ser humano será el que perfeccione a su facultad racional.

Parecería entonces, que el ser humano se relaciona con otros a causa de que tiende a la perfección de su naturaleza como bien y fin.

Entenderíamos entonces la *philía* como una tendencia o apetito hacia el bien, o como la posesión de éste.

De entrada podemos decir que no es un apetito, aunque sea necesario a la *philía*, ya que podemos ver claramente que no es sólo una tendencia hacia el bien aunque es indispensable para efectuar el movimiento hacia la posesión del bien.

La *philía* podría consistir también en la posesión del bien y en este caso tendríamos que definir en qué consiste esto.

4 La *philía* como una relación recíproca

Otro aspecto importante en la *philía* es la reciprocidad.

Esta es una característica que Aristóteles señala de entrada al decir que no hay *philía* respecto de las cosas animadas pues no hay reciprocidad, lo que la coloca como un elemento fundamental.

Esto quiere decir que ambos *phíloi* dan y reciben mutuamente.

Lo que da y recibe un *phíloi* del otro son bienes. Es decir, cada uno quiere el bien del otro y también su propio bien.

Menciona Martha Nussbaum al respecto, que:

“Cuando hablamos de los participantes en una relación amorosa, distinguimos lingüísticamente el miembro activo y el pasivo: el amante, la persona que ama y el amado.

Ahora bien, el *phílos* griego no establece diferenciación alguna a este respecto. De hecho, la reciprocidad es una parte importante de la concepción aristotélica de la *philía* y el *phílos*”.³⁶

Hay otras especies de relación entre los seres humanos pero que no tienen por base la reciprocidad.

³⁶ Martha Nussbaum, *op.cit.*, pg. 443

En una de ellas lo que se busca es fundamentalmente el bien propio, sin tomar en cuenta al otro, como la relación a causa del placer.

En otra se busca solamente el bien del otro sin que haya reciprocidad como la benevolencia.

La diferencia está en que en la primera forma de relación no interviene la elección. La persona actúa más por una afección en el ámbito del instinto y la biología y busca sólo satisfacer su deseo de placer.

Ahora bien; esto puede suceder a los dos que participan de la relación amorosa o sólo a uno de ellos y en este sentido es que se distingue entre amante y amado.

De esta manera puede darse un amante presa de una pasión amorosa intensa y un amado sin el mismo grado de pasión.

En este caso el amante se goza en su propia sensación y en el deseo de querer estar con el amado a fin de seguir viviendo en este placer, pero no piensa necesariamente en el bien del amado.

En la segunda forma de relación una de las personas sí piensa y desea el bien del otro, pero la otra persona no lo sabe y no se crea por tanto un vínculo afectivo ni recíproco.

Una de las partes da y la otra recibe. Este es un dar gratuito sin espera de reciprocidad.

Esta forma de relación aún cuando puede ser muy loable, tampoco la llama Aristóteles propiamente *philía* ni es la forma de relación propiamente humana. Lo propio de los seres humanos es una relación recíproca.

Si el bien del ser humano consiste en recibir bien, no sería necesario dar y si consiste en dar ¿por qué tiene que recibir?

Esto nos coloca en una cuestión interesante, pues si el acento está puesto en la satisfacción de la necesidad por medio del bien, la relación no tendría que ser necesariamente recíproca. En cambio, si se pusiera el acento en hacer el bien al amigo, lo mejor sería la benevolencia.

Sin embargo, para Aristóteles, la relación en la *philía* tiene que ser recíproca y ambos deben elegirse y conocerse. Y ésta es la forma propia de relación del ser humano.

Aquí nos preguntamos nuevamente: ¿por qué si el fundamento de la relación de *philía* es el bien propio, pues lo que todo ser humano busca es su bien, es necesaria la reciprocidad? Plantearemos esto más adelante pues es un punto medular en la definición de *philía*.

Tenemos entonces que en la *philía* "...debe haber una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin ser ignorante de esto".³⁷

Otra característica propia de esta forma de relación es que es electiva.

³⁷ EN, VIII, 2, 1156^a 1-5

5 La *philía* como una relación electiva

Que la *philía* sea una relación electiva quiere decir que ambos *phíloi* se escogen mutuamente y deciden libremente entablar una relación de *philía*.

Como la elección es un acto que corresponde a la facultad racional, pues sigue a una deliberación, podemos ubicar a la *philía* también en este ámbito. Se trata de un acto de voluntad realizado en base a una decisión.

Este puede ser un proceso que requiera tiempo o puede darse de manera inmediata, pero necesita para iniciar, del conocimiento de por lo menos alguna de las cualidades del *phílos* que cada uno reconozca como valiosa y a causa de la cual quiera estar uno con el otro. Es decir, necesita reconocer al otro como un bien para él y elegirlo.

La *philía* será mayor en cuanto crece el conocimiento entre los *phíloi* y comparten actividades y valores que consideran como buenos para ellos. De esta manera, la *philía* tiene su fundamento en lo que el *phílos* es.

Esta es una característica fundamental pues diferenciará a la *philía* de otros tipos de relación que también se dan a causa de una tendencia al bien pero que proceden no de una elección racional sino como una respuesta biológica o instintiva.

Al respecto, hay una tendencia hoy en día a explicar el amor en relación a la biología y el instinto. Explican, por ejemplo, la atracción a causa de las hormonas y el olor. Sin negar el instinto como parte de ser humano, hemos de aludir a su capacidad racional y de decisión que le permite elegir lo que más le conviene.

Señalamos ya, que al ser electiva la *philía* se sitúa en la facultad racional y por tanto se trata de una forma de relación propiamente humana.

6 *Philía* y Naturaleza

Al ser la *philía* una relación basada en la tendencia del ser humano al bien podemos decir que tiene su causa en la naturaleza misma.

Como comentamos anteriormente, podemos decir natural como un hecho que observamos de manera frecuente pero también como aquello que tiene su origen en la naturaleza.

Ya comentamos también, que en este sentido decimos naturaleza como principio de movimiento en sí mismo.

Tanto los seres humanos como los animales tienen este principio, la diferencia está en que en éstos aún cuándo el principio de movimiento está en ellos, son determinados hacia su fin de manera necesaria; decimos entonces que su inclinación o apetito hacia una relación es natural.

En el ser humano no es así, pues él se determina a sí mismo hacia su bien. Hay una diferencia específica a causa de su racionalidad que le permite la libre elección del bien y fin.

Tiene un fin que le es propio y es aquél que actualiza sus facultades, pero tiene libertad para realizarlo.

La tendencia al bien está basada en una necesidad irrevocable de la naturaleza humana, la elección de qué bien es el que va a satisfacer esta necesidad de la mejor manera, no.

Si la causa de la relación de *philia* está fundada o es a causa de la tendencia al bien, podemos decir que es natural en cuanto procede de la naturaleza; es decir, del principio de movimiento que le lleva a querer su bien.

Nos preguntamos: ¿qué necesidades son las que satisface un amigo en otro de manera de ayudarlo a perfeccionar su naturaleza.

Aristóteles analiza las maneras en que puede decirse causa y así dice que algo puede decirse causa como materia y como forma pero también de aquello de donde procede el principio primero del cambio y la quietud, por ejemplo; el que aconsejó es causa de la acción, y el padre es causa del hijo...”³⁸

En este caso, como bien, el *philos* también será una causa de movimiento del otro *philos* hacia su bien y fin.

³⁸Cfr. Met, V, 2, 1013^a 25-35.

Decimos entonces que la *philía* es por naturaleza en cuánto tiene su fundamento en la naturaleza humana.

Hemos tratado ya algunas características fundamentales a la *philía* que son: que se trata de una relación que se funda en la naturaleza misma del ser humano, que es recíproca y electiva y que se realiza en vistas a un bien.

Una vez determinado esto distinguiremos las diferentes especies de *philía*.

7 Especies de *philía*

Después de abordar el tema del bien, Aristóteles señala una clasificación de especies de *philía* en relación a los diferentes tipos de bienes que ya dijo que son lo bueno, lo agradable y lo útil.³⁹

Diríamos entonces que tenemos *philía* hacia algo en tanto que es un bien o por lo menos lo consideramos como tal.

Podríamos también decirlo de la siguiente manera: La *philía* es querer o amar algo en tanto que es un bien o así lo considero.

³⁹ Cfr. Met, VIII, 2.

Esta clasificación está elaborada desde el punto de vista de las necesidades del sujeto; es decir, algo es bueno en cuanto perfecciona sus facultades y lo conduce hacia su fin.

Tomás de Aquino relaciona estas especies de bien en orden a la facultad específica que satisfacen.

Tenemos entonces una relación entre una facultad y un objeto que la perfecciona. Esto es lo propio de los seres naturales, pues si no hay necesidad y un bien que la satisfaga no hay movimiento.

De esta manera, el bien útil corresponde a la facultad vegetativa, el bien deleitable al sentido y el absoluto o bien verdadero del hombre, es el que le conviene según la razón.

De este último bien dice que es lo bueno en sí mismo, pues es el bien último a causa del cual se hacen todas las cosas.

Esta relación entre el bien y la facultad que señala Tomás de Aquino es importante, pues según el grado de perfección de la facultad corresponde un objeto también adecuado a ella en su actualidad.

En este sentido, podemos señalar también una bondad o perfección ontológica en el objeto independiente de su relación con el sujeto pero que debe corresponderse en el mismo nivel.

En los seres naturales y animales, como ya dijimos, la determinación hacia su forma se da de manera necesaria.

En los seres humanos no es así, ya que tienen la capacidad de autodeterminarse, y pueden querer un objeto como si fuera una persona y una persona como objeto.

Para que pueda darse efectivamente el perfeccionamiento de la facultad es necesario que su perfección coincida con la del objeto.

En este sentido tendríamos tres especies de *philía* que atienden a cada una de las facultades humanas que a su vez se actualizan con determinado tipo de bien:

- La de aquellos que se quieren por interés, que no se quieren por ellos mismos sino en la medida en que a través de ellos obtenemos un bien.
- La de aquellos que se aman por el placer que nos aportan, pero no por lo que ellos mismos son.
- La de los hombres buenos e iguales en virtud pues en la medida en que son buenos quieren el bien el uno del otro.

Al *phílos* se le ama por tanto a causa de algún tipo de bien que satisface o perfecciona alguna facultad.

En este sentido, la relación de *philía* sería de alguna manera el puente entre la necesidad y el bien.

Entre estas tres especies de amistad se dará también la subordinación y así la de los hombres buenos en virtud puede suponer la útil y la de placer pero no al revés.

Dice Tomás de Aquino "...que a la definición de amistad corresponde que por ella algunos quieran, para ellos, un bien mutuo, que no esté oculto entre ellos y que ocurra por algo de lo dicho, por el bien, lo deleitable o lo útil".⁴⁰

7.1 La *philía* por utilidad o placer

En la amistad en función de la utilidad, una persona quiere a otra no necesariamente con afecto por las cualidades del *phílos*, sino en cuanto lo necesita por el beneficio que le aporta.

Puede ser la de los viejos pues dice de ellos que buscan sobre todo su beneficio, e incluso pueden ser desagradables entre sí.

Esta especie de *philía* lo es por accidente pues no se ama al otro por sí mismo, sino en vista de la utilidad.

⁴⁰Tomás de Aquino, Com. a la EN, VIII, II, 1099

En estas formas de *philía*, la reciprocidad se da principalmente a causa de la utilidad y desaparece en cuando ya no son útiles entre sí.

La *philía* a causa de lo deleitable la atribuye sobre todo a los jóvenes que buscan el placer y lo presente. En ellos la mayor parte del amor tiene que ver con la pasión y el placer, ambas cosas muy cambiantes. De esta manera, si cambia el placer cambia también la *philía*.

Dice Tomás de Aquino que los jóvenes son enamoradizos y vehementes en el amor porque aman no por elección sino según la pasión y en tanto desean el deleite.⁴¹

La pasión la entenderemos en este sentido, como una afección o un padecer que sale fuera del ámbito electivo y se encuentra fundamentalmente a nivel de las sensaciones. Es como *eros*, donde el amante sólo piensa en lo que él siente y desea el máximo placer para sí.

Estas son relaciones fáciles de disolver, pues si las partes no continúan en la misma disposición, cuándo ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse.

La razón es que para Aristóteles el placer es algo pasajero, no estable y es una sensación individual que quiere el bien propio y no el del amigo.

Es algo pasajero pues:

⁴¹Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética Nicomaquea*, VIII, III, 1108

- dice de él que es algo que sigue y perfecciona a la actividad como un fin, de manera que en cuanto termina la actividad cesa también el placer y con él la relación.

- Como las actividades humanas transcurren en el tiempo, no pueden actuar constantemente, por lo que también el placer dura poco.

Esto es así, porque al momento de conocer algo nuevo la actividad de la mente o las sensaciones son intensas, pero después la actividad ya no es la misma y pierde fuerza, por lo que el placer también es menor o se desvanece.⁴²

En este sentido la pasión pasa, pues no puede permanecer de manera constante por mucho tiempo.

Por otra parte, la sensación de placer es una sensación individual donde no importa si el otro la siente o no.

Al respecto menciona Tomás de Aquino que amar a los otros por los otros mismos no ocurre según la pasión, "...pues la pasión como pertenece al apetito sensitivo, no excede el propio bien del amante".⁴³

Sin embargo, en cuanto tal, el placer no es bueno o malo. Adquiere su dimensión moral de acuerdo al bien o mal de la actividad a la que sigue.

⁴² Cfr. EN, X, 4, 1175^a 5-10

⁴³ Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética Nicomaquea*, VIII, V, 1136

De esta manera el placer puede seguir a una obra buena pero también a una mala.

Para Aristóteles, el verdadero placer será aquel que le parezca al hombre bueno, porque será el placer que siga a la actividad buena.

Querer a un ser humano con placer no es malo en sí mismo, lo malo sería amarlo únicamente de esta manera y sin tomarlo en cuenta, es decir, tratándolo como objeto.

Otro elemento importante siguiendo la subordinación de las facultades, sería reconocer el placer en su justo nivel y ubicar la facultad a la que satisface.

Encontramos aquí una confusión en los términos.

Hace un momento asignamos el placer al ámbito sensible; sin embargo, nos dice Aristóteles que el placer perfecciona a la actividad, por lo tanto, incluso a la mejor actividad del ser humano corresponderá también una forma de placer.

Si los placeres perfeccionan a las actividades, el placer propiamente dicho será el que perfeccione las actividades propias del hombre y el mejor placer el que perfeccione la mejor actividad.

Esta actividad será la parte más divina que hay en los seres humanos y su actividad será la contemplación de la que dice Aristóteles que es la felicidad y debe estar mezclada con el placer.⁴⁴

Al respecto, podemos decir que a toda actividad buena corresponde una gratificación o satisfacción. Podríamos ubicarla como una sensación o sentimiento que sigue a la posesión del bien.

A la actividad de la facultad nutritiva sigue la satisfacción de la necesidad cumplida, a la facultad sensible el placer y a la facultad racional podríamos decir que la felicidad o el gozo.

En este sentido, cuando Aristóteles habla de que el objeto de la segunda especie de *philía* es el placer, la entenderemos como la gratificación propia de lo sensible.

Este será un punto importante al hablar más adelante, de la *philía* como un afecto, y nos dará elementos para diferenciarla de la pasión en el ámbito sensible.

En nuestra opinión Aristóteles ubica la pasión en su justo nivel y por tanto la subordina a otras formas superiores de placer.

Siguiendo el pensamiento aristotélico podríamos decir que en una relación completa entre seres humanos puede haber cabida para la utilidad, el placer sensible y como más adelante veremos, la *philía* propiamente dicha.

⁴⁴ Cfr., EN, X, 7, 1177^a 20-25

7.2 La *philía* primera

Esta es propiamente la *philía*, las relaciones por utilidad y placer se dicen tales sólo por su relación con la *philía* primera.

Aristóteles señala las siguientes características como propias de esta especie de amistad:

- Se quiere al *philos* por lo que es y no por accidente; es decir, como fin y no como un medio para obtener otro bien.
- Estas relaciones se dan entre los virtuosos.
- Existe en virtud de una semejanza, pues para Aristóteles, los buenos deben tener las mismas actividades o parecidas.
- Tiene su origen en el amor del ser humano hacia sí mismo.
- Es necesaria.
- Reúne los beneficios de las dos formas anteriores de *philía*, pues los hombres buenos son útiles recíprocamente y son agradables los unos para los otros, porque a un hombre bueno debe agradecerle la bondad en otro.

- Para que se dé esta *philía* se requieren de otros elementos como el tiempo y el trato, el conocimiento uno del otro, la aceptación mutua y la confianza.
- Atendiendo a la subordinación de los bienes ésta es la mejor especie de amistad y referencia a partir de la cual las otras se dicen *philía*.

Analizaremos estas características.

7.2.1 Amar al amigo por lo que es

Hasta el momento hemos entendido la *philía* incluso al considerarla en su relación con la virtud, como una relación fundada en la necesidad de la perfección propia.

Es decir, el ser humano hace el bien a otro porque necesita recibir bien.

Un ser humano en soledad no se puede desarrollar como tal. Tiene carencias sociales, afectivas, biológicas, etc. que sólo pueden ser satisfechas en relación con otro ser humano.

Sin embargo, Aristóteles plantea como algo fundamental a la *philía* primera que un *phílos* ame al otro por lo que es y no por lo que le da.

¿Qué significa querer al amigo por lo que es?

En realidad, Aristóteles no desarrolla propiamente el tema; sin embargo, al indagar sobre las maneras en que se dice el ser podemos encontrar algunos elementos.

Al plantear este tema, entramos en el terreno de la metafísica al preguntarnos por las maneras en que se dice el ser.

Sin embargo, no hay que olvidar que estamos en el de la ética que mira al ser humano desde el punto de vista de su actuar moral pero también de su particularidad.

Al hablar del conocimiento del amigo, no hacemos referencia únicamente a lo que es el ser humano en general pues la *philía* es una relación particular, con alguien concreto como Juan y Pedro, etc., con las acciones que los definen como tales.

El problema que se nos presenta aquí es entonces cómo definimos el particular y desde qué punto de vista.

Aristóteles señala las diversas maneras en que se dice ser:⁴⁵

Ser-por sí se dice precisamente de tantas maneras, cuantas significa “ser” en los esquemas de la predicación. Pues de cuantas maneras se predica, de tantas maneras significa ser.

⁴⁵ Cfr., Met.V, 7.

Podemos definir al ser también por sus predicados que son lo que decimos de él.

Ahora bien, ya que de los predicados unos significan qué es, otros cuál, otros cuánto, otros en relación con algo, otros hacer o padecer, otros dónde, otros cuándo, por consiguiente “ser” significa lo mismo que cada uno de estos (tipos de predicado).

Sin embargo, en estos atributos hay diferencias, pues algunos tienen su causa en la naturaleza misma del sujeto, como la virtud que es una cualidad con fundamento en la naturaleza racional del ser humano.

En otros la causa no depende del sujeto sino de algún evento externo y ajeno a él.

Naturalmente aquello que lo define más es aquello que procede de su propia naturaleza y es manifestación de ella y estas son sus elecciones.

Dice Tomás Calvo que “...la elección... es aquel principio de donde surgen las acciones verdaderamente humanas”.⁴⁶

El ser del humano particular lo conoceremos entonces en sus actos que proceden de sus elecciones.

⁴⁶ Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit.* Pg.4

En este sentido, amar al amigo por sí mismo significará quererlo en virtud de lo que es y que reconocemos por sus elecciones y acciones.

Aquellos hábitos manifestados en acciones que tienen ver de manera fundamental con su bien, son las virtudes; por tanto, queremos al amigo principalmente por ellas.

Quizá esto parece algo esquemático. Naturalmente no es así. Sin embargo, es importante señalar la complejidad de la relación. Tan compleja como lo es la persona.

Cuando amamos a alguien, no queremos sólo sus virtudes, sino a la persona completa, de manera singular.

Por otra parte, al tratarse de una relación, la elección del otro no depende únicamente de lo que el otro es sino de lo que ambos son.

Nos sentimos atraídos hacia otro desde lo que somos, con nuestras potencialidades, que implican necesidades y carencias, pero también desde nuestra actualidad, es decir, nuestras virtudes.

El conocimiento del particular a la manera del amor o la *philía* implica un conocimiento completo de él, que no depende sólo de la aprehensión de su forma de manera intelectual, aunque ésta tenga su momento y deba pasar por una elección.

Por otra parte, el sujeto no es sólo virtudes, sino lo que sustenta a la virtud y demás predicados que es el *esse* en toda su actualidad.

Por tanto, querer al otro por lo que es implica amarlo en su complejidad: en su *esse* (su grado de actualidad) y en su forma (su naturaleza).

Ésta no es una distinción hecha por Aristóteles sino por Tomás de Aquino; sin embargo, la plantea de alguna manera al reconocer la existencia del amigo como un bien.

Nos dice Aristóteles que el *phílos* reconoce la existencia del otro *phílos* como un bien, y desea que él exista y viva⁴⁷ de la misma manera que él reconoce como un bien su propia existencia.

Este es un reconocimiento de la bondad ontológica del sujeto. Este ser merece ser querido porque “es” independientemente de que el otro sujeto lo quiera.

En este caso el conocimiento del *phílos* no es sólo intelectual sino que tiene que ver con la experiencia de su ser. Esto quizá implique otra forma de aprehensión del ser donde intervienen inteligencia y voluntad.

Podemos entonces aprehender o experimentar de algún modo también el *esse*, la actualidad del sujeto y reconocerla como semejante.

⁴⁷ EN, IX, 4, 1166^a 1-20

7.2.2 Querer al *phílos* como fin

Como comentamos, en la amistad primera Aristóteles parece dar un salto, pues de poner el acento en la búsqueda del bien individual, lo pone en el dar y en desear el bien del *phílos* por él mismo y no para obtener otro bien, que en este caso sería el bien propio. Esto parecería ser en sí mismo una contradicción.

Ésta es una consecuencia de la teoría del bien y fin aristotélicos. La subordinación entre los bienes no puede ser infinita; por tanto, es indispensable un bien que se quiera por él mismo, y sea meramente acto como principio de movimiento.

Sin embargo, esto parece contradecir la misma teoría del bien que dice que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden y coloca como causa de esta tendencia una facultad, lo que implica una necesidad y por tanto una carencia. Es decir, el deseo de la perfección individual y no la del otro.

Plantearlo de esta manera nos lleva a una especie de callejón sin salida, pues si el punto de partida del deseo de bien es la carencia, lo que naturalmente se buscará es la satisfacción de ésta; el bien propio.

¿En razón de qué puede un ser humano querer a otro ser humano por él mismo, como fin?, ¿cómo soluciona Aristóteles este dilema?

Una forma en que lo resuelve es hacer coincidir el bien del otro con el bien individual. Lo hace de tres maneras principales:

- A partir de la relación entre *philía* y virtud.
- La afirmación de que el ser humano es social por naturaleza.
- El amor a sí mismo como causa de la *philía*.

Al desarrollar los siguientes temas trataremos cada uno de estos puntos.

7.2.3 La *philía* como una virtud

Aristóteles comienza la *Ética Nicomaquea* diciendo que “...la *philía* es una virtud o algo acompañado de virtud”.⁴⁸

También señala que la *philía* perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud⁴⁹, pues los que son iguales en virtud quieren el bien del otro mutuamente.

Ya anteriormente señalamos que las virtudes son la manera de perfección propia de los seres humanos, por tanto, tienen una relación directa con el bien. Ser virtuoso es el mayor bien al que el ser humano puede aspirar como tal. En esto consiste su perfección.

⁴⁸ EN, VIII, 1, 1155^a 1-5

⁴⁹ EN, VIII, 3, 1156^b 5-10

El mayor bien, como ya señalamos, consiste en la perfección de la mejor facultad.

Ahora bien: ¿de qué manera se perfecciona o actualiza la mejor facultad del ser humano que es la racional? Dice Aristóteles que por medio de la virtud.

En el caso de la virtud ética, que tiene que ver con pasiones y acciones, consistirá en “... tener esas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas y por el motivo y de la manera que se debe...”.⁵⁰

Consistirá entonces en que las diversas pasiones, tales como el amor, odio, coraje, celos, miedo, etc. se den de la manera y en el momento apropiado.

Esto corresponde a la virtud de la prudencia que se encuentra en el ámbito de lo racional y tiene que ver con la práctica.

En el caso de las virtudes meramente intelectuales sería; por ejemplo, el desarrollo de la parte intelectual y la sabiduría.

Los objetos o bienes de estas virtudes son distintos. El bien en lo práctico es alcanzado por la relación de *philía*, en cambio, la sabiduría tiene por objeto lo divino y el ser humano se relaciona con él en tanto lo que tiene de divino, y esto lo hace por medio de la contemplación.

⁵⁰ EN, VIII, II, 6, 1106b 20-25

Esto nos coloca ante diversas cuestiones:

- ¿El ser humano es realmente fin en sí mismo?, pues, como observamos, no es el último bien, sino que aún él se subordina al bien en sí mismo que es puro acto. Si esto es así, ¿Cómo se puede querer a otro ser humano como fin en sí mismo si no es el fin último?
- ¿Cómo puede darse la relación entre el ser humano y lo divino?
- ¿Cómo se da la conciliación entre estos dos bienes?: el que tiene que ver con la parte racional práctica y el meramente intelectual.

Aristóteles no dice mucho, sólo que en las virtudes prácticas el ser humano se relaciona en tanto que tal y en la sabiduría en tanto lo que tiene de divino.

Siguiendo con las virtudes prácticas, muchas de ellas tienen su fin en el sujeto mismo; sin embargo, algunas de ellas como la amabilidad o la sinceridad necesitan de otros humanos para su ejercicio. No sería posible desarrollarlas en soledad.

En este sentido, encontramos virtudes que necesitan a otros para desarrollarse; de cualquier modo, aún en estos casos lo que se quiere es el bien propio.

Naturalmente, la vida no sería posible en la absoluta individualidad, pues para que uno reciba otro requiere dar.

Pero: ¿para qué dar? Podríamos decir que para recibir, y en este sentido, la reciprocidad en los humanos es fundamental.

Para que los seres humanos puedan realizar su naturaleza necesitan dar y recibir mutuamente.

De esta manera se fundamenta que el ser humano es social por naturaleza pues sin otros seres humanos no sería posible su vida.

En este sentido, los *phíloi* se ayudan mutuamente en el camino de la virtud.

Sin embargo, no hemos ido más allá de la búsqueda del bien propio, aún por medio de la virtud.

En este sentido Tomás de Aquino señala que hay otras virtudes que tienen por objeto las acciones para con los demás.

7.2.3.1 La virtud de los amigos: El amor

Tomás de Aquino afirma que la *philía* es la virtud moral que tiene por objeto las acciones para con los demás.

Podríamos decir que su objeto son las acciones en tanto que hacen un bien a otro (el *phílos*).

Sin embargo hay otra virtud que tiene por objeto también acciones para con los demás y ésta es la justicia.

Se diferencia de la *philía* en que en ella se relaciona una persona con otra según un débito legal, donde no hay afecto, y se regula por medio de algo externo que es la ley. En la *philía*, en cambio, se quiere el bien del *phílos*.

Esta disposición de ayudar al otro o querer su bien podría llegar a convertirse en sí misma en un hábito.

Si esto es así podríamos definir a la *philía* como el modo de ser o disposición de ayudar a otro a realizar sus virtudes, que son su bien.

De ser así tendríamos que decir que el ser humano necesita querer y hacer el bien a otros a fin de realizarse en la virtud. Es decir, quiere a otros porque su naturaleza misma se lo pide.

Por otra parte, para afirmar que querer a otro es una virtud hay que demostrar también que es un hábito.

Aristóteles también señala que el amor es la virtud de los amigos, pero él lo refiere más bien a un sentimiento

Para señalar la importancia del amor como un afecto llega incluso a decir que:

“Puesto que la amistad consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos, de suerte que aquellos

que experimentan este sentimiento de acuerdo con el mérito, éstos son amigos seguros y lo es su amistad”.⁵¹

Encontramos entonces en Aristóteles una duplicidad al hablar del amor pues en ocasiones habla de él más como una acción; como querer y hacer el bien y en otras como un afecto.

En otros momentos hace una distinción fundamental entre el afecto y la *philía* y así dice que el afecto se parece a un sentimiento y la *philía* a un modo de ser.

La diferencia es que el afecto puede darse incluso respecto de las cosas inanimadas y es una afección y ésta es algo que se padece, no elegido. En cambio, “la amistad recíproca requiere elección y la elección procede de un modo de ser”.⁵²

Al respecto, como comentamos anteriormente, podríamos decir que éstos sólo son diferentes momentos y no se contradicen.

Por otra parte, en relación al afecto y al modo de ser hay que ubicar las maneras en que podemos hablar de afecto pues si bien aludimos a él por su relación con la pasión, como un padecer a nivel de la facultad sensible, también lo podemos entender como un resultado de la posesión del bien en la *philía* primera.

⁵¹ EN, VIII, 8, 1159^a 35-40

⁵² EN, VIII, c.5, 1057^b 25-30

Como ya mencionamos anteriormente podemos entender el placer de distintas maneras según la facultad que es satisfecha.

Lo que sí deja claro Aristóteles es que el *phílos* ama al otro, no por una afeción que puede cambiar en cualquier momento y no depende de él, sino por una elección, que es lo que da estabilidad a la amistad.

Sin embargo, es importante recalcar que Aristóteles no niega la afectividad en la amistad, antes bien la señala como necesaria. No podríamos pensar en una *philía* carente de afecto.

Pero entonces, si no se trata de una pasión como en el amor o enamoramiento, ¿de qué tipo de afecto se trata?

Dice Martha Nussbaum que "...la *philía* no es tanto anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir y una reciprocidad; no tanto locura, cuanto una rara especie de equilibrio y armonía".⁵³

Que el amor en la *philía* lleva en sí el hacer el bien ya lo comentamos.

Con respecto al área afectiva podríamos distinguir entre un "amor" como un padecer que ubicamos en la facultad sensitiva y un "amor" como un afecto o resultado del ejercicio de compartir la virtud.

⁵³ Martha Nussbaum, *op. cit.*, p.443.

Este afecto irá creciendo conforme hay más convivencia y se comparten más actividades hasta llegar como también dirá Aristóteles a una intimidad.

De esta manera parece ser inverso el camino del amor como pasión (*eros*) y la *philía*, pues en el primer caso se da una pasión instintiva que hace presa del amante y que después se va disolviendo. En cambio en la *philía* se elige al *phílos* y se ponen los medios para que la afectividad crezca y sea profunda.

Esta será una afectividad basada en el conocimiento del amigo, en lo que él es. En esto tiene su fundamento y no en algo accidental que no recaerá en la elección.

Amar al *phílos* entonces, será tanto querer y hacer su bien como sentir un afecto por él, pero no un afecto propio de la pasión pasajera sino resultado de la actividad y la elección.

Podríamos ubicar este afecto como resultado de la posesión del bien al contrario de *eros*, en el que la pasión puede darse independientemente del amado sólo como un deseo de posesión.

7.2.3.2 La *philía* como modo de ser y como actividad

Tenemos entonces que la *philía* parece ser un hábito en tanto que es electiva e implica no sólo una disposición a hacer el bien al *philos*, sino hacerlo; es decir, es según un modo de ser y una actividad.

Dice Aristóteles que al igual que en el caso de las virtudes a unos seres humanos se les llama buenos por su modo de ser y a otros por sus actividades, lo mismo sucede en la *philia*. Se puede decir la *philia* según el modo de ser y según la actividad.⁵⁴

Un ejemplo de esto es el hecho de que:

“Los que conviven se complacen recíprocamente y se procuran beneficios, mientras que los que duermen o están separados por la distancia no ejercen la amistad, pero están dispuestos a ejercerla, porque las distancias no rompen sin más la amistad, sino sólo su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también parece que se olvida la amistad...”.⁵⁵

De esta manera unos se dicen *phíloi* en acto en cuanto conviven y otros aunque estén separados por la distancia mantienen el hábito y la amistad no se disuelve.

Sin embargo, cuando la ausencia es prolongada puede desaparecer la amistad al no ejercerla. Por ejemplo, entre los que se separan por largo tiempo, porque por falta de costumbre se debilita el hábito.

Entre los viejos porque parecen no ser aptos para la *philia*, al no ser aptos para la convivencia por el poco deleite que hay en ellos. O simplemente por falta de convivencia, pues este es un aspecto esencial a la *philia*.

⁵⁴ EN, VIII, 5, 1157b 5-10

⁵⁵ EN, VIII, 5, 1157b, 5-15

A continuación señalaremos algunas razones que da Tomás de Aquino para fundamentar que la amistad es un hábito.

Establece estas razones identificando algunas características de los hábitos y la *philia* y diferenciándola de la pasión, ya que el hábito corresponde a la facultad racional.

Las razones que da son las siguientes:

Dice Tomás de Aquino que el amor parece conllevar una pasión, pero la amistad parece conllevar un hábito y ser similar a los demás hábitos porque:

- Un simple amor puede tenerse hacia lo inanimado, pero corresponder que pertenece a la amistad, va acompañado de elección y esta sólo se da en los seres racionales. “Lo que se hace por elección no se hace por pasión, sino más bien por hábito. Luego, la amistad es un hábito”.⁵⁶
- La segunda razón dice que según la amistad los hombres quieren el bien de los amigos por ellos mismos.

Esto no ocurre según la pasión, pues la pasión como pertenece al apetito sensitivo, no excede el propio bien del amante. Luego: “amar a los otros por los otros mismos ocurre según el hábito; y, así, la amistad es un hábito”.⁵⁷

⁵⁶ Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética Nicomaquea*, VIII, V, 1135

⁵⁷ Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética Nicomaquea*, VIII, V, 1134 a 1136

Observamos aquí dos características fundamentales de la *philía* que concuerdan con las características de los hábitos: Que la *philía* es electiva y en ella se quiere al *phílos* por él mismo.

Ambas características se sitúan en el ámbito racional y no en el ámbito sensible al que corresponde la pasión.

La pasión tiene que ver con el instinto y por tanto con la determinación no electiva hacia un bien, lo que es contrario a la *philía*.

7.2.3.3 Que agrega la *philía* a la definición de virtud

Por las razones antes dichas, podríamos decir que la *philía* es una virtud.

Sin embargo, Tomás de Aquino señala que hay algo que le añade la *philía* a la definición de virtud y esto es la relación.

La virtud es principalmente un modo de ser personal aunque pueda manifestarse en una relación como la justicia.

En cambio, la *philía* requiere no sólo de una relación sino de una relación recíproca, y esto va más allá de la virtud.

Para fundamentar esto Tomás de Aquino alude a una de las principales de características de la *philía* aristotélica, que es que los dos *phíloi* son activos.

En este sentido dice que: “En cualquier virtud basta el acto del virtuoso, pero en la amistad no basta el acto de unos solo, sino que es necesario que concurren los actos de dos que mutuamente se quieren”.⁵⁸

De esta manera la *philía* no sería propiamente una virtud sino la relación entre dos seres virtuosos que se comportan entre sí de manera virtuosa y que se conducen mutuamente hacia su bien y felicidad.

O una especie de relación recíproca que tiene por virtud el amor; es decir, querer y hacerse el bien a otro pero de manera recíproca y acompañado de afecto.

De otra manera, tendríamos otras formas de relación como la benevolencia y los bienhechores pero no *philía*.

La *philía* es fundamentalmente una relación recíproca. Dice Tomás de Aquino que por esto Aristóteles no dijo que acabadamente era una virtud, pues algo añade la *philía* a la noción de virtud.⁵⁹

Tenemos entonces distintos momentos para que se dé la *philía*: el momento del apetito, el de la relación propiamente dicho donde podemos incluir la complacencia en el bien y el de la existencia del modo de ser o disposición a hacerse el bien aún cuándo los *phíloi* estén separados; es decir, la virtud y la memoria del sentimiento.

⁵⁸ Tomás de Aquino, Comentarios a la Ética Nicomaquea, VIII, V, 1137

⁵⁹ Cfr., Ibid.

Éstos podrían ser distintos momentos en la *philía*, pues no decimos que se acaba la *philía* cuándo los *phíloi* están separados, pero tampoco decimos que es sólo una disposición pues es necesaria la relación.

En nuestra opinión el momento propio de la *philía* es el de la relación aunque puede generar una disposición y un afecto que pueden existir aunque la relación no se dé en ese momento.

Podríamos en este sentido, reconocer a la *philía* como una virtud, pero principalmente como una relación.

Propiamente es Tomás de Aquino quién desarrolla este tema. Aristóteles dice que la *philía* es una virtud o algo parecido, pero no lo llega a aclarar.

7.2.4 El origen de la amistad: El amor a sí mismo

Aristóteles señala que las relaciones amistosas se originan en la relación del hombre consigo mismo.⁶⁰

Afirma que cada una de las características que definen al amigo son aplicables al hombre respecto de sí mismo.

Éstas son:

⁶⁰ Cfr., EN, IX, 4, 1166^a-1166b

- El que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa del otro.
- El que quiere que otra persona exista y viva por amor al amigo mismo.
- El que pasa el tiempo con otro y elige las mismas cosas que éste.
- El que comparte las alegrías y penas de su amigo.

Tomás de Aquino señala que a cada una de estas condiciones corresponde un acto que se aplica al hombre bueno o virtuoso respecto de sí mismo.

- Le corresponde la prestación de beneficios pues está de acuerdo consigo mismo y practica para sí el bien y lo que le parece así, y lo hace por causa de sí mismo.
- También desea vivir y preservarse, sobretodo de la parte por la cual piensa, pues considera la existencia como un bien y en este sentido ejerce la benevolencia respecto de sí mismo.
- Le concierne también la concordia respecto a la convivencia pues quiere pasar el tiempo consigo mismo porque esto le proporciona placer, el recuerdo de las acciones pasadas y esperanzas futuras son gratas y agradables.
- Respecto a las pasiones, pues se duele y se goza principalmente consigo mismo pues siempre las mismas cosas le son penosas y placenteras.

Todos los hombres participan de estas condiciones en la medida en que son buenos y están satisfechos de sí mismos.

Los malos no participan de estas condiciones pues más bien quieren escapar de sí mismos, realizan actos malos e inclusive llegan a no querer su existencia y se suicidan.

Si estos hombres no pueden ser amigos de sí mismos menos pueden ser amigos de otros.

Para ser amigo o amar a otro, primero hay que amarse y ser amigo de sí mismo. Dice Aristóteles "...que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros".⁶¹

Sin embargo, algunos dicen que amarse a sí mismo es egoísta mientras que el hombre bueno deja de lado su propio bien

Lo que hay que aclarar es de qué manera se usa el término "amor a sí mismo"

7.2.4.1 El amor a sí mismo como egoísmo

De una manera se llaman amantes de sí mismos a los codiciosos de riquezas, honor y placer y que sólo procuran complacer sus deseos, pasiones y su parte irracional del alma. Según esta acepción es justamente reprobado el "amor a sí mismo".

⁶¹ EN, IX, 8, 1168b 5-10

En realidad no hay tal amor pues su bien en cuanto ser humano consiste en favorecer la mejor parte de él que es el entendimiento. Al favorecer la parte irracional en detrimento de la intelectual en realidad se hace un mal, por lo que no podemos decir que hay amor a sí mismo.

7.2.4.2 El amor a sí mismo como un bien

El virtuoso toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores y favorece la parte más principal de sí mismo que es el intelecto.⁶²

Favorecer esta parte implica ser virtuoso y la virtud se ejerce queriendo y haciendo el bien a otro.

Como ya mencionamos al amarse así necesariamente tiene que favorecer también al *phílos* pues en esto consiste el amor a sí mismo. De esta forma se ama a sí mismo y a la vez ama al *phílos*.

Por otra parte, un *phílos* puede amar a otro en cuanto que lo reconoce como un semejante y por eso al querer y afirmar su existencia puede afirmar y querer la del *phílos* y reconocer lo que quiere para sí como propio también del otro. De este modo, en la medida en que se ame más a sí mismo más amará al *phílos*.

Tomás de Aquino muestra algunos actos en que al amar al amigo el otro amigo se ama más a sí mismo:

⁶² EN, IX, 8, 1168b 35-50 y 1169^a 1-5

Cuando el virtuoso concede riquezas a su amigo, adquiere para sí un bien honesto, por tanto es manifiesto que se atribuye un mayor bien, y así se ama más a sí mismo.

Cuando el virtuoso deja a los amigos los honores y las dignidades porque hacerlo es un acto de virtud laudable. Elige pues, el bien de la virtud en lugar de los bienes exteriores. De esta manera se ama más a sí mismo.

El virtuoso incluso deja en manos de su amigo el hacer actos virtuosos para que él se beneficie y sea alabado. Pues es mejor y más virtuoso que él sea la causa de las obras de su amigo.

Así el virtuoso se atribuye a sí mismo más en cuanto bien y de esta manera, se ama más a sí mismo.

Muriendo a favor del amigo, el virtuoso procura el bien para sí mismo, pues prefiere deleitarse poco tiempo en un gran acto de virtud, que durante mucho tiempo en medianos actos.

Elige por tanto un gran bien para sí mismo. Se ve entonces que se ama a sí mismo al máximo.

Corresponde amarse a sí mismo como se vio en el virtuoso y no como la mayoría de los hombres que no son virtuosos y se aman a sí mismos.

Concluimos entonces que podemos amar a otro en virtud de que nos amamos primero a nosotros mismos y al amarlo nos amamos. También que el ser humano ama más entre más virtuoso sea.

Ahora bien, en tanto reconoce al amigo como un semejante; podríamos decir que como otro yo, el otro también tendrá que ser virtuoso.

Esta será la mejor forma de relación y es la que corresponde propiamente a la *philía* primera: una relación recíproca entre dos seres virtuosos.

Sin embargo nos preguntamos: ¿por qué si la finalidad de la *philía* es la perfección de la facultad, la *philía* propiamente dicha se funda en la igualdad en cuanto a la virtud?

Si ambos *phíloi* ya son virtuosos: ¿para qué se relacionan?, ¿para qué recibir bien si ya son buenos? o en otras palabras, ¿para qué necesita amigos el hombre feliz?

Éste es un asunto medular en la *philía* aristotélica, por lo que trataremos a continuación las maneras en que se establece la relación entre los *phíloi* cuando hay semejanza o igualdad.

7.2.5 La semejanza

Podemos decir que amamos al amigo en tanto lo reconocemos como semejante.

¿Pero semejantes en qué? ¿Por qué es necesaria la semejanza para la *philia*?

En primer lugar una semejanza en cuanto a la especie, pues se pueden relacionar en cuanto que ambos comparten formas de vida y necesidades semejantes a causa de su naturaleza.

Es decir, por una parte, hay elementos en común que permiten la relación. Por otra, reconocen en sí mismos necesidades que pueden satisfacer por medio de la relación.

Éstas pueden ir desde sus necesidades más primarias como la nutrición hasta ayudarse en las funciones propias de cada uno para alcanzar su fin.

Ya dijo Aristóteles que el ser humano es social por naturaleza pues uno solo no puede satisfacer todas sus necesidades.⁶³

Sin embargo para Aristóteles, en la *philia* propiamente dicha no basta la semejanza sino que es necesaria la igualdad en la virtud.

Naturalmente esto es difícil, al igual que lo es alcanzar la virtud. Por lo que hay otras formas de relación que se dicen *philia* por su relación con la *philia* propiamente dicha.

⁶³EN, I, 7, 1097b 10-15

En estos casos se pueden dar relaciones entre desiguales, siempre y cuando haya cierta complementariedad y proporción en la reciprocidad.

7.2.5.1 Relación entre desiguales

Aristóteles señala que hay otras amistades dónde a pesar de no haber igualdad de la misma manera que en la amistad primera es posible de darse la amistad, siempre y cuando haya algo que compartir o intercambiar.

Estas clases de amistad son relaciones entre desiguales, donde también se ayudan unas a otras en el logro de algún bien.

En estas una persona sobrepasa a otra, como la del padre con el hijo, del mayor con el joven y del marido con la mujer, la del gobernante al gobernado y en general de todo aquel que tiene superioridad sobre alguien.

A su vez, estos tipos de amistad fundados en la superioridad difieren entre sí pues no es lo mismo la *philia* entre padres e hijos, que la del gobernante hacia el gobernado.

Por otra parte, hay también diferencias al interior de cada tipo de *philia* pues no es lo mismo la amistad del padre hacia el hijo que la del hijo hacia el padre, la del esposo a la mujer que la de ésta al esposo, ni la del gobernante al gobernado que la del gobernado al gobernante.

Si bien estas relaciones se dan según la inferioridad y superioridad, cada una de las partes también difieren en funciones y virtudes y por tanto en cuanto a su bien y fin por lo que dice Aristóteles, serán también distintas las causas por las que aman.⁶⁴

En estos casos no se da una igualdad tal y como la supondríamos en la *philía*, pues como cada uno es distinto, no pueden dar y recibir lo mismo.⁶⁵

El bien propio de cada uno no coincide y, sin embargo, es indispensable esta relación para el logro del bien particular.

Cuando las partes no son iguales, pero la función de cada una contribuye al bien del otro, a pesar de la diferencia, hay algo que comparten y es indispensable para la virtud y función de cada uno.

7.2.5.2 La proporción

La proporción consistiría en darse mutuamente lo que les corresponde o necesitan conforme su bien.

Estas relaciones se conservan porque mutuamente se dan lo que corresponde según el amar y ser amado.

⁶⁴ EN, VIII, 7, 1158b 15-20

⁶⁵ EN, VIII, 7, 1158b 20-25

Dice Tomás de Aquino que:

“En todas las amistades que son según una desigualdad de una de las personas con respecto a la otra, es preciso que el amor se dé según una proporción, de tal manera que el mejor más que amar sea amado...pues cuándo ambos se aman según su dignidad, entonces se produce cierta igualdad, en este caso, proporcional, que parece pertenecer a la amistad.”⁶⁶

Esta *philía* se da cuándo cada uno da lo que debe; es decir, cuando los padres dan a los hijos lo que les corresponde como padres y los hijos dan a los padres lo que les corresponde como hijos.

Lo mismo podríamos decir de los otros tipos de *philía* cuando la esposa da al marido lo que corresponde y éste a ella.

Éstas también pueden ser amistades duraderas, pues también pueden darse según la virtud en el sentido de que cada uno ayuda al otro a conseguir un bien aunque no haya una igualdad en todos los aspectos.

De hecho estas formas de relación son necesarias para alcanzar el bien mutuo, de lo contrario el padre no podría dar al hijo lo que le corresponde ni éste a aquél.

Estas relaciones también suponen una semejanza pues cuando la distancia en cuanto a prosperidad, virtud o vicio es muy grande se reduce la igualdad y con ello la *philía*.

⁶⁶Tomás de Aquino, Comentarios a la *Ética Nicomaquea*, VIII, VII, 1157

En este sentido es difícil la amistad entre un rey y alguien muy inferior a él. Sin embargo en cuanto se puedan proporcionar algo equivalente a la necesidad de cada uno puede haber *philía*.

La *philía* entre un ser humano y la divinidad es imposible pues difieren en naturaleza.

Sin embargo, cuando la diferencia no es tanta es posible que la *philía* se dé, si se proporcionan mutuamente lo que conviene a cada uno de manera equitativa.

Cuándo se da esta proporción hay alguna manera una igualdad que es lo propio de la *philía*.⁶⁷

Podemos decir entonces que entre los iguales y entre los diferentes, la *philía* es una relación recíproca donde uno ayuda al otro a conseguir su bien. Esta es la manera propia de los seres humanos de alcanzar su fin.

Sin embargo, regular la medida entre este dar y recibir es difícil, pues los que son iguales deben estar dispuestos a dar y recibir de acuerdo con esta igualdad y los desiguales deben estar dispuestos a dar y recibir de manera proporcional a su superioridad o inferioridad.

Hay ocasiones en las que esto no es así y se dan reproches entre unos y otros por no recibir lo que esperaban, pero éstos tienen lugar principalmente en las amistades basadas en el interés, pues se cree recibir menos de lo que corresponde dando lugar a reclamaciones.

⁶⁷Cfr. EN, VIII, 7,1158b 25-30

En aquellos *phíloi* que se relacionan por la virtud esto no se da ya que ambos son buenos y desean el bien del otro en cuanto sí mismo y no por lo que va a recibir y lo que importa es la intención de hacer el bien al *phílos*. Dar y recibir coinciden en una igualdad.

Dice Tomás de Aquino que: “... en las amistades basadas en la virtud no hay reclamos y la intención del dador parece ser la medida, porque en la intención radica lo principal de la virtud y del carácter”.⁶⁸

Tampoco hay quejas en las relaciones por placer, pues ambos obtienen placer uno del otro, de no ser así alguno puede separarse a voluntad.

La *philía* en lo útil es la que experimenta más acusaciones y querellas, pues los beneficiados siempre quieren más de lo que se les da y los benefactores no pueden satisfacer tanta demanda.

La causa de estas querellas consiste en que no hay un acuerdo anterior sobre lo que se da y lo que se recibe.

Cuándo se dan estas diferencias, se presenta el problema acerca de quién debe establecer la medida de la retribución. Si ha de medirse según la utilidad del que recibe el beneficio o la acción del que lo otorgó.

Dice Aristóteles que si no se ponen de acuerdo es “más justo que fije el valor de un favor el que lo recibió que el que lo hizo”.⁶⁹

⁶⁸ EN, VIII, 13, 1163^a 20-25

Ya que no valora igual el que da que el que recibe, pues al que da puede parecerle que dio mucho pero no serle útil al que recibe.

Sin embargo, hay un elemento que puede reducir la desigualdad; es el amor, precisamente por este afecto que se da en la amistad es que los desiguales pueden ser amigos y por el cual se pueden superar algunas distancias.

Dice Tomás de Aquino que “Los que aman a sus amigos según la proporción de su dignidad, permanecen amigos, por esto también pueden igualarse si el que tiene menos o es inferior en algún sentido ama más. En la abundancia del amor suple el defecto de su condición”.⁷⁰

7.2.5.3 La igualdad

Las relaciones por semejanza y complementariedad caben perfectamente en el deseo de la *philía* a causa de la carencia y deseo de perfección. Sin embargo Aristóteles señala como causa de la *philía* propiamente dicha a la igualdad.

Éste es un asunto medular en la *philía* aristotélica.

¿Por qué si la finalidad de la *philía* es la perfección de la facultad, la *philía* propiamente dicha se funda en la igualdad en cuanto a la virtud?

⁶⁹ EN, IX, 1, 1164b, 10-15

⁷⁰ Tomás de Aquino, Comentarios a la Ética Nicomaquea, VIII, 1172

Nos preguntamos aquí: Si ambos *phíloi* ya son virtuosos: ¿Para qué se relacionan?

Aristóteles da varias razones para esta relación:

Porque se hacen mutuamente el bien:

Dice Aristóteles que en la *philía* de los hombres buenos e iguales en virtud, éstos quieren el bien del otro mutuamente.

Porque propicia una relación estable:

Ya señalamos anteriormente que la virtud es una elección y un hábito. Por tanto, la *philía* en la virtud hace más perdurable la relación.

Porque la *philía* más perdurable es la de los virtuosos, pues si permanecen semejantes a sí mismos no cambian fácilmente, en cambio, algunas otras cosas como la posición social o económica pueden variar.

Porque genera convivencia:

Pues los amigos comparten y se gozan juntos de los mismos actos que son los actos virtuosos y debido a ello quieren pasar el tiempo juntos.

Al ser ambos virtuosos coinciden en valores y les gustan las actividades que favorecen la virtud.

La convivencia se vuelve así el medio por el que los amigos crecen, y se gozan juntos en el bien.

Porque hay reciprocidad:

Si ambos *phíloi* son virtuosos van a querer el bien del amigo en la misma medida uno del otro. Van a desear y procurar los mayores bienes al *phílos* y su mayor bien es su felicidad.

La igualdad en la virtud supone entonces una relación dónde ambos *phíloi* al ser virtuosos se ayudan y procuran mutuamente el logro de su finalidad que es alcanzar la felicidad que les corresponde como seres humanos.

Aquí menciona Aristóteles un elemento muy importante y que no alude propiamente a una carencia o necesidad en el camino de la virtud y es la convivencia.

Los *phíloi* conviven y comparten, no necesariamente para ayudarse o alcanzar la virtud, sino simplemente para disfrutar y complacerse en lo que son. No se unen sólo a causa de una carencia, sino para compartir.

Si no se unen a causa de la carencia, entonces lo hacen a causa de su actualidad, naturalmente, mejor será la relación entre más virtuosos (actuales) y semejantes sean los *phíloi*.

Al responder a la pregunta de si el hombre feliz necesita amigos, Aristóteles nos da otros elementos.

7.2.6 Si la *philia* es necesaria

Aristóteles dice que se llama necesario aquello sin lo cual no es posible vivir y también aquello sin lo cual no es posible que exista y se genere el bien y en este sentido, la medicina es necesaria para no estar enfermo.⁷¹

Para Aristóteles el ser humano es social por naturaleza ya que unos a otros se ayudan a resolver sus necesidades.

De hecho uno solo no es autosuficiente ni para las cosas materiales ni para las cuestiones afectivas.

De no estar y vivir en comunidad no sería posible el desarrollo y bien del ser humano e incluso su existencia.

De acuerdo a la definición de necesario y a lo anteriormente expuesto sobre la amistad podemos decir que ésta es necesaria en virtud de que sin ella no es posible que el ser humano alcance su bien.

7.2.6.1 Si el hombre feliz necesita amigos

⁷¹Cfr., Met, V, 5, 1015^a 15-25.

Aristóteles plantea la cuestión respondiendo a la afirmación de que el hombre feliz no necesita amigos.⁷²

El hombre feliz no tiene necesidad de *phíloi* porque los dichosos que se bastan a sí mismos tienen todos los bienes por lo que no necesitan amigos.

Las razones que contradicen la afirmación anterior son:

Primera razón

Es absurdo decir que el hombre feliz tiene todos los bienes, si el tener *phíloi* es el mayor bien.

Por otra parte, el hombre bueno necesita *phíloi* a quienes favorecer pues de lo contrario no puede ser tal ya que es propio de un hombre bueno hacer el bien a los *phíloi*.

Dice Tomás de Aquino que la felicidad consiste en la operación de la virtud, luego, el hombre feliz, como es virtuoso, necesita *phíloi* a quienes hacer el bien.

También señala que es absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por naturaleza a vivir con otros.

⁷² EN, IX, 9, 1169b 1-5

Es decir, tener *phíloi* está en lo que es naturalmente bueno para el hombre, luego, necesita *phíloi* para ser feliz.

Estas razones se basan fundamentalmente en la necesidad del ser humano de relación. Es decir, necesita *phíloi* porque es por naturaleza un ser social y los requiere para vivir y ejercer sus operaciones.

Segunda razón

Otra razón es la tendencia al bien, de este modo en cuanto reconoce al *phílos* como un bien, lo desea.

Dice Aristóteles que “...parece que el amigo virtuoso es deseable, por naturaleza, para el virtuoso”.

Esto lo fundamenta primeramente a partir del siguiente argumento:

“Lo bueno por naturaleza es, para el hombre virtuoso, bueno y agradable por sí mismo”.⁷³ Luego, el *phílos* virtuoso será deseable para el virtuoso.

Tercera razón

Esta razón dice que si para el dichoso su ser es elegible en sí mismo en cuanto naturalmente es un bien y deleitable y el *phílos* es como otro yo, por tanto su vida también es elegible para el hombre virtuoso y feliz.

⁷³ EN, IX, 9,1169b 1-5

Esta es una razón muy importante en la teoría sobre la *philía*, pues la fundamenta en el reconocimiento del *phílos* como otro yo y más que en la necesidad, en el deleite de la posesión del bien así como en la capacidad de sentir el ser del *phílos* y gozarse en él a partir de la convivencia.

La argumentación que da es la siguiente:

Al virtuoso le resulta naturalmente elegible ser y vivir; es decir, por naturaleza elegimos el ser.

El ser y la vida son naturalmente buenos y deleitables.

Vivir consiste principalmente en la operación

La operación propia del hombre es la que se hace según las potencias intelectual y sensitiva.

Luego sentirse viviendo y entenderse entendiendo es deleitable para el virtuoso.

El *phílos* se comporta hacia el otro como hacia sí mismo, porque de alguna manera el *phílos* es otro yo. Para el virtuoso es elegible el ser y vivir del *phílos*.

Por tanto, para deleitarse con el *phílos* debe sentir su ser, lo cual sucede conviviendo entre ellos.

Un argumento parecido emplea al justificar que la *philía* es necesaria en la prosperidad y dice que el *phílos* se ve a sí mismo en el otro *phílos* como un espejo y en este sentido desea para él lo mismo que desea para sí.

Reconoce entonces, la existencia del *phílos* como un bien y desea que él exista y viva⁷⁴ de la misma manera que él reconoce como un bien su propia existencia.

7.2.6.2 Si la *philía* es más necesaria en la prosperidad o en el infortunio

En ambas situaciones se busca a los *phíloi* pues los desgraciados necesitan asistencia y los afortunados amigos a quien favorecer; sin embargo, la *philía* es más necesaria en el infortunio pero más noble en la prosperidad.

En la prosperidad la presencia de los *phíloi* hace pasar el tiempo agradable y es noble hacer bien a otros compartiendo nuestra buena fortuna.

Por el contrario, es conveniente acudir con los *phíloi* en la adversidad aún sin ser llamados, porque es propio del *phílos* hacer el bien. Y en la alegría colaborar de buena gana no buscando los favores ni creando antipatía por rechazarlos.

Por lo dicho la presencia de los *phíloi* es siempre es deseable.

⁷⁴ Cfr., EN, IX, 4, 1166^a 1-20

8 La convivencia

Amar al amigo significa entonces querer que él exista y ayudarlo a ejercer su fin es decir su virtud. El medio a través del cual se puede realizar esto es la convivencia.

Supone la semejanza, pues para convivir es importante que los *phíloi* se agraden entre sí y se complazcan en las mismas cosas y no ser *phílos* sólo por necesitar la ayuda del otro sino por el deseo de pasar el tiempo juntos compartiendo cosas agradables.

El convivir es deseable principalmente por tres aspectos:

- A causa del deleite.
- Porque es el medio por el que los *phíloi* se conocen y llegan a una intimidad.
- Porque es el medio en que ambos *phíloi* se ayudan en su camino a la virtud.

Comentando a Aristóteles Tomás de Aquino da tres razones para afirmar que el convivir es para los *phíloi* es lo más deseable y deleitable.

- La *philía* consiste en una relación. De ahí que convivir parezca ser lo más propio y deleitable.
- Así como el hombre es consigo mismo, así es hacia el *phílos*. Le resulta elegible y deleitable sentirse a sí mismo, por ende, también le resulta deleitable sentir al *phílos*. Esto se cumple conviviendo.
- Se toma de la experiencia. Los *phíloi* quieren estar junto a sus *phíloi* en la acción que principalmente los deleita.

Lo que quiere compartir el *phílos* es su existencia o lo que él prefiere para vivir y así unos beben juntos, juegan, cazan, hacen ejercicio o filosofan juntos.

Queriendo convivir con sus *phíloi* realizan estas actividades en las cuales consideran que consiste toda su vida y se deleitan en ellas.

Así, es evidente que convivir o estar en compañía de los *phíloi* es lo más elegible en la *philía*.

Aristóteles insiste en la importancia de la compañía y el disfrute, no bastando solamente la buena disposición hacia el bien y el asistirse en las necesidades.

La convivencia también es importante porque por ella los *phíloi* tienen oportunidad de conocerse a fin de llegar a una intimidad.

No desarrolla mucho este tema; sin embargo es una característica que se da conforme hay más convivencia y conocimiento del *phíloi*.

Dice Martha Nussbaum que es un conocimiento que se adquiere en la convivencia ya que:

“Un conocimiento exclusivamente intelectual del otro no contiene lo que brinda la intimidad de la *philía*. El conocimiento propio de la *philía* está guiado por el placer que se descubre en la compañía de otra persona, por los sentimientos de afecto y ternura que se crean a lo largo de la relación y la biografía común”.⁷⁵

Es por medio de la convivencia que podemos conocernos más a nosotros mismos a través de nuestro *phílos*, que muchas veces es capaz de observar nuestra realidad de una manera más objetiva que nosotros y reflejarnos lo que somos.

Es importante recalcar que convivir de la manera expresada por Aristóteles no consiste sólo en ir juntos a una fiesta o coincidir en algunas actividades sino en compartir lo que son ellos mismos en su intimidad es decir en sus valores o virtudes que es lo más propio de cada uno.

Menciona Martha Nussbaum⁷⁶ que la convivencia para Aristóteles, por su cultura, consiste en un compartir prácticamente completo de la vida, dedicando mucho tiempo a la *philía*.

Se trata no sólo de compartir actividades sino de llegar a entablar una relación íntima dónde se puedan compartir los aspectos más esenciales de uno mismo.

En la medida en que es posible la intimidad, la relación se hace más profunda.

⁷⁵ Martha Nussbaum, *op.cit.* pg. 454

⁷⁶ Cfr., Martha Nussbaum, *op.cit.*, pg. 447.

Lo que produce una relación de este tipo es la creación de lazos fuertes entre los amigos, que satisfacen diversas necesidades humanas esenciales como el sentido de pertenencia. Estos vínculos son capaces de generar una gran motivación y movimiento.

Dice Martha Nussbaum que “La intimidad de la *philía* personal tiene una fuerza motivadora que no puede ser sustituida por la emulación social”.⁷⁷

Por otra parte, es en la convivencia donde se puede dar el aprendizaje entre los amigos y hacerse el bien mutuamente por medio del consejo, de la imitación, del señalamiento del error y la superación mutua. Es en la convivencia que los *phíloi* se ayudan a crecer.

Estos momentos no siempre tienen que ser agradables pues a veces la imagen que devuelve el amigo no es la que el otro quisiera ver. Sin embargo es la imagen necesaria para su crecimiento.

Para que esto se pueda dar uno de los *phíloi* tiene que revelar la imagen o el camino a seguir pero el otro tiene que escuchar y decidir libremente aceptar la ayuda y viceversa.

En la relación de *philía* un *phílos* incide en el otro y es causa de movimiento en su naturaleza por una parte ayudándole en el camino de su perfección y por otro compartiendo con él tanto los diferentes momentos de su vida.

⁷⁷ Martha Nussbaum, *op cit*, pg. 452

Estas son dos formas de relación. En la primera se reúnen los *phíloi* para ayudarse a causa de una necesidad que hay que satisfacer, en la segunda para compartir el acto de una operación.

9 Formas de relación que se confunden con la *philía*

9.1 La benevolencia

LA benevolencia implica una buena disposición hacia otro con el que todavía no hay trato ni afecto.

En este sentido decimos que “...es el principio de la *philía*”⁷⁸, pues esta requiere también de esta disposición en su inicio.

Menciona Aristóteles que la benevolencia es *philía* inactiva, pues sólo hay la buena disposición hacia el otro, y cuándo ya hay trato y familiaridad puede convertirse en amistad.

A la benevolencia no le corresponde el hacer el bien a otro sino sólo la buena disposición.

En este sentido dice Tomás de Aquino que “...la benevolencia es una amistad inoperante, que no conlleva una operación amigable”.⁷⁹

⁷⁸ EN, IX, 5 1167^a 1-5

⁷⁹ Tomás de Aquino, *Comentarios a la Ética Nicomaquea*, IX, V, 1315

Al igual que en la *philía* primera la benevolencia no se da por interés o placer. “...surge por alguna virtud y bondad, cuando alguien nos parece noble, viril o algo semejante”.⁸⁰

La benevolencia puede darse incluso hacia personas desconocidas y pasa inadvertida, lo que no se da en la *philía*, pues en ésta es necesario el conocimiento del afecto y la reciprocidad. Por tanto la benevolencia no es *philía*.

La benevolencia no es afecto propiamente dicho porque no tiene la intensidad ni el deseo de éste.

La benevolencia puede darse de repente, como cuando vemos un competidor y estamos bien dispuestos hacia él y compartimos su deseo de ganar pero no hay un afecto, pues éste se da con el trato.

9.2 Los Bienhechores

Un bienhechor es aquel que hace un bien a otro y no espera recompensa ni utilidad alguna por lo que da.

Aristóteles afirma que “...los bienhechores quieren más a aquellos a quienes han favorecido, que aquellos a estos...”.⁸¹

⁸⁰ EN, IX, c.5 1167^a 15-20

⁸¹ EN, IX, 7, 1167^b 15-20

La razón de este amor es que para los bienhechores, “...el favorecido es como obra de ellos y lo aman más que la obra al que lo hizo”.⁸²

En este sentido dice Aristóteles “...que el creador es en cierto sentido su obra”⁸³ y por eso la ama.

Aquí está estableciendo una relación amorosa de bienhechor a favorecido y no al contrario, parecería ser igual que benevolencia, pero ésta puede ser solo una buena disposición.

Del razonamiento anterior puede deducirse también que el resultado de la acción; es decir la obra, es hermoso para el bienhechor, porque el resultado de la actividad es amable y hermoso.

Por el contrario, para el favorecido esto puede ser sólo útil, pues el únicamente está recibiendo, no dando ni creando.

El favorecido al ser querido es pasivo, en cambio, el bienhechor al querer realiza una actividad y la actividad como ya vimos es un bien para el bienhechor.

Ya hemos visto como Aristóteles coloca por encima de la pasividad lo que es acto, al ser que al no ser, de esta manera, el bienhechor ama más al crear que el favorecido al recibir – como en el caso de las madres.

⁸² EN, IX, 7, 1168^a 1-5

⁸³ EN, IX, 7, 1168^a 5-10

Lo que nos podemos preguntar aquí es si el bienhechor alcanza la felicidad con su acto de virtud hacia otro. También si la felicidad consiste en hacer el bien o en la relación.

Si la felicidad está sólo en el dar, no sería necesaria la *philía*, bastaría con ser un bienhechor.

La respuesta está en la naturaleza misma del ser humano como tal; es decir, como un ser no perfecto y sujeto al movimiento.

En cuanto que no ha alcanzado su bien pero está dispuesto hacia él a causa de sus facultades es también un ser de necesidades.

Un ser humano en cuanto tal no puede solamente dar sin recibir en cuanto no es un ser acabado, meramente acto.

Necesita de otros para satisfacer sus necesidades de nutrición, afectividad e intelectualidad.

Ya mencionamos anteriormente varias de las relaciones en las que los seres humanos se unen para ayudarse en la realización de su función propia como los esposos, padres e hijos.

En la amistad en la virtud no existe esta gran diferencia en funciones sin embargo se necesitan unos a otros para ejercer, compartir y crecer en virtud.

En la *philía* en la virtud ambos *phíloi* son activos en cuanto que ambos eligen y actúan y se gozan juntos de sus actos.

Por otra parte, en la relación bienhechor favorecido no se dan varios de los aspectos que hay en la *philía* como la convivencia, la intimidad, la ayuda mutua, el sentido de pertenencia, etc.

10 La contemplación⁸⁴

Hasta el momento hemos estado en el terreno de la ética que tiene por objeto las acciones en cuanto buenas o malas.

Hay otro ámbito que es el de las virtudes meramente intelectuales. Para Aristóteles, ésta es la mejor parte que hay en los seres humanos. Por tanto la actividad conforme ésta será la más perfecta.

En este sentido dice que si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre.⁸⁵

Esta actividad será la que está en concordancia con la sabiduría y será la actividad contemplativa.

⁸⁴ Cfr., EN, X.

⁸⁵ EN, X, 7, 1177^a 10-15

De todos, dice Aristóteles que el sabio es el que más se basta a sí mismo pues en las virtudes prácticas los seres humanos necesitan a otros respecto de los cuales practicar la virtud, en cambio para la actividad contemplativa nada se necesita.

Dice que las acciones virtuosas como las de la política aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, en cambio la actividad contemplativa no aspira a otro fin que a sí misma. Ésta sería la felicidad perfecta si ocupara todos los espacios de su vida.

Sin embargo, el ser humano no podría vivir de esta manera en cuanto tal; dice Aristóteles “como compuesto humano” –con todas las facultades correspondientes, que van desde la nutritiva hasta la racional- sino en cuanto lo que tiene de divino.

En cuanto humano tiene que vivir y actuar conforme la virtud y necesitará de la actividad práctica y de las cosas materiales necesarias al cuerpo.

Pero en la medida de lo posible debemos hacer el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros.

En este sentido dice Aristóteles al respecto de la vida conforme a la virtud que “... es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas”.⁸⁶

⁸⁶ EN, X, 8, 1178^a 5-15

Como humanos somos seres llenos de necesidades que se satisfacen en relación y necesitamos de otros para crecer y desarrollarnos como tales.

¿Qué tanto es posible la actividad contemplativa?, ¿es posible la separación de la actividad intelectual del resto de las facultades? y ¿en qué medida esto corresponde a los seres humanos? es otro tema.

Lo que podemos decir es que la *philía* es la forma de relación propiamente humana pues halla su base en la racionalidad.

Es el medio propuesto por Aristóteles para alcanzar el fin que nos corresponde como seres humanos.

COMENTARIOS

Aristóteles fundamenta su concepción de *philía* en la de naturaleza humana.

Para él, el ser humano es un ser sujeto a movimiento y por tanto imperfecto que se mueve a causa de un fin.

Esto es posible debido a que hay una potencia que puede pasar al acto mediante una operación. De esta manera se perfecciona y alcanza su fin.

Cada una de estas potencias o facultades se actualiza mediante su relación con un objeto que es su bien.

Aquí es dónde se inserta el tema de la *philía* como una forma de relación entre el sujeto y el bien.

Aristóteles no aborda directamente el tema de la relación sino que lo supone, principalmente al hablar sobre la reciprocidad.

Parte de la definición de bien como aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Para el sujeto, todo aquello que le parezca bueno será tal.

Propiamente la *philía* será una relación entre dos sujetos que a la vez son objeto uno del otro como bien. Es decir, una relación recíproca.

Tomás de Aquino es quién comentando a Aristóteles la define como una relación y le da tal relevancia a este aspecto que incluso dice que es precisamente la relación lo que hace que la *philía* no sea sólo una virtud.

De la *philía*, Aristóteles dice que es una virtud o algo parecido y lo que hace es describir y analizar sus características.

Distingue 3 especies de *philía* en relación con los tres tipos de bien.

En las dos primeras relaciones, se quiere o se entabla una relación de un sujeto con otro en cuanto obtiene un bien útil o agradable de él. Es decir: porque Pedro me paga bien, o porque con Juan obtengo una relación placentera me relaciono con ellos.

En ambas relaciones no importa el sujeto sino el bien que el sujeto obtiene a partir de él.

En el orden de las facultades estos satisfacen las necesidades básicas de supervivencia y las del ámbito sensible. Para sentir placer u obtener una utilidad no necesito tomar en cuenta a otro.

Pero hay otro tipo de relación que se establece a nivel de la facultad racional donde el bien obtenido es en el ámbito de la virtud pues es el bien que corresponde a esta facultad.

El bien que puede obtener un amigo de otro es: ayudarlo en el camino de la virtud por medio del consejo, la motivación, la enseñanza, etc. o permitirle ejercer la virtud respecto de él.

Sin embargo, Aristóteles dice que la *philía* propiamente dicha consiste en querer al otro por sí mismo y como fin; es decir, el fin es el bien del otro *phílos* y no el propio.

Esto parece una contradicción. Pues, si el bien es lo que apetecemos y apetecemos aquello que es para nuestro bien: ¿cómo consiste esta relación en querer el bien de otro y no de uno mismo?

Aristóteles lo resuelve identificando el bien propio con el bien del otro; es decir, hacer el bien a otro es hacerse el bien a sí mismo.

De cualquier modo, aún así no se justifica el amar al otro por sí mismo y como fin, pues podría alegarse que en esa identificación entre el bien propio y el del otro lo que se busca a fin de cuentas es el bien propio.

En este sentido, habría que justificar porqué es necesario o importante hacer el bien a otro cuándo la tendencia natural es querer el propio bien.

Tomás de Aquino en sus comentarios identifica entonces a la *philía* como una virtud: la virtud que tiene por objeto las acciones para con los demás en el sentido de querer su bien. Para ser virtuoso se necesitaría entonces querer el bien del otro.

Pero aún así, lo que se está buscando es hacer el bien a otro en vistas a alcanzar la virtud personal. Sin embargo, la *philía*, nos dice Tomás de Aquino, es algo más: también es una relación. Y comenta que por eso Aristóteles dice que la *philía* es una virtud o algo parecido aunque esto propiamente no lo desarrolla.

Aristóteles insiste en querer al otro como fin y no por otro. Esto es así por la teoría de la finalidad y la subordinación de los bienes que nos dice que tiene que haber un bien último al que todos los demás se supediten y que él no sea para otro bien.

Sin embargo, si partimos de la teoría de la naturaleza humana desde el punto de vista de la potencia y acto y de la relación con el bien como puente entre ambas, entonces el fin siempre va a ser el sujeto mismo, no puede amar a otro más que a él. Es como si estuviera encerrado en un círculo sin poder salir de él mismo.

Por otra parte, Aristóteles dice que hay que amar a otro igual como fin en sí mismo, pero otro sujeto igual no es el fin último. Éste tendría que ser todo acto y no sujeto al movimiento.

Entonces, ¿porqué y cómo amar a otro igual como fin en sí mismo?

Aristóteles señala esta diferencia y dice que en el ámbito de la facultad racional está la parte intelectual, que tiene que ver con la práctica y es la propiamente humana y la parte meramente intelectual, cuya mayor virtud es la

sabiduría que consiste en la relación con este fin en sí mismo o divino, a través de la contemplación.

La relación con este ser no tiene que ver con el hacer, sino de algún modo en la comunión o el compartir de dos actos, el del ser humano con lo más actual que posee y que supone algo de divino - porque de otro modo la relación no sería posible- y el ser por sí que no está sujeto a movimiento.

La relación se da, no como una posesión según un antes y un después sino como un compartir la actualidad.

Regresamos nuevamente a la relación entre humanos desde la *philía*, en la que Aristóteles insiste en querer al otro por sí, como fin. Pero en la que, sin embargo, justifica incluso el dar la vida por otro, no porque eso sea lo mejor para el otro, sino porque es lo mejor para el que da la vida, pues es la mayor virtud; por tanto, aún en ésta situación, estaría actuando en vistas a su bien.

Hay dos elementos que menciona Aristóteles y desarrolla propiamente Tomás de Aquino:

Uno es la capacidad del ser humano de reconocer a otro como un sí mismo, es decir, como otro semejante a él a partir de vivirlo y sentirlo, lo que nos indica un conocimiento no sólo intelectual del otro, sino de la capacidad de percibir su ser completo en su esencia y su existencia. Nos dice que al reconocer al otro como otro yo lo amamos de la misma manera que nos amamos a nosotros mismos.

Esto significa reconocer la bondad o bien ontológico propio del sujeto independientemente de otro que lo reconozca como tal. Entonces un sujeto puede amar a otro porque reconoce su bondad. Merece ser amado por lo que es y no por el bien que hace a otro.

Aquí entra la definición de bien, no con base en el sujeto que quiere su bien y ve lo demás como bien para sí, sino como el bien que cada cosa tiene en sí misma, por el sólo hecho de ser.

Cada cosa tendrá un diferente grado de actualidad y será en sí misma más o menos buena.

En este sentido el sujeto reconoce al otro con la misma actualidad que la suya y así como reconoce como un bien para sí mismo existir, en esa medida lo considera para el otro.

El punto dos es la importancia que da Aristóteles a la convivencia, al grado de decir que lo más propio de los *phíloi* es convivir.

Esto nos coloca en un momento fundamental de la *philía*, no el de esperar que un sujeto haga un bien a otro a causa de alguna necesidad o carencia, sino el de compartir la virtud.

No necesita un *phílos* al otro sólo para ser virtuoso sino para compartir la virtud; lo que implica un modelo diferente de relación que no se explica sólo con base en la definición de naturaleza y bien como satisfacción de una carencia o necesidad.

La misma reciprocidad adquiere también otra dimensión pues no implica un dar y recibir en el tiempo, sino un compartir un acto; una unión.

Podríamos hacer una semejanza con la relación con lo divino donde se da el momento de la comunión o relación de dos actos.

Como mencioné anteriormente, Aristóteles menciona estos puntos, sin embargo no los desarrolla. Serán comentados después por Tomás de Aquino.

Tendríamos entonces dos posibles alternativas a la fundamentación de querer a otro por sí mismo y como fin. Una que mira al otro sujeto como un ser en sí mismo y que por su propia bondad merece ser querido y otra la visión de la relación de *philía* como el compartir un acto y no como solventar una necesidad.

De cualquier modo quedan algunas inconsistencias. En el primer caso, justificamos el que un sujeto pueda ser querido por sí, pero no la necesidad de reciprocidad. El sólo hecho de dar sin esperar nada a cambio nos parece que no queda resuelto y no es propio de una relación de *philía*.

En el segundo caso, la relación consiste en compartir y consideramos que esto es lo propio de la *philía*: la unidad de un ser humano con otro a partir de su actualidad; es decir en lo que son.

Por otra parte, observamos una falta de precisión en varios términos como son el de amor, bien, placer, afecto.

Por ejemplo; en ocasiones podemos entender el amor como un afecto y en otras como virtud.

El bien, como ya vimos, lo podemos entender como un apetito, como la posesión del bien o como la actualidad de todo ser.

El placer, podemos referirlo exclusivamente al placer sensible o entender por éste, la gratificación que sigue a la posesión de todo bien.

Por otra parte, es difícil precisar en ocasiones en qué consiste la *philía*. Esto es así debido a que tiene diferentes momentos o elementos que intervienen para que se pueda dar.

Por ejemplo; la podemos entender como modo de ser o virtud, como el momento propio de la relación, como el afecto que sigue a la posesión del bien, como el recuerdo que queda aún cuándo el *phílos* no esté presente.

Quizá también podríamos ubicar estos momentos como diferentes causas; por ejemplo, como causa eficiente el amor a uno mismo, el apetito y la capacidad de tener una experiencia del otro y reconocerlo como semejante, como causa formal, el momento propio de la relación, la causa final como la posesión del bien es decir la virtud o la relación acto-acto con el *phílos* por medio de la convivencia, y como causa material los mismos *phílos*.

Nos parece que aún en la *philía* a causa de la virtud podemos hacer una distinción entre dos formas de *philía*.

Una relación cuyo fin es ser virtuoso y aquella dónde el fin es compartir la virtud.

En una misma relación entre *phíloi* pueden caber estos dos momentos así como la relación a causa de la utilidad y el placer.

CONCLUSIONES

Concluimos que la definición de naturaleza como necesidad o carencia por la relación potencia acto, es insuficiente para explicar la *philía* primera; es decir, la relación entre dos seres virtuosos.

El concepto de relación como compartir o comunión es fundamental para la definición de *philía*, pues la *philía* primera se da propiamente en el momento de la relación.

Este concepto de comunión o compartir supone la máxima reciprocidad, no una reciprocidad en el tiempo dónde uno da, uno recibe y después el otro paga sino la vivencia conjunta de una experiencia de su ser en acto, no compartiendo su carencia sino su actualidad.

La sola definición de bien desde el punto de vista del sujeto también es insuficiente. Es necesario la consideración del otro en su ser como bien en sí mismo, con la misma actualidad y por tanto mereciendo ser amado por lo que es en sí mismo y no para el otro sujeto.

Nos parece que Aristóteles plantea estos temas y muestra los elementos para resolverlo pero no llega a hacerlo.

Es Tomás de Aquino quién dará relevancia a conceptos como complacencia, comunión o comunicación, relación y abundará en el dar sin espera de gratificación como un acto de sobreabundancia y no de carencia.

BIBLIOGRAFIA

- 1) Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Ed. Gredos, 1988
- 2) Cfr. Francesco Alberoni, *La amistad*, trad. Beatriz E. Anastasi de Bonné, Ed. Gedisa, 8ª. Reimpresión, 2001.
- 3) Cfr. Martha Craven Nussbaum, *La Terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós.
- 4) Aristóteles, *Física*, Traducción Guillermo R. de Echandía, Ed. Gredos, Madrid 1995.
- 5) Aristóteles, *Metafísica*, Escuela de Filosofía Universidad Arsis www.philosophia.cl/
- 6) Aristóteles, *De Anima*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Edición Digital Gredos.
- 7) Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Trad. Ana Mallea España, EUNSA, 2000.
- 8) Aristóteles, *Categorías*, Trad. Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa.

9) Astrorquiza Fierro Patricia, *Ser y Amor: Fundamentación
Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino*, Tesis de Doctorado
Universidad de Barcelona, en
[www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-1010102-
092551//Tol121A.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-1010102-092551//Tol121A.pdf)