



## ARISTÓTELES Y LA UNIDAD CONCEPTUAL DE LA AMISTAD (ΦΙΛΙΑ) EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA*

Aristotle and the Conceptual Unity of Friendship (φιλία) in the *Nicomachean Ethics*

Diana Núñez Aguilera<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

diana.nunez@ug.uchile.cl

### Resumen

Aristóteles dedica dos libros completos de la *Ética Nicomaquea* (EN) a la amistad (φιλία) y a las cuestiones que han generado opiniones contrarias y diversas sobre ella. Entre dichas problemáticas está la de si la amistad es una sola o varias. Aristóteles considera que son tres los tipos de amistad: aquella que se funda en el bien o la virtud, otra que se basa en el placer, y una última que refiere a la utilidad. Sin embargo, ha sido objeto de discusión entre los comentaristas del autor el tipo de unidad conceptual que tendría la amistad. En el presente trabajo se pretende mostrar que el tipo de unidad conceptual que tiene la amistad es el de la analogía que se da en base a la semejanza entre los tipos de amistad. Para ello en una primera sección se abordará la distinción entre homonimia y sinonimia además de la noción de unidad para así comprender el problema. Junto con ello se tratará la cuestión de qué es la amistad y en cuántos sentidos se dice. En la última sección discutirá la vinculación de la semejanza y la analogía y luego el uso de la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα) para finalmente mostrar cómo se aplicaría la unidad analógica al caso de la amistad.

*Palabras clave:* Amistad, Aristóteles, semejanza, analogía, homonimia.

### Abstract

Aristotle devotes two full books of the *Nicomachean Ethics* (NE) to friendship (φιλία) and to the questions that have generated contrary and diverse opinions about it. Among such problems is whether friendship is one or several. Aristotle considers that there are three types of friendship: one that is founded on good or virtue, another that is based on pleasure, and the last one that refers to utility. However, the type of conceptual unity that friendship would have has been the subject of discussion among the author's commentators. In this paper, we intend to show that the type of conceptual unity that friendship has is that of the analogy that occurs based on the similarity between the types of friendship. For this purpose, in the first section, the distinction between homonymy and synonymy will be addressed, as well as the notion of unity to understand the problem. Along

---

<sup>1</sup> Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile.



with this, the question of what friendship is and in how many senses it is said will be discussed. In the last section it will discuss the linking of similarity and analogy and then the use of the expression 'by resemblance' (καθ' ὁμοιότητα) to finally show how analogical unity would apply to the case of friendship.

*Keywords:* Friendship, Aristotle, Resemblance, Analogy, Homonymy.

*Fecha de Recepción:* 25/09/2021 — *Fecha de Aceptación:* 16/11/2021

## **I. El problema de la unidad conceptual de la amistad**

La amistad (φιλία)<sup>2</sup> es uno de los tópicos a los que más extensión y énfasis le ha dado el Filósofo en sus escritos ético-prácticos. Tal extensión se ve fundada en la importancia de este asunto para la Ética y Política de Aristóteles. La amistad tiene un rol crucial para la vida feliz al punto que nadie elegiría vivir sin amigos aun cuando posea todos los demás bienes (*EN* 1155a5-6). Además, es necesaria para la práctica y ejercicio de las virtudes, pues es con los amigos con quienes se convive, se actúa y con ellos se aprenden los hábitos y disposiciones virtuosas a través del ejercicio. Por otra parte, la relevancia que tiene para la política se funda en que la amistad mantiene unidas a las ciudades, posibilita de cierta manera la comunidad política y, además, tiene una estrecha vinculación con la virtud de la justicia (*EN* 1155a26-27; *EN* 1167b2-3). Ahora bien, la naturaleza de las dificultades y cuestiones que han surgido

---

<sup>2</sup> El término griego que tradicionalmente se ha traducido como amistad es φιλία. Es importante notar que estos términos no son del todo equivalentes, pues el término griego abarca tipos de relaciones y matices que concuerdan sólo parcialmente con lo que mentamos con la palabra 'amistad' en español. A modo de ejemplo, recibe el nombre de φιλία tanto la relación entre amigos y camaradas como la relación entre marido-mujer, padre-hijo y entre hermanos. Por esta razón, Martha Nussbaum (354) propone traducir el término por 'amor' (*love* en inglés), aunque debido a la diferencia de matices y dificultades que conlleva tal traducción a veces prefiere utilizar la transliteración del término. Las dificultades para la traducción de este término que ella menciona son dos: por una parte, el matiz que conlleva el término griego parece ser más fuerte que el que conlleva la palabra amistad (*friendship* en inglés), por esta razón le parece más adecuado traducir el término por amor; por otra parte, en la amistad ambas partes de la relación reciben el mismo nombre: amigo (φίλος), en cambio, en el caso del amor cada parte de la relación recibe un nombre distinto dependiendo del rol que desempeñan: amante y amado. A esto agregaría que parece problemático optar por traducir φιλία por 'amor' ya que para Aristóteles de lo que se trata es de una relación recíproca y la palabra 'amor' mienta comúnmente un sentimiento que puede ser unilateral.



en torno a ella entre los sabios y filósofos es tanto variada como de diversa índole. En el caso de la *Ética Nicomaquea (EN)*, Aristóteles se centra justamente en aquellas cuestiones que son humanas y que conciernen a los caracteres y afectos (1155b10). Una de tales cuestiones concierne a la predicación del término φιλία, si acaso hay una sola amistad o varias. Este problema tiene como base la distinción que Aristóteles hace entre tres tipos de amistad, a saber: aquella que se da a causa del bien y la virtud, otra que se da a causa de la utilidad y una última que proviene del placer. La pregunta se relaciona, entonces, con lo que Aristóteles llama ‘homonimia’ y ‘sinonimia’<sup>3</sup>. En el presente trabajo se pretende abordar la cuestión sobre la unidad conceptual de la amistad y defender la opción que parece aquí más adecuada en base a lo que Aristóteles dice sobre el asunto y a las alternativas que el parece tener en mente, a saber: que la unidad que hay entre los distintos sentidos de amistad la proporciona la analogía<sup>4</sup>, cuya base es la semejanza que se da entre el sentido propio en que se habla de amistad (la amistad de los buenos y virtuosos) con la amistad a causa del placer y la amistad a causa de la utilidad (pues se da la amistad en la medida en que hay algún bien).

Para comprender el problema de fondo y su solución es necesario primero abordar ciertas nociones, a saber: las de *homonimia*, *sinonimia* y *unidad*. Una vez abordadas estas nociones se pasará a ver en qué consiste la amistad y en cuántos sentidos se dice. Finalmente, se avanzará a la exposición de la solución del problema de la unidad de la amistad. Para esto último se verán las nociones de semejanza y analogía junto con el uso de la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα) en la *EN*.

## I. 1 Introducción de conceptos claves para comprender el problema

---

<sup>3</sup> Cabe mencionar que por ‘homonimia’ y ‘sinonimia’ Aristóteles considera fenómenos distintos a los que hoy consideramos con esos nombres: por *homonimia* se entiende modernamente la relación de sentido que existe entre unidad léxicas de forma idéntica –o igual pronunciación– y contenido diferente; por *sinonimia* se entiende la relación de sentido que existe entre unidades léxicas de forma diferente e idéntico contenido (ej: gentil y cortés). La homonimia, más bien, se vincula a lo que hoy consideramos *polisemia*.

<sup>4</sup> Esta tesis ha sido defendida por Fortenbaugh (1975) y por Sinnott (2014) anteriormente. Pero la aproximación de este escrito, aunque tiene puntos en común, dista de aquellas en varios aspectos y detalles como en la forma de aproximación y presentación del problema y a la caracterización de analogía a la que se recurre, entre otras cosas.



Aristóteles trata la cuestión de *en cuántas maneras* (ποσαχῶς) se dice algo y establece distintos medios para determinar si una cosa se dice de muchas maneras (πολλαχῶς) o de una sola (μοναχῶς) en sus escritos tempranos como *Tópicos* I, xv. La importancia de esta cuestión se da en el contexto de discusiones filosóficas y dialécticas; también es importante para determinar un género único o un objeto de estudio en las ciencias: poder distinguir si hablamos de algo en el mismo sentido o en distintos sentidos es necesario para la comprensión tanto de un objeto de estudio como para poder construir argumentos correctos sobre cualquier cosa y decir algo verdadero sobre ellas. La cuestión de en cuántas maneras se dice algo está relacionada con la distinción entre homonimia y sinonimia, la cual ha sido ampliamente discutida a lo largo de los años por los comentaristas de la obra de Aristóteles y se podría decir que todavía no hay un consenso sobre estas nociones<sup>5</sup>. En *Categorías* Aristóteles define estos conceptos de la siguiente manera:

Se llaman «homónimas» [las cosas] que tienen solo el nombre en común y la definición de la esencia que corresponde al nombre [es] distinta, por ejemplo, [es] «animal» tanto el hombre cuanto el retrato; en efecto, estos tienen en común solo el nombre, y la definición de la esencia que corresponde al nombre es distinta, pues si uno indicase qué es el ser animal del uno y del otro, dará una definición propia de cada uno de los dos. Se llaman «sinónimas» [las cosas] que tienen el nombre en común, y la definición de la esencia que corresponde al nombre [es] la misma; por ejemplo, [es] «animal» tanto el hombre cuanto el buey: en efecto, tanto al hombre cuanto al buey se los denomina con el nombre común [a ambos de] «animal», y la definición de la esencia [es] la misma, pues si uno indicase la definición de cada uno de los dos, [es decir,] qué es el ser animal del uno y del otro, dará la misma definición (1a1-12).

Ahora bien, sobre esta distinción son varias las cuestiones que han generado desacuerdo y dudas entre los comentaristas de Aristóteles, a saber: ¿cuál es el dominio de esta distinción?, ¿es exhaustiva y excluyente? Y ¿qué se ha de entender por ‘la definición de la esencia’ (λόγος τῆς οὐσίας)? En primer lugar, sobre el dominio de esta distinción se ha discutido ampliamente

---

<sup>5</sup> La concepción de la sinonimia y la homonimia que se considera aquí se basa en gran parte en la obra de Shields (1999) y Vigo (2006), entre otros. Para ver una concepción distinta a la anterior Cf., Irwin (1982).



si acaso se trata de cosas o entidades extralingüísticas o bien de términos o expresiones lingüísticas (si acaso el carácter de la distinción es semántico o más bien ontológico); en palabras de Vigo (17): “si ha de otorgarse al escrito un carácter fundamentalmente lógico-gramatical o más bien ontológico-metafísico”. Al parecer de esta investigación se trata de ambas cosas (tanto de “palabras” como de “cosas”): de lo que se trata son de expresiones lingüísticas (τὰ λεγόμενα; τὰ ὀνόματα) que se predicán de cosas o entes (τὰ ὄντα), ambos planos –el lingüístico y el ontológico– estando implicados al mismo tiempo<sup>6</sup>.

Por otra parte, con respecto a qué se ha de entender por ‘la definición de la esencia’, hay buenas razones para creer que Aristóteles no se remite exclusivamente a la definición entendida como ‘género y diferencia específica’ que surge a partir de *Top.* (101b38; 103b14-16), donde la definición consiste en un enunciado (λόγος) que significa la esencia (ὁ τὸ τί ἦν εἶναι). Aunque en esta ocasión no se ahondará en ello, parece ser que Aristóteles considera a la definición de una manera más amplia, aceptando distintos tipos de definiciones<sup>7</sup>.

Queda por ver si la distinción entre homonimia y sinonimia es excluyente y exhaustiva. La sinonimia corresponde a aquel caso en que las cosas que tienen un nombre<sup>8</sup> en común se dicen tales en el mismo sentido, por ejemplo ‘animal’ dicho de un perro y dicho de un gato. Se predica un término o nombre de manera unívoca y es el tipo de unidad que hay entre género-especie y especie-individuos que forman parte de ella. Así, en el caso ya

---

<sup>6</sup> Se concuerda en esto con interpretaciones como la de Shields (1999), Vigo (2006) y Sinnott (2009) respecto a este asunto.

<sup>7</sup> Shields (1999) menciona varias cuestiones que podrían fundamentar esta idea en 91 y ss. Menciona el pasaje de *Top.* 141b32-4, donde se habla de una definición ‘mejor’ (βέλτιον) que otra con respecto a cuánto logran especificar la esencia de lo definido (en este punto se alude a la distinción entre lo que es primero y mejor conocido sin más [ἀπλῶς] o por naturaleza [φύσει] y lo que es mejor conocido para nosotros). A eso agrega pasajes de la obra de Aristóteles en los que se define a través de la referencia a procesos o propiedades que sólo son discernibles a través de la investigación empírica (en *An.Post.* el trueno en 93b12-14; eclipses lunares en 90a5, 93a30-3, 93b6-7; en *DA* el color en 419a9-11, el enojo en 403a25-b9), diciendo que el tipo de definición requerida depende de la esfera de investigación que se considere. Ahora bien, independiente de que Aristóteles acepte distintas definiciones, se puede decir que estas podrían tener algo en común que las hace ser definiciones. Por esta razón Shields sugiere la alternativa de que ‘definición’ sea un homónimo asociado, de manera que todas las definiciones revelarían algo sobre la cosa definida, pero la definición central (*core definition*) revela su esencia (92).

<sup>8</sup> Por “nombre” (ὄνομα) Aristóteles entiende un sonido significativo (φωνὴ σημαντικὴ) por convención, sin tiempo y ninguna de cuyas partes es significativa por separado (*De interpretatione* 16a19-21) y agrega que son por convención (κατὰ συνθήκην), porque ninguno de los nombres lo es por naturaleza (φύσει), sino solo cuando se convierte en símbolo (16a26-28).



mencionado ζῷον corresponde al género ‘animal’ que se predica unívocamente a todas las especies de animales y a los individuos de dichas especies, de manera tal que al decir ‘el hombre es animal’, ‘el perro es animal’ y ‘el buey es animal’, el predicado ‘animal’ posee el mismo significado, *i.e.*, qué es ser ‘animal’ en cada caso es lo mismo. Si la definición de ‘animal’ fuera ‘ser vivo dotado de alma sensitiva’<sup>9</sup>, entonces el predicado ‘animal’ en ‘el hombre es animal’ y ‘el buey es animal’ tendrían la misma definición, de manera que se puede de hecho, sustituir el nombre por su definición y expresar lo mismo, pues son enunciados equivalentes: tanto su significado como su valor de verdad se mantienen. Esto vale también para la relación entre una especie y los individuos de esta, es decir, ‘hombre’ en expresiones como ‘Sócrates es hombre’, ‘Aristóteles es hombre’ se dice unívocamente.

Ahora bien, la comprensión específica de la noción de homonimia ha generado múltiples desacuerdos entre los comentaristas de la obra de Aristóteles. Por una parte, nos enfrentamos a la dificultad de cómo interpretar que en el pasaje de *Categorías* citado se diga que en el caso de la homonimia las cosas ‘tienen solo el nombre en común’ (ὄνομα μόνον κοινόν), mientras que la definición de la esencia que corresponde al nombre es distinta. Algunos interpretadores han considerado que la homonimia sólo corresponde al caso en que lo único en común es el nombre, mientras que la definición de la esencia en un caso y en otro no tiene absolutamente nada en común; a esta noción de la homonimia se le ha llamado ‘homonimia discreta’<sup>10</sup>. Como ejemplo de un caso de ‘homonimia discreta’ se tiene el término ‘vela’, dicho de la vela de un barco y dicho de aquella para iluminar. Ambas comparten el nombre, pero la definición de cada una no tiene nada en común, no se superpone en palabras de Shields. Otros interpretadores, con quienes se concuerda aquí, consideran que la noción de la homonimia es mucho más amplia, es decir, no sólo hay homonimia cuando ciertas cosas comparten un nombre en común a pesar de que sus definiciones o sentidos sean completamente diferentes, sino que también ahí donde hay un nombre común y los sentidos en que se predica dicho nombre *no se superponen completamente* (dando lugar a que pueda

<sup>9</sup> Se toma prestada esta definición de ‘animal’ de Vigo (2006).

<sup>10</sup> Correspondería a lo que Shields (1999) llama ‘homonimia discreta’ y a lo que Irwin (1981) llama ‘perspectiva extrema’.



haber una semejanza entre los sentidos, algo común entre ellos). A esta última interpretación de la homonimia Shields le ha dado el nombre de ‘homonimia comprensiva’<sup>11</sup>. Es importante notar que sólo bajo la noción de la homonimia comprensiva la distinción entre homonimia y sinonimia es tanto excluyente como exhaustiva.

Por último, con respecto a la noción de *unidad*: Aristóteles en *Met.* V-vi considera los distintos sentidos en que se habla de unidad o uno (ἓν) distinguiendo cuando se dice que algo es uno accidentalmente de cuando se dice que algo es uno por sí. Accidentalmente se dice que algo es uno cuando se une una entidad o sustancia individual con una determinación accidental, por ejemplo “Corisco músico”. Por otra parte, se dicen que son *una* de por sí aquellas cosas cuya entidad es una, cuando son continuas, cuando su especie es una y cuando su definición es una (1016b 8-10). A esto agrega lo siguiente:

En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía: numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos (1016b31-35).

En base a lo anterior se puede decir que la sinonimia es un caso de ‘unidad’ conceptual, pues las cosas que reciben un nombre común se dicen tales en el mismo sentido, de manera tal que el concepto sería *uno*, habría una unidad conceptual. Mientras que la homonimia corresponde a aquel fenómeno según el cual las cosas que tienen un nombre común se dicen tales en distinto sentido, de manera tal que dependiendo del tipo de relación que exista entre las cosas que reciben el mismo nombre puede ser que no tengan nada en común y por ello sean homónimas por accidente (el caso de la homonimia discreta) y no haya una unidad en el término o concepto. Como sucede en el caso de ‘vela’, ‘vela’ dicho de la vela de un barco y

---

<sup>11</sup> Esta es la noción de homonimia que Shields (1999) considera que está presente a lo largo del *Corpus* de Aristóteles de manera sistemática, siendo la ‘homonimia discreta’ un tipo de homonimia, pero no la noción general de Aristóteles de la homonimia. Para una argumentación a favor de la comprensión de la homonimia como *homonimia comprensiva*, Cf., Shields 1999 11-42. A la argumentación de Shields se puede agregar que la homonimia en algunos casos puede ser difícil de captar o puede pasar inadvertida por la vecindad de sus sentidos como Aristóteles mismo dice en *EN* V,i (1129a26-29).



‘vela’ dicho de aquella para iluminar. O como un ejemplo de homonimia discreta lo que Aristóteles nombra *homonimia por azar* (ἀπὸ τύχης) en la *EN* I, vi (1096b26): κλείς, nombre con el cual se llama tanto a lo que está bajo el cuello de los animales (*i.e.* la clavícula) como aquella con la que se abren las puertas (*i.e.*, llave). *O bien* puede ser que sus sentidos o definiciones tengan algo en común y que sea posible que haya una unidad, en cuyo caso se presentan dos posibilidades, a saber: por una parte, que las cosas que reciben el mismo nombre se digan tales con referencia a un único sentido (homonimia πρὸς ἓν o *core-dependent homonyms*<sup>12</sup>) o, por otra parte, que las cosas que reciben el mismo nombre tengan sentidos asociados, aunque no completamente y que no dependan de un sentido que es central<sup>13</sup>.

Ahora bien, para efectos de esta investigación se considera también a la analogía (ἀναλογία) como un modelo o esquema de unidad conceptual. La mención de ella como un tipo de unidad está explícitamente en la cita de *Met.* V, vi (1016b31-35). Pero también Aristóteles la menciona como posibilidad de unidad en la *EN*, I, vi (1096b26-29) con relación al tipo de predicación y unidad que tendría el término ‘bien’. Es justamente este tipo de unidad el que habría entre los sentidos en que se habla de amistad, pero esto se verá con detención más adelante.

## I. 2 Sobre qué es la amistad (φιλία) y en cuántos sentidos se dice

Como ya se mencionó, una de las aporías que intenta esclarecer Aristóteles es la de cuántos tipos de amistad hay. Para resolver esto tiene en consideración a los objetos posibles de amistad, “pues se admite que no todo se ama (φιλεῖν) sino sólo lo amable (τὸ φιλητόν) y que

<sup>12</sup> La homonimia πρὸς ἓν o lo que Shields (1999) nombra como *core-dependent homonyms* es el tipo de homonimia que propone Aristóteles en *Metafísica*, es el tipo de unidad conceptual que estaría presente en el caso de ‘ser’, donde se tiene un sentido o definición que es central con respecto a los otros. Como ejemplo de este tipo de homonimia se menciona *médico* (τὸ ἰατρικόν) y *saludable*. Para una caracterización y estudio más profundo de este tipo de homonimia *Cf.*, Shields 1999 35-39.

<sup>13</sup> No se profundizará en la homonimia πρὸς ἓν en esta ocasión pues no es la opción de unidad que parece adecuada para la amistad en parte porque Aristóteles no la menciona en la *EN* (a diferencia de la *Ética Eudemia*, en donde lo hace expresamente). Por otra parte, por cuestiones de extensión tampoco se profundiza en la vinculación entre homonimia y analogía, aunque en la sección II de esta investigación se menciona un poco más sobre esto.





esto es lo bueno, lo placentero y lo útil (ἀγαθόν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον)” (EN 1155b 18-19). Estos objetos posibles de amistad representan la causa o fin por el que los seres humanos se relacionan entre ellos<sup>14</sup>. Ahora bien, agrega que “cabría pensar también que es útil aquello por lo que se origina un bien o un placer; así que, como fines, serían amables lo bueno y lo placentero” (EN 1155b 19-21). De manera que entre estos *en cuanto fines* sólo son amables lo bueno y lo placentero, pues lo útil sería amable como *medio* para obtener un bien o placer.

A continuación, Aristóteles se pregunta si los hombres *aman* lo que es bueno o lo que es bueno para ellos (τὸ αὐτοῖς ἀγαθόν) y lo mismo respecto de lo placentero, es decir, si se ama lo placentero sin más (ἀπλῶς) o lo placentero para uno, pues estas cosas a veces no están en armonía. Aristóteles considera que lo amable sin más es lo bueno y que es amable para cada uno lo que es bueno para cada uno. Y ama cada uno no lo que *es* bueno para cada uno, si no lo que *nos parece* bueno. Aristóteles considera que lo anterior no tendrá importancia, pues lo amable será lo amable aparente (φαινόμενον). De manera que, como objetos de la amistad cuentan tanto lo bueno, como lo placentero, y lo útil, en la medida en que es un medio para los dos primeros.

Dicho esto, Aristóteles da mayores indicios sobre lo que sería la amistad, menciona, por una parte, que la afección (φίλησις)<sup>15</sup> hacia las cosas inanimadas no se considera ‘amistad’, pues no se da *primero* una reciprocidad en la afección y *segundo* no se quiere un bien para ellas. Ambas cosas son condiciones necesarias para que haya amistad, pero no suficientes. Agrega que “es indispensable que se tengan benevolencia, esto es, quieran el uno el bien del otro, *sin que eso les pase inadvertido*, [y ello] por alguna de las cosas mencionadas” (EN 1156a2-5, énfasis mío). Por tanto, para que una relación cuente como amistad se requieren que en ella se den tres cosas: 1) afección recíproca (ἀντίφιλησις); 2) benevolencia (εὐνοία) recíproca (querer el bien del otro) y 3) que sean conscientes de 1 y 2.

---

<sup>14</sup> Aristóteles en el libro II de la *EN*, menciona algo en esta misma dirección: son “tres las cosas que mueven a la elección y tres las que mueven a la aversión: lo bello, lo útil y lo placentero y sus contrarios...” (1104b 30-31).

<sup>15</sup> No hay mayor indicio sobre qué es la afección, pero de lo dicho en el capítulo se desprende que corresponde al sentimiento de amor hacia una cosa (independiente de si es una cosa inanimada o no), en concreto el ejemplo dado es el de alguien que ama el vino. Por otra parte, en EN 1157b28 se menciona que ella se parece a la pasión y la distinguen de la amistad, pues esta última se parece, más bien, al hábito.



Ahora bien, dice que son tres las especies de amistad y que en cada una de ellas se da una afección recíproca y no oculta y que quieren el uno para el otro los bienes según la forma en que son amigos, es decir, según el objeto y causa de la amistad (lo bueno, lo placentero o lo útil).

A continuación, Aristóteles establece una serie de diferencias entre la amistad de los que son buenos y los otros tipos de amistades, a saber: *primero*, que en el caso de la amistad a causa del placer y la amistad a causa de la utilidad no se ama al amigo por lo que él realmente es, sino en cuanto *nos* es útil o placentero; en cambio, en la amistad de los que son buenos, se ama al amigo por lo que él es realmente. *Segundo*, tanto la amistad de los placenteros entre sí como la amistad de los útiles entre sí son inestables, pues el fundamento de tal amistad lo es: lo placentero varía rápidamente y lo útil también; en cambio, la amistad de los que son buenos o virtuosos es estable, porque su fundamento, la virtud, lo es. Es debido a estas diferencias que nombra a tales amistades como *accidentales*, mientras que la amistad de los que son buenos o virtuosos es a su parecer *completa* (τελεία). La amistad de los que son buenos y semejantes en virtud es completa, según Aristóteles, porque *primero* están en la disposición de querer el bien del otro por sí mismos y no por accidente; *segundo*, en ella se da tanto el placer como la utilidad, pero en sentido absoluto (ἀπλῶς), pues lo bueno en sentido absoluto es también placentero y útil en sentido absoluto y *tercero*, dice que es completa en cuanto al tiempo, pues es estable debido a que la virtud lo es<sup>16</sup>. Por esto las amistades de los que son virtuosos son escasas o raras, pues se requiere de tiempo y trato para llegar a conocerse unos a otros.

Ahora bien, ya se ha mencionado qué es lo común a estos tres tipos de amistad y también en qué difieren. Y ya que el término ‘amistad’ no es unívoco, cabe preguntarse entonces cuál es la unidad conceptual del término. Por una parte, el término ‘amistad’ no es un caso de sinonimia, es decir, no se trata del esquema género-especie, en el cual cada tipo de amistad comparte no sólo el nombre sino también una definición de la entidad que es aplicada en cada caso en el mismo sentido. Pues 1) un tipo de amistad recibe el adjetivo de ‘completa’ o ‘perfecta’, cosa que no sería posible en un esquema género-especie y, por

---

<sup>16</sup> Cf., EN 1156b 7-17.



ejemplo, en el género animal no hay una especie que sea ‘más animal’ que otra<sup>17</sup>. Y 2) al decir que Esteban y Matías tienen una relación de amistad o que son amigos, este término se puede entender en más de un sentido, por lo que no es sinónimo. Así, al decir que *A* es amigo de *B*, si no se menciona cuál es el fundamento de dicha relación, no se comprenderá qué tipo de relación tienen *A* y *B*: si esta es estable o no, si pasan el tiempo en compañía mutua, etc. Por otra parte, tampoco es un caso de homonimia accidental, es decir, no se trata de que las tres formas de amistad compartan sólo en nombre y no haya ningún tipo de relación entre ellas, como en el caso de ‘vela’ mencionado al comienzo del artículo. Es justamente este el punto desde el cual parte esta investigación: es porque el concepto de amistad no es ni sinónimo ni meramente homónimo que se pregunta cuál es su unidad conceptual. A esto se suma que la referencia a la homonimia πρὸς ἕν que había en el tratamiento de la amistad en la *Ética Eudemia* no está presente en este tratamiento de la amistad<sup>18</sup>.

Aristóteles se refiere a la predicación del término amistad más adelante diciendo lo siguiente:

Pues como los hombres llaman «amigos» también a los que lo son por causa de lo útil (...) y a los que se aprecian recíprocamente por causa del placer (...) quizá también nosotros *debamos* llamar «amigos» a los de esa clase y [decir que] hay varias especies de amistad, esto es, en su sentido propio y primero (καὶ πρότως μὲν καὶ κυρίως), la de los buenos en tanto buenos; las demás, en cambio, *por semejanza*, porque [son] amigos en la medida en que [hay] algún bien, esto es, algo semejante, pues también lo placentero es un bien para los amantes del placer (*EN* 1157a 25-32, énfasis mío).

Como se ve en este pasaje<sup>19</sup>, Aristóteles parte del hecho de que los hombres llaman ‘amigos’ a quienes se unen por causa de lo útil y por causa de lo placentero, tratando así de rescatar o mantener este uso, pese a que estos tipos de amistades parezcan predicarse de manera impropia y, además, pese a que sean diferentes entre sí los tipos de amistades. Se puede

<sup>17</sup> Cf., *Met.* 999a13-14; *DA* 414b20-27; *EN* 1096a 17-29; *Pol.* 1275a 35-37; y *EE* 1218a 1-8.

<sup>18</sup> El ‘cambio de parecer’ que parece haber entre la *EE* y la *EN* sobre el tipo de unidad que tendría el término amistad me parece que se debe a que la noción de amistad en ambas obras es diferente: en la *EN* se agrega, a la afición recíproca y a la consciencia de la relación, un rasgo específico que se considera como necesario para que una relación entre dos personas sea considerada amistad, a saber: la benevolencia recíproca.

<sup>19</sup> La misma idea aparece también más adelante en *EN* 1158b4-11.



mencionar también que Aristóteles nombra a la amistad por causa de lo bueno como la amistad en sentido propio y primero (καὶ πρώτως μὲν καὶ κυρίως) y que las demás lo son por semejanza (καθ' ὁμοιότητα) a esta. De hecho, esto ya lo había mencionado antes diciendo: “La [amistad] por causa del placer tiene una semejanza con ella [con la amistad completa], porque los buenos son placenteros el uno para el otro. Y lo mismo la [amistad] por causa de lo útil, porque los buenos son tales el uno al otro.” (EN 1157a 1-3). Esto refuerza la idea de que la amistad basada en la virtud o en el bien, reúne lo placentero y lo útil tanto aparente como absoluto, pues en ella ambos coinciden. Pero ¿qué quiere decir que la amistad de los que son buenos se diga en ‘sentido propio y primero’? Esta pregunta se responderá más adelante.

Además, se puede mencionar que Aristóteles dice que la semejanza entre estas amistades con la amistad perfecta o completa reside en el bien: en la medida en que en el otro se supone que hay algo bueno. Ahora bien, parece ser que hay, por una parte, una relación de prioridad o jerarquía entre los tipos de amistad, lo cual se ve por el uso de adjetivos como ‘propio’ y ‘primero’ y, por otra parte, una relación de semejanza entre los tipos de amistad. ¿Cómo es que ambas cuestiones armonizan? Pues, siguiendo a Zingano (2015), la semejanza es una relación simétrica: A se asemeja a B de la misma manera en que B se asemeja a A. ¿Cómo se puede hacer compatible la afirmación de que hay un sentido de amistad que es propio y que la semejanza –siendo de naturaleza simétrica– sea el fundamento por el cual se llame a estos tipos de relaciones como ‘amistades’? Parece que ambas cuestiones pueden ser compatibles si se adopta una medida propuesta ya por Zingano, a saber: siendo la semejanza que hay entre los tipos de amistad de naturaleza simétrica, la prioridad de un sentido por sobre los otros debe estar fundado en un argumento de distinta índole<sup>20</sup>. Teniendo esto en consideración se pasará a la última parte de esta investigación.

## II. Analogía y semejanza: una alternativa.

---

<sup>20</sup> Cf., Zingano 2015 197.



Como se pudo ver, Aristóteles considera que hay una semejanza (ὁμοιότης) entre los tipos de amistad que parece ser el fundamento mediante el cual los tipos de amistad que Aristóteles nombra como *accidentales* –la amistad por placer y la amistad por utilidad– sean llamados ‘amistad’. Pero ¿en qué consiste la semejanza? ¿Puede ser la base para una unidad conceptual? Y si es así, ¿cómo?

En primer lugar, para dar una idea de en qué consiste la semejanza se verá lo que Aristóteles dice sobre ‘lo semejante’ (τὸ ὅμοιον). En *Met.* V, ix Aristóteles se refiere a los diversos sentidos en que se habla de lo semejante, diciendo que:

«Semejantes» (ὅμοια) se dice que son aquellas cosas cuyas afecciones son, en su totalidad, las mismas, y también si las afecciones que son las mismas son más que las que son diversas, y aquellas cosas cuya cualidad es una; y una cosa es semejante a otra si tiene la mayoría –o bien los más importantes– de los contrarios por los cuales ésta puede ser alterada (1018a15-19).

Y en *Met.* X, 3, dice que:

«Semejantes» (ὅμοια) son aquellas cosas que, aun no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, son lo mismo en cuanto a su forma: así, un cuadrilátero mayor es semejante a otro más pequeño, y son semejantes las líneas rectas desiguales: son, ciertamente, semejantes, pero no la misma línea en sentido absoluto. Y también aquellas cosas que tienen una afección que es una y la misma específicamente, por ejemplo, la blancura, aunque la tengan en mayor o menor grado, también se dice que son semejantes, porque la especie de sus afecciones es una. Y aquellas, en fin, que tienen los mismos rasgos en mayor número que los diversos, ya sean esenciales, ya pertenezcan a la experiencia común: así, el estaño se parece a la plata <en tanto que blanco>, y el oro al fuego, en tanto que amarillo y rojo (1054b3-13).

En eso consistiría ‘ser semejante’, la semejanza entonces sería una relación entre dos (o más) cosas que comparten o bien la mayoría de los rasgos o bien son lo mismo en cierto sentido (ya sea por su forma, ya por sus afecciones). Es claro también que este tipo de relación es simétrica, por lo que ya se ha mencionado anteriormente: al decir que *A* se parece o es



semejante a *B*, lo semejante en *A* y *B* es lo mismo (una o más afecciones, cualidades, su forma, etc.); de manera que *A* se parece a *B* en el mismo respecto que *B* se parece a *A*.

Ahora, en *Tópicos* la captación u observación de la semejanza es considerada como una de las herramientas de la dialéctica en torno a la construcción de buenos argumentos. Respecto a aquello dice lo siguiente:

Hay que mirar la semejanza en cosas de *géneros distintos*; como lo uno es a una cosa, así lo otro es a otra cosa (v.g.: como el conocimiento es a lo cognoscible, así la sensación es a lo sensible), y como lo uno está en una cosa, así lo otro está en otra (v.g.: como la vista está en el ojo, el entendimiento está en el alma, y, como la bonanza en el mar, la calma en el aire) ... (108a7-13, énfasis mío).

Aunque no es de uso exclusivo en casos donde las cosas son de géneros distintos: “Pero también hay que mirar las cosas que están en el *mismo género*, y ver si se da en todas ellas lo mismo, v.g.: en el hombre, el caballo y el perro: pues, en cuanto se da en ellas lo mismo, en la misma medida son semejantes” (108a14-18, mío). Como se puede ver, la semejanza en este ejemplo parece funcionar de la siguiente manera: al considerarse el caso de la vista y el entendimiento (ὡς ὅψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ), se dice que como *A* está en *B*, así también *C* está en *D* (i.e.,  $A : B :: C : D$ ).

A continuación, Aristóteles menciona la utilidad de los tres instrumentos dialécticos: la examinación sobre de cuántas maneras se dice algo, el análisis de las diferencias y la captación de las semejanzas. Este último es útil en varios aspectos, pero se mencionará uno de ellos, a saber: es útil la consideración de las semejanzas para poder dar con las definiciones, al percibir lo que es idéntico en cada caso (el género) en las cosas comunes y también en los géneros muy distantes. Por ejemplo, menciona Aristóteles:

que son lo mismo la bonanza en el mar y la calma en el aire (pues ambas son un reposo), y que <son lo mismo> un punto en una línea y una unidad en un número (pues ambos son un principio). De modo que, al dar como género lo común en todos los casos, ofrecemos la impresión de no definir de manera ajena al objeto. En definitiva, también los que definen suelen dar así <sus definiciones>: pues



dicen que la unidad es el principio del número, y el punto, el principio de la línea. Así, pues, es evidente que ponen como género lo común a ambos (*Tóp* 108b23-32).

De manera tal que, como se puede observar, la semejanza es útil para poder establecer una unidad mediante lo común a cosas de género distintas.

Ahora bien, la semejanza considerada en los pasajes previos está estrechamente relacionada a lo que Aristóteles llama “analogía” o proporción (ἀναλογία)<sup>21</sup>. Y esto se puede ver a continuación: en el libro primero de la *EN*, después de que se diga que el bien no es término unívoco, Aristóteles se pregunta lo siguiente:

¿Cómo se aplica entonces [el término «bien»]? Pues [las cosas a las que se llama «bienes»] no parecen ser [a] homónimas por azar. [b] [¿Serán, pues homónimas] porque todas derivan de una sola cosa o concurren a una sola cosa? [c] ¿O [lo serán] más bien *por analogía*? Pues *la visión está en el cuerpo tal como la inteligencia está en el alma, y otras cosas en otras cosas* (1096b26-29, énfasis mío).

Como no parece ser que el bien sea homónimo por azar y por ello no tener algún tipo de unidad conceptual, menciona a la homonimia πρὸς ἓν y a la analogía como alternativas distintas mediante las cuales haya algún tipo de unidad del concepto bien. Se ha de notar que el ejemplo que menciona tiene la estructura (A : B :: C : D) que se vio en los ejemplos que Aristóteles utiliza para hablar de la semejanza en *Tópicos*; de hecho, el ejemplo de *EN* 1096b2829 (ὡς ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς) es muy similar al que se menciona en *Tópicos* 108a12 (ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ). Por otra parte, es importante recalcar, como ya se mencionó al principio de esta investigación, que se menciona la analogía como un tipo de unidad conceptual y este no es el único pasaje en donde Aristóteles dice esto, también en *Met.* V, vi, al tratar sobre los diversos sentidos en que se habla de uno o de unidad (ἓν):

En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras *por analogía*: numéricamente lo son aquellas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya

<sup>21</sup> De hecho, en ocasiones habla de *semejanza por analogía*. Cf., *EN* 1148b10; *PA* 644b11.



definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía *las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos* (1016b31-35, énfasis mío).

Pero ¿en qué consiste la analogía y cómo se relaciona con la semejanza? Con respecto a lo primero, en el libro V de la *EN* (sobre la justicia) Aristóteles dice que lo justo es una cierta proporción (ἀναλογία) y explica que ella “es una igualdad de relaciones, y [se da] entre por lo menos cuatro [términos]” (1131a31-32). Además, distingue la proporción discreta de la proporción continua, siendo la primera aquella que se da entre cuatro términos distintos ( $A : B :: C : D$ ); en cambio, la continua tiene tres términos distintos y el cuarto es uno de ellos que se repite dos veces como si fueran dos términos, por ejemplo: tal como A se relaciona con B, del mismo modo se relaciona B con C ( $A : B :: B : C$ ). Por otra parte, Aristóteles menciona la analogía con relación a la metáfora en la *Poética*, diciendo que “la metáfora consiste en el traslado del nombre de una cosa distinta, o del género a la especie, o de la especie al género, o de una especie a otra especie o *por analogía*” (1457b6-9, énfasis mío). Y por analogía entiende “el caso en que el segundo [término] se relaciona con el primero como el cuarto con el tercero; pues, [el poeta] dirá, en lugar de segundo, el cuarto, y, en lugar del cuarto, el segundo” (*Poética* 1457b 16-19). Uno de los ejemplos que da Aristóteles es el siguiente: la vejez se relaciona con la vida tal como el atardecer con el día (vejez : vida :: atardecer : día), de manera tal que se puede llamar a la vejez “atardecer de la vida” y al atardecer “vejez del día”. Menciona, además, que a veces alguno de los cuatro términos relacionados carece de un nombre establecido, pero esto no es un impedimento para la metáfora. Y nos dice que “se puede emplear esta variedad de la metáfora también de otra manera, a saber: tras llamar una cosa con el nombre de otra, negarle alguno de los rasgos que le son propios” (*Poética* 1457b30-32). El ejemplo que da es el siguiente: llamar al escudo “copa”, no “de Ares”, sino “sin vino”, es decir, mediante un complemento negativo en vez de uno positivo.

Por otra parte, con respecto a lo segundo, a saber: cómo se relaciona la analogía con la semejanza, se puede mencionar que Aristóteles en *Tópicos* dice lo siguiente: “la metáfora hace de alguna manera cognoscible lo significado gracias a la semejanza (pues todos los que metaforizan lo hacen de acuerdo con alguna semejanza)” (140a9-12). Por tanto, en vista a





que la analogía es un tipo de metáfora y que la metáfora se hace en base a la semejanza, de igual manera la base para la analogía es una semejanza. En base a todo lo expuesto anteriormente se puede decir que la semejanza es la base para la analogía y que en ciertos pasajes Aristóteles sugiere que consisten en lo mismo, presentando la misma estructura e incluso los mismos ejemplos.

## II. 2 Sobre la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα) en la *EN*

Establecido lo anterior, se pasará a examinar la expresión ‘por semejanza’ (καθ’ ὁμοιότητα) que aparece en el pasaje de *EN* 1157a 25-32 con respecto a la amistad. Esta expresión aparece en los libros anteriores de la *EN* y en ciertas ocasiones viene acompañada de una referencia o bien a la metáfora o bien a la analogía. Su primera aparición es en *EN* 1115a19 en el tratamiento de la virtud ética de la valentía, que es una medianía entre el temor y la osadía. Ahora bien, Aristóteles nota que tememos las cosas temibles, *i.e.*, los males tales como la mala fama, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte, etc. Pero que se llama ‘valiente’ al que está en cierta disposición no hacia todos estos males, sino hacia el mal más temible, que es la muerte: “Pero *en sentido propio* se llamará «valiente» (κυρίως δὴ λέγοιτ’ ἄν ἀνδρείος) al que no tiene miedo ante la muerte noble y todos los riesgos súbitos que acarrearán muerte, y tales son sobre todo los riesgos de la guerra” (*EN* 1115a32-35). Más adelante dice lo siguiente:

Pero no se piensa que el valiente lo sea en relación con todos ellos, pues algunos males deben ser temidos, y es noble, y no vergonzoso, hacerlo; por ejemplo, la mala fama. En efecto, el que la teme es hombre honrado y vergonzoso, y el que no la teme, desvergonzado. A este algunos los llaman «valiente» *de manera metafórica*, pues tiene un elemento de *semejanza* con el valiente, pues tampoco el valiente tiene temor (λέγεται δ’ ὑπὸ τινῶν ἀνδρείος κατὰ μεταφοράν· ἔχει γὰρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ· ἄφοβος γὰρ τις καὶ ὁ ἀνδρείος.). Acaso no deban temerse la pobreza ni la enfermedad ni en general las cosas que no derivan de la maldad ni son causadas por uno. Mas tampoco el que no teme esas cosas es valiente; *también a ese lo llamamos así por semejanza* (λέγομεν δὲ καὶ τοῦτον καθ’ ὁμοιότητα), pues algunos, a pesar de ser cobardes en los peligros de la guerra, son generosos, y ante la pérdida de dinero tienen entereza (1115a11-22, énfasis mío).



En este caso, lo que se tiene es que la valentía es un término medio entre el temor y la osadía y que las cosas que se temen son “los males” (término que engloba a la mala fama, la falta de amigos, la pobreza, la muerte, etc.). Con respecto a esos males, se tiene *primero* que se llama *propiamente* (κυρίως) “valiente” al que no teme la muerte noble; *segundo* que se llama *por semejanza*, con el caso propio de valentía, “valientes” a aquellos que *no temen* (elemento de semejanza con el valiente en sentido propio) los otros males. Así hay disposiciones que guardan cierta semejanza con lo que es propiamente la valentía y en virtud de aquella semejanza se llaman valientes a tales *de manera metafórica* (κατὰ μεταφοράν), aunque *en sentido propio no lo sean*<sup>22</sup>. Parece ser que mediante la semejanza se extiende el uso o aplicación de un nombre o término. Se ha de notar que estos dos elementos mencionados, a saber: que haya un sentido propio en que se predica un nombre y que *por semejanza* se predique también dicho nombre a casos que no son el caso en sentido propio, están también presentes en el caso de la amistad, como se veía anteriormente.

Ahora bien, también con relación a la intemperancia (exceso en relación con los placeres cuyo término medio o virtud es la moderación) se menciona la semejanza (ὁμοιότητα), de ella se dice: “*Extendemos el nombre de «intemperancia» aun a las faltas de los niños, porque presentan cierta semejanza* (τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι γὰρ τινα ὁμοιότητα)” (EN 1119a33-b1, énfasis mío) con la intemperancia de los adultos, que es intemperancia en sentido propio. Lo cual permite al menos fortalecer lo que se dijo respecto a que mediante la semejanza se extiende el uso o aplicación de un nombre o término.

En otro pasaje en el que se menciona la expresión ‘por semejanza’ es en EN VII,iv 1147b35, con relación a la incontinencia. En este capítulo Aristóteles trata la cuestión de si un hombre puede ser incontinente en sentido absoluto (ἀπλῶς) o si todos los incontinentes lo son en particular y en relación con qué clase de cosas se es incontinente. Se dice que los incontinentes lo son respecto de los placeres y de los dolores. Sin embargo, entre las

---

<sup>22</sup> Cf., EN 1138b5-13, donde se habla “*metafóricamente y por semejanza*” (κατὰ μεταφοράν δὲ καὶ ὁμοιότητα) respecto de la predicación del término ‘justo’. Por la extensión de esta investigación no se tomará este caso en consideración.



cosas que producen placer unas son necesarias y otras elegibles por sí mismas. Las necesarias son las cosas que producen placer corporal (las referentes al alimento y las relaciones sexuales, que son a las que refieren la intemperancia y la moderación). Las que no son necesarias, pero son elegibles por sí mismas son la victoria, los honores, las riquezas y los bienes y placeres de esa clase:

(...) a los que, en contra de la recta razón que hay en ellos, incurren en exceso en esas cosas no los llamamos *incontinentes sin más*, sino con un añadido: «incontinentes en las riquezas», «en la ganancia», «en los honores» y «en el impulso [agresivo]», en la idea de que *son diferentes* y de que se los llama de ese modo *por semejanza* (EN 1147b31-35, énfasis mío).

A este pasaje se suman otros en los que Aristóteles enfatiza la diferencia entre el caso que es propiamente incontinencia de aquellos que lo son por semejanza. En otro pasaje (EN 1148a4-11) dice que los que son incontinentes respecto de los goces corporales –con los que se relacionan el moderado y el intemperante– son *incontinentes sin más*. Dice que el que persigue el exceso en este tipo de placer, no por elegirlo, sino en contra de su elección y de su pensamiento, a ese “se lo llama «incontinente», sin el añadido de que lo sea «en determinada cosa» (por ejemplo, la ira), sino solo [«incontinente»] sin más”. Así, Aristóteles considera que la incontinencia en sentido propio o sin más es la que se da respecto a los placeres o goces corporales, siendo incontinente aquel que los persigue en contra de su elección y pensamiento. Es por la semejanza al incontinente en sentido propio que a aquellos que persiguen las cosas placenteras que no son necesarias pero elegibles por sí se los llama *incontinentes*, no sin más, sino con el añadido de que lo sea *en determinada cosa*.

Es claro entonces que la semejanza que hay entre el que es incontinente en sentido propio y aquellos que no consiste en el género de cosas con las que se relacionan, a saber: los placeres, pues es incontinente en sentido propio aquel que se relaciona de cierta manera con los placeres corporales, pero aquel que se relaciona de esa manera con los placeres que no son los corporales es incontinente por semejanza. Cabe decir que también en el uso de la expresión “por semejanza” en estos pasajes se tiene que hay un caso en que se aplica cierto término en sentido propio, casos que se asemejan a aquel que se dice en sentido propio y en



virtud de esa semejanza se extiende el uso de dicho término a estos casos. Ahora bien, respecto al género de cosas con las que se relaciona tanto el incontinente *sin más* como en el incontinente por semejanza se puede decir que no se trata de un género en sentido estricto, pues ese tipo de placeres no lo son en el mismo sentido<sup>23</sup>.

En base a lo visto en todos los pasajes mencionados en este apartado, se puede decir que los casos comparten las siguientes características: (i) tener un sentido en el que cierto nombre se aplica en sentido propio; (ii) sentidos que no son el propio, pero que se asemejan al sentido (i); (iii) la semejanza entre (i) y (ii) está determinada en base al género de cosas con las que se relacionan en su definición el sentido propio y los otros sentidos, compartiendo así una descripción general, pero no específica, y (iv) el género de cosas con el que se relacionan no es un género en sentido estricto ni la descripción específica corresponde a especies, pues no se trata de un término sinónimo.

Para comprender de mejor manera los puntos (iii) y (iv), se ejemplificarán con los casos antes vistos: en el ámbito de los placeres (que son muchos y distintos) se puede dar la incontinencia *sin más* y la incontinencia por semejanza, pues ambas consisten en el perseguir los excesos en los placeres no por elección, sino en contra de ella, pero sólo a aquel que persigue ciertos placeres –los corporales– se le dice *incontinente sin más* o *en sentido propio*. De manera tal que el género de cosas con las que se relacionan es el mismo: los placeres y comparten una descripción general, en la cual consiste la semejanza, pero no comparten una descripción específica. En cuanto al punto (iv) se puede decir lo siguiente: el género de cosas con el que se relacionan en ese caso –los placeres– no corresponde a un género en término estricto, pues las cosas placenteras no lo son en el mismo sentido, y la descripción general no consiste en la definición del nombre *incontinencia*, pues la incontinencia es aquella que llamamos *sin más* o *en sentido propio*, que se da no respecto de los placeres en general, sino respecto de los placeres corporales. Y la incontinencia por semejanza no es una especie de *incontinencia* en el sentido en que *perro* es una especie de *animal*. Esto se puede ver ya en el hecho de que Aristóteles hable en términos de *sin más*, *en sentido absoluto*.

---

<sup>23</sup> Cf., *EN VII*, iv, v, vii y ss.



De igual manera sucede con el caso de la valentía: esta se da respecto de las cosas que son temibles, *i.e.*, los males, los cuales son muchos y diversos, siendo *valiente* aquel que no teme. Pero sólo es *valiente en sentido propio* aquel que no teme cierto mal particular, a saber: la muerte noble y los males que esta acarrea. Los que temen a los otros males se les llama *valientes* en base a la semejanza que tienen con el valiente en sentido propio. Comparten, entonces, una descripción general, valiente es aquel que se comporta de cierta manera, aquel que no teme a los males, pero sólo aquel que no teme a un mal específico –la muerte noble– es valiente en sentido propio. Nuevamente, el género de cosas con las que se relacionan no es un género en sentido estricto, ni la valentía sin más ni la valentía por semejanza son especies de un género como *perro* y *gato* son especies de *animal*, pues la valentía sin más es aquella que se da respecto de la muerte noble y no respecto de los males en general, de manera que la descripción general que mencionamos no es la definición de aquella virtud ética.

Dicho esto, se pasará a ver cómo es que justamente los casos mencionados en relación con la expresión *por semejanza* pueden tener una unidad gracias a la analogía. En primer lugar, se verá la valentía: en base a la semejanza que hay entre la valentía en sentido propio y los casos que no son en sentido propio (pues ambos temen cosas que son consideradas temibles) a estos últimos se les llama “valentía” o “valientes”, de manera tal que como lo uno es a una cosa, así también lo otro es a otra cosa: como la muerte noble es al valiente, así también la pobreza es al valiente por semejanza ( $A : B :: C : D$ ). En segundo lugar, se verá el caso de la incontinencia: en base a la semejanza que hay entre aquel que llamamos incontinente en sentido propio y aquellos que no lo son en sentido propio (pues ambos incurren en el exceso de “placeres” en contra de su elección) a estos últimos se les llama “incontinentes”, de manera tal que el incontinente se relaciona con los placeres corporales como el incontinente por semejanza se relaciona con los placeres no necesarios, pero elegibles por sí mismos ( $A : B :: C : D$ ).

Pero todavía no es del todo claro qué significa que estos casos compartan las características mencionadas (i)-(iv) ni su relación con la analogía. Las cuatro condiciones que se mencionaron permiten reconocer el tipo de caso en el que, a través de la semejanza entre ciertos sentidos, se puede extender el uso de un nombre o término. Estas características



permiten determinar el tipo de semejanza que está a la base de la predicación de un nombre por medio de la analogía en casos donde no hay un género en sentido estricto. Ahora, estas características o condiciones no son incompatibles con el esquema de la analogía como ya se vio pues lo que nos dicen es que se trata de cosas relacionadas bajo un mismo nombre que no son sinónimas y que la semejanza que hay entre ellas está determinada en base al género de cosas con las que se relacionan en su definición, compartiendo así una descripción general, pero no específica. Esto es perfectamente compatible con lo que es la analogía (en casos que no pertenecen a un mismo género) y los casos de analogía que hemos citado en la sección anterior. Y nos permitiría diferenciar de mejor manera el uso de la analogía o cómo se podría dar unidad en casos donde no se trata de cosas que pertenecen a un mismo género en sentido estricto.

Por último, es necesario retomar la idea de que la semejanza es una relación simétrica. ¿Cómo es compatible el que se hable de una predicación en base a la semejanza con el hecho de que se hable de sentidos que son ‘propios’ y otros que no lo son? Como se había dicho con anterioridad, debido a que la semejanza es una relación que no establece una jerarquía o prioridad entre sus miembros se requiere de un argumento independiente a ella para establecer esta jerarquía. El fundamento de la jerarquía (o que a cierto sentido se lo llame ‘sentido propio’) tiene que ver con que es sólo cierta disposición o hábito el que es efectivamente una virtud<sup>24</sup> o consideraríamos como una disposición vitanda y censurable (en el caso de la incontinencia)<sup>25</sup>. Dicho esto, a continuación, se pasará a ver el caso de la amistad.

### II. 3 El caso de la amistad

Retomando lo dicho sobre la amistad, se tiene que la amistad en sentido propio y primero es la amistad de los buenos y virtuosos y que a la que se da por causa del placer y aquella que se da por causa de la utilidad se llaman amistades en base a la semejanza que tienen con la

<sup>24</sup> Como en el caso de la valentía, de la justicia y la intemperancia, aunque estos últimos no se analizan. Cf., EN 1119a33-b1; 1134a24-30; 1138b5-13.

<sup>25</sup> Recuérdese que la *incontinencia* no corresponde a una maldad en sentido estricto, aunque sea vitanda y censurable. Cf., EN 1145a16.



amistad en sentido propio. La semejanza entre estos dos tipos de amistad y la amistad perfecta radica en que el fundamento de dichas amistades –el placer y lo útil– son un bien para ellos: para el amante del placer, lo placentero es un bien y para el amante de lo útil, lo útil es un bien. El caso de la amistad es semejante al caso de la incontinencia y el de la valentía, pues cumple con las condiciones que mencionamos anteriormente: (i) hay un sentido del término amistad que es el sentido propio (la amistad de los buenos y virtuosos); (ii) hay dos sentidos que reciben el nombre en base a la semejanza que tienen con el sentido propio; (iii) la semejanza que se da entre los sentidos de amistad está determinada por el género de cosas con las que se relacionan en su definición, pues lo placentero y lo útil son cosas buenas, y (iv) “bueno” o “bien” no es un género en sentido estricto y la amistad no es un género tampoco en sentido estricto ni los tipos de amistad son especies de un género, pues no se trata de un término sinónimo<sup>26</sup>.

Resta, entonces, ver cómo la amistad puede ser una a través de la analogía. En base a la semejanza que se da entre el sentido propio en que se habla de amistad (la amistad de los buenos y virtuosos) con la amistad a causa del placer y la amistad a causa de la utilidad (pues se da la amistad en la medida en que hay algún bien), a las dos últimas se las llama *amistad*. De manera tal que el placer es para el amante del placer algo semejante a lo que el bien es para el virtuoso o bueno y el bien es para el virtuoso algo semejante a lo que lo útil es para el amante lo útil ( $A : B :: C : D$ ). Como se puede observar, en base a la semejanza que hay entre los tipos de amistad, se puede decir que la amistad es una a través de la analogía, a pesar de no ser un concepto sinónimo. Aunque tampoco es un concepto meramente equívoco u homónimo por azar, pues no es una casualidad que las relaciones que tienen dicho nombre se llamen así.

Sólo falta ver en base a qué argumento se funda la prioridad de la amistad de los buenos con respecto a los otros sentidos. El fundamento en base al cuál se puede establecer la prioridad de un sentido de amistad por sobre los otros, al igual que en los otros casos visto en la sección anterior, puede ser que sólo la amistad de los buenos y virtuosos sería una

---

<sup>26</sup> Ya se mencionó que la amistad no es un género en sentido estricto en páginas anteriores. Respecto de que bien o bueno no es un género, *Cf.*, *EN I*, vi.



disposición virtuosa o podría constituir una virtud<sup>27</sup>. Ahora bien, el caso de la amistad parece ser un poco más complejo que los otros casos vistos anteriormente y por eso es sumamente interesante. Lo particular del caso de la amistad tiene que ver con que a un tipo Aristóteles lo nombre como ‘perfecto’ o ‘completo’ (*i.e.* la φιλία τελεία) y que uno de los motivos por el que se ocupe este adjetivo sea que en ella se da tanto el placer como la utilidad, pero en sentido absoluto (ἄπλῶς), pues lo bueno en sentido absoluto es también placentero y útil en sentido absoluto. De manera que una profundización en este aspecto podría ser provechosa para futuras investigaciones con respecto al tema.

En conclusión, se puede decir que el término amistad si posee una unidad, a pesar de no ser un término sinónimo. Esta unidad está garantizada por la semejanza que hay entre los diversos sentidos o tipos de amistad que Aristóteles reconoce y que este tipo de unidad es la que Aristóteles llama *unidad por analogía*. Se nombra a la amistad por placer y a la amistad por utilidad como ‘amistades’ en la medida en que hay algún bien: pues el placer es para el amante del placer *algo semejante a* lo que el bien es para el virtuoso o bueno y el bien es para el virtuoso *algo semejante a* lo que lo útil es para el amante lo útil. En definitiva, no es casualidad ni producto del azar que a estos tres tipos de relaciones se los llame como amistad.

---

<sup>27</sup> Cf., *EN VIII* i y v.





## ***Bibliografía***

- Aristóteles. *Aristotelis. De Anima*, ed. William David Ross. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Aristóteles. *Aristotelis. Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Aristóteles. *Aristotelis. Ethica Eudemia*, ed. Richard Rudolf Walzer y Jean Mingay. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Aristóteles. *Aristotle Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, ed. Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1938.
- Aristóteles. *Aristotelis. Metaphysica*, ed. Werner Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Aristóteles. *Aristotle. Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, ed. Arthur Leslie Peck y Edward Seymour Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Aristóteles. *Aristotle. Politics*, ed. Harris Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Aristóteles. *Aristotle Posterior analytics: Topica*, ed. Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Aristóteles. *Categorías*, trad. Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- Aristóteles. *De Anima*, trad. Marcelo Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea: Ética eudemia*, trad. Emilio Lledó y Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2011.



- Aristóteles. *Poética*, trad. Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue, 2015.
- Aristóteles. *Política*, trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon) I*, trad. Miguel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- Calvo, Tomás. “La unidad de la noción de la ΦΙΛΙΑ en Aristóteles”, *Méthexis XX* (2007): 63–82.
- Fortenbaugh, William. “Aristotle’s Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning”, *Phronesis* 20 (1975): 51–62.
- Irwin, Terrence. “Homonymy in Aristotle”. *Review of Metaphysics* 34 (1981): 523–544.
- Nussbaum, Martha. *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Shields, Christopher. *Order in Multiplicity*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Sinnott, Eduardo. “Acerca de la relación semántica entre las formas de la amistad en Aristóteles”, *Stromata* 70/1 (2014): 87–106.
- Vigo, Alejandro. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad (2006).
- Ward, Julie. *Aristotle on Homonymy – Dialectic and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Zingano, Marco. “The Conceptual Unity of Friendship in the *Eudemian* and the *Nicomachean Ethics*”, *Apeiron* 48/2 (2015): 195–219.