

ΦΙΛΙΑ Ε ΙPSEIDAD

(aspectos de la dificultad de la φιλία según Aristóteles)

M. JORGE DE CARVALHO (U.N.L.)¹

ABSTRACT. The main purpose of this paper is to examine Aristotle's account of the relationship between φιλία and εὔνοια.

We begin by considering the difference between φιλία and φίλησις and Aristotle's analysis of self-centered φίλησις. Secondly, we try to understand Aristotle's assumption that εὔνοια (viz. the breaking of the circle of self-centered φίλησις) is an essential component of φιλία. We then move on to discuss the connection between εὔνοια and «ipseity» viz. Aristotle's analysis of the two main components of εὔνοια: a) δι' αὐτόν, καθ' αὐτόν, b) βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ αὐτοῦ ἕνεκα.

The last part of the paper deals with Aristotle's analysis of the varieties of φιλία, and focuses on the reasons why the so-called «secondary» forms of friendship are incompatible with εὔνοια. We point out apparent contradictions in Aristotle's account of φιλία, and try to resolve them: «secondary» forms of φιλία do not involve εὔνοια, but εὔνοια is nevertheless present in them, due to «semantic contamination» between the «secondary» forms of φιλία and a) the ἀγαθου, b) the idea of καθ' αὐτόν, c) the idea of βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ αὐτοῦ ἕνεκα. This interpretation provides a better understanding of how φιλία is a ὁμώνυμον πρὸς εὔ, and

¹ Ponencia presentada en el Seminario sobre «El concepto de φιλία en Aristóteles», organizado por la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (Coimbra, 2 de marzo de 2007). Una palabra de agradecimiento a aquellos de mis amigos que han hecho lo que han podido para que la versión castellana resultara menos áspera.

helps draw attention to several common «optical illusions»
in the realm of *φιλία*

1. Introducción

Nos detendremos especialmente en un aspecto de los análisis desarrollados por Aristóteles en torno a la *φιλία*, y de todo el enmarañado complejo de fenómenos, conceptos y problemas que se desprenden de dichos análisis consideraremos sólo lo que es estrictamente indispensable para coger el hilo y comprender lo que está en juego.

Conviene tener en cuenta, antes que nada, que en su análisis de la *φιλία* Aristóteles se refiere a un *concepto preexistente*, compartido por una comunidad humana, de tal modo que parece ser comprendido por sus miembros, para los cuales vale como algo evidente y claramente asociado a un conjunto de perspectivas y de tesis. Quiere esto decir que se trata, en primer lugar, de un concepto históricamente situado y que pertenece a una cultura lejana a nosotros, que es un fenómeno de esa cultura, que preexiste a su propio análisis, y en relación al cual es por lo menos incierto en qué medida corresponde o no a algún concepto nuestro —y en concreto a un concepto que pudiera caracterizarse por un fenómeno análogo de evidencia compartida entre nosotros.

En segundo lugar, en sus análisis del concepto de *φιλία*, Aristóteles pone de manifiesto que no se trata de un concepto simple, sino de algo *compuesto* sc. de una constelación de determinaciones, ligadas por un cierto nexo. Esto significa que el concepto en cuestión tiene una carga de sentido compleja, una multiplicidad de elementos o de cláusulas, cada una de las cuales constituye, por un lado, una parte integrante de su sentido, sin que, por otro lado, baste por sí sola para formarlo, o sea, para hacer que sea prescindible el concurso de las demás. La exclusión de una sola (o de una parte) de estas cláusulas integrantes del concepto de *φιλία* produce algo que tiene ciertamente afinidad con dicho concepto, pero que difiere de él, que sale ya fuera de su ámbito. Únicamente el efecto convergente de toda la multiplicidad de notas o cláusulas discriminadas por Aristóteles basta para constituir la carga propia del concepto de *φιλία*, tal como aparece fijado en las asunciones comunes de las comunidades griegas a las que se reporta Aristóteles.

En tercer lugar, podría ocurrir que fuera realmente así, pero de tal modo que cada uno de los distintos elementos y la correspondiente combinación no presentara ninguna forma de resistencia y el concepto resultara plenamente transparente, tanto en cuanto a su sentido, como en cuanto al modo de darle pleno cumplimiento o de realizarlo. Pero no es eso lo que ocurre. Aristóteles llama la atención hacia diversos puntos de resistencia que se refieren ya sea a la propia determinación de algunos de esos elementos (que van en una determinada dirección, sin que quede claro qué es lo que puede en último término corresponderles), ya sea a la armonía o compatibilidad entre los distintos elementos en causa (que, de hecho, comportan aspectos de tensión), ya sea al nexo entre la propia composición del concepto y los usos que se le atribuyen en la aplicación común (nexo él mismo no exento de tensiones, extensivas además a la propia relación de los diferentes usos entre sí). En resumen, el concepto de *φιλία* se caracteriza por un cierto margen de *opacidad*, por no dejar inmediatamente claro qué es (si es que hay algo) que puede corresponder simultáneamente y de modo armónico a todos esos elementos, cláusulas, formas de uso, etc. Además, si es verdad que por lo menos algunos de los elementos del concepto tienen algo que ver con la comprensión de determinados fenómenos o formas de realidad característicos de la «condición humana» y señalan o presuponen ciertas posibilidades de conducción de la vida, no resulta inmediatamente claro hasta qué punto aquello que de hecho se encuentra en dichos fenómenos, en dichas formas de realidad y en aquello que está a nuestro alcance es o no es compatible con la índole y las implicaciones del concepto de *φιλία*.

Ahora bien, se podría decir que Aristóteles intenta hacer el periplo de todas estas *dificultades* suscitadas por el concepto de *φιλία* y por los fenómenos con los que tiene que ver. En efecto, lo primero que habría que decir es que trabaja sobre las dificultades de la *φιλία*, que a sus ojos se presentan como una especie de laberinto donde hay que encontrar el hilo de Ariadna o como un *puzzle* por resolver. Pero hay que añadir entonces que Aristóteles busca precisamente *aclarar el enredo* y encontrar una forma de *resolver el puzzle* (es decir, toda la constelación de elementos determinantes que confluyen en el concepto de *φιλία* y todos los puntos de resistencia que presenta), a fin de obtener un todo comprensible, organizado e coherente. En una palabra, Aristóteles no busca apenas identificar dificultades en la *φιλία*. Busca efectivamente *solucionarlas*.²

² El programa se encuentra muy claramente enunciado en la EE 1235b13-17: ληπτέος δὴ τρόπος ὅστις ἡμῖν ἅμα τὰ τε δοκοῦντα περὶ τούτων μάλιστα ἀποδώσει, καὶ τὰς

Pero, en cuarto lugar, importa tener presente la forma muy peculiar como lo hace. Pues, a pesar de que el intento de resolución ensayado por Aristóteles pretende precisamente dar razón de *todos los aspectos* del concepto de *φιλία* que encontró ya formado en las asunciones comunes o en la *δόξα* de su tiempo (incluyendo precisamente los sentidos que le eran dados en el uso corriente), lo que Aristóteles identifica como efectiva traducción del sentido del concepto (y posibilidad de su verdadera *realización* o *cumplimiento*) acaba por ser de tal índole que el mismo Aristóteles lo reconoce como muy diferente y alejado de lo que solía estar en causa en el empleo más común. Con otras palabras: el intento de resolución de las dificultades de la *φιλία* llevado a cabo por Aristóteles hace emerger una peculiar propiedad del concepto de *φιλία* que es importante resaltar desde el principio. Según el análisis aristotélico, el concepto de *φιλία*, tal como Aristóteles lo encuentra constituido en el uso corriente, comporta siempre ya una carga de sentido que va *más allá* de lo que comúnmente es percibido en él y también de aquello a lo que se aplica la mayor parte de las veces. O, dicho de otro modo, el concepto de *φιλία* tiene una constitución tal que es susceptible de una peculiar forma de metamorfosis o transfiguración: metamorfosis o transfiguración de amplitud significativa, donde el *terminus ad quem* no es, sin embargo, más que el mero desarrollo y la plena identificación de lo que de hecho siempre se encontraba ya implicado en el *terminus a quo* de la metamorfosis sc. en el mismo uso corriente del concepto.

2. Φιλία y τῶν ἀψύχων φίλησις. La afección por las cosas y el «circuitito de retorno»

Todo esto no son más que consideraciones generales, indispensables para percibir el cuadro y la forma de los análisis de Aristóteles, que sólo alcanzan su verdadero significado a partir del momento en que nos detenemos en los aspectos que aquí hay que considerar. Para encontrar su rastro, consideremos el *fondo de afinidad* contra el cual Aristóteles dibuja lo que es propio de la *φιλία* y los elementos de contraste de que se sirve para identificarla.

ἀπορίας λύσει καὶ τὰς ἐναντιώσεις. τοῦτο δ' ἔσται, ἐὰν εὐλόγως φαίνηται τὰ ἐναντία δοκοῦντα· μάλιστα γὰρ ὁμολογούμενος ὁ τοιοῦτος ἔσται λόγος τοῖς φαινομένοις. Pero véase también lo que escribe en EE 1236a25-26, en donde habla de πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα y en 1236b22, en donde claramente se indica que el análisis debe de evitar dos cosas: βιάζεσθαι τὰ φαινόμενα καὶ παράδοξα λέγειν.

Tomemos como punto de partida el pasaje del libro VIII de la *Ética Nicomaquea* en el que Aristóteles se detiene a considerar los motivos por los cuales la *φιλία* no puede tener como objeto «cosas» o realidades carentes de *ψυχή*. Este pasaje constituye una especie de nudo, con hilos que salen en distintas direcciones y que, si los seguimos, nos conducen a una buena parte del ovillo. Por un lado, establece una correlación entre lo que es propio de la *φιλία* y lo que es propio de la *ψυχή*: la naturaleza de la primera es tal que sólo puede tener como objeto una realidad con la forma de la segunda, i. e. un viviente. Pero, por otro lado, Aristóteles acentúa esta correlación precisamente porque, a pesar de todo, hay un elemento de *afinidad* entre lo que está en causa en la *φιλία* y otra modalidad de relación con otros entes —modalidad que designa recorriendo al concepto de *φίλησις* y hablando de *φίλησις* por lo que es carente de *ψυχή*: la *τῶν ἀψύχων φίλησις*.³ No es posible analizar aquí todos los aspectos semánticos relevantes, pero lo que llama la atención es que Aristóteles parece tener claramente a la vista un núcleo de sentido *común* a la *φιλία* y a la *τῶν ἀψύχων φίλησις*. Este núcleo corresponde a una forma de relación entre dos entes marcada por una *tensión de no-neutralidad* del primero en relación al segundo, de tal modo que dicha tensión confiere a éste un cierto grado de relevancia para el primero y la no-neutralidad o no-indiferencia en causa es *positiva* (es decir, no hace que el primero *huya* del segundo o lo *evite*, sino, al revés, hace que lo procure, lo estime, sienta su falta y esté, en una palabra, preso a él por el vínculo de lo que llamamos *apego* o *afección*).⁴

Importa tener presente este fondo de *afinidad*, para comprender mejor la naturaleza de la *diferencia* — y que ésta no deriva sin más de la manifiesta heterogeneidad de los objetos de *afección* (en un caso *seres vivos*, en el otro cosas), como si la índole y el sentido de la propia *afección* no variara, y fuera apenas otra la determinación de los objetos. Al contrario, la *diferencia* radica en el modo como el vínculo de *no-neutralidad* está estructurado internamente en

³ EN 1155b27-33: (...) ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἀψύχων φιλήσει οὐ λέγεται φιλία· οὐ γάρ ἐστιν ἀντιφίλησις, οὐδὲ βούλησις ἐκείνῳ ἀγαθοῦ γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἶνω βούλεσθαι τὰγαθὰ, ἀλλ' εἶπερ, σωζέσθαι βούλεται αὐτόν, ἵνα αὐτὸς ἔχη· τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα. τοὺς δὲ βουλομένους οὕτω τὰγαθὰ εἶνους λέγουσιν, ἂν μὴ ταῦτ' αὐτὸ καὶ παρ' ἐκείνου γίνηται.

⁴ Sobre la oposición *φεύγειν/διώκειν* (sc. *ἐφίεσθαι*) como estructura fundamental de lo que hemos llamado *tensión de no-neutralidad* o de *no-indiferencia* vl, por ejemplo, *De anima*, 431a 8ss., EN 1157b 16s.

los dos casos. Que es así, lo manifiestan con clareza los motivos invocados por Aristóteles para explicar que es imposible que la *φιλία* tenga como objeto a las *cosas*.

Dichos motivos son fundamentalmente dos. El primero es el siguiente: sólo si el objeto es dotado de vida tendrá condiciones para posibilitar aquello que Aristóteles reconoce como un elemento indispensable de la noción común de *φιλία*, a saber, la *ἀντιφίλησις*: la *retribución* del apego o de la afección. Esto significa que forma parte del propio sentido de la afección o del apego, en el caso de la *φιλία*, que dicha afección o dicho apego *demandan siempre ya retribución* y están, por su misma naturaleza, *dirigidos* a ella. Esto aclara a su vez que es lo que está en causa cuando se dice que la *φιλία* únicamente puede tener como objeto un *ser vivo*: pues lo que se requiere no es tan sólo la vida en cuanto tal ni tan sólo un ente de alguna forma dotado de capacidades perceptivas, sino que se requiere además algo así como una *simetría* en el modo de constitución – una simetría tal que lo que es objeto de la *φιλία* tiene que ser capaz exactamente del mismo tipo de relación de que es objeto (y ser así capaz de asegurar la *reciprocidad* o el *retorno*).

Pero, como se señaló, ésta no es la única razón de Aristóteles para afirmar que la forma de afección o apego propia de la *φιλία* no puede tener como objeto *cosas*. Hay todavía un segundo motivo, que es el siguiente. Si se observa cómo está orientado y a qué se dirige el haz de la tensión de apego que tiene como objeto a las cosas, se observa que en este caso no hay condiciones para que el apego o el afecto que se les dedica (y que, en ese sentido, parte de quien tiene la *φίλησις* y se dirige a ellas) *termine en ellas mismas y las tenga propiamente como meta*. No. El haz de la afección y del apego se dirige *a ellas*, sí, pero de tal modo que *no se queda en ellas*, sino que *prosigue* más allá de ellas en un movimiento de *retorno a su origen o a su fuente*, quiere decir, a aquel mismo de quien parte la afección. Esto se manifiesta con claridad en la imposibilidad, subrayada por Aristóteles en este pasaje, de haber alguna forma de *βούλησις ἐκείνοz ἀγαθοῦ* (algún *quererles bien*, en el sentido propio del término) en relación a las *cosas* – o más precisamente no en la total imposibilidad de algo de ese género, sino en la forma que por fuerza ha de tomar en el caso de las *cosas*. Ciertamente que en relación a las *cosas* puede haber empeño en que se preserven (o en que les ocurra todo lo mejor posible, etc.). Sin embargo, como señala Aristóteles dando como ejemplo el vino, *σῶζεσθαι βούλεται αὐτόν*,

ἵνα αὐτὸς ἔχη⁵: todo el empeño en que se preserve está en último término dirigido a su posesión (a su fruición, etc.) *por parte de quien tiene dicho empeño*, y el auténtico destinatario del empeño y de la afección en este caso no son las cosas sino el propio sujeto de la afección. Lo cual no significa de ningún modo que las cosas queden fuera o sean redundantes en una relación que es, en definitiva, relación de *sí para sí* o de *sí consigo*. Hay una relación con ellas, un estar-dirigido-*hacia-ellas*, un efectivo tenerlas como objeto de afección (si así se puede decir, un «sí» a su existencia, a que sean como son, etc.). Pero, por otro lado, dicho estar-dirigido-*hacia-ellas*, dicho «sí» tiene realmente como objeto *lo que ellas dan al propio sujeto de la afección* (o lo que el propio sujeto *retira de ellas*), i. e. el modo como las cosas en cuestión son *fuerza de algo para el que las estima*. De suerte que la afección sentida lo es propiamente por dicho ser *fuerza de algo* para el propio sujeto que la siente —las cosas se constituyen como un mero *punto de aplicación o de paso*; la no-indiferencia o la afección se dirige *a ellas*, pero de tal modo que ellas no son el auténtico destinatario de dicho interés: son solamente el destinatario *inmediato*, el auténtico destinatario o la *meta* es un destinatario *mediato*— el propio ente que siente afección por las cosas. Podemos expresar todo esto recordando una conocida sentencia de Rivarol, que dice: *le chat ne nous caresse pas; il se caresse à nous*⁶. Independientemente de saber lo que ocurre con los gatos, este enunciado vale en todo caso para la τῶν ἀψύχων φίλησις, para la afección por las cosas —de la que se puede decir, con toda propiedad, que quien la experimenta en realidad *no «acaricia» a las cosas, sino a sí mismo*.

3. La forma de afección característica de la φιλία y la quiebra del «circuito de retorno»: φιλία y εὐνοια

Pero si esto es así, lo que caracteriza a la φιλία, según Aristóteles, es precisamente que la forma de afección que le corresponde quiebra este circuito de retorno, inevitable en el caso de la τῶν ἀψύχων φίλησις. Es propio de la φιλία no ser así —o sea, es propio de ella (de su sentido, de lo que la constituye como tal)

⁵ EN 1155b28-31: (...) οὐδὲ βούλησις ἐκείνῳ ἀγαθοῦ γελοῖον γὰρ ἴσως τῷ οἴνῳ βούλεσθαι τὰγαθὰ, ἀλλ' εἴπερ, σώζεσθαι βούλεται αὐτόν, ἵνα αὐτὸς ἔχη· τῷ δὲ φίλῳ φασὶ δεῖν βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα.

⁶ A. RIVAROL, *Notes, Maximes et pensées*, vol. II. Paris, J. Haumont, 1941, 54.

algo así como un «querer bien a su objeto», una βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ ο, más precisamente, lo que Aristóteles describe al hablar de βούλεσθαι τὰγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα— «querer bien» (querer *cosas buenas*) al ente al que se dedica afección *por causa sc. «por mor de» él*.⁷ Es este también el motivo por el que la φιλία sólo puede tener como objeto entes vivos: sólo existen condiciones para romper el mencionado circuito de retorno cuando, y si, aquello a lo que va dirigido el haz de la afección tiene *vida propia* y, por eso, «densidad» suficiente para que el deseo de bien pueda, por decirlo de algún modo, *fijarse en él, tomarlo como meta a él y a él sólo*, sin proseguir la trayectoria de continuación más allá de él en dirección al propio «sujeto» de la afección (continuación de la trayectoria que hace del objeto de afección, en el caso de la τῶν ἀψύχων φίλησις, por decirlo de algún modo, un mero *deuteragonista*). No. La φιλία se caracteriza precisamente por la circunstancia de no ser una afección por otro ente que en definitiva acaba absorbiéndolo en la esfera del que siente la afección, en una relación de sí para sí o de sí consigo (en la que el *protagonista es el propio sujeto de la afección*). La φιλία incluye una forma de no-neutralidad, de afección, que suprime esa sutil pero efectiva *secundarización del objeto* y lo convierte en auténtico protagonista de la afección o del «querer bien» – una forma de no-neutralidad *centrada en el propio objeto*, como si se borrara o postergara el interés del sujeto de la afección y el interés del ente que es objeto de estima valiera por sí mismo y fuera la meta de la afección, el destinatario último de la no-indiferencia o del empeño que se siente. A esta peculiar forma de afección Aristóteles la llama, como es sabido, εὔνοια, palabra que podemos traducir por *benevolencia*, teniendo siempre en mente que lo que está en el centro del concepto no es sólo la idea de «querer bien», sino la referida *quiebra del circuito de retorno* y el enfoque en el *bien del propio objeto de la afección, por sí mismo* (quiere decir, «*por mor de» él mismo*).⁸

⁷ EN 1155b.31

⁸ Al acentuar este aspecto, no perdemos de vista que la caracterización aristotélica del concepto de εὔνοια es compleja. En especial E.N. IX, 5 acumula una multiplicidad de notas *restrictivas* o de marcación de *distancia* entre la εὔνοια y la φιλία. Démosle un vistazo rápido a lo más importante: la εὔνοια también puede ocurrir con desconocidos, no llega propiamente a constituir φίλησις, ya que le falta la *tensión o intensidad* (διάτασις) y queda aquende de constituir ὄρεξις (quiere decir una verdadera *aspiración* y busca de algo); la εὔνοια puede producirse *de golpe* (ἐκ προσπαίου) y es *pasajera*, como una inclinación de simpatía que, en ausencia del objeto que la despierta, no llega a hacer *sentir su falta* ni el *deseo de su presencia*; la εὔνοια no llega a «*movilizar*» para prestar *asistencia* a su objeto ni basta para que quien la siente llegue a incomodarse a causa de su objeto (βούλονται γὰρ μόνον τὰγαθὰ οἷς εἰσὶν εὔνοι, συμπράχαιεν δ' ἂν οὐδέν,

Es esta componente de la *φιλία* la que nos interesa aquí especialmente. La *φιλία* no se define única y exclusivamente por la *εὐνοία*. Lo primero que hemos visto es que comprende también, incluso como componente fundamental, algo que no se entiende muy bien cómo puede armonizarse con la *εὐνοία* (sc. con la concentración y el empeño en el *interés propio* de otro) – a saber, que la *φιλία* esté, de hecho, por su propia naturaleza, dirigida a la *ἀντιφίλησις*, a la *retribución* de la *afección* (que parece, por el contrario, inevitablemente asociada a un *circuito de retorno* o a una tensión de apego o *afección* cuyo *destinatario último* es *el que la siente*). Pero Aristóteles insiste además en que hay una multiplicidad de otros elementos o cláusulas que forman parte integrante del concepto de *φιλία*, tal como lo encuentra comprendido en las asunciones comunes de su

οὐδ' ὀχληθεῖεν ὑπὲρ αὐτῶν). En una palabra: la *εὐνοία* corresponde a una forma de *afección* superficial (*ἐπιπολαίως στέργειν*) y se sitúa en un registro de *inclinación vaga, floja*, que no lleva a actuar. Por eso, Aristóteles la describe como un *estado previo o incipiente de φιλία* y habla de ella como de una *φιλία inactiva o perezosa* (*ἀργή φιλία* —véase tb. EE 1241a 10s.). Regístrense todos estos puntos de *distancia*— pero al mismo tiempo también el vínculo que Aristóteles establece entre *φιλία* e *εὐνοία*: por muy vaga e inactiva que sea por sí sola la *εὐνοία*, cuando dice que es solamente el principio de la *φιλία* (EN 1167a3, EE 1241a 12ss.), Aristóteles está también indicando que ella es eso precisamente, en el sentido de que la *φιλία* *no puede tener lugar sin εὐνοία* y es siempre una *εὐνοία transformada*. Todo sumado, parece que se puede decir que el concepto de *εὐνοία* designa *la dirección de la afección, en cuanto termina en su objeto* (aquello a que llamamos la quiebra del «circuito de retorno»), independientemente de la *intensidad* o del grado de *empeño* de la *afección* (sc. de la forma como llega o no a convertirse en acción, etc.). Viéndolo bien, es precisamente eso que se confirma también en un uso que a primera vista podría parecer contrario a todo lo que hemos dicho: aquel que Aristóteles da al concepto de *εὐνοία* cuando habla de *εὐνοία en relación a sí propio* – EN 1167a15-17: (...): ὁ δὲ βουλόμενός τιν' εὐπραγεῖν, ἐλπίδα ἔχων εὐπορίας δι' ἐκείνου, οὐκ ἔοικ' εὐνοῦς ἐκείνω εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἑαυτῷ (...). Pues lo que aquí está en causa es precisamente la idea nuclear de una *afección que no tiene otra meta más allá de su objeto* (ser objeto de *εὐνοία* significa ser el *destinatario final* de la *afección* – y no un mero punto «de pasaje» de ella en dirección a otro fin situado *en otro lugar*). Visto esto, hay que resaltar todavía un último aspecto. Para percibir el concepto de *εὐνοία*, tal como aparece bosquejado por Aristóteles, hay que tener en cuenta lo que acabamos de considerar acerca del carácter superficial, vago, no empeñado de la *εὐνοία*. Pero, por otro lado, si caemos en una excesiva y unilateral acentuación de este punto, nos quedamos sin base para percibir otra componente decisiva de los enunciados de Aristóteles acerca de la *εὐνοία*, que consideraremos a continuación: cómo es posible entonces que la *εὐνοία* sea exclusiva de la *τελεία φιλία*? La complejidad y la ambigüedad de los enunciados de Aristóteles acerca de la *εὐνοία* tendrá quizás su clave en el hecho de que la *εὐνοία*, en cuanto difiere de la *φιλία* por su carácter superficial e inactivo (por su falta de empeño, etc.), no es enteramente consecuente con su propio sentido. De suerte que aquello de que habla Aristóteles cuando *contrapone* la *εὐνοία* a la *φιλία* tal vez no sea una *εὐνοία* plenamente tal, sino tan sólo una forma incipiente e inconsecuente de *εὐνοία*.

tiempo – de tal modo que, sin dichos elementos o cláusulas, puede ciertamente existir algo que tiene *afinidad* con la *φιλία*, pero no puede existir propiamente *φιλία*. Aristóteles refiere en particular cuatro cláusulas adicionales, que tampoco están implicadas en la idea de *εὐνοια* y cuya relación con ella podrá a su vez no estar exenta de tensiones: en primer lugar, el carácter *manifiesto* de la *εὐνοια*, o sea, que ella *no se mantenga oculta*, sino que llegue al conocimiento del que es objeto de ella (quiere decir, en el cuadro de reciprocidad propia de la *φιλία*, que no haya únicamente *εὐνοια* recíproca o retribuída, sino que la *εὐνοια* recíproca sea manifiesta para las partes en cuestión, que tienen noticia de ella, están enteramente conscientes de ella y cuentan con la *εὐνοια* en la conducción de sus vidas); en segundo lugar, la cláusula referente al carácter activo de la *φιλία* – que no se queda en el mero desear, sino que lo *pone en práctica* y lo convierte en la acción correspondiente; en tercer lugar, la comunidad entre los *φίλοι*, el compartir preferencias y aversiones, en una palabra, el *ὁμογνωμονεῖν*, en especial en lo referente a la conducción de la vida – es decir, la comunidad de *προαίρεσις*, de partido tomado en la conducción de la vida; por último, la cláusula referente al *συζῆν* sc. *συνδιάγειν*, a la convivencia o al compartir la vida, que las asunciones o evidencias corrientes sobre el concepto de *φιλία* fijan también como requisito indispensable – de tal modo que únicamente cuando todas las otras componentes acaban encontrando expresión en esta peculiar forma de contacto que es la vida-en-común (por lo menos partes o trozos del camino de la vida *hechos en común*) se puede hablar en sentido propio de *φιλία*.⁹ Pero si la determinación correspondiente a la *εὐνοια* no basta para constituir la *φιλία* en cuanto tal, eso no impide que la *εὐνοια*, es decir, el elemento que quiebra lo que designamos como el *círculo de retorno* a sí mismo (y de absorción del otro en la esfera del propio sujeto de la afección sc. en el «servicio» del propio sujeto) y abre la afección para un enfoque alternativo *en el interés de otro por él mismo*, sea, de todos modos, reconocido por Aristóteles como elemento *sine quo non* de aquello que encuentra concebido como *φιλία*. Aunque la *φιλία* no sea idéntica a la *εὐνοια* e implique otros requisitos, sólo si tiene en su fulcro una componente de *εὐνοια* la relación de afección puede corresponder al concepto de *φιλία*.

⁹ No hay aquí la preocupación de producir un elenco exhaustivo. Las distintas cláusulas o elementos del concepto de *φιλία* no sólo son enumeradas, poco a poco, a lo largo del libro VIII de la E.N. sino que aparecen revisadas en *sinopsis* en el análisis de la posibilidad de una relación de *φιλία* consigo mismo, en el libro IX. Véanse en especial los cap. IV y ss..

4. Ἐϋνοια y ipseidad: la ipseidad del motivo (δι' αὐτόν/ καθ' αὐτόν) y la ipseidad de la meta (αὐτόν ἕνεκα)

Veamos entonces un poco mejor cómo Aristóteles describe la *quiebra del «circuito de retorno»*, esa forma de *transposición de la meta de la afeción para el propio objeto* y sólo para él, que está consignada en el concepto de εϋνοια. Son distintos los aspectos que subraya y que importa tener presentes para comprender lo que está en causa – y para enfocarlos bien, es indispensable al mismo tiempo poner de relieve las *componentes estructurales* de los fenómenos de afeción que Aristóteles parece tener en cuenta en su análisis.

Por un lado, Aristóteles tiene en cuenta que el fenómeno de la afeción posee, por su misma naturaleza, un carácter *motivado* – la afeción por un objeto (y también la forma de afeción que es la εϋνοια) se basa siempre en algo así como una *cualidad estimada, positiva*, del objeto en cuestión. Esto significa que no se tiene afeción por un objeto sin más, *por nada* (sino porque él aparece de determinada forma, en virtud de la cual se inculca merecedor de la afeción: φιλητόν). Y, por otro lado, la propia afeción se funda en *la evidencia de eso*, «se alimenta» de eso (como si fuera parte del fenómeno de la afeción tener un *motivo, reportarse a su base o fundamento en el objeto* – tener, en ese sentido, un carácter *referencial* y estar *justificado* a sus propios ojos). Ahora bien, Aristóteles insiste justamente en la peculiaridad de lo que así podemos designar como el *motivo de la afeción* en el caso de la εϋνοια (y por lo tanto también en el caso de la φιλία): en este caso, los objetos de afeción son estimados ἧ ὁ φιλούμενος ἐστίν¹⁰, ἧ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος¹¹, δι' αὐτούς¹², καθ' αὐτούς¹³. Esto significa que la εϋνοια se caracteriza por la forma como se dirige *al propio* objeto de la afeción (el otro) y de tal modo que lo que aprecia en él no es algo con lo que el propio objeto de la afeción (el *otro*) tiene que ver, pero que aún así se *diferencia de él*. No. La εϋνοια se dirige *al propio* objeto de la afeción (el otro) y lo está de tal modo que aquello que aprecia en él es *él mismo, según sí mismo* y según la propia cualidad *de lo que es en sí mismo*. Por otras palabras, la afeción que la εϋνοια siente en relación a su objeto se caracteriza por el carácter

¹⁰ EN 1156a.16

¹¹ EN 1156a17-18

¹² EN 1156b.10,

¹³ EN 1156b.9

absolutamente *intrínseco* del motivo: el motivo tiene que ser el otro, el objeto de la afección, *él mismo y sólo él mismo*. La insistencia de Aristóteles en este punto nos permite hablar, en el sentido aquí sumariamente dibujado, de algo así como de una *ipseidad* del motivo en el caso de la εὐνοια.

Pero, por otro lado, Aristóteles parece tener en cuenta también otra propiedad estructural de la φίλησις, sc. de la afección o apego: el hecho de que se traduce por una tensión de no-indiferencia *para que ocurra algo al objeto de la afección* (para que se mantenga, no desaparezca, no se estropee, en el caso de la afección por las cosas – y esto de tal modo que en este caso, como hemos visto, aquello que se pretende que ocurra a la cosa está a su vez dirigido a algo que se pretende que ocurra *al sujeto mismo de la afección*, que constituye de este modo la *auténtica meta*). Ahora bien, Aristóteles insiste justamente en la peculiaridad de la forma como la εὐνοια (y, por lo tanto, también la φιλία) está movida por una tensión de no-indiferencia para que ocurra algo. Cuando hay εὐνοια, la tensión hacia el objeto de la afección, el «querer bien», aspira a que ocurra algo *con él* y que eso ocurra *con él* «*por mor de*» *él mismo* (αὐτοῦ ἕνεκα, αὐτοῦ χάριν)¹⁴ – como si hubiera un interés *intrínseco* (y, en ese sentido *absoluto, no dirigido o condicionado a nada de otro*) en la ocurrencia de algo bueno al propio objeto de la afección. De suerte que la tensión de no-neutralidad acaba *en eso mismo*: en que ocurra algo bueno al objeto de la afección. No se dirige más allá de ello a otra cosa. La forma como Aristóteles insiste en este punto permite que también aquí se pueda hablar de *ipseidad* – más precisamente de *ipseidad* del objeto de la afección como *terminus ad quem* de la tensión de no-indiferencia en el caso de la εὐνοια.

Todo esto puede parecer complejo, abstracto y bizarro. Y una primera cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cuál es la raíz de todo esto – de dónde provienen tan complejas determinaciones, a dónde se va a buscar esta peculiar idea de *ipseidad* que, al menos a primera vista, puede parecer tan rara? Y es importante colocar esta cuestión e intentar contestarla, porque tendemos desprevenidamente a comprender todo esto siguiendo una *falsa pista* que, independientemente de la diversidad de las lecturas, constituye igualmente un presupuesto

¹⁴ Cf. 1155b31, 1156b10, 1157b32, 1159a10, 1166a4s, 1168b3, EE 1240a24s: δοκεῖ γὰρ φίλος εἶναι ὁ βουλούμενός τι τι ἀγαθὰ ἢ οἷα οἶεται ἀγαθὰ, μὴ δι' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκείνου ἕνεκα.

tácito de gran parte de las interpretaciones que se han hecho de los análisis de la *φιλία* en la obra de Aristóteles. La *falsa pista* consiste en comprender dichos análisis como si Aristóteles estuviera dibujando formas de afectación, conceptos, etc., en una pura consideración de lo que en cualquier caso puede ocurrir – y fuera así que entrara en escena su caracterización de la *φιλία*, de sus elementos o determinaciones, de sus distintos tipos. O, más específicamente, en relación a la noción de *εὐνοία* y a lo que ahora mismo acabamos de considerar, la falsa pista consiste en comprender la insistencia de Aristóteles en la cuestión de la ipseidad (en la *ipseidad* del motivo de la *εὐνοία* y en la forma como corresponde a un «querer bien» al objeto de la afectación «*por mor de*» *él mismo*) como si lo que ahí estuviera en causa fuera algo así como la constitución, *en sede filosófica*, de una especie de ideal (trazado a regla y escuadra) de las relaciones inter-humanas. Pero de hecho no es así – y para caer en la cuenta de que no lo es, basta con atender a las indicaciones expresas de Aristóteles, a las que ya hicimos referencia. Aristóteles trabaja sobre algo *preexistente*, sobre un fondo de evidencia socialmente compartida – sobre un *concepto ya formado*. Intenta comprenderlo. Considera y bosqueja distintas posibilidades de afectación, analiza modelos de comportamiento, es verdad, pero para lanzar luz sobre un *hecho* – el concepto de *φιλία*, constituido de la forma *como ya lo encuentra, con los elementos que de hecho le pertenecen*. Esto es así en cuanto al cuadro general de su análisis. Pero es así también en cuanto al momento nuclear que venimos considerando.

Y aquí tocamos el punto central (y creemos que la *clave*) para entender las descripciones de Aristóteles, las fórmulas que usa, los aspectos en los que insiste al considerar las propiedades de la *εὐνοία* en cuanto componente nuclear de la *φιλία*: cuando Aristóteles habla de lo que designamos como la *ipseidad* del motivo de la *εὐνοία* (y, por tanto, de la *φιλία*) o de la forma como el «querer bien» constitutivo de la *φιλία* tiende hacia el bien del propio objeto de la afectación «*por mor de*» *él mismo* (αὐτοῦ ἕνεκα), no se trata de determinaciones introducidas por el filósofo para fijar un concepto o concepción *acuñados por él, formados de raíz en sede filosófica* y que, como es lícito esperar de algo producido en esa sede, tienen (o pretenden tener) un carácter *no confuso*, un sentido *unívoco*, etc. No. Cuando considera dichas determinaciones, Aristóteles hace exactamente lo mismo que hizo con los demás aspectos tratados en los análisis de la *φιλία*, a saber: un *levantamiento de lo que encuentra fijado en las asunciones comunes de los hombres de su tiempo* sobre eso que siempre ya entienden muy bien y a lo que dan el nombre de *φιλία*. Por otras palabras, al contrario de lo que pudiera parecer, tam-

bién la peculiar descripción de las propiedades de la *εὔνοια* (y muy especialmente de las que tienen que ver con la cuestión de la *ipseidad*) es parte de los elementos «*endoxales*», de los elementos *recogidos en el levantamiento* – y Aristóteles está *poniendo de relieve y explicitando* sin más una componente del propio conjunto de determinaciones que constituyen el concepto de *φιλία tal como lo encuentra* – un elemento que «está ahí», que entra en escena precisamente porque *ya está ahí* y en relación al cual se suscita el problema de saber qué es lo que en definitiva le corresponde (y esto precisamente porque «lo que ya está ahí» tiene, como es característico de conceptos y evidencias espontáneos, un carácter *confuso*).

En una palabra, la carga del núcleo de determinaciones relativo a la *ipseidad* (la *ipseidad* del objeto de la *afección* en cuanto *motivo* y en cuanto *meta* de la tensión de no-neutralidad propia de la *εὔνοια* sc. de la *φιλία*) *no es de Aristóteles*. Y, si este núcleo de determinaciones suscita, como suscita, dificultades, la carga de tales dificultades pertenece *a la propia forma como está constituido el concepto preexistente de φιλία*.

Sin embargo aquí se tropieza con un obstáculo. En efecto, siempre se puede admitir que en definitiva así sea. Pero, como ya no se tiene ningún contacto directo con las asunciones comunes acerca de la *φιλία* a las que Aristóteles se reporta, tampoco es posible verificar hasta qué punto las tesis que acabamos de formular tienen o no tienen fundamento.

No cabe contestarlo. Pero, aun cuando no se puedan reconstituir por contacto directo las asunciones comunes acerca de la *φιλία* que están en la base de los análisis de Aristóteles, podemos sin embargo intentar apurar qué ocurre con *nuestro* concepto de *amistad* y con las asunciones que comúnmente están asociadas a dicho concepto. Y, si por ventura se verifica que, de hecho, también dicho concepto contiene siempre ya, en su empleo y comprensión *común*, algo que corresponde a aquello de lo que habla Aristóteles (y que se puede describir *exactamente del modo como lo hace*), será entonces plausible suponer que también eso pertenece al *núcleo de intersección o de afinidad* que (como se verá más claramente, a pesar de todas las diferencias) es posible detectar entre lo que Aristóteles retrata como propio de la *φιλία* y lo que comúnmente solemos comprender cuando hablamos de *amistad*. Habrá entonces todas las razones para aceptar la lectura propuesta. Ya que por un lado encontrará apoyo en los fenómenos (en lo que *verificamos* en nosotros); y, por otro lado, concordará también con la estructura

global del análisis de Aristóteles, en la medida en que se propone como levantamiento y enfoque de lo que se encuentra fijado en las asunciones comunes. Por lo demás, nuestra preocupación no es probar por A+B que fue exactamente así como Aristóteles consideró el asunto, sino más bien que, si consideramos aquello que escribe sobre las propiedades de la *εὐνοία* y sobre la cuestión de la *ipseidad*, él no es el único a sustentar eso: también nosotros, en el uso común de nuestro concepto de amistad (lo que quiere decir, en nuestra comprensión de algunas de las formas de relación que podemos mantener unos con otros), aun cuando no tengamos conciencia expresa de ello, sustentamos algo *perfectamente equivalente y susceptible de ser formulado exactamente en los mismos términos de los que se sirve Aristóteles*.¹⁵

¿Pero es alguna vez así? Veamos, en primer lugar, qué ocurre respecto de la cuestión de la *ipseidad del motivo* (a la que podemos también llamar *ipseidad del objeto de la afección*). Viéndolo bien, independientemente de que podamos también concebir y desarrollar relaciones de afección en las que los demás son apreciados por lo que se puede sacar de ellos o por lo que nos dan, no parece que pueda ser sólo así - y lo que es característico de la noción de amistad es justamente que presupone que, en su caso, no es así. Si también la amistad tiene su motivo (y la afección que le corresponde radica en una cualidad de su objeto), corresponde al sentido mismo de la noción de amistad, en su empleo común, que dicho motivo sea de algún modo *irreducible* a las propiedades por medio de las cuales el otro de alguna manera *sirve o da algo* a quien lo aprecia y siente afección por él. En otras palabras, pertenece al sentido de la noción de amistad, en

¹⁵ Se puede naturalmente argumentar que nuestra noción de amistad tiene raíces *históricas* - raíces que pueden incluso descender de concepciones de otra naturaleza, en parte ligadas a la propia construcción *teórica* de ideales de amistad, en parte resultantes de haberse interpuesto la tradición cristiana. De tal modo que nuestros propios conceptos o asunciones *comunes* ya llevan la marca de esas influencias, que los separa de lo que alguna vez hubiera podido ser concebido en la evidencia socialmente compartida por las comunidades griegas del siglo IV a.C. Pero no tiene por fuerza que ser así - y hay que ser muy cautos con las pseudo-demostraciones del historicismo *a priori*. Nada impide que, aunque haya aspectos de no coincidencia entre las evidencias socialmente compartidas en aquel tiempo y las que lo son hoy día, haya, sin embargo, un núcleo de intersección - y que dicho núcleo corresponda precisamente a los aspectos indicados. De hecho, tanto la distinción ofrecida por Aristóteles, como los demás elementos o indicios de que disponemos, sugieren que algo correspondiente a la nota de *εὐνοία* ya era parte integrante del concepto antiguo de *φιλία* o del patrimonio de evidencia sobre ella que ofrece el «material» para los análisis de Aristóteles

su empleo común, la idea de que se trata de alguna cosa *centrada en su propio objeto* (y no en el que la siente) y que reconoce (y corresponde a) una cualidad o un valor intrínseco *del propio objeto de la afección*, el otro en cuestión, *en sí mismo* – y aquí podríamos decir con Aristóteles ἢ ὁ φιλούμενος ἐστίν, ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, δι' αὐτόν, καθ' αὐτόν. Pero hay más. Por desafortunada que sea, la comprensión del otro está siempre organizada de tal modo que no constituye apenas un agregado de propiedades. Las distintas determinaciones, notas o propiedades pertenecen como a un *foco central* que las unifica y es el *titular* de todas ellas – a un núcleo o momento fundamental de identidad que, por así decir, llama a sí, como poseedor, las distintas propiedades que le pertenecen. Ahora bien, no sólo podemos concebir una apreciación del objeto de afección que se reporta a *eso mismo* (a ese núcleo central o momento de identidad), considerado en sí, sino que la amistad, tal como comúnmente la concebimos, se distingue precisamente por estar dirigida hacia eso mismo; la amistad se reporta a eso, siente afección por eso – y es a eso a lo que se dirige. Como claramente se manifiesta en la forma como reaccionamos cuando percibimos que el objeto de afección *no somos realmente nosotros, sino solamente una propiedad nuestra*, cualquiera que sea (y, con más razón una propiedad relativa al servicio de otro, a aquello que otro puede obtener del contacto con nosotros). Podemos incluso aceptar que nos aprecien de ese modo. Pero parece muy claro que, en ese caso, la relación o la afección que hay es *incompatible* con el concepto de *amistad*, tal como lo concebimos comúnmente – es *al revés* de aquello para lo que remite dicho concepto. De suerte que invocamos justamente el concepto de *amistad* para fundar nuestro rechazo de relaciones de ese orden. Así, el propio concepto común o las asunciones comunes acerca de la amistad implican ya que la afección no sólo no se refiere a cualidades relativas al servicio de quien la nutre, sino que, además, tampoco se queda en ninguna propiedad o conjunto de propiedades de su objeto, y se dirige, más allá de ellas, *al propio*: a ese mismo que las posee. Todo lo que no esté dirigido de ese modo *falla el blanco*: queda desviado de lo que le correspondería tener en relación al objeto, para corresponder efectivamente a la carga propia del concepto de *amistad*.

Esto por lo que se refiere al *objeto* y al *motivo* de la afección. Pero, por otro lado, si consideramos la meta de la tensión de no-neutralidad (aquello que la afección hace que se *desee que ocurra*), también a este respecto lo que encontramos en la evidencia común es tal que parece corresponder a la descripción de Aristóteles. Limitándonos a lo esencial, nos basta considerar dos cosas. La pri-

mera: ¿cómo reaccionaríamos a una descripción de nuestros comportamientos que dijera de *todas* nuestras afecciones, sin excepción, lo mismo que Rivarol dice del gato: que *todas* nuestras afecciones tienen una naturaleza tal que en definitiva su destinatario último somos *nosotros mismos y únicamente nosotros mismos*? No es difícil reconocer que esta descripción parecería a la mayoría de nosotros sorprendente y fuera de propósito – es decir, encontraría *resistencia*. Y dicha resistencia significa que tenemos habitualmente la idea de cualquier cosa que difiere de lo que supuestamente ocurre con el gato, o sea: la idea de una afección y de una tensión de no-neutralidad (sc. un «desear que ocurra») que tiene como meta exclusivamente el propio objeto de la afección y su propio interés, es decir lo que es bueno *para él* – de suerte que aspira a que ocurra algo *con él* y que eso ocurra con él «*por mor de*» él mismo (αὐτοῦ ἕνεκα). Pero todavía: no nos limitamos a tener idea de esto. Estamos convencidos de hecho que esto es precisamente lo que caracteriza por lo menos una parte de nuestros comportamientos y afecciones. Lo cual nos conduce al segundo aspecto: aquél que se manifiesta cuando consideramos como reaccionaríamos si, parafraseando la fórmula de Rivarol, alguien dijera: *les amis ne nous caressent pas, ils se caressent à nous* o: *nous ne caressons pas nos amis, nous nous caressons à eux*. También aquí se encontraría resistencia – o mejor: se manifestaría exactamente la misma resistencia que acabamos de mencionar. Pues, si hay alguna forma de afección a la que es propio «querer el bien» de su objeto «por mor de» él mismo (y si hay alguna forma de comportamiento en que juzgamos quebrar el vínculo de la mera absorción en el servicio de nosotros mismos y avanzar en una dirección *diametralmente opuesta* – en una palabra, si hay forma de comportamiento en que cuidamos de no ser como «el gato») esa forma de afección o comportamiento es aquella a la que damos el nombre de *amistad*.

5. Dificultades

Sólo que aquí tocamos, no el *fin*, sino únicamente el *principio del problema*. Pues el hecho de tener una idea y de juzgar que ya se encuentra realizada (de tal modo que su cumplimiento parece incluso *trivial*) está muy lejos de significar, por si solo, que sepamos bien a qué corresponde y le demos efectivo cumplimiento en aquellos comportamientos que comúnmente ya juzgamos que la satisfacen plenamente. También porque, viéndolo bien, si es un hecho que nuestra comprensión de por lo menos muchas de nuestras afecciones (sc. nuestra com-

prensión de la amistad como una posibilidad de comportamiento perfectamente a nuestro alcance) incluye la idea de algo en lo esencial equivalente al concepto aristotélico de εὐνοια, también es un hecho que incluye además otras determinaciones que no sólo no están analíticamente comprendidas en lo que corresponde a dicho concepto, sino que además *contienen* o guardan con él relaciones que quedan en realidad *muy lejos de ser armoniosas*. De suerte que hay tensiones irresueltas en el concepto y sólo no nos damos cuenta de ellas por falta de acuidad o por distracción de nuestra parte a su respecto.

Y aquí de nuevo el análisis de Aristóteles, cuando pone de manifiesto el carácter heterogéneo del concepto de φιλία y la forma como incorpora ingredientes distintos, cuya ligación no es exenta de problemas (de tal modo que a fin de cuentas el concepto *todavía necesita ser aclarado*), parece reflejar un estado-de-cosas a respecto del concepto de φιλία bastante similar al que también caracteriza nuestras asunciones comunes sobre el concepto de amistad. Ya se hizo referencia a que hay tensión entre la existencia de ἀντιφίλησις o retribución y aquello a lo que parece apuntar el concepto de εὐνοια. Ahora bien, exactamente el mismo tipo de tensión afecta nuestro concepto de amistad – que también incluye como componente fundamental la exigencia de retribución o de reciprocidad. Y para no ir más lejos, el mismo Aristóteles, que señala todo esto que destacamos respecto de la εὐνοια, habla de una *limitación del bien que se puede querer a otro* en la φιλία (como se desea el bien, sí, *ma non troppo*: está excluido el deseo de un destino muy superior al propio – por ejemplo, la *deificación*) y, aún cuando procure encontrar otras razones para que así sea, acaba reconociendo que la raíz será también el *primado* de la dedicación (o del «querer bien») de cada uno *a sí mismo* – que en definitiva siempre hará que sea *segundo y menor* aquél que la φιλία hace que se quiera a otro.¹⁶ No es difícil descu-

¹⁶ EN 1159a5-12: ὅθεν καὶ ἀπορεῖται, μή ποτ' οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοὺς εἶναι· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι ἔσονται αὐτοῖς, οὐδὲ δὴ ἀγαθὰ· οἱ γὰρ φίλοι ἀγαθὰ. εἰ δὴ καλῶς εἴρηται ὅτι ὁ φίλος τῷ φίλῳ βούλεται τὰγαθὰ ἐκείνου ἕνεκα, μένειν ἂν δέοι οἷός ποτ' ἔστιν ἐκεῖνος· ἀνθρώπων δὴ ὄντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθὰ. ἴσως δ' οὐ πάντα· αὐτῷ γὰρ μάλισθ' ἕκαστος βούλεται τὰγαθὰ. Como se resaltó, Aristóteles procura encontrar otras razones para la limitación en cuestión – razones que tienen que ver con algunos de los demás elementos que identifica como ingredientes del concepto de φιλία. En efecto, más allá de ciertos límites, el incremento del bien del otro pone en cuestión la simetría entre las «partes», la comunidad, la posibilidad del ὁμογνωμονεῖν, la propia posibilidad de convivencia o de vida en común – e

brir que exactamente el mismo tipo de limitación parece estar presente en nuestra concepción común de la amistad (o más propiamente: en los fenómenos que traduce, en nuestro propio comportamiento). De suerte que, tanto en el caso de la *φιλία* discutida por Aristóteles como en el caso de nuestras concepciones acerca de la amistad, hay un concepto constituido *de hecho*, que *de hecho* contiene determinados elementos, que *de hecho* señalan algún margen de *desajuste o de tensión*, pero de tal modo que es también *un hecho* que pertenece al uso habitual del concepto en cuestión no producir cualquier aperccepción de dicha tensión o desajuste y producir, por el contrario, la impresión de algo perfectamente congruente y manifiesto. Lo que significa, finalmente, que es también un hecho que, en los dos casos, la relación habitual con el concepto es *poco aguda* (de tal modo que disponer de él no nos dispensa de tener todavía que aclararlo), y que constituye asimismo un hecho que habitualmente el concepto parece *todo menos problemático o nebuloso*.¹⁷

Pues bien, es aquí donde interviene Aristóteles – y su análisis *toca*, por así decir, *en la herida* y permite antes que nada captar mejor algunos *problemas* y

incluso la *identidad* del otro, el cual, más allá de un cierto grado de crecimiento de la porción de bien, se metamorfosea y deja de compartir el lote común del destino humano y de su finitud. Pero, de todos modos, Aristóteles reconoce sin rodeos que tal limitación no sólo no se puede derivar de la idea de *εὐνοία*, como corresponde en realidad a algo *opuesto a su sentido* y que en definitiva tiene que ver con la inserción de la *εὐνοία* en un medio *ajeno* y que *la limita*. La limitación significa que la *εὐνοία* *no prevalece* sobre aquello que se le opone, sino que se encuentra restringida – es solamente *μέχρι του* – y que en definitiva lo que prevalece es el «círculo de retorno» o la *dedicación a sí*.

¹⁷ Son dos los aspectos en los que hemos insistido y que están en el centro de este intento de lectura: 1) La pura *facticidad* de los conceptos en cuestión (estos conceptos *existen*, «*circular*», están en *uso*, *gozan de evidencia*), la pura *facticidad* de su composición, la pura *facticidad* de la relación que hay entre sus elementos, así como las distintas propiedades que acabamos de referir. 2) A pesar de todas las diferencias que es posible detectar, hay, sin embargo un *núcleo fundamental de isomorfismo* y de *intersección* en la composición de los dos conceptos (el concepto de *φιλία* analizado por Aristóteles y el concepto de amistad que «siempre ya» encontramos incorporado a nuestro patrimonio de conceptos). Veamos muy rápidamente y un poco al azar: en los dos casos, análoga implicación de retribución, la idea de algo equivalente al concepto de *εὐνοία* y un conjunto de cláusulas como las que son identificadas por Aristóteles como componentes *sine quibus non* de la noción común de *φιλία*: el carácter *manifiesto* y *activo* de la afección, la idea de *comunidad* (y de *ὁμογνωμονεῖν* – quiere decir, no sólo el compartir *gustos y aversiones*, sino una comunidad de *προαίρεσις* o de *partido tomado en la conducción de la vida*), finalmente, la idea de *convivencia* y de *vida en común*.

dificultades del concepto. Para ganar la pista de aquellos que se detienen en especial en *la cuestión de la ipseidad*, consideremos brevemente la identificación aristotélica de los *tres fundamentos posibles de la afección* (sc. de la estructura de constitución de algo como φιλητόν) y la forma como la estructura así puesta en relieve se relaciona con la cuestión de la εὔνοια.

6. Ἐνοια, ipseidad y las tres formas de φιλία. El «eslabón que falta» entre la εὔνοια y las formas de afección fundadas en el ἡδύ y en el χρήσιμον. La aparente contradicción de los enunciados aristotélicos sobre la φιλία

Cuando habla del φιλητόν, Aristóteles llama la atención hacia el hecho de que un ente no se constituye en objeto de afección «automáticamente», sino por fuerza de una cualidad que inhiere en él y lo hace «digno de afección» (φιλητόν). Por otro lado, independientemente de que puedan ser muy numerosas las cualidades susceptibles de hacer que algo sea digno de afección, una cualidad sólo se reviste de ese efecto en cuanto que *tiene relación con* —y está de algún modo *equiparada a*— una de las tres determinaciones fundamentales: el ἡδύ, el ἀγαθόν y el χρήσιμον.¹⁸ No cabe aquí verificar hasta qué punto esta tesis de Aristóteles tiene fundamento, ni seguir todo aquello que debería ser considerado en su discusión. Basta tener presente que la tesis significa algo así como la posibilidad de reducción de todos los posibles motivos de afección a una *estructura formal tripartida* — de suerte que todo lo que es objeto de afección lo es o en cuanto ἡδύ, o en cuanto ἀγαθόν o en cuanto χρήσιμον y estas determinaciones fundamentales constituyen el *objeto formal de toda y cualquier afección*. Téngase también presente, por otro lado, que ἡδύ significa algo así como «lo que es placentero», «da gusto», «da placer», ἀγαθόν «aquello que es bueno» y χρήσιμον cualquier cosa como «útil». Por último, téngase además presente que χρήσιμον, «útil», es aquello mediante lo cual se produce algún placer o algún bien — de suerte que en definitiva sólo lo «bueno» y lo placentero (o lo que da placer) constituyen fundamentos de la afección ὡς τέλη, quiere decir como instancias últimas (que no remiten más allá de sí y no son subsidiarias de algo de otro), al paso que lo «útil», por el contrario, *remite a algo más allá de sí* (es, por

¹⁸ Cf. E N 1155b17ss.

su misma naturaleza, *subsidiario*, no constituye fuente autónoma de afectión y va a buscar el fundamento que puede proveer a las instancias originales del placer y del bien).¹⁹

Importa tener presente todo esto para ver de qué modo la estructura tripartida se relaciona con la cuestión de la εὐνοία. Ahora bien, no faltan enunciados de Aristóteles que, sin dejar margen para dudas, claramente indican que sólo cuando la afectión tiene por motivo el ἀγαθόν, el bien, está realmente en condiciones de corresponder a lo que se encuentra consignado en la noción εὐνοία. En otras palabras, Aristóteles parece ver una *total incompatibilidad* entre el ἡδὺ y el χρήσιμον y la idea de εὐνοία. Si lo que cualifica un ente como objeto de φίλησις o afectión es el hecho de dar gusto (sc. causar placer) o el hecho de tener utilidad (ya sea esa utilidad relativa a un placer o a algo de bueno), entonces la orientación interna de dicha afectión será (y sólo puede ser), por su propio sentido, una orientación tal que:

1) lo que motiva la afectión *no es el propio ente que es objeto de la afectión* (lo semejante) *en cuanto tal y por sí mismo* (δι' αὐτόν, καθ' αὐτόν); lo que motiva la afectión es, en los dos casos, *algo que se puede obtener de él* (y de hecho algo relativo al «servicio» de otro ente que no es él); la afectión tiene propiamente por objeto y por motivo *propiedades* (ὑπάρχοντα), no el correspondiente «portador» (que «está ahí» pero, si así se puede decir, en posición *átona* – de suerte que queda como reducido a una función secundaria en relación a dichas propiedades y siendo un mero «soporte» de ellas); en resumen, el verdadero objeto de la afectión es lo placentero o lo útil, no el propio ente – y por eso precisamente, la relación así constituida puede ser descrita como una relación κατὰ συμβεβηκός;²⁰

¹⁹ Cf. EN 1155b17-21: Τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν φανερόν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ. δοκεῖ γὰρ οὐ πᾶν φιλεῖσθαι ἀλλὰ τὸ φιλητόν, τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον· δόξειε δ' ἂν χρήσιμον εἶναι δι' οὐ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τάγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη.

²⁰ EN 1156a10-19: οἱ μὲν οὖν διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες ἀλλήλους οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεται τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονήν· οὐ γὰρ τῷ ποιούς τινας εἶναι ἀγαπῶσι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς. οἱ τε δὴ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν στέργουσι, καὶ οἱ δι' ἡδονήν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδὺ, καὶ οὐχ ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν, ἀλλ' ἢ χρήσιμος ἢ ἡδύς. κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλῖαι αὐταῖ εἰσιν· οὐ γὰρ ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταύτη φιλεῖται, ἀλλ' ἢ πορίζουσι οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ'

2) la tensión de no-indiferencia que atraviesa y anima dicha afectión tiene, en los dos casos, la forma del ya referido «*circuito de retorno*» (o sea, el interés en la preservación o «promoción» del objeto de la afectión es un interés por lo que él *da* al sujeto de la afectión o por lo que el sujeto de la afectión *obtiene de él*); de suerte que el destinatario último del empeño o dedicación no es sino el propio sujeto de la afectión: nada impide que haya βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ (una componente del «querer bien» al objeto de la afectión) pero ese «querer bien» no es ni puede ser verdaderamente ἐκείνου ἕνεκα, «por *mor de*» él mismo.²¹

ἡδονήν.; EN 1157a14-16: οἱ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ὄντες φίλοι ἅμα τῷ συμφέροντι διαλύονται· οὐ γὰρ ἀλλήλων ἦσαν φίλοι ἀλλὰ τοῦ λυσιτελοῦς; EN 1157a18-19: (...) δι' αὐτοὺς δὲ δῆλον ὅτι μόνους τοὺς ἀγαθοὺς· EN 1164a10-13: οὐ γὰρ αὐτοὺς ἔστεργον ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα, οὐ μόνιμα ὄντα· διὸ τοιαῦται καὶ αἱ φιλίας. ἡ δὲ τῶν ἡθῶν καθ' αὐτὴν οὐσα μένει, καθάπερ εἴρηται.; EE 1241a4-10: διηρημένης γὰρ τῆς φιλίας κατὰ τρεῖς τρόπους, οὗτ' ἐν τῇ χρησίῃ οὗτ' ἐν τῇ καθ' ἡδονὴν ἐστίν. εἴτε γὰρ ὅτι χρήσιμον, βούλεται αὐτῷ τάγαθά, οὐ δι' ἐκείνου ἀλλὰ δι' αὐτὸν βούλοιστ' ἄν, δοκεῖ δὲ ὡσπερ ..καὶ ἡ εὐνοια οὐκ αὐτοῦ εὐνοια τοῦ εὐνοιοζομένου εἶναι, ἀλλὰ τοῦ ᾧ εὐνοεῖ· εἰ δὴ ἦν ἐν τῇ τοῦ ἡδέος φιλία, κἂν τοῖς ἀψύχοις εὐνόουν. ὡστε δῆλον ὅτι περὶ τῆν ἠθικὴν φιλίαν ἡ εὐνοια ἐστίν.

²¹ Ha sido apuntado por múltiples comentadores que, diferentemente de lo que por fuerza ocurre en el caso de la τῶν ἀψύχων φιλία, afectiones por lo útil o por lo placentero que tienen como objeto vivientes (en especial seres humanos) pueden ir acompañadas de una forma de «quererles bien» ya claramente «evadida» del «circuito de retorno» y capaz de corresponder al concepto de εὐνοια – o, más precisamente, a la idea de βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ αὐτοῦ ἕνεκα. Pues se puede «querer bien» a seres vivos estimados por lo que tienen de útil o de placentero de tal modo que se les quiere bien *por causa de lo que tienen de útil o de placentero*, si, *pero no necesariamente apenas para poder continuar gozando del beneficio de lo útil o de lo placentero*, sino por otra cosa como *reconocimiento o gratitud* por la utilidad o por el agrado proporcionado por ellos. De suerte que se les desea el bien *a ellos mismos*, sin que continúe la trayectoria de la tensión de no-neutralidad en dirección a la utilidad o al placer que el propio sujeto de la afectión podrá obtener de eso – pudiéndose por eso hablar de la presencia de εὐνοια tanto en la φιλία relativa a lo útil como en la φιλία relativa a lo placentero. Sin embargo, se considera que esta posibilidad, aunque innegable, no cambia el panorama que acabamos de describir. Viéndolo bien, el «querer bien» que ocurre en ese caso tiene por motivo la propia utilidad o el placer proporcionado por los entes en cuestión y está dirigido a ellos *en cuanto agentes o factores de utilidad o de placer*. Esta forma de «querer bien» corresponde a algo como un efecto colateral o un desarrollo de la óptica del «gato», que de ningún modo quiebra o suspende su dominio, sino que más bien está *animado, alimentado y orientado* por ella. Y de ahí resulta lo siguiente: aunque ya vaya en la dirección del objeto de la afectión, el «querer bien» en cuestión está de tal forma *condicionado al placer y a la utilidad del objeto* (o sea, a la óptica del «gato») que no llega a hacer entrar en escena el *interés propio* del objeto de afectión. Como se manifiesta claramente luego que sea contrariado el interés del «gato» – quiere decir, cuando se rompe la prestación de «servicio» (y con más razón cuando el objeto en cuestión deja de ser adyuvante y se torna oponente en relación al «servicio»). Naturalmente que todo esto envuelve una

En resumen, hablando con precisión y crudamente, en esas circunstancias, el hecho de que el objeto de la afección sea un *ente vivo* y un *semejante* hace que lo que el objeto en causa da o lo que de él se *obtiene* sea algo específico, es verdad (algo propio de un ser vivo – que sólo un *ser vivo* o un *semejante* pueden dar); pero nada de eso impide que la estructura de la afección replique exactamente aquella que es inevitable en el caso de la τῶν ἀψύχων φίλησις. De suerte que, cuando el φιλητόν (aquello que constituye un ente en objeto de afección) radica en el gusto (sc. en el placer) o en la utilidad, la afección así constituida sólo puede ser exactamente *como en el supuesto caso del gato*.

Pero, si es así, eso pone, como es sabido, un problema. Ya que, por un lado, resulta claramente de la exposición de Aristóteles que el uso común de φιλία aplicaba la noción (que según Aristóteles posee como componente *sine qua non* la εὐνοία) a formas de afección fundadas en el ἡδύ y en el χρήσιμον o que los tienen como objeto – o sea, como acabamos de ver, a formas de afección totalmente desprovistas de la componente de εὐνοία, en el sentido propio del término. Y, por otro lado, el propio Aristóteles en su exposición no sólo refleja este estado-de-cosas, sino que, además, parece sustentar sin reserva que hay *tres formas de φιλία*, correspondientes a la estructura tripartida del φιλητόν – de suerte que también cuando la afección tiene como objeto ἡδύ o el χρήσιμον se puede hablar, con entera propiedad, de φιλία.²² ¿Pero cómo puede ser así? ¿No significa esto que hay algo que no cuadra o bien en los análisis de Aristóteles (que pretenden dar cuenta del fenómeno de las asunciones comunes, solucionar su

multiplicidad de aspectos, siempre susceptibles de distintas acentuaciones. Pero parece claro que Aristóteles no valora la posibilidad de este tipo de «querer bien» y no llega a reconocerlo como βούλησις ἐκείνω ἀγαθοῦ αὐτοῦ ἕνεκα sc. εὐνοία, en el sentido propio del término. Y la razón será que la propia comprensión espontánea de la idea de εὐνοία envuelve ya la idea del interés del otro «*en sí mismo*» o «*por sí mismo*», en un sentido más fuerte que ése – en un sentido que solamente encuentra cumplimiento cuando no descubrimos (es decir, cuando juzgamos que no hay) ninguna especie de *condicionamiento* del «querer bien» a otro (ninguna ligación entre el «querer bien» y el «servicio» del propio sujeto de la afección).

²² Es verdad que hay alguna fluctuación en la forma como Aristóteles se pronuncia sobre esta materia. Así, si comparamos, por ejemplo, lo que dice en el cap. II de la EE con lo que se encuentra en la EN 1157a26ss., salta a la vista que este último paso es bastante más cauteloso e matizado – o menos perentorio. Pero no interesa aquí explorar este aspecto. Y puede quedar asentado que Aristóteles defiende claramente que hay alguna forma de hablar con fundamento (y sin que eso corresponda a algo como un puro *aximoro*) de una φιλία relativa a lo ἡδύ y de una φιλία relativa al χρήσιμον.

puzzle y encontrar una forma coherente de entender la constelación de determinaciones de la φιλία) o bien en la lectura que hicimos de ellos?

7. Más allá de la aparente contradicción. La presencia de εὔνοια o ipseidad en las formas secundarias de φιλία. Los fenómenos de desliz metonímico y de mezcla o abuso categorial. La φιλία como ὁμώνυμον πρὸς ἔν

¿Es posible encontrar algún modo de compaginar estas distintas componentes, aparentemente tan desencontradas, integrándolas en un todo coherente y con sentido? Creemos que sí – y que la complejidad de los enunciados de Aristóteles (el peculiar entramado de «sí» y de «no», de «por un lado» y «por otro lado» que en ellos se encuentra²³) nada tiene que ver con una contradanza de arreglos conceptuales o con un intento forzado de σώζειν τὰ φαινόμενα, sino muy al contrario con una aguda captación de fenómenos que ya habrán caracterizado la comprensión común de la φιλία, a la que Aristóteles se reporta, tal como caracterizan nuestra relación habitual con el concepto de amistad.

Bosquejemos la posibilidad en causa, que en lo fundamental tiene que ver con lo siguiente. Si ocurriera por ventura que la afeción ligada al ἡδύ y la afeción ligada al χρήσιμον se presentaran claramente *con su determinación propia* y sin cualquier punto de afinidad con la afeción ligada al ἀγαθόν – o, dicho de otro modo, si las afeciones ligadas a lo útil y a lo placentero surgieran *en el aislamiento de aquello que ellas mismas son y con un «valor facial» totalmente reducido a eso* (una afeción por aquello que de algún modo nos «acaricia» y que en definitiva tiene como destinatarios a nosotros mismos) – entonces estaríamos lejos del estado-de-cosas que Aristóteles parece describir, lejos del estado que se verifica con nosotros y esas formas de afeción muy difícilmente se prestarían a ser comprendidas como φιλία (si lo que Aristóteles dice acerca de su conexión con la εὔνοια tiene fundamento) o como *amistad* en el sentido corriente. Pero ocurre precisamente que no es así.

Y no es así por dos razones.

²³ Lo que el propio Aristóteles expresa, de forma condensada, por ejemplo, en EE 1235b17-18: συμβαίνει δὲ μένειν τὰς ἐναντιώσεις, εἰάν ἔστι <μὲν> ὡς ἀληθὲς ἢ τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐ.

En primer lugar, por causa de aquello hacia lo que Aristóteles llama la atención cuando señala el carácter *heterogéneo* del concepto de *φιλία* – a saber, porque este concepto tiene que ver con un conjunto de elementos o de diferentes determinaciones que están asociadas entre sí, y porque, si consideramos las notas o las determinaciones con que se encuentran asociadas determinadas formas de afección *por lo útil*, de afección *por lo placentero* y de afección *por lo bueno*, verificamos que esas notas (v. g. la nota relativa a la *reciprocidad*, al carácter *manifiesto* y *activo* de la afección, la idea de *comunidad* —y de *ὁμογνωμονεῖν*— y finalmente, la propia idea de *convivencia* y de *vida en común*) son exactamente *las mismas* o en larga medida coincidentes, a pesar de las diferencias relativas al *φιλητόν*. A todo esto hay que añadir, por un lado, que el medio en el que se mueven los conceptos que usamos habitualmente (y por lo tanto también los conceptos aquí en cuestión) es un medio marcado por aquella característica a la que apunta Aristóteles al principio del libro I de la *Física* cuando describe los contenidos de la presentación naturalmente disponible para nosotros como teniendo el carácter de *todos confusos* (*συγκεχυμένα*)²⁴. En estas circunstancias, habien-

²⁴ *Todos confusos* (*συγκεχυμένα*) son totalidades que, comportando una multiplicidad de momentos, constando de ellos, son poseídas justamente sin que el tenerlas corresponda a un acompañamiento de los múltiples elementos implicados en ellas – son poseídas de tal forma que esos elementos que las componen se mantienen *indiferenciados* (o sea, de tal forma que dichos elementos no son acompañados, quedan de algún modo *perdidos de vista*). Eso puede tener varios significados. Pero significa también la inclusión, *en la propia presentación de que se dispone*, de elementos de determinación que justamente no están captados, sino que se encuentran como *disueltos o fundidos en los conjuntos o todos que contribuyen para constituir* (como componentes de un sistema-de-fuerzas, que *influyen en la resultante pero sin darse a conocer diferenciada y distintamente*). Dicho de otro modo, está puesto en evidencia, en estos párrafos iniciales de la *Physica*, que el *γνωριμώτερον* y *σαφέστερον ἡμῖν* (lo que es primero, más cognoscible y más claro para nosotros: la presentación más inmediatamente disponible) comporta sistemáticamente un fenómeno de *simplificación*, que no hace que lo naturalmente presentado sea simple (en el sentido propio: no compuesto), pero sí hace que las multiplicidades de determinaciones inmediatamente presentadas se den todas ellas *de golpe* (*uno tenore, uno ictu*), de tal forma que su presentación se presenta «lista» sin que llegue a ser recorrida la complejidad de momentos que de hecho envuelve (e incluso sin que llegue a tener idea de dicha complejidad). Dicho de otro modo, tal como Aristóteles la retrata, la presentación de que más inmediatamente disponemos es una presentación en un «registro» de «*vista gorda*», de *insuficiente diferenciación*, en que domina justamente lo *indiferenciado*, y el tener las cosas «*ἀδιορίστως*». Para expresar agudamente aquello de que se trata, podemos seguir la alusión de Aristóteles cuando, en la *Poetica*, 1450b 38s., establece una ligación entre el fenómeno del *συγχέσθαι* o la confusión aquí en cuestión y lo que sucede en una presentación *taquis-cópica*, de tal modo rápida que sólo permite reconocer un todo, sin que lleguen a aparecer distintamente sus elementos.

do, por un lado, afinidad genérica (relativa a aquello que se expresa en el propio concepto de φίλησις), habiendo, además, la afinidad que resulta de que lo bueno es siempre también por añadidura útil y placentero²⁵ y habiendo, por fin, la misma asociación entre distintas formas de afección por lo útil, lo placentero o lo bueno y el conjunto de las distintas notas señaladas por Aristóteles a las que nos acabamos de referir, están reunidas todas las condiciones para que ocurra algo así como un fenómeno de *contagio* o de *desliz metonímico*, en virtud del cual se cruzan las determinaciones de las distintas formas de afección – y muy en especial un *contagio o desliz metonímico* por medio del cual la determinación del ἀγαθόν y de la εὐνοια (la idea de ipseidad sc. de afección por el propio δι' αὐτόν, καθ' αὐτόν y la idea de «querer bien» al objeto de la afección «por mor de» *él mismo*) se entrometen y pasan a intervenir también, *confusamente*, en la esfera de la afección *por lo útil y por lo placentero*. De tal modo que, por fuerza de este *desliz metonímico*, en un medio marcado por la *confusión* (o como Aristóteles dice también, por algo de equivalente a lo que pasa con los niños cuando llaman a todos los hombres «padre» y a todas las mujeres «madre»²⁶) se acaba por comprender y designar comportamientos que de hecho son de afección *por lo útil y por lo placentero* (y que, por eso, nada tienen que ver con la εὐνοια) *como comportamientos de εὐνοια*, afectados de algún modo por su «coloración» propia y que *por eso* (n. b.: *por eso*) son comprendidos como formas de φιλία (sc., en nuestro caso de *amistad*).²⁷

Pero, por otro lado, esto no es todo. Hay una segunda razón, todavía más decisiva y más central. Pues la ligación entre cierto tipo de afecciones relativas a lo útil y a lo placentero y determinaciones en sí mismas ajenas a la correspondiente esfera y que son *propias de la esfera del ἀγαθόν* no se produce apenas por *desliz metonímico*. Como Aristóteles pone de manifiesto, la ligación puede establecerse de otro modo, a saber: porque lo útil y lo placentero se prestan ambos a ser comprendidos justamente como algo *bueno*. O sea: existiendo ya una determinación diferente de lo útil y de lo placentero, con una carga propia irreduci-

²⁵ Cf., por ejemplo, EN 1156b 13ss., 1157a1s., 1158b 6s.

²⁶ Ph 184b12-14: καὶ τὰ παιδία τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντα τοὺς ἀνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τούτων ἑκάτερον.

²⁷ Quiere decir, un defecto análogo al que Aristóteles señala en los niños, que hace que se comprendan y designen con un mismo concepto las diferentes formas de afección amalgamadas (poseídas ἀδιορίστως) en ese todo confuso (συγκεχυμένοι).

ble a la de cualquiera de las otras dos, una perspectiva no suficientemente despierta es capaz de entender lo útil o lo placentero como si *correspondieran totalmente a esa otra determinación* (lo bueno) y la *encarnaran sc. como si el bien fuera lo útil o lo placentero sin más* – o, de todo modo, como si, en un determinado caso, aquello que de hecho no es sino útil o placentero fuera *bueno* (y la afección por eso constituyera ya una *afección por lo bueno*). Parece ser algo así lo que Aristóteles tiene claramente a la vista cuando escribe, a propósito de la *φιλία* relativa a lo útil o a lo placentero ἢ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὁμοίον τι, ταύτη φίλοι· καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν²⁸.

No es difícil comprender que aquello a lo apunta Aristóteles en este paso es algo más que el mero contagio metonímico. Pues, en este caso, la afección por lo útil o por lo placentero no queda sólo confusamente *connotada* con el ἀγαθόν. No. En este caso, pertenece al propio sentido de la afección en cuestión una especie de *abuso categorial*, un *nexo de equivalencia* tal que lo útil o lo placentero *es vivido y percibido sin más como bueno*. De suerte que la relación con él parece ser ya una relación con lo bueno (y podemos y debemos hablar de cualquier cosa como de una relación *con lo bueno en la forma de* una relación con lo útil o con lo placentero). Esto significa que se trata de algo así como de tener una determinación (lo *útil*, lo *placentero*) *ilusoriamente tomada por la otra, disfrazada de ella* – en una mezcla similar a aquella de la que habla Aristóteles cuando refiere la pronunciada tendencia que tienen también los φαῦλοι para estar muy contentos de sí mismos porque, a pesar de la índole que efectivamente es la suya (y que es mala) se comprenden alegremente *como buenos*.²⁹ En resumen, lo que Aristóteles señala en este punto es, por decirlo de algún modo, ni más ni menos que

²⁸ EN 1157a25-33: ἐπεὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι λέγουσι φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον (...) καὶ τοὺς δι' ἡδονὴν ἀλλήλους στέργοντας (...), ἴσως λέγειν μὲν δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους, εἶδη δὲ τῆς φιλίας πλείω, καὶ πρῶτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθῶν, τὰς δὲ λοιπὰς καθ' ὁμοιότητα· ἢ γὰρ ἀγαθόν τι καὶ ὁμοίον τι, ταύτη φίλοι· καὶ γὰρ τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν. Cuando Aristóteles habla de formas «secundarias» de *φιλία* como de algo que lo es καθ' ὁμοιότητα, parece claro a partir del texto que lo esencial de dicha *ὁμοιότης* no consiste sólo en la existencia de una afinidad genérica sino, más allá de ella, en el fenómeno en virtud del cual el ἡδύ o el χρήσιμον parecen ser ἀγαθόν – se toman como tal.

²⁹ EN 1166b2-4: (:) φαίνεται δὲ τὰ εἰρημένα καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καίπερ οὖσι φαῦλοις. ἄρ' οὖν ἢ τ' ἀρέσκουσιν ἑαυτοῖς καὶ ὑπολαμβάνουσιν ἐπιεικεῖς εἶναι, ταύτη μετέχουσιν αὐτῶν;

una forma de «gato por liebre»: el gato *tomado como liebre* y de tal modo que pertenece a la propia relación que se tiene con él (gato, quiere decir, en el caso, lo útil o lo placentero) el tenerlo *no como gato, sino como liebre* (quiere decir, como *bueno*).

Hasta donde podemos ver, sólo en relación a la comprensión del ἡδὺ y del χρήσιμον como ἀγαθόν Aristóteles habla explícitamente de esta peculiar modalidad de *cruce categorial ya no meramente metonímico*. Pero, viéndolo bien, todo el esfuerzo al que es obligado para *aislar* lo que hemos llamado la *ipseidad* – la *afección que es efectivamente por el propio objeto* (δι' αὐτόν/καθ' αὐτόν) y la *afección que va dirigida efectivamente al bien de su objeto* «*por mor de*» *él mismo* (αὐτοῦ ἔνεκα) – manifiesta que el mismo tipo de fenómeno se produce también en relación a estas otras determinaciones fundamentales del concepto de φιλία. O, más precisamente, puede ocurrir —y ocurre— que una mirada no suficientemente atenta y aguda comprenda como δι' αὐτόν/καθ' αὐτόν aquello que de hecho no es δι' αὐτόν/καθ' αὐτόν y al mismo tiempo comprenda también como αὐτοῦ ἔνεκα aquello que de hecho no es αὐτοῦ ἔνεκα. En una palabra, puede ocurrir —y ocurre— que aquello a lo que falta la componente de *ipseidad* (ο εὔνοια) sea comprendido de tal forma que parezca tenerla y adquiera de ese modo un «valor facial» superior al que efectivamente tiene. De suerte que, por lo que respecta a su sentido, vive como «*por encima de sus posibilidades*».

Para no ir más lejos, considérese por ejemplo lo que es típico que ocurra en el *enamoramiento*. El enamoramiento tiende a vivirse como forma superlativa de la afección por la criatura amada δι' αὐτόν/καθ' αὐτόν y además también como auténtica cruzada por el bien de ese ser humano – todo ello de la manera más exclusivamente αὐτοῦ ἔνεκα. El enamoramiento llega incluso a producir casi la impresión de total ausencia de circuito de retorno. Pero, por otro lado, curiosamente, ni siquiera tiende a suscitar la cuestión elemental de saber si lo mejor para la criatura amada es, de hecho, ocupar su vida con el propio sujeto del enamoramiento y no de otro modo o con otra persona – cuestión cuya omisión acaba por revelar una *maciza presencia* del «gato» en este tipo de afección.³⁰

³⁰ El discurso de Pausánias en el *Banquete* es un ejemplo clásico de esta peculiar modalidad de cruce categorial o confusión entre la inclinación dominada por el circuito de retorno y el aparente dominio de lo contrario – confusión que no es difícil sujetar a un «desmontaje» del género del que es propuesto por Tolstoi en la *Sonata-Kreutzer*.

Ahora bien, si no nos equivocamos, es esta forma compleja de «contaminación» de determinaciones que está en cuestión en la descripción aristotélica de la *φιλία* como *ὁμώνυμον* o término *equivoco* – pero de tal modo que no se trata de una *ὁμωνυμία* o equivocidad *fortuita* (ἀπὸ τύχης), sino de una equivocidad *πρὸς ἕν*³¹. Pero veamos mejor lo que eso significa. Por un lado, no hay univocidad, es decir, las diversas formas de *afección* presentes en la *φιλία* relativa a lo *útil*, a lo *placentero* y a lo *bueno* son *heterogéneas*, están constituidas de tal modo que no corresponden a especies o modalidades *de lo mismo* (y se puede hablar con total propiedad de tres sentidos distintos de un término *equivoco*). Pero, por otro lado, los sentidos diferentes *no carecen de conexión* (no son tales que no tengan absolutamente nada que ver unos con otros). No. A pesar de la efectiva *heterogeneidad* que separa las tres formas de *afección*, hay no sólo un nexo, sino además incluso una *constitutiva dependencia* de la *φιλία* dirigida a lo *útil* y de la *φιλία* dirigida a lo *placentero* relativamente a la *φιλία* dirigida a lo *bueno*.³² Eso no significa, como es evidente, que sólo pueda haber *afección* por lo *útil* o por lo *placentero* en la dependencia de una *ligación* a lo *bueno*. Significa más bien que una *afección* por lo *útil* o por lo *placentero* sólo se constituye *en φιλία* cuando, y si, interviene una *ligación* con lo que Aristóteles llama la *τελεία φιλία* (e identifica como punto focal de la *ὁμωνυμία πρὸς ἕν*). En otras palabras, los sentidos de *φιλία* distintos del sentido *primero y propio* (del punto focal de la *ὁμωνυμία πρὸς ἕν*) son en cierta forma *derivados* – sólo pueden constituirse *por referencia* al sentido *primario* e incluyen siempre ya dicha referencia.

³¹ Cf. EE 1236a16-32: ἀνάγκη ἄρα τρία φιλίας εἶδη εἶναι, καὶ μήτε καθ' ἕν ἀπάσας μηδ' ὡς εἶδη ἑνὸς γένους, μήτε πάμπαν λέγεσθαι ὁμωνύμως. πρὸς μίαν γάρ τινα λέγονται καὶ πρώτην, ὡσπερ τὸ ἰατρικόν. καὶ <γὰρ> ψυχὴν ἰατρικὴν καὶ σῶμα λέγομεν καὶ ὄργανον καὶ ἔργον, ἀλλὰ κυρίως τὸ πρῶτον. πρῶτον δ' οὐ λόγος ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. οἷον ὄργανον ἰατρικόν, ᾧ ἂν ὁ ἰατρός χρήσαιτο· ἐν δὲ τῷ τοῦ ἰατροῦ λόγῳ οὐκ ἔστιν ὁ τοῦ ὄργανου. ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον· διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι [τὸ] πρῶτον λαμβάνουσιν καὶ πρῶτον καθόλου, τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος. ὥστε καὶ περὶ τῆς φιλίας οὐ δύνανται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα. οὐ γὰρ ἐφαρμόττοντος ἑνὸς λόγου οὐκ οἴονται <τάς> ἄλλας φιλίας εἶναι· αἱ δ' εἰσὶ μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως εἰσὶν· οἱ δ' ὅταν ἡ πρώτη μὴ ἐφαρμόττη, ὡς οὔσαν καθόλου ἂν, εἴπερ ἦν πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς ἄλλας φασίν· ἔστι δὲ πολλὰ εἶδη φιλίας. τῶν γὰρ ῥηθέντων ἦν ἡδη, ἐπειδὴ διώρισται τριχῶς λέγεσθαι τὴν φιλίαν. ἢ μὲν γὰρ διώρισται δι' ἀρετὴν, ἢ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον, ἢ δὲ διὰ τὸ ἡδύ.

³² Cf., por ejemplo, EE 1236b20s, 1237b8-9 (: αὕτη μὲν οὖν ἡ πρώτη φιλία, ἦν πάντες ὁμολογοῦσιν· αἱ δ' ἄλλαι δι' αὐτὴν καὶ δοκοῦσι καὶ ἀμφισβητοῦνται), EE 1240b38-39 (ποσαχῶς μὲν οὖν τὸ φιλεῖν λέγεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ φιλίαι ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων).

Pero si consideramos ahora los aspectos que vimos descritos por Aristóteles como componentes *sine quibus non* de la *φιλία* y al mismo tiempo también como algo que realmente sólo es propio de la *forma primaria* (de la *τελεία φιλία*), eso significa lo siguiente: la comprensión *como φιλία* de formas de afección relativas a lo útil y a lo placentero *no funda su sentido en la esfera de lo útil y de lo placentero*, sino más bien en una referencia *más allá de ella* – más precisamente en una referencia a la idea de *εὖνοια* y a las determinaciones que le pertenecen (en especial, a la que se refiere a la *ipseidad del motivo* y a la que tiene que ver con el «querer bien» al objeto de la *εὖνοια* «*por mor de*» *él mismo* – *αὐτοῦ ἔνεκα*). Toda la comprensión de una afección por algo útil o placentero como *φιλία* radica en esta peculiar forma de *cruce o contaminación de categorías o de esferas*. Y lo que está en cuestión en la descripción de la *φιλία* como *ὁμώνυμον πρὸς ἓν* no es sólo un caso más de *ὁμώνυμια πρὸς ἓν* o una propiedad del uso de un nombre, sino una constelación de fenómenos de *cruce o contaminación de determinaciones* (podíamos decir también: de *subrepción*) que afectan nuestras relaciones de unos con otros y en virtud de los cuales, como se señaló, podemos ciertamente tener formas de *φιλία* dirigida a lo *útil* y formas de *φιλία* dirigida a lo *placentero*, pero precisamente porque esas formas de afección viven *por encima de sus posesiones* en cuanto a su sentido. O sea, lo que Aristóteles pone de manifiesto es que las dos primeras formas de *φιλία* no son por así decir «químicamente puras» – precisamente es parte integrante de ellas *el abuso categorial*, el «*gato por liebre*», aquí en cuestión.³³ De suerte que se puede decir, por un lado, que la *φιλία* relativa a lo útil y la *φιλία* relativa a lo placentero comportan siempre una referencia a la *εὖνοια* y a lo que hemos llamado la *ipseidad*, que esa referencia es parte del correspondiente núcleo y que no hay ninguna especie de *φιλία* en ausencia de ella; pero, por otro lado, tenemos que decir también que la *εὖνοια* (sc. el vínculo a la *ipseidad*) no se alcanza ni de lejos en esas formas de afección, antes bien está presente únicamente como una *máscara*, un *equivoco*, una *ilusión de óptica* que en efecto también es parte de ellas, pero que oculta lo que efectivamente son.

³³ Esto significa que se trata de un *cruce o híbrido categorial* que no se produce apenas entre las tres modalidades de *φιλία* sino que es *constitutivo de dos de ellas*. Es esta peculiar forma de constitución de la *φιλία* dirigida a lo *útil* y de la *φιλία* dirigida a lo *placentero* que permite que la *τελεία φιλία* sea, al fin y al cabo, lo que las otras en cierto modo *pretenden ya ser*.

Ασί, τικεν ραζόν los que dicen que *todas* las formas de φίλια consideradas por Αριστότελες (y no sólo la τελεία φίλια) incluyen una componente de εϋνοια (o de relación con la *ipseidad*, en el sentido mencionado). Pero no podemos concordar con los que consideran que es así porque la afección por lo *útil* o por lo *placentero* puede ya comportar, *en cuanto tal y en su misma esfera*, una componente de εϋνοια. La presencia de una componente de εϋνοια en la esfera de la afección por lo útil y por lo placentero no proviene de esas esferas, sino de una *contaminación de significados* —o, si se prefiere, de un *abuso semántico*— como aquél que se señaló. La φίλια dirigida a lo útil y la φίλια dirigida a lo placentero son formas de φίλια *porque tienen siempre ya en vista otra cosa —distinta y superior a ellas—* y se confunden con esa otra cosa. Y uno de los grandes intereses de los análisis de Αριστότελες es precisamente el de llamar la atención hacia la posibilidad de que por lo menos una parte de nuestras relaciones de amistad tengan en su centro (y eso es tanto como decir en lo que las hace ser consideradas *como amistades*) algo parecido a un «gato por liebre» o un «abuso semántico».

Queda solamente por considerar brevemente un aspecto. Si se pregunta si aquello a lo que remiten ya siempre las dos primeras formas de φίλια identificadas por Αριστότελες es o no es lo que encontramos descrito por Αριστότελες como τελεία φίλια, tampoco la respuesta a esta pregunta puede ser sin más afirmativa. Pues lo que siempre ya está presente en cualquier forma de φίλια puede muy bien ser solamente una *confusa* noción de εϋνοια (una *confusa* noción de lo que hemos llamado *ipseidad* – una *confusa* idea de δι' αὐτόν/ καθ' αὐτόν y una *confusa* noción de «querer bien» a alguien αὐτοῦ ἕνεκα). Αριστότελες intenta precisamente ir más allá de dicha noción *confusa*, discernir qué es lo que podrá corresponder a las determinaciones propias del concepto de εϋνοια – qué es lo que podrá cumplir su «programa». En este sentido, el análisis aristotélico de la τελεία φίλια no es sin más el análisis de una forma más de amistad, sino el intento de descubrir si (y cómo) habrá condiciones para que la φίλια (y podemos decir también por nuestra parte: la amistad) sea alguna vez algo más que un caso de abuso semántico.

Pero la discusión de este punto decisivo obligaría a un largo recorrido que ya no cabe en este ámbito.