



**“El sí mismo, los otros y la polis: reflexiones en torno al concepto de *filía* en Aristóteles”**

(IDIHCS-UNLP).

FAHCE- Departamento de Filosofía

Prof. María Celina Lacunza

En las últimas décadas del siglo pasado ganó terreno, fundamentalmente en el ámbito del pensamiento anglosajón, una lectura renovada del concepto de amistad en Aristóteles que no sólo destaca su complejidad semántica y su rol en los escritos de filosofía práctica aristotélicos sino su vigencia en actuales discusiones en torno a la condición ciudadana. Martha Nussbaum, Nancy Sherman, Paul Scholleimeir son referentes significativos de este esfuerzo.

Mi propósito es mostrar las líneas fundamentales de este enfoque desde los autores mencionados en estrecha conexión con la voz del filósofo, destacando algunas tensiones en esta reconstrucción que, a mi modo de ver tienen su origen tanto en los propios escritos del filósofo como en las categorías elegidas por estos pensadores para plantear sus reflexiones.

Los autores que ponen en juego estos supuestos parten del análisis de las características y condiciones de la finalidad humana, la *eudaimonía*, definida en el marco de la doctrina normativa que defiende el filósofo. Antes de entrar de lleno en este desarrollo de las premisas de su ética, me interesa dejar sentadas unas breves notas sobre el método aristotélico y su lectura actual dado que quienes estudiaron la ética aristotélica no desconocieron el debate seguido por quienes se dedicaron a atender nociones y categorías de análisis propias del modo en que Aristóteles procede en sus tratados.

Siguiendo a G. Owen, Nussbaum sostiene que la investigación filosófica de Aristóteles toma como punto de partida el análisis de ciertas respuestas acerca del problema que, o bien han sido dadas por personas reconocidas por su entendimiento en el tema, o bien pertenecen a representaciones compartidas en la comunidad.

En el libro VIII de la Etica nicomaquea se consigna esta observación:

“Aquí como en los demás casos, debemos establecer las apariencias *phainómena* e investigar en primer lugar las dificultades que presentan para probar después, si es posible, la verdad de todas las opiniones generalmente admitidas (*ta endoxa*) sobre estas experiencias: y, si ello no es posible, la mayoría y las más autorizadas. Pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones comunes (endóxa), la demostración será suficiente. (1145 b 1 y ss.)<sup>1</sup>

Nussbaum prefiere traducir *phainomena* por “apariencias” confrontando con la traducción por la versión “hechos observables” que propone Ross a la que Nussbaum critica porque reconoce en ella un prejuicio oriundo de la concepción de ciencia baconiana.<sup>2</sup> Según la filósofa, es posible defender en la investigación aristotélica una integración de la metafísica con la ciencia de tal manera que no sea posible escindir lo que vemos de cómo lo conocemos o interpretamos directamente. La autora sostiene que “Aristóteles no distingue un conjunto privilegiado de observaciones “no interpretadas “ o “datos duros” (...) en lugar de la nítida distinción baconiana entre datos de percepción y creencias comunes, encontramos en Aristóteles y sus predecesores un concepto amplio y laxo de experiencia: el modo o modos en que un ser humano ve o interpreta el mundo utilizando sus facultades cognoscitivas.”<sup>3</sup>

Para Nussbaum, la noción aristotélica de *phainomena* encierra un material de reflexión que comprende ciertas concepciones filosóficas o científicas acerca de un problema, las opiniones ordinarias generalmente compartidas por la comunidad de pertenencia y las prácticas sociales más o menos conscientes que identifican un modo de vida. Tales nociones se reflejan lingüísticamente en el uso del “nosotros”:

“A juzgar por lo que Aristóteles considera adecuado establecer, el *nosotros* que vincula las clases de apariencias pertinentes es un grupo cuyos miembros comparten no sólo la pertenencia a la misma especie, sino también los rasgos generales de una forma de vida.”<sup>4</sup>

---

1 M. Araujo y J. Marías traducen *phainomena* por “hechos observados” y *ta endoxa* por “opiniones generalmente admitidas”. La traducción que propongo toma la versión de M. Nussbaum en FB (p. 315)

2 Ver FB, p. 319.

3 FB, p. 321

4 Ibidem.

En sus obras de filosofía práctica estos *phainomena* son extraídos de la propia comunidad lingüística de Aristóteles así como de otras sociedades que comparten las mismas condiciones de vida aunque sus instituciones sean diferentes.

Las reflexiones de Nussbaum apuntan a descubrir en el pensamiento aristotélico el establecimiento de un límite antropológico en el que surge y se define un ámbito de problemas para el análisis (*kritein*). Un ámbito cuyo rango oscila entre la percepción casi incontrovertida de ciertas circunstancias – como las de escasez de recursos vitales - y las preferencias y criterios normativos naturalizados – como, por ejemplo aquellos que podrían determinar la distribución de estos recursos vitales.

Este es el punto de partida y de retorno en la investigación filosófica ya que el sentido último de la reflexión implica abrir la posibilidad de una transformación existencial e institucional en el seno de la comunidad a la que pertenece el pensador.

Como se ha señalado, esta lectura de Aristóteles inscribe su doctrina de la amistad o *filia* en el núcleo de la teoría ética aristotélica que tiene como punto de partida la investigación sobre el bien humano expuesta en el Libro I de la *Ética Nicomaquea*. Como apuntamos más arriba, tal indagación es necesaria no sólo por la enorme influencia en la vida individual sino porque constituye el objetivo de una ciencia principal y directiva: la política.

“Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ellas comprenderá los de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre, pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad”. (EN 1094 b 2-8)

Aristóteles expone los criterios formales que debería reunir tal fin último: debe ser completo, en el sentido en que otras cosas son elegidas por éste pero nunca éste por otra cosa, el bien humano deber ser el mejor o el supremo; autosuficiente, no carecer de nada requerido para una vida esencialmente humana y comprender la vida entera.<sup>5</sup>

---

5 EN, 1097 a 30-35, b 8-22

Siguiendo el método que comentamos, si bien en la comunidad lingüística existe el nombre de este bien: *eudaimonía* (1097 b) definida como “obrar bien y vivir bien, esa noción no es orientativa (EN 1095 a 20) ya que significa diferentes cosas para gente diferente o bien implica diferentes tipos de vida. No obstante, un aspecto sustantivo ha sido estipulado, se trata de un bien que es objeto de la política por lo tanto es esencialmente de naturaleza social y activa.”<sup>6</sup>

Considera Aristóteles que el bien propio del hombre debe encontrarse entonces en alguna función (*ergon*) o actividad (*práxein*) que le sea propia. Siendo el hombre un ser viviente compartirá actividades propias de esta condición, la vida de nutrición, crecimiento y sensitiva; no obstante, lo que le es propio “es la vida activa propia del ente que tiene razón y éste por una parte, obedece a la razón, por otra parte, la posee y piensa.” (EN 1098 a 3-5). En el marco de una teoría del valor, dicha función debe pensarse desde la excelencia “areté” o virtud. Por lo tanto concluirá Aristóteles que el “bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y a la más perfecta y además en una vida entera.”(1098 a 15-18)

Por la naturaleza de este objeto, sujeto por un lado a la contingencia de las acciones y circunstancias humanas que pueden “ser o no ser” y, desde mi punto de vista, a los confines que inevitablemente la propia comunidad ética impone a un pensador, Aristóteles advierte que esta definición es simplemente un esquema (*perígrafo*) general que en tanto esté “bien bosquejado”, “cualquiera podría continuar y articular adecuadamente”<sup>7</sup>.

Sobre la eudaimonía, como principio teórico y práctico de la filosofía de las cosas humanas, no puede haber demostración, simplemente una exposición.<sup>8</sup> Tal exposición incluye, entonces, la concordancia entre las concepciones profundas de la comunidad y la reflexión del filósofo: “no sólo nuestra conclusión y nuestras premisas, sino también lo que se dice sobre él, pues con lo que es verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan” (EN 1098 b 11-14). Estos son los confines en los que podemos predicar la verdad práctica.

---

6 “El fin de la política no es el conocimiento sino la acción” (EN 1095 a 6)

7 (EN 1098 a 19, 22)

8 “tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones ; bastará en algunas mostrar el qué como cuando se trate de los principios, pues el qué es lo primero y principal.” (EN 1098 b 1-3)

La vida eudaimónica se constituye en dos planos de la realidad humana que se afectan mutuamente: el anímico y el contexto circunstancial de la persona. En el plano anímico, tal vida consiste en una armonización dinámica entre la parte rectora de la razón y la disposición desiderativa. Coincido con la lectura de Nancy Sherman respecto de que ambas dimensiones no pueden ser separadas y que la divergencia de interpretaciones sobre este punto pudo haberse debido a la clasificación aristotélica entre virtudes éticas y dianoéticas (EN LII).

En el plano circunstancial, para Aristóteles, tener amigos, riqueza y poder político son condiciones que habilitan el ejercicio de la vida virtuosa y que dependen en grados variables de las elecciones de un agente o del azar, como tener un buen aspecto o que los hijos y amigos sean buenas personas y que no hayan muerto. No obstante, la relativa estabilidad que puede tener la vida humana parece reposar en la dimensión anímica “en ninguna obra buena hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas”<sup>9</sup>.

En la reflexión de Aristóteles, la vida virtuosa articula tanto sabiduría y capacidad de elección como disposiciones del carácter que habiliten plasmar esa sabiduría y elección en acciones concretas y coherentes y a lo largo de todo el tiempo en que transcurre la vida: “la virtud es un estado del carácter referente a la elección que consiste en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por la cual decidiría el hombre prudente” (EN 1107 a 1)<sup>10</sup>

Estas breves consideraciones nos llevan a reflexionar que en la visión de Aristóteles, la vida feliz requiere cierta planificación deliberada que incluye ideales acerca de la propia personalidad, la vida en común, el desarrollo de capacidades en un contexto en donde las situaciones en su gran mayoría escapan del propio control y determinarán las formas en las que en definitiva se concretará el proyecto de una vida virtuosa.

---

<sup>9</sup> EN, 1100 b 11-12

<sup>10</sup> Esta misma observación se reitera en el libro VI, “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin la virtud moral” (1144 b 30-31).

Para Aristóteles la búsqueda de la felicidad comprende una concepción social o común del bien que se articula colaborativamente en distintas relaciones que denomina *filia*. Carecer de amistades es estimado uno de los infortunios más profundos de la vida humana, “consideramos a los amigos uno de los mayores bienes y la falta de *philia* y la soledad algo terrible (*deinóstaton*) porque nuestra vida y nuestras relaciones voluntarias son con los amigos”<sup>11</sup> La amistad, aún siendo un componente tan necesario para la vida, surge (o puede negarse) en la elección y la acción; de ahí se explica, según la observación del filósofo, la alabanza con la que se reconoce a quienes “aman a sus semejantes”.

Dado el carácter complejo de las distintas relaciones que incluye el término *filia* algunos autores deciden no traducirlo, Nussbaum, por ejemplo. Paul Scholmeier considera que el término *philia* es un homónimo que tiene un sentido amplio que incluye distintas relaciones humanas y un sentido específico de amistad en la virtud. Sherman supone una unidad de significados basándose en lo que denomina “la naturaleza colaborativa del buen vivir o de la eudaimonía”. Por la afinidad de las distintas relaciones que Aristóteles describe, me inclino particularmente por la acepción de Sherman.

En esta “filosofía de las cosas humanas”<sup>12</sup> como llama Aristóteles a estas reflexiones, el orden natural y el normativo no están en conflicto sino que constituyen un continuo que otorga plausibilidad, estabilidad y mérito a la vida. Como una relación natural basada en la necesidad, puede leerse en los escritos aristotélicos que la amistad incluye el deseo por convivir y entraña un sentimiento de cariño *philia*<sup>13</sup> que puede expresarse también hacia animales y objetos inanimados.<sup>14</sup>

Esta apelación a la naturaleza no refiere a la asunción de un axioma descontextualizado y neutro sino a una de esas creencias compartidas *édoxas* de la comunidad de la que Aristóteles forma parte y que se reflejan no sólo en las prácticas sociales sino en sus discursos míticos y literarios<sup>15</sup>. Las excelencias que componen el bien humano no pueden

---

11 EU 12345 b 32

12 EN 1181 b 18

13 EN 1157 b 27-29

14 EN 1155 b 27-28

15 Puede verse al respecto, NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. [Traducción de Antonio Ballesteros], Madrid, La Balsa de la Medusa, [1986], 2003 pp. 441

plantearse ni realizarse sin otros. La justicia, la magnanimidad, la generosidad, la moderación, la valentía requieren un contexto de convivencia con sus expectativas y sus reglas ya que las acciones humanas, en el ámbito en el que se expresan, son intrínsecamente sociales.

La relación de *filia* comporta siempre una reciprocidad y un propósito entre quienes se relacionan. La amistad requiere el beneficio mutuo en la acción<sup>16</sup>, cualquiera sea la forma que asuma esta relación, siempre habrá una correspondencia proporcional al bien que genera entre los amigos. En consecuencia, la amistad genera naturalmente una igualdad en la convivencia que propicia el terreno donde se expresa la justicia.<sup>17</sup>

Dado que los amigos nos son útiles para el intercambio comercial, para la cooperación en relaciones laborales, para el desarrollo productivo, para experimentar un placer recíproco Aristóteles considera ciertas relaciones de *filia* como imperfectas “amistades por accidente puesto que no se quiere al amigo por ser quien es, sino porque procura en un caso la utilidad y en otro placer” (EN 1161 b 25-28) .

Entre estas amistades distingue el subtipo *legal* y el *moral* que voy a detenerme a precisar. Propia de la primera clase es la institución del crédito en la que se contrae una deuda y un compromiso de palabra por el cual se fija el monto y el momento de devolución. Esta relación se caracteriza por un acto de confianza que puede profundizarse en la voluntad de extender el plazo de pago (EN 1162 b 26 – 27)

El subtipo *moral* es aquella amistad en la que los involucrados se realizan favores en el marco de un compromiso no escrito de retribución. Cada amigo considera justo “recibir a su vez algo del mismo valor o mayor, como si no hubiera dado, sino prestado” (EN 1162 b 32 -33). Este subtipo se parece a la amistad virtuosa por lo cual es fuente de confusión y de reclamos. Si alguien no realizó la correspondiente retribución interpretando erróneamente que se trataba de una donación desinteresada corresponderá “devolver lo equivalente de lo que se recibió (porque no se debe hacer a nadie amigo contra su voluntad (...)) deberá pagar

---

<sup>16</sup> Ret. 1380 b 35-1381 a

<sup>17</sup> “Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aún siendo justos necesitan además de la amistad.” EN 1155<sup>a</sup> 26-28

esa deuda como si hubiera recibido un beneficio sobre la base de una estipulación” (EN 1163 a 2-7).

La *filia* plena en su virtud (*teleia filia*). es la que desea el bien del otro en términos absolutos “(...) es elegible por sí misma y parece consistir más en querer que en ser querido” tiene un componente altruista que Aristóteles encuentra en el modelo del amor maternal “(...) señal de ello es que las madres se complacen en querer, pues algunas dan a sus hijos para que reciban crianza y educación, con tal de saber de ellos los siguen queriendo sin pretender que su cariño sea correspondido (...)”<sup>18</sup>

La *philia* virtuosa implica elección *proairesis* y una disposición *hexis* del carácter que consiste en desear el bien del otro por él mismo<sup>19</sup>; esta amistad encuentra placer en la mutua compañía.<sup>20</sup>

La figura proverbial de los compañeros de vida son “dos que marchan juntos (...) en la flor de la vida”<sup>21</sup>; ambos se desean mutuamente el bien y ese cariño es retroalimentado por el significado que esta relación tiene en la vida propia<sup>22</sup>. Esta amistad se caracteriza por una profunda estabilidad basada en la mutua confianza. La semejanza en el carácter y las expectativas, el sentimiento de placer por la compañía, la mutua ayuda, el tiempo compartido, el trato asiduo son componentes que nutren esta permanencia:.

Par Aristóteles, esta *filia* preserva de la calumnia (*diablos*) malintencionada. Nadie creará en la difamación de un amigo cuya bondad y desinterés se ha verificado en la convivencia compartiendo juntos prosperidad e infortunio<sup>23</sup>; por esto afirma el filósofo que “no es fácil creer lo que nadie diga sobre un amigo a quien uno mismo ha puesto a prueba durante mucho tiempo”<sup>24</sup> Para Aristóteles, la convivencia es

---

18 EN 1159 a 25-33

19 “La amistad perfecta implica elección (*proairesis*) y la elección deriva de una disposición (*hexis*) y los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, no en virtud de una afición sino de una disposición del carácter.” EN 1157 b 29-32

20 Observa Aristóteles que tener un carácter “agrio” o ser muy demandante y molesto obstaculiza ganarse o mantener los amigos ya que las personas se apartan de quienes no son simpáticos “(...) es claro que ni los viejos ni las personas de carácter agrio se prestan a la amistad (...) nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o poco agradable, pues es evidente que la naturaleza rehúye en gran manera lo molesto.” EN 1157 b 13-15

21 EN 1155 a 15

22 “(...) los que quieren a sus amigos son los mejores amigos”. EN 1156 b

23 “alegrándose con las cosas buenas y entristeciéndose por las dolorosas, no por ninguna otra razón, sino por el mismo.” Ret. 1381 a 30 y ss.

24 EN 1157 a 21-23

fundamental en la amistad virtuosa porque a través del tiempo las personalidades se van haciendo semejantes en actitudes y sentimientos:

La amistad es, en efecto, compartir (...) y sea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir la vida o por lo que quiere vivir, en eso quiere vivir con su *philos*. Y por eso unos beben juntos, otros se dedican juntos a la gimnasia y a la caza o a la filosofía, y todos pasan el tiempo juntos en lo que más aman en la vida. Porque quieren vivir con su *phíloi* y hacen estas cosas y participan en común con quienes desean vivir.<sup>25</sup>

En el marco de estas condiciones de intimidad y experiencia, se comprende que estas amistades sean escasas en número y difíciles de lograr<sup>26</sup> y que la falta de trato puede deteriorarla hasta llegar incluso a su disolución.<sup>27</sup>

En este punto, me interesa destacar que Aristóteles parece colocar al sí mismo como centro de gravedad de toda relación de *philia*: “Hemos dicho que todos los sentimientos amistosos provienen de uno mismo y alcanzan después a los demás (...) porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo y por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos.<sup>28</sup> Como disposición virtuosa, el amor a sí mismo implica el conocimiento de sí, el autoexamen y la búsqueda del bien por sí mismo. No es posible ser amigo de otro sin serlo en primer lugar de uno mismo ya que el otro constituye una parte del bien que buscamos, De la intimidad y el trato con uno mismo proviene tanto un saber de sí como un primer discernimiento acerca de lo bueno o lo conveniente.<sup>29</sup>

De acuerdo con la reflexión de Aristóteles el amor virtuoso a nosotros mismos constituye una especie de justicia interna que se dice por analogía y metafóricamente<sup>30</sup> respecto de la justicia política. En palabras de Aristóteles “llamamos justo a lo que es índole para producir y preservar la eudaimonía y sus

---

25 EN 1172 a 1-6

26 “No es posible ser amigo de muchos con amistad perfecta (...) es preciso adquirir experiencia e intimidad lo cual es muy difícil.” EN 1158 a 11,18

27 “la falta de trato deshace muchas amistades (...) si la ausencia se prolonga también la amistad parece caer en el olvido.” EN 1157 b 7-9

28 EN 1168 b 9-10

29 Aristóteles describe esta autoconciencia como “algo que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos de que estamos sintiendo y cuando pensamos de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos.” EN 1170 a 29-34

30 EN V, 1138 b 5

elementos para la comunidad política.”<sup>31</sup> Justo consigo mismo será predicable de la relación del alma entre la parte racional y la irracional ya que “parece que también ellas tienen entre sí una justicia como la que existe entre gobernante y gobernado”<sup>32</sup> La amistad virtuosa comporta la mutua corrección y el mejoramiento<sup>33</sup>. Quien quiere ser bueno le es difícil observarse a sí mismo y examinar su propia vida sin prejuicios. Por el contrario, “es más fácil mirar a otro que a nosotros mismos”<sup>34</sup>; de aquí se explica también que muchas veces veamos los defectos ajenos sin percibirlos en nosotros mismos “(...) como es evidente por los reproches que dirigimos a los demás sin darnos cuenta que nosotros hacemos las mismas cosas.”<sup>35</sup> Justamente la relación con un amigo virtuoso habilita esta mirada reflexiva porque el amigo es como un segundo yo que aprecia sin pasiones nuestra intimidad y el desarrollo de nuestro carácter permitiéndonos tomar distancia y corregir aquello que deba serlo. En consecuencia, para el logro de una vida buena plena es indispensable tener esta clase de amigos,

Si alguien mirando a su amigo, ve qué es y de qué carácter (*éthos*), el *phílos* –si imaginamos la *phília* más intensa- le parecerá un segundo yo, como en el dicho “éste es mi segundo Heracles”. Así pues, ya que, como han dicho algunos sabios conocerse así mismo es lo más difícil y también lo más agradable (...) cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al amigo. Porque, como decimos el amigo es otro yo.<sup>36</sup>

Es claro que la amistad hacia uno mismo y hacia los amigos, se alimenta recíprocamente tanto de sentimientos de mutuo interés y respeto como de una búsqueda de emulación y corrección fraternas. De acuerdo a lo que hemos venido exponiendo, es posible apreciar que el amor a sí mismo constituye el fundamento y contenido de toda relación de *filía*. No obstante, este autoconocimiento se logra cabalmente participando de la amistad virtuosa “(...) Por tanto, si es agradable

---

31 EN V, 1129 b 18-19

32 EN V 1138 b 12-13

33 “(...) parece incluso que se hacen mejores, ejercitándose y corrigiéndose mutuamente; toman, en efecto, modelo de aquello que les agrada por lo que se dice de nobles acciones.” EN 1172 a 12-16

34 EN 1169 b 33-34

35 Magna Moralia, 12130 a 15-20

36 *Ibídem* 10-14,

conocerse a uno mismo y no es posible conocer esto sin tener a otro como *filos*, la persona autosuficiente necesitará la amistad para conocerse a sí misma”.<sup>37</sup>

Las relaciones virtuosas de *filia* penetran conformando, la relación entre razón y deseo mediante la práctica y el desarrollo de virtudes como la *sofrosine* (temperancia) y la *megalopsichía* (templanza); el dominio de sí mismo y el respeto de sí basado en la conciencia justa de la propia virtud.<sup>38</sup>

Paul Schollmeier considera que la noción de “otro yo” unifica las dos especies de *filia* virtuosa que describe Aristóteles:<sup>39</sup>la amistad personal y la política. El “otro yo” es una categoría que hace referencia a un sujeto que comparte las mismas convicciones y estilo de vida. La comunidad política es, la esfera más amplia donde se despliega la amistad virtuosa entre los conciudadanos. Es el espacio preciso donde ocurre el esclarecimiento de lo que es bueno en común, motivo principal y originario de la ciudad<sup>40</sup>. Aristóteles enfrenta la doctrina que funda el origen de la sociedad en el autointerés y la salvaguarda de los derechos individuales como “si las relaciones mutuas una vez unidos fueran iguales que cuando estaban separados”<sup>41</sup>., considera que de un contrato semejante no puede derivarse una legalidad moral. No es el fin intrínseco a la comunidad evitar la mutua injusticia y facilitar el intercambio, sino conformar un vínculo que Aristóteles denomina *homonoia*. La *homonoia* es “un sentimiento amistoso y no una mera igualdad de opinión (...) por el cual los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que de común han acordado.”<sup>42</sup> La *homonoia* es fruto y extensión de la *filia* virtuosa que discurre entre el amor a sí mismo y el amor a los conciudadanos.<sup>43</sup>

---

37 MM, 20-26

38 Véase la excelente exposición de Guariglia, Osvaldo., *La ética de Aristóteles*, Buenos Aires, Eudeba, 1997 pp. 235, 251

39 Scholleimeier, P. *Other selves: Aristotle on personal and political friendship*, Albany, State University of New York Press, 1994

40 “(...) aún sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno le corresponde una parte del bienestar (...) también se reúnen simplemente para vivir y constituyen la comunidad política, pues quizás en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades.” Pol 1278 b 19-27

41 Pol 1280 b 28-30

42 EN 1167 22-30

43 “Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (porque siempre quieren las mismas cosas y su voluntad no está sujeta a corrientes contrarias como un estrecho) quieren a la vez lo justo y lo conveniente y a esto aspiran en

Esta simbiosis virtuosa entre el ámbito del *ethos* y la *polis* hace que el hombre bueno esté dispuesto a realizar “muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria hasta morir por ellos si es preciso (...) con tal de lograr para sí lo que es noble.”<sup>44</sup> Sólo las buenas leyes configuran el hábito sobre el cual se puede edificar la virtud individual y pública; pero estas leyes a su vez se originan en legisladores criados en una convivencia abonada por ricas y variadas relaciones de *filia* virtuosa<sup>45</sup>. En este sentido, parece asegurarse una retroalimentación entre la *filia* personal y la política. En la reflexión sobre la *filia* política Aristóteles se detiene en observar que quien, por su rol o función, se encuentra en una relación de superioridad sobre otro, el ejercicio de la amistad virtuosa consistirá en procurar el bien del subalterno sin esperar otra satisfacción que su desarrollo. Amistades de este género son los vínculos entre padres e hijos, entre adultos y jóvenes, entre marido y esposa, o entre gobernantes y gobernados.<sup>46</sup> Si bien cada una de estas relaciones tiene sus notas distintivas, todas están nutridas de una actitud benevolente que Aristóteles denomina *eunoia*. El amor nutricional de la madre constituye un modelo acabado de esta *filia*.<sup>47</sup>

### **Algunas reflexiones finales**

Ponderando las concepciones y valoraciones más profundas que subyacían en su época, considero que Aristóteles intenta plantear y promover un ideal que tensione las prácticas existentes en la búsqueda de una mejor comunidad política. Entendía que tal búsqueda requiere un discernimiento junto a otros con quienes nos liguen creencias, convicciones, sentimientos y prácticas recíprocas de amistad. En estas prácticas el rol del lenguaje es fundamental. Aristóteles considera que siendo los seres humanos, sujetos de palabra (*logos*), les es posible esclarecerse mutuamente sobre los valores y las normas.

---

común.” EN 1167 b 4-8

44 EN

45 “El que ha de ser hombre bueno debe ser bien educado y acostumbrado, y después de vivir de ese modo, entregado a buenas ocupaciones, y no hacer ni contra su voluntad ni voluntariamente lo que es malo, todo esto no será posible más que para los que viven conforme a cierta inteligencia y orden recto que disponga de fuerza (...) la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia”. EN 1180 a 16-20, 23-24

46 EN 1158 b 11-14

47 “Por estas mismas razones quieren más las madres a sus hijos; darles el ser les da más trabajo y saben mejor que los hijos son suyos. Esto puede considerarse aplicable a los bienhechores.” EN 1168 a 24-27

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente (...) el hombre es el único animal que tiene palabra (...) la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales el tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.”<sup>48</sup>

En esta exposición hemos compartido muchas citas de los textos aristotélicos, en todas ellas, el filósofo nos interpela con un nosotros implícito: “pensamos”, deseamos, “queremos conocernos mirando al amigo”, la referencia a las convicciones compartidas es continua. Se trata de las “éndoxas” más profundas con las cuales se articulan las referencias a la naturaleza humana. Siendo el ser humano un ser social, la carencia de *filía* implicará también una carencia de humanidad.<sup>49</sup> Quizás esté en la reflexión sobre las connotaciones de la figura del “otro yo” un lugar donde la doctrina aristotélica sobre la *filía* aporte en pos de pensar una convivencia política en donde se armonicen e identifiquen la justicia con el cuidado; quizás se trate de adoptar una disposición intelectual en la que se integre la deliberación y la acción y ambos planos se esclarezcan mutuamente.

### **Bibliografía**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, [Traducción de Maria Araujo y Julián Marías], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994

ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, [Traducción de Antonio Gómez Robledo], México, Universidad Autónoma de México, 1994

ARISTÓTELES. *Política*, [Traducción de Julián Marías], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970

ARISTÓTELES. *Retórica* [Traducción de Antonio Tovar], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003

GUARIGLIA, Osvaldo., *La ética de Aristóteles*, Buenos Aires, Eudeba, 1997

NUSSBAUM, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la*

---

48 Pol. 1253 a 12-19

49 EN 1159 a, 1166 a

*filosofía griega*. [Traducción de Antonio Ballesteros], Madrid, La Balsa de la Medusa, [1986], 2003

OKSEMBERG RORTY. Amélie (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. California, University of California Press, 1980

SCHOLLEMEIER, Paul. *Other selves: Aristotle on personal and political friendship*, Albany, State University of New York Press, 1994

SHERMAN, Nancy. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1989