



Franciscanum. Revista de las ciencias del  
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Colombia

Palomar Torralbo, Agustín

La philía como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y  
fundamentación

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVI, núm. 162, julio-diciembre, 2014, pp. 51-73  
Universidad de San Buenaventura  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343532033003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La *philía* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación\*

Agustín Palomar Torralbo<sup>\*\*</sup>

Para citar este artículo: Palomar Torralbo, Agustín. «La *philía* como investigación fenomenológica particular del saber práctico en Aristóteles: significado y fundamentación». *Franciscanum* 162, Vol. LVI (2014): 51-73.

*El deseo de amistad es inherente a la naturaleza humana, y aquel que no sabe establecer vínculos de amistad con personas, los tendrá con animales: perros, caballos, gatos, ratones, arañas<sup>1</sup>.*

Vasili Grossman

## Resumen

La *philía* aristotélica puede caracterizarse como aquella virtud que, perfeccionando la virtud de la justicia, hace posible la constitución de la comunidad política desde las múltiples formas éticas de

- Este trabajo se inscribe dentro de un proyecto de investigación fenomenológica sobre la amistad en Aristóteles tomada como una relación de alteridad. A este primer trabajo le sigue otro en el que se aborda cómo se constituye esta relación tanto intersubjetivamente, desde los principios de la reciprocidad y de la semejanza, como objetivamente, desde el principio de lo amable (*tó philetón*). Un último trabajo expondrá cuáles son las diferentes formas en las que se constituye esta relación de alteridad, los problemas principales que surgen en su constitución y su función dentro del propósito de la política de alcanzar la felicidad para la ciudad. Una primera versión de esta investigación fue presentada en el curso 2008/09 en los encuentros ordinarios de la Asociación Andaluza de Filosofía. Agradezco a mis compañeros, y especialmente al profesor Pedro Cerezo, aquellos valiosos comentarios a los que he vuelto para la redacción definitiva de este trabajo.
- Profesor de secundaria en el IES La Madraza de Granada. Profesor en la Facultad de Bellas Artes en la Universidad de Granada. Doctorando en la Universidad de Murcia. Ha publicado diversos artículos en torno a la fenomenología y la filosofía práctica. Contacto: agupalomar@yahoo.es.

<sup>1</sup> Vasili Grossman, *Vida y destino* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007), 456.

relación de los ciudadanos entre sí. Pero, antes de entrar en cómo se lleva a cabo la constitución de la *philía* y las formas de la misma, es necesario delimitar la extensión y el sentido que tiene para Aristóteles dentro del saber práctico así como profundizar en su ontología. Con esta finalidad, este trabajo comienza con la distinción del término *philía* de términos afines tales como *érōs*, *eúnoia* y *homónoia*. A continuación, esta investigación particular se enmarca dentro del contexto general de la filosofía práctica aristotélica y se señala cómo la descripción de la *philía* ha de partir de la experiencia guiada por la virtud. Por último, se especifica el lugar que le corresponde dentro de las categorías aristotélicas.

## Palabras clave

---

*Philía*, amistad, Aristóteles, virtud, bien humano.

# ***Philía as particular phenomenological research of practical knowledge in Aristotle: meaning and foundation***

---

## Abstract

Aristotelian *philía* can be characterized as the virtue that, by perfecting the virtue of justice, it makes the constitution of the political community possible from the multiplicity of ethical relationships amongst citizens. Before explaining how the constitution of *philía* is carried out in its various forms, it is necessary to set the limits and the sense of this term according to Aristotle's practical knowledge and also its ontology. For this purpose, we must distinguish the term *philía* from terms such as: *érōs*, *eúnoia* y *homónoia*. Moreover, this particular investigation is framed within the general context of Aristotelian practical philosophy and points out how the description of the *philía* must come from experience guided by the virtue. Finally, the rightful place within the Aristotelian categories is explored.

## Keywords

*Philía, friendship, Aristotle, virtue, human good.*

### 1. Delimitación de la extensión del término *philía*

Bajo el término *philía* se determina el concepto griego de amistad. Los Libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* y el Libro VII de la *Ética a Eudemo* son los lugares donde la *philía* alcanzó una descripción más ajustada, donde tuvo un desarrollo más completo y, por tanto, donde puede encontrarse la comprensión griega y clásica más cabal en torno a la amistad. La palabra *philía* es el nombre abstracto que proviene del verbo *phileín* que significa querer o amar<sup>2</sup>. Por tanto, el sustantivo *philía* viene a recoger el conjunto de relaciones que están concebidas según la estructura del querer. En principio, podemos decir que allí donde hay una relación que está basada en el afecto, en el cariño o, simplemente, en el amor, allí hay una relación según la *philía*. Pero no es fácil encontrar para este término una traducción exacta en nuestras lenguas<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, «amor» sería una traducción demasiado restringida y fuerte y «afecto», en cambio, demasiado amplia y débil. En un sentido, nuestro concepto de amistad es más estrecho, pues no incluiríamos bajo esta relación, como hace Aristóteles, aquellas estructuras del querer como son las de padres/hijos, ciudadanos entre sí, etc.<sup>4</sup>; pero, en otro sentido, nuestro concepto de amistad es

2 Cf. Jennifer Whiting, «The Nicomachean Account of *Philía*», en *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Richard Kraut (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 276.

3 Para los problemas de traducción del término y para su evolución en la antigüedad hasta convertirse en un término de uso filosófico en Aristóteles: Suzanne Stern-Gillet, *Aristotle's philosophy of friendship* (Albany: State University of New York Press, 1995), 5-10.

4 Como ha escrito Schollmeier, la teoría de la amistad en Aristóteles incluye tanto lo que nosotros llamamos amistad personal como también el tipo de relación que se da en las familias, los pueblos y las ciudades. Aunque la amistad se extiende de esta manera tanto a las relaciones naturales como a las convencionales, descansa, en todas sus formas, en la concepción del otro como un *yo*. Basándose en esta variedad de formas de la amistad, Schollmeier ha tratado de mostrar que la filosofía política de Aristóteles es más plural, compleja y sofisticada de lo que normalmente se supone. Repárese a este respecto en el esquema ofrecido por el autor del conjunto de relaciones humanas que conforman la extensión del término «amistad» en Aristóteles: Paul Schollmeier, *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship* (Albany: State University of New York Press, 1994), 14.

más vasto, impreciso e indefinido, pues hemos perdido el horizonte aretológico que obliga a constituir dichas relaciones según un canon determinado por la recta razón. Podemos afirmar que la amistad es uno de esos conceptos que ha escapado, a lo largo del tiempo, al rigor de la filosofía<sup>5</sup>.

Pero, por otra parte, no debemos olvidar que la filosofía, en su caracterización, entra en el juego semántico de la *philía*. La filosofía misma queda determinada por el prefijo *phil/philo* que en griego identifica el conjunto de relaciones que se establecen en virtud de una especial querencia: *phil-agathós*, amante/amigo del bien; *phil-ergós*, amante/amigo del trabajo; *phil-andrós*, amante/amiga de los hombres; *phil-ánthropos*, amigo de lo humano; *phil-éremos*, amante de la soledad; etc. Para las relaciones basadas en el contenido sexual los griegos disponían de otro término *érōs*, derivado del verbo *erân*. Aristóteles lo caracteriza en la *Ética a Nicómaco* (EN) como un exceso: «no es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad (*teleia philía*) como tampoco estar enamorado –*erân*– de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso –*hiperbolé*–, y esta condición se orienta, solo a una persona)»<sup>6</sup>. Para Aristóteles el exceso que suponen las relaciones eróticas hace difícil que puedan orientarse a muchos; en cambio, las relaciones de amistad, por principio, permiten esto. Las relaciones eróticas, aquellas cuyo peso está en el sentir, pueden entenderse, en su caso, como un asunto extremo de las relaciones de *philía*<sup>7</sup>. En conclusión, bajo este término caen aquellas relaciones que se constituyen según la reciprocidad: donde hay reciprocidad

5 La amistad fue un gran tema en la filosofía clásica. Sin embargo, tanto en la filosofía medieval como en la moderna perdió la centralidad que ocupó en la filosofía antigua. Para una breve historia del tratamiento de la amistad en la filosofía: Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the philosophy of friendship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1-4.

6 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia* (Madrid: Gredos, 1993), 1158a 10-12. Cito la traducción de esta edición. También he tenido a la vista para el texto griego la clásica edición bilingüe de María Araujo y Julián Marias: Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002).

7 «El *érōs*, ha escrito Guthrie en el contexto de la filosofía griega, debe implicar, y normalmente implica, *philía*, pero no viceversa». W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, tomo IV (Barcelona: RBA, 1998), 138. De idéntica forma para Whiting el *érōs* hay que considerarlo como una clase de *philía*. Cf. Jennifer Whiting, *op. cit.*, 226-227.

puede darse una relación según la *philía* y aquellas relaciones que, como las eróticas, parecen escapar a este principio han de definirse, convenientemente, en relación a él.

Aristóteles pondrá en relación y delimitará también el término *philía* de otros dos: *eúnoia* y *homónoia*. El primero suele traducirse por «benevolencia»<sup>8</sup>. En la benevolencia falta la reciprocidad porque el querer y el querer el bien de los otros se extiende de tal manera que no puede ser de-vuelto a aquél de quien partió. La benevolencia es el querer el bien de los otros, aunque no exista por parte de estos el mismo querer. «¿Cómo –se pregunta Aristóteles– podría llamárseles amigos, si desconocen la disposición de los otros para con ellos?»<sup>9</sup>. Más adelante, en el Libro IX, dedica Aristóteles un capítulo a trazar la diferencia entre la amistad y la benevolencia. Allí queda caracterizada de la siguiente forma: i) la benevolencia se parece a la amistad, pero no lo es por cuanto se da «hacia personas desconocidas y pasa inadvertida»<sup>10</sup>; ii) la benevolencia no tiene la reciprocidad del afecto y es un deseo momentáneo como, por ejemplo, se desea, cuando se asiste a un certamen, que ganen los competidores; sin embargo, «no haríamos nada por ellos»<sup>11</sup>; iii) ahora bien, la benevolencia es el principio de la amistad –*arché philía*– en la medida en que es necesaria una buena disposición hacia los otros para que pueda darse la amistad. En la *Ética a Eudemo* se dice que «es el principio de la amistad, puesto que todo amigo es benévolos, pero no todo benévolos es amigo, pues aquél que es solo benévolos se parece al que está empezando algo»<sup>12</sup>. La benevolencia es una experiencia previa, momentánea e intensa del deseo de querer orientada y sentida hacia los otros. Pero, como dice en la *EN*, «los que poseen tales sentimientos

8 «Benevolencia» es la palabra latina para *eúnoia*. Más que resaltar el elemento volitivo, la palabra griega resalta el elemento intelectual. No debemos olvidar que *eú-noia* proviene de *noûs*. El término *eúnoia* connota así no simplemente un querer el bien sino quererlo con el conocimiento previo de lo que se quiere y para quien se quiere. «Benevolencia» traduce adecuadamente el término si la comprendemos sin acentuar el elemento voluntarista.

9 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1156a 1-5.

10 *Ibid.*, 1166b 30-35.

11 *Ídem*.

12 Aristóteles, *Ética Eudemia*, *op. cit.*, 1241a 10-15.

no por eso quieren más»; pues, en principio, solamente en virtud del sentimiento, no participarían en ninguna acción ni se molestarían por ellos<sup>13</sup>. Por último, la benevolencia podría considerarse como una «amistad inactiva», pues con la familiaridad y la prolongación puede actualizarse en una relación de amistad<sup>14</sup>.

Por su parte, *homónoia* se traduce por «concordia». A diferencia de la benevolencia, en este tipo de relación sí hay una cierta reciprocidad sostenida por un querer lo mismo haciéndolo común. Ahora bien, la reciprocidad que presupone la concordia amplía el marco de las relaciones personales que entran dentro de la *philía* para determinar la vida social en común, esto es, políticamente; pues la vida política exige la concordia y la concordia, a su vez, exige un acuerdo entre los ciudadanos que no puede pensarse al margen de la amistad. Insiste Aristóteles en esta dimensión práctica y política de la concordia cuando la sitúa fuera de aquel «acuerdo» que se tiene, por ejemplo, sobre los fenómenos celestes, pues ahí, el acuerdo de unos con otros no tiene que presuponer amistad alguna. La verdadera concordia es aquella que concierne a los asuntos prácticos. Supone, por ello, tener un mismo pensamiento sobre aquello que conviene al interés de la comunidad política. Para Aristóteles, las tres acciones que dan forma a dicho acuerdo son: pensar, elegir y realizar lo que conviene a ese interés común. Pero esto, para él y para el hombre griego en general, no es algo que esté dado por naturaleza, al modo de las leyes que rigen los fenómenos celestes, ni tampoco algo que pueda mandarse coactivamente desde fuera, al modo de las leyes para el hombre moderno, sino algo que no puede llevarse a cabo sino desde la amistad. La concordia parece ser así, concluye Aristóteles, una «amistad civil» –*philía polititiké*–<sup>15</sup>. La concordia es el tipo de relación que se da

13 Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1167a 5-10.

14 Para el tema de la amistad en relación a las tres obras éticas de Aristóteles véase: Constantin Vicol Ionescu, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, tomo I (Barcelona: Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1973), 201-220; 334-364. También en Constantin Vicol Ionescu, *op. cit.*, tomo II (Barcelona: Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1973), cap. V.

15 Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1167b. Para una ampliación de este tema: Pedro Cerezo Galán, «La amistad civil» en *Ética pública. Éthos civil* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010).

en el marco de la *pólis* cuando esta es gobernada desde el acuerdo mutuo de los ciudadanos. De esta manera se definen las relaciones de alteridad propias de la convivencia política, convivencia que ha de originarse, mantenerse y llevarse a cabo desde el bien común de la ciudad. Por ello podemos decir que la *homónoia* es la amistad propia de la convivencia política, cuando se constituye desde el bien común compartido. Aunque no forme parte de las formas primarias de las relaciones sociales, como sucede con el resto de las relaciones que define la *philía*, en tanto que los hombres son originariamente políticos, en tanto que tienen que organizarse en común acuerdo según un mismo querer basado en la virtud, la *homónoia* define una forma de relación social originaria muy parecida, por ejemplo, a la que se da entre los amigos o a la que se da entre familiares. Por ello puede decirse que las relaciones propias de la convivencia política, basadas en la virtud, se perfilan desde la con-cordia. En esta búsqueda de la delimitación del concepto de *philía* vemos cómo se define el aspecto central de las relaciones humanas dentro del contexto práctico de la filosofía de Aristóteles y vemos también que términos como *érōs*, *eúnoia* y *homónoia*, aunque diferenciados del término *philía*, solo pueden caracterizarse en relación a ella.

Por último, en esta demarcación del término que estamos haciendo, quisiera plantear que no sería desventurado proponer que Aristóteles, una vez que ha caracterizado las virtudes éticas y dianoéticas y ha trazado el camino que va de la *techné* a la *sophía* en la *EN*, al detener su investigación en la *philía*, en el contexto de las relaciones entre la ética y la política, no ha visto solo la posibilidad de pensar el tránsito constitutivo de una a otra desde el esquema de la *philía*, ni de otorgar para la *pólis* el proyecto de una comunidad política que debe mantenerse en la teleología hacia el bien, sino que también ha ofrecido la aproximación de cómo la descripción del concepto de *philía* afectaría al núcleo de la actividad del pensamiento que conocemos como *philo-sophía*. Una vez delimitado el campo propio del *sophós*, convendría preguntarse si el concepto de amistad puede decirnos algo importante para ese tipo especial de relación

que establecemos en la *philosophía*. De esto, poco podemos decir ahora –la respuesta a lo que sea la filosofía tendrá que ser afrontada una vez que se haya delimitado el campo de las relaciones según la *philía* en el marco de la política–, pero, en cualquier caso, planteamos que el tipo de relación a la que apuntamos intencionalmente en el deseo de saber –*philo-sophía*– no será del todo diferente al tipo de relación que establecemos con los amigos. La capacidad de ponernos en relación con el otro y vivir en la referencia de esa relación según la virtud, quizás no sea muy distinta de la capacidad de ponernos en relación y vivir en la referencia de esa otra relación que denominamos como *philo-sophía*. Mantenernos, de entrada, en el amplio contexto de estos múltiples sentidos de la palabra *philía* ayudará a tomar el peso debido de lo que está en juego en los Libros VIII y IX.

## 2. La *philía* en el contexto de la poli(é)tica<sup>16</sup>

Los Libros VIII y IX de la *EN* nos ofrecen varias claves del lugar que le corresponde a la *philía* dentro del conjunto del saber aristotélico<sup>17</sup>. De entrada, podemos decir que el saber práctico es denominado en Aristóteles como «política». En el saber de la política se compendia todo el saber práctico del hombre sin que pueda excluirse, oponerse

16 Con «poli(é)tica» designo la tensión específica entre ética y política. Esta tensión, que se señala en la presente investigación, no apunta a la diferencia, problemas y conflictos, más propios de la modernidad, entre ética y política, tampoco, a la relación entre la ciencia política y las demás técnicas que son necesarias para el gobierno de la ciudad, ni tampoco a la cuestión de hasta qué punto los fines de la ética forman parte o no de la política, sino, más fundamentalmente, a la cuestión de la constitución del *éthos* civil desde las acciones humanas particulares en el contexto de la *pólis*. Es evidente, como ha señalado Rus Rufino, que para Aristóteles la ciencia de la política no puede confundirse con las demás técnicas (*téchnai*), y que, por ello, ha de ser considerada como *epitécnica*. Cf. Salvador Rus Rufino, «La propuesta de una ciencia de la felicidad. La relación entre política y ética en Aristóteles», *Persona y Derecho* 40 (1999): 236. Es evidente también que no hay conflicto entre el fin de la ética y el de la política, pues, como se señala explícitamente el propio Aristóteles, el bien del hombre como ser particular coincide con el de la ciudad, aunque este último, por cuanto afecta a toda una ciudad o pueblo, sea «más grande y más perfecto», *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1094b 9. Con el término «poli(é)tica» se señala, en esta investigación, más que a este tipo de cuestiones al problema fenomenológico mismo de la constitución de lo político como conformación de las relaciones humanas que configuran la *pólis* de una determinada manera.

17 Sostenemos con Schollmeier que la teoría de Aristóteles de la amistad forma parte integral de su teoría ética y de su teoría política y que depende, por tanto, por formar parte de ellas, del principio de la felicidad. Cf. Paul Schollmeier, *op. cit.*, 4. Esta cuestión, que aquí apenas es apuntada, será tratada extensamente en la tercera parte de esta investigación.

y separarse de él el derecho, la política y la ética. Aunque Aristóteles designe, en ocasiones, a sus tratados éticos como *ethikoì lógoi*, lo cierto es que, cuando presenta esos discursos desde una perspectiva científica, enmarca sus investigaciones en torno a la ética dentro de la política. Así al comienzo de la *EN* dice: «A esto, pues tiende nuestra investigación –*méthodos*–, que es una cierta disciplina política (*politiké tis ousa*)»<sup>18</sup>. Sin este camino que despliega la investigación ética donde queda fijado su horizonte concreto en la política, horizonte que no es establecido ni creado por el investigador sino, por el contrario, algo natural a lo que tiende por la fuerza del *télos* la propia investigación, no podemos entender hasta qué punto la ética, ya en su origen, es presidida y conducida por la investigación política. Pero es más, sin tener esto presente tampoco podemos entender la razón por la cual Aristóteles otorga la supremacía a la política, como ciencia arquitectónica de las demás ciencias relativas a la ciudad –la estrategia, la economía y la retórica–, sin renunciar al mismo tiempo al bien perfecto y realizable de la felicidad para la comunidad política. Si la comunidad política no tuviera como tal, de forma natural, una estructura ética, entonces el saber práctico no podría coronarse bajo la unidad de una única ciencia. La amistad, apuntamos, será la forma más *natural* de cómo la *pólis* guarda y mantiene esa estructura ética que surge de las relaciones virtuosas de los ciudadanos entre sí.

Ahora bien, que la *philía* sea natural no implica algo así como un programa de naturalización de la ética y política, pues Aristóteles considera que el tipo de problemas que plantea son «los humanos –*anthropikà*–, relacionados con el carácter y las pasiones»<sup>19</sup>. Así desmarca su investigación de los que plantearon el tema de la amistad en relación a los problemas físicos –*tà physikà ton aporemátōn*–<sup>20</sup>; estos problemas, dice, «no son propios del presente estudio». Ante el desacuerdo acerca de la naturaleza de la amistad,

18 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1094b 10-11.

19 *Ibíd.*, 1155b 9-10.

20 *Ídem*.

Aristóteles, después de considerar algunas de las opiniones, como la de Eurípides, Heráclito y Empédocles, decide apartar la investigación de aquellos que buscaron «causas para estas cosas más elevadas y científicas –*physikóteron*–»<sup>21</sup>. De este modo, declara que «el presente estudio –*he parousa pragmateía*– no es teórico como los otros»<sup>22</sup>. Los asuntos prácticos, podemos concluir, tienen su propia naturaleza de tal modo que sin romper lo natural con lo humano, como hará Kant, se mantendrán, sin embargo, en órdenes bien diferenciados. Por ello, la política podrá ser «directiva en grado sumo»<sup>23</sup> sin llegar a ser prescriptiva al modo deontológico.

Si el fin de la política no es el conocimiento sino la acción pero, de alguna manera, la investigación filosófica no puede renunciar a ser también una investigación teórica, entonces se nos plantea el problema de cómo establecer la relación entre la *praxis* y el saber que buscamos acerca de ella. Porque una cuestión es que el saber práctico no tenga como finalidad un conocimiento teórico y otra es que renunciemos al conocimiento teórico en la investigación misma. Las indicaciones de Aristóteles para solventar el nudo de este problema son sumamente interesantes: ahí vemos *in statu nascendi* los problemas que acompañaran, para siempre, al saber práctico. He aquí algunas de estas indicaciones:

En primer lugar, aquellos asuntos que son objeto de la política se nos manifiestan con muchas diferencias entre sí e incluso con desviaciones de lo que se supone tendría que ser considerado como recto en política. Tal es la pluralidad del objeto de este saber que

21 *Ibíd.*, 1155b 1-5. No debe olvidarse, por ejemplo, que para presocráticos como Empédocles la *philía* era una fuerza cósmica que causaba la combinación de los diversos elementos, que para Platón, en el *Timeo*, los diversos elementos del cosmos mantienen una relación de *philía* según una proporción geométrica, y que incluso Teofrasto, en sus tratados botánicos, hablaba de una *philía* entre las plantas. Cf. W. K. G. Guthrie, *op. cit.*, 139. Con la puesta entre paréntesis de las investigaciones físicas para el tema de la amistad, Aristóteles reconoce de hecho la importancia de mantener la diferenciación entre el modo de llevar a cabo las investigaciones en el orden teórico y el modo de llevarlas en el orden práctico, aunque con ello se renuncie a una explicación unitaria, al modo platónico, de los distintos órdenes del conocimiento.

22 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1103b 26-29.

23 *Ibid.*, 1094 a 27.

incluso podemos preguntarnos si hay algo así como una unidad que subyace a esa variedad de manifestaciones, es decir, si existe algo así como una naturaleza para la política<sup>24</sup>.

Derivado de lo anterior, en segundo lugar, Aristóteles señala que el rasgo que define a la política es la inestabilidad o fragilidad en torno a la adquisición de los bienes. Por ejemplo, la adquisición de un bien *per se* no es motivo de estabilidad. Así, la posesión de ciertos bienes en ciertos hombres, como la riqueza o el coraje, puede provocar un perjuicio que la no posesión no conllevaría<sup>25</sup>. Por otra parte, como muestra en profundidad el conocido libro de Nussbaum, esta inestabilidad o fragilidad del bien es debida al papel que juega la *tyché* incluso en el ámbito aparentemente permanente y duradero de la *areté*<sup>26</sup>. Sin embargo, hay que reconocer, en otro sentido, que podría leerse la ética aristotélica como el proyecto de Aristóteles por hacer que la *eudaimonía* dependa más de la obra de la virtud o de las actividades virtuosas, como dice él, que de los infortunios o fortunas que sobrevienen a la vida. «El hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo»<sup>27</sup>. Tanto la consecución de un modo de ser –*héxis*– basado en la excelencia de las virtudes éticas como la disposición del alma para poseer la verdad según los diferentes grados o modos de su manifestación en las virtudes dianoéticas, dan a las obras humanas una firmeza que incluso parece más firme que la de las ciencias<sup>28</sup>. De esta manera, la felicidad, teniendo en cuenta el papel que juega en la vida humana las vicisitudes, los infortunios, los contratiempos o, simplemente, el destino, se deberá sobre todo a la nobleza, a la «obligación» del modo de vivir que impone la virtud.

24 Cf. *Ibid.*, 1094b 10-15.

25 Cf. *Ibid.*, 1094b 15-20.

26 Cf. Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid: La Balsa de Medusa, Visor, 1995), 31 y ss.

27 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1101a 5-10.

28 Cf. *Ibid.*, 1100b 10-15.

Por ello dice Aristóteles, en tercer lugar, que tratándose de tales asuntos y partiendo de tales premisas, no podemos sino contentarnos «con mostrar la verdad—*talethès endeíknysthai*— de modo tosco y esquemático —*typo*—»<sup>29</sup>. Sin duda, esta exigencia de mostrar la verdad sin poder ajustarla al modelo científico de los *Analíticos* será lo que llevará a Aristóteles a proponer al hombre bueno como ejemplar, canon y medida de la verdad de las cosas. Para los asuntos prácticos no podemos ir más allá de hacer una descripción «tipológica» de la verdad. La ejemplaridad del hombre bueno dará el tipo, es decir, la medida —*métron*— que permite ajustar las cosas para que pueda mostrarse la verdad: «en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad de todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas»<sup>30</sup>.

Ahora bien, en cuarto lugar, el tipo o esquema no es dado como un modelo por la razón que luego puede encontrarse en la realidad, sino que es reconocido como tal en aquello que «ocurre generalmente» o, mejor dicho, en lo que ocurre la mayor parte de las veces —*hos epì tò poly*—<sup>31</sup>. Ciertamente, los asuntos políticos no pueden entrar dentro de lo que no puede ser de otro modo, que es como Aristóteles define en la *Metafísica* lo necesario —*anankaion*—; pero, tampoco, como también dice en la *Metafísica*, de lo que es meramente accidental —*katà symbebékós*—,<sup>32</sup> de lo cual no se ocupa ciencia alguna, teórica o práctica. Por tanto, podemos decir que el espacio de la ciencia política será aquel que está entre el conocimiento de lo universal —*kathólou*— y el que se queda simplemente en el particular —*katà méros*—, entre el que se da en relación —*katà*— al todo como un conjunto —*holós*— y el que se da en relación a la parte —*méros*—<sup>33</sup>. Por supuesto, en la expresión «la mayor parte de las veces» está contenido que el conocimiento se origine en relación a la parte pero que no llegue a constituirse en

29 *Ibid.*, 1094b 20-25.

30 *Ibid.*, 1113a 30-25.

31 *Ibid.*, 1194b 20-25.

32 Cf. Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994), 1026b 3-5.

33 Cf. Francisco Samaranch, *El saber del deseo. Releer a Aristóteles* (Madrid: Trotta, 1999), 74-75.

universal. Ese amplio espacio intermedio entre un extremo y otro es el que corresponde a los asuntos prácticos humanos. Más tarde, como sabemos, la tradición asignará a ese espacio ontológico el término modal de «contingencia». Pero, en principio, la expresión aristotélica hace referencia, más que a una modalidad de ser que se opone a otras, a la dificultad metodológica que encuentra la investigación en los asuntos prácticos para encontrar algo común en la tremenda variedad de los asuntos humanos<sup>34</sup>.

En quinto lugar, la investigación en tales cuestiones no puede buscar, por esta razón, la exactitud que correspondería a las demostraciones matemáticas. No podemos forzar la naturaleza del asunto para que se ajuste al canon de la exactitud. Sin embargo, que no haya exactitud no implica que no haya rigor. «No se ha de buscar el mismo rigor –*akribés*– en todos los razonamientos»<sup>35</sup>, dice Aristóteles; pero, podríamos añadir nosotros, se ha de buscar todo el rigor posible en cada una de las modalidades de la investigación filosófica. La política es una ciencia rigurosa según lo admite su propia naturaleza, o mejor dicho, la rigurosidad de una ciencia como la política viene dada por el ajuste o medida de la investigación a su naturaleza. De esta manera, podemos tener constancia de las manifestaciones de sus fenómenos tal y como son, sin desviárlas, violentarlos o estrangularlos a través de un camino que, *naturalmente*, no sería el suyo.

Por último, la ética y la política forman parte de lo que Aristóteles llamó la «filosofía de las cosas humanas –*tà anthrópeia philosophía*–»<sup>36</sup>. Las cosas humanas son aquellas para las que no hay más perfección que el mayor bien que pueda mirarse, alcanzarse y salvaguardarse en la política. Sin la fragilidad de los asuntos humanos no tendríamos la necesidad de un bien que se constituye como tal en la referencia del individuo en su relación con los demás. La «filosofía

34 Una lectura de la expresión desde la contingencia puede encontrarse en: Ignacio Yarza, *La racionabilidad de la ética de Aristóteles* (Pamplona: Eunsa, 2001), 101 y ss.

35 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1181b 15.

36 *Ídem*.

de las cosas humanas» es la *philía* hacia ese modo de saber acerca de cómo los hombres han de vivir unos con otros, unos para otros, para hacer frente a esa labilidad que nos constituye pero que nos deja indeterminados en nuestra naturaleza.

### 3. El principio de la experiencia

Resulta extraño que el analítico Aristóteles arranque su exposición acerca de la felicidad haciendo *epoqué* de la gran mayoría de opiniones que se dieron acerca de ella. Argumenta que «es inútil examinar a fondo todas las opiniones y que basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón»<sup>37</sup>. En primer lugar, podría pensarse que no merece la pena considerar la diversidad de opiniones, pues la mayoría de ellas quedan reducidas a las predominantes. También podría pensarse, en segundo lugar, que las opiniones predominantes son tales, precisamente, porque parecen estar sostenidas por alguna razón frente a las que parecen estar, simplemente, sin razón alguna. La cuestión es que ese examen a fondo ha de dirimir si las diversas opiniones son o no conformes con el *lógos*, es decir, si son o no opiniones verdaderas.

Sin embargo, no creo que la cuestión de la inutilidad del análisis de las opiniones para Aristóteles radique solo en esto. El esfuerzo por analizar el conjunto de las opiniones no es útil si el *lógos*, en su tarea de medir cada una de las opiniones, él mismo no está, de alguna manera, en posesión de lo que tiene que medirse. A esto para lo cual el *lógos* es medida es la experiencia. De esta forma, el problema del examen de las opiniones se retrotrae a otro examen previo: el de la experiencia. En el *lógos* de la experiencia, podríamos decir, tiene su lugar verdaderamente la experiencia del *lógos*. El *lógos* podrá ser medida de las opiniones si las mide no en el vacío de su rectitud, sino desde la cercanía de lo experimentado por él mismo. ¿Qué medida puede tener un *lógos* que *a priori* determinara lo recto si él mismo no

37 *Ibid.*, 1095a 25-30.

se ha medido en la experiencia? ¿Qué poder tiene un *lógos* si no se ha acercado, plegado, ajustado e, incluso, de alguna manera, ordenado a la experiencia? Aristóteles recogerá las opiniones establecidas, los *éndoxa*, y los hará motivos de experiencia para el *lógos*. Pero cabría preguntarse si no hay para el *lógos* un núcleo de experiencia más originario que el transmitido por los *éndoxa*.

Pues bien, para Aristóteles la experiencia se sitúa en aquello que es más fácil de conocer para nosotros, aunque no lo sea en absoluto –*haplôs*–. «Debemos, dice, quizás, empezar por las –cosas– más fáciles de conocer para nosotros»<sup>38</sup>. Y añade: el que haya de ser discípulo de la política, de las cosas buenas y justas, de los asuntos prácticos, en definitiva, tendrá que ser bien conducido antes por sus costumbres. La vieja traducción de Pedro Simón Abril así lo decía: «el oyente ha de ser en la materia de cosas buenas y justas, y, en fin, en la disciplina de la república, en cuanto a sus costumbres sea bien acostumbrado»<sup>39</sup>. Que el aprendiz de política esté bien acostumbrado en sus costumbres, que sus costumbres se hayan forjado según la virtud, será el principio, como origen, de todo conocimiento. A esto que no es sin más costumbre sino costumbre bien conducida, virtuosa, es a lo que podríamos llamar «el principio de la experiencia en Aristóteles». Si este principio –*arché*– se muestra, dice Aristóteles, suficientemente entonces no habrá necesidad de un porqué. «Pues el principio es el qué (el ser traduce Pedro Simón Abril) –*tó hòti*– y si esto está suficientemente manifiesto no habrá necesidad del porqué (no hay necesidad de demostrar el porqué es) –*tou dióti*–<sup>40</sup>. Ciertamente, la experiencia bien encaminada es el origen del camino del conocimiento y esta experiencia no es algo que pueda, en su origen, ser demostrada mediante la razón sino, simple y suficientemente, mostrada, al modo como nos ha enseñado la fenomenología. Así el *lógos* antes de habérselas, bien en la batalla

38 *Ibid.*, 1095b 1-5.

39 Pedro Simón Abril, *La ética de Aristóteles* (Albacete: Servicio de Publicaciones de la Diputación de Albacete, 2001), 23.

40 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1095b 5-10.

dialéctica contra las opiniones, bien en los procesos silogísticos, en los *syllogismos* –*syn-lógos*–, tiene que mostrar su poder haciendo presente a la experiencia como experiencia. Por ello, al principio que pone el camino de la experiencia como origen se le denomina *epagogé*<sup>41</sup>.

Este mismo proceder lo aplicará Aristóteles cuando en la *Ética a Eudemo*, al tratar las diferentes opiniones sobre la amistad –las de Homero, Eurípides, Hesíodo, Heráclito–, y llegando a la aporía de quienes han sostenido que la amistad se funda, ora, en la semejanza, ora, en los contrarios, resuelva que, siendo estas dos opiniones acerca de la amistad «demasiado generales y alejadas entre sí», habría que considerar aquellas que «están más cerca de los hechos observados y son más pertinentes al caso»<sup>42</sup>. El criterio de la pertinencia y el de los hechos observados nos aproximan de nuevo a este principio de la experiencia que, siendo fundamental para el modo de conocimiento de la ciencia, es el principio y el fin de la filosofía práctica.

#### 4. El lugar de la *philía* en la ontología

Dentro de la búsqueda del bien hay que encuadrar la investigación aristotélica acerca de la amistad. Así como las éticas modernas se fundan sobre el concepto de libertad, las éticas antiguas se fundan sobre el concepto de bien. El bien está presente, preside y ordena, como principio, la vida práctica de los hombres. La cuestión es cómo hay que entender el bien y cómo puede este orientar la vida de los hombres. A diferencia de la libertad que, en principio, parece experimentarse como una capacidad o posibilidad para las acciones, el bien parece señalar a un algo que mueve al hombre a actuar. Así como la libertad se nos muestra como un fondo indeterminado a

41 Martínez Marzoa ha advertido, bajo la guía heideggeriana, que *epagogé*, procediendo del verbo *epágein*, significa encarimar(se) por encima del ente hacia su ser, pasando, de este modo, «de la presencia de lo presente a las condiciones que constituyen esa presencia (es decir: no de ente a ente, sino de ente a ser)». Cf. Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía. Filosofía antigua y medieval*, tomo I (Madrid: Istmo, 1975), 229.

42 Aristóteles, *Ética Eudemia*, *op. cit.*, 1235a 30-35.

partir del cual podemos determinar nuestras acciones, el bien se experimenta como un algo determinado que nos «fuerza» o nos lleva a realizar unas acciones y a abandonar otras. Bajo el prisma de las éticas *agathológicas* las acciones parecen orientarse al bien, y el bien parece algo que, estando ahí, reclama el curso de nuestras acciones. El bien y las acciones se mantienen, podríamos decir, intencionalmente en una mutua relación, en virtud de la cual las acciones pasan a ser un algo de una forma determinada. En cambio, en las éticas de la libertad las acciones se orientan y se ordenan por deber. El bien será aquello que viene mandado y ordenado por deber. Sin embargo, este bien perderá el carácter entitativo, substancial, de referencia a un qué determinado, ganando, con esto, universalidad y poder para ordenar. No obstante, hay que subrayar que más que ordenar las acciones por el camino abierto dentro de la recta razón, las éticas de la libertad pretenden ganarlo mostrando la norma para aquellas acciones que deben evitarse. Lo recto abre, en un caso, el camino para el orden desde lo que positivamente tiene que hacerse, en otro, desde lo que «positivamente» debe prohibirse<sup>43</sup>. Entremos ahora en el concepto de bien para Aristóteles.

43 El tema es complejo porque, tras la caracterización de las éticas en agathológicas y deontológicas, está la diferencia entre la filosofía práctica antigua y moderna, entre la experiencia clásica/medieval de lo práctico y la moderna/contemporánea. Sin duda alguna, el enfoque del estudio de la filosofía práctica desde esta perspectiva requiere ver cómo afectó a la experiencia antropológica la cuestión del mal. «Bien», «libertad» y «mal» serían los términos que aparecen en los vértices de un triángulo que conformaría la experiencia humana de tal modo que a partir de él podría entenderse la diferencia fundamental entre la experiencia que subyace a una filosofía práctica que tiene como fundamento el bien y otra que tiene como fundamento el deber. En este sentido «ética agathológica» es mejor denominación que «ética teleológica», aunque, bien entendida, podría también denominarse así. El problema es que suelen denominarse de este modo a las éticas consecuencialistas donde, en la relación entre el bien y lo recto, como ha señalado Gómez Lobo, se «define lo bueno en forma independiente de lo recto y luego se define lo recto como lo que maximiza lo bueno», Antonio Gómez-Lobo, «El bien y lo recto en Aristóteles», en *Historia de la filosofía antigua*, ed. Carlos García Gual (Madrid: Trotta, 1997), 250. A este tipo de éticas contrapone este autor las deontológicas en las que se define lo bueno de manera no independiente de lo recto. Tal diferenciación la propone Gómez Lobo para ver en cuál de ellas puede encuadrarse mejor a Aristóteles desde una perspectiva de la ética contemporánea. Concluye que la ética aristotélica no permite ser clasificada ni como una ni como otra. De entre las razones señaladas por el autor la que tiene más peso es aquella que apunta a que «son las virtudes las que en combinación con la percepción de las circunstancias particulares proveen de criterios morales», *Ibid.*, 276. Creo que una mejor clasificación de las éticas, que se ajusta más a su desarrollo histórico y en la que pueden solventarse los problemas señalados por este acercamiento a Aristóteles desde las éticas contemporáneas, es la que distingue entre éticas agathológicas, deontológicas y axiológicas.

La palabra «bien», como la palabra «ser», se dice de muchas maneras: «la palabra "bien" se emplea en tantos sentidos como la palabra "ser"»<sup>44</sup>. Incluso podríamos decir que, en un sentido, el término «bien» se dice de una forma de la que no se dice el término «ser»: el «bien» como bien aparente *-phainómenon agathón-*. Así, lo deseable no viene establecido, muchas veces, por naturaleza sino por lo que a cada uno le parece<sup>45</sup>. Que el bien está sometido a la apariencia es una tesis fundamental de Aristóteles, lo que ya no está tan claro es que podamos decirlo de la misma manera para el ente<sup>46</sup>. Pero, dejando esta cuestión ahora a un lado, lo cierto es que el bien y el ente parecen tener una misma estructura de predicación. Como se sabe, será la escolástica, a partir del siglo XIII, la que sistematice este tema bajo el rótulo general de «propiedades trascendentales del ente» y así, a las propiedades trascendentales del *verum* y *bonum*, apuntadas en el *corpus aristotelicum*, sume las cuatro restantes –*res, unum, aliquid* y *pulchrum*– de tal manera que el *ens* y cada una de las seis predicaciones trascendentales puedan ser convertidas –*convertentur*– unas en otras.

Pero, el texto aristotélico, en la tarea de distanciarse de la concepción *onto-ideo-agathológica* de Platón, establece diferencias dentro de esa noción común, universal y única del bien platónico. Tal y como aparece en 1096a 10-15, la tarea de distanciarse de la concepción platónica del bien toma la forma de un examen acerca de la amistad, porque la dificultad de establecer diferencias dentro de la idea de bien es la dificultad de distanciarse de la teoría de un amigo. «Quizá sea mejor –dice Aristóteles– examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte

44 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1096a 20-25.

45 Cf. *Ibid.*, 1113a 15-20.

46 Nussbaum ha insistido en la importancia de las apariencias (*phainómena*) en el pensamiento práctico aristotélico y el reduccionismo semántico del concepto amplio de experiencia en la tradición baconiana empírista. También esta autora recoge y analiza hasta qué punto este concepto de apariencia o de fenómeno, puede extenderse a las obras más científicas de Aristóteles tales como *De caelo* o *De Generatione et Corruptione* e incluso, aunque con más dificultad, a la propia *Metafísica*. Cf. Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, cap. 8.

difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas»<sup>47</sup>. La dificultad de poner distancia ante lo sostenido por un amigo está en la dificultad de diferenciar la relación de amistad de lo sostenido por el amigo si esa amistad, si esa relación, se fundó seguramente sobre la base de aquella teoría que, ahora, «cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos»<sup>48</sup>, hay que examinar y criticar. Pues bien, puede sostenerse que ese distanciamiento se produce en la diferenciación de las formas de decir el bien. Este distanciamiento se establece en virtud de la diferencia, y la diferencia, a su vez, y esto es lo específico en Aristóteles, en virtud del tiempo entendido como el orden de la prioridad y la posteridad, orden que no fue realizado por los platónicos<sup>49</sup>. Concretamente, con respecto a estos la diferencia queda formada por Aristóteles en virtud del orden en las categorías de sustancia, cualidad y relación. El ejemplo elegido por Aristóteles para señalar la dificultad de reconducir esos modos de ser a una idea común es, precisamente, el que relaciona la categoría de sustancia y la de relación. La sustancia es aquello que existe en sí mismo siendo anterior a la relación «que parece una ramificación y accidente del ente»<sup>50</sup>. Sin embargo, en el orden del conocimiento la relación sería anterior a la *ousía*, porque, de fondo, lo primero dado es la relación de trato con las cosas *–prágmatas*<sup>51</sup>. Este trato primero, no en el orden de las cosas sino en el social y político, es lo que se estudia bajo el concepto de *philía*.

La *philía* dentro las categorías aristotélicas, en principio, quedaría comprendida bajo la categoría de relación *–prós ti–*. Pero, esta categoría antes de expresar la relación entre individuos en el orden social y político expresa en la ontología aristotélica la relación en referencia a la substancia, y es ahí donde debemos mirar para

47 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1096a 10-15.

48 *Ídem*.

49 Cf. *Ibid.*, 1096a 15-20.

50 *Ibid.*, 1096a 20-25. Para los diversos sentidos de lo anterior y posterior véase: Aristóteles. *Metafísica*, *op.cit.*, 1018a 10-20, 1019a 10-15.

51 Interpretando a Aristóteles desde la fenomenología ha escrito Heidegger: «Ser humano quiere decir una clase de vida tal, que está en la *posibilidad de tratar* con las *práγμata*, con el mundo como un mundo *del que cabe ocuparse*, y, por tanto, como un ser que puede *hablar*», Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica* (Madrid: Síntesis, 2006), 40.

descubrir qué tipo realidad es aquella que nombramos como *philía*. «La relación –dice Aristóteles– en un pasaje de la *Metafísica*, es, entre todas las categorías, la que tiene menos ser y menos realidad y es posterior a la cualidad y a la cantidad»<sup>52</sup>. En referencia a la *ousía*, la categoría de relación es la que tiene menos ser, y, según el orden de prioridad y posterioridad, seguirá a categorías que tienen más ser, o que están referidas más estrechamente a la entidad como la cualidad y cantidad. Si el orden de sucesión de las categorías, en expresión de Reale, puede reconstruirse siguiendo un análisis de la estructura ontológica de la realidad según la «carga ontológica» de cada categoría, y esto quedaría expresado en las relaciones de anterioridad/posterioridad de las mismas, resultará que la categoría de relación se encuentra entre las categorías que más *débilmente* dicen el ser, o para decirlo escolásticamente, que más accidentalmente lo dicen<sup>53</sup>. Ahora bien, siguiendo a Reale, habría netamente que distinguir entre los accidentes que son categorías del «ser por accidente». A diferencia de este que no existe ni siempre ni la mayoría de las veces sino solo «a veces», las categorías que dicen el ser como accidente existen siempre o la mayoría de las veces<sup>54</sup>. Es decir, volviendo a la *philía*, no cabe pensar que las relaciones humanas se den solo «a veces» o que no se den. Este tipo de relaciones se dan siempre o la mayoría de las veces, aunque, como decimos, de forma más débil, con más, si cabe la expresión, precariedad. Esto, podríamos verlo así, es la manera de fundar ontológicamente lo que ya sabemos: que el hombre, por naturaleza, es político, pero que esa naturaleza es una realidad que, aun estando ahí, en comparación con otras categorías, dice el ser del hombre con más vulnerabilidad. Por ello, también, donde más deja sentir la apariencia su presencia es en este espacio de relaciones. La apariencia cabe, más propiamente, donde el ser se presenta con

52 Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, 1088a 22-24.

53 Cf. Giovanni Reale, *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles* (Barcelona: Herder, 1999), 150-153.

54 Cf. *Ibíd.*, 153.

menos poder de manifestación. Este es el espacio categorial donde se inscriben ontológicamente las relaciones humanas<sup>55</sup>.

Para concluir esta primera investigación en torno al lugar y al fundamento ontológico de la *philía* en la filosofía práctica aristotélica todavía es necesario señalar dos cuestiones más. La primera es que hay que tener en cuenta los diversos sentidos que da Aristóteles al término *prós ti* en el libro D de la *Metafísica*: lo que excede respecto a lo excedido, el agente respecto al paciente, y lo mensurable respecto a la medida. Aventuramos que la combinación de estos sentidos de la categoría de relación podría dar lugar a una descripción de las formas de *philía*. Por ejemplo, piénsese que bajo el primer tipo están las relaciones de lo igual, lo semejante y lo idéntico; piénsese en el juego que despliega la dualidad acción/pasión –la amistad es acción pero también *páthos*– y piénsese, por último, si podemos determinar un núcleo principal en torno a la *philía*, que sería más originario, a partir del cual pudiéramos comparar, medir y extender las distintas formas de relaciones humanas<sup>56</sup>.

Señalemos, por último, que el análisis de la categoría de relación se ha hecho con el fin de acotar el sentido de la expresión «bien relacional». El bien, dice Aristóteles, «se dice, en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes, en la cantidad, la justa medida, en la de relación, lo útil, en la de tiempo, la oportunidad, en la de lugar, el hábitat y así sucesivamente...»<sup>57</sup>. El bien propio de las relaciones, el bien propio de nuestros vínculos sociales

55 Como hemos señalado desde el principio de nuestro trabajo, en Aristóteles no hay una separación tajante entre el ámbito de la *praxis* y el ámbito teórico, entre los asuntos tratados en la *Metafísica* y los tratados en las *Éticas*. La aproximación que aquí hacemos puede verse más que como una fundamentación estrictamente ontológica de la *praxis* como el espacio teórico desde donde la *praxis* puede pensarse.

56 «Lo mensurable –ha resumido Reale– es tal solo por cuanto algo distinto se relaciona con ello». Giovanni Reale, *op. cit.*, 56. La cuestión es si las formas de amistad entre familiares o las formas de amistad con las que Aristóteles compara las formas de gobierno son pensadas bajo el sentido de la relación como lo mensurable. ¿Hay una amistad primera que sea la medida a partir de la cual otras formas de relación, tan alejadas como son en principio las formas de gobierno, puedan compararse? O, más sencillamente, ¿pueden ser medidas formas de relación aparentemente tan distintas? Esta cuestión es la que creo que entra dentro de la relación como algo que va de lo mensurable a la medida y que habrá de ser estudiada dentro de los límites de la *pólis*.

57 Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *op. cit.*, 1096a 25-30.

y políticos, configura el ámbito del saber práctico en Aristóteles. Este bien que, a diferencia de otros, se dice de forma más débil, más vulnerable, corresponde a esa estructura del querer que abre un espacio para que las relaciones sociales y políticas se constituyan, por un lado, desde el principio de reciprocidad, en virtud del cual, el bien querido, se proyecta como un bien que, por estar mutuamente referido, es también compartido y, por otro, desde el principio de semejanza, en virtud del cual, ese bien estructurará, según las diferentes formas de relación, la vida de la *pólis*. Así, en torno a la semejanza, que traza el principio para distinguir las diferentes formas de *philía*, y en torno a la reciprocidad, que vincula esas diferentes relaciones según acciones que buscan mutuamente mantener en la diferencia la igualdad de lo dado y lo recibido, se irá constituyendo la comunidad política desde el núcleo ético de las relaciones humanas. En el último texto citado de Aristóteles vemos cómo esas relaciones se dicen en relación a lo útil. Será el primer momento que habrá que analizar en la constitución de una comunidad política que se abrirá a otras formas «superiores» de constitución. En cualquier caso, ya entrevemos aquí cómo la *philía* es la relación que se nos manifiesta como el fundamento y el sentido que constituye éticamente a la *pólis*.

## Bibliografía

---

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Cerezo Galán, Pedro. «La amistad civil». En *Ética pública. Éthos civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Gómez-Lobo, Antonio. «El bien y lo recto en Aristóteles». En García Gual, Carlos. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 1997.
- Grossman, Vasili. *Vida y destino*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2007.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Tomo IV. Barcelona: RBA, 1998.

- Heidegger, Martin. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*. Tomo I. Madrid: Istmo, 1975.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La Balsa de Medusa, 1995.
- Pakaluk, Michel. *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Pangle, Lorraine Smith. *Aristotle and the philosophy of friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Reale, Giovanni. *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1999.
- Rus Rufino, Salvador. «La propuesta de una ciencia de la felicidad. La relación entre política y ética en Aristóteles», *Persona y Derecho* 40 (1999): 231-256.
- Samaranch, Francisco. *El saber del deseo. Releer a Aristóteles*. Madrid: Trotta, 1999.
- Schollmeier, Paul. *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Simón Abril, Pedro. *La ética de Aristóteles*. Albacete: Diputación de Albacete, 2001.
- Stern-Gillet, Suzanne. *Aristotle's philosophy of friendship*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Vicol Ionescu, Constantin. *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*. Barcelona: Instituto de Filosofía «Luis Vives», 1973.
- Whiting, Jennifer. «The Nicomachean Account of Philía». En *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Richard Kraut. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Yarza, Ignacio. *La racionalidad de la ética de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 2001.

Enviado: 24 de febrero de 2014

Aceptado: 12 de abril de 2014