

# RELACIÓN DE SEMEJANZA ENTRE LOS CONCEPTOS ΦΙΛΙΑ (AMISTAD) Y ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ (JUSTICIA), EN EL LIBRO VIII DE LA ÉTICA NICOMAQUEA

*Relation of similarity between the concepts  
φιλία (friendship) and δικαιοσύνη (justice), in  
book VIII of the Nicomachean Ethics*

Ricardo Antonio Yáñez Félix<sup>1</sup>

## RESUMEN

El propósito de nuestro escrito es recuperar dos conceptos fundamentales de la Ética Nicomaquea, nos referimos a la amistad (φιλία) y a la justicia (δικαιοσύνη), a través de un comentario que pone el acento en el nivel de semejanza que, para Aristóteles, guardan estas dos virtudes en el orden de la mejor vida posible —ético/política— a la que puede aspirar el ser humano. Nuestra aproximación se centra en el uso del lenguaje constituido en el contexto del tratado moral del estagirita.

**Palabras clave:** amistad, justicia, ética, política, virtud.

## ABSTRACT

The purpose of our writing is to recover two fundamental concepts of the Nicomachean Ethics, we refer to friendship (φιλία) and justice (δικαιοσύνη), through a comment that emphasizes the level of similarity that, for Aristotle, they keep these two virtues in the order of the best possible life —ethical/political— to which the human being can aspire. Our approach focuses on the use of constituted language in the context of the Stagirite's moral treatise.

**Keywords:** friendship, justice, ethics, politics, virtue.

## INTRODUCCIÓN

En el horizonte de la filosofía aristotélica existe una unión indisoluble entre Ética y Política, lo cual, como se ha remarcado por diferentes estudiosos de la

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez. Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Orcid ID: 0000-0002-2943-2195, ryanez11@yahoo.com.mx

filosofía griega "antigua",<sup>2</sup> da cuenta de un pensamiento donde se considera, a diferencia de la época moderna, una vinculación real y efectiva entre "ser" y "deber ser". Un ejemplo importante de esta concepción filosófica es, a nuestra consideración, la semejanza que propone el estagirita entre los conceptos *amistad* y *justicia* de acuerdo con el libro VIII de la *Ética Nicomaquea* (*EN*). Es por ello que en este breve artículo presentamos un comentario de los pasajes, principalmente contenidos en los capítulos 9-12 del libro referido en la *EN* y su relación con el tratado político de Aristóteles, que muestran la relación entre dos conceptos —*amistad* y *justicia*— que, en el entramado del mundo moderno, parecen pertenecer a dos diferentes ámbitos de la realidad.

En el contexto del conocimiento práctico, el filósofo macedónico establece que los términos *amistad* y *justicia* se refieren a las mismas cosas y radican en los mismos sujetos, desde la óptica de la *EN* la *philiā* guarda correspondencia tanto con las formas de constitución política, así como con la organización de las relaciones familiares, puesto que, en cada una de las diferentes maneras de establecer el gobierno, la *amistad* aparece en la misma medida que la *justicia*. De tal suerte que, si es procedente nuestra interpretación de la *EN* y la Política de Aristóteles, para que exista la *amistad* es necesaria la virtud moral de la *justicia*, y viceversa.

Por lo dicho, el objetivo de este escrito es actualizar, desde nuestra particular interpretación, la comprensión de un pequeño apartado del tratado moral de Aristóteles. Con esto queremos abonar a los estudios de las Humanidades y de las Ciencias Sociales que tienen por cometido el comportamiento del ser humano, así como se peculiar existencia al interior de la comunidad política.

## DESARROLLO

El libro VIII de la *EN*<sup>3</sup> se centra en una virtud<sup>4</sup> o, en todo caso, en un elemento imprescindible de la vida social que apunta a la plenitud humana y que no

2 De entre los cuales podemos nombrar a: Antonio Gómez Robledo (2001), Emilio Lledó Íñigo (1961), Werner Jaeger (1946), W. D. Ross (1981), Pierre Aubenque (1999), Ingemar Düring (1976), Leo Strauss (2014), W.L. Newman (1887) y E. Zeller (1897).

3 Para nuestra lectura utilizamos la traducción al español de la *Ética Nicomaquea* que llevo a cabo Antonio Gómez Robledo, UNAM (2012). En cuanto a las nociones griegas nos servimos del texto griego fijado por Rackham en la colección *Loeb Classical Library* (1956).

4 Desde la óptica de la *EN*, la *philiā* puede ser equiparable con la virtud en el hecho de que al igual que en las *aretai* unos se llaman buenos por el *hábito* (ἔξις), y otros por el *acto* (ἐνέργεια). A partir de *EN* (VIII, 5) se explica que dentro de los marcos de la amistad unos gozan de la convivencia recíproca y se proporcionan mutuamente bienes, pero también hay quienes están separados a través de la distancia, por lo cual no ejercitan la amistad, aunque su disposición es a obrar amigablemente; esta distancia local no pulveriza absolutamente la amistad, lo que tiende a desaparecer es su acto. Para el sabio griego, no está de más mencionar que la ausencia prolongada parece poner en olvido a la amistad, ya que nada es más propio de los amigos que el convivir.

puede darse sin virtud, hablamos de la *amistad* (φιλία).<sup>5</sup> El desarrollo de la *EN* para el estudio de la amistad da inicio (*EN* VIII, 1) justificando de una manera sumamente bella y sublime el por qué la *philiā* es necesaria para la moral humana, ante lo cual asienta que sin amigos nadie escogería vivir, aun y cuando se estuviera en posesión de todos los bienes alcanzables, pues el único refugio de la vida, sobre todo en la desventura, son los amigos. En atención a estas ideas es que la ética de Aristóteles plantea que adquieren más poder, respecto al *pensamiento* (νοῆσαι) y a la *acción* (πράξει), aquellos que caminan juntos a diferencia de los que marchan de forma individual.

Parece ser, dando continuidad al planteamiento ético que venimos rastreando, que la φιλία existe por naturaleza en el que engendra hacia lo engendrado o en el que crea hacia lo creado, la muestra más clara de este lazo filial son las relaciones que se establecen entre padres e hijos, inclusive, entre los hombres cuando, entre ellos, se vuelve algo cotidiano la familiaridad y el afecto. Razón por la cual, plantea Aristóteles, la amistad no sólo es algo necesario para el ser humano, sino algo hermoso, aquel que cuenta con amigos tiene para sí una de las bellas cosas que existen en el mundo.

Una vez que el pensador griego deja claro (*EN* VIII, 2-8), entre otros muchos aspectos, que la virtud de los amigos consiste en el amar, y que el amigo duradero es aquel en el que nace el amor de forma proporcional al mérito —pueden ser amigos aún los desiguales entre sí—, con lo cual, igualdad y semejanza son amistad y, sobre todo, la semejanza en la virtud, el tratado ético llega al punto central de nuestro planteamiento cuando afirma que *amistad* y *justicia* (δικαιοσύνη),<sup>6</sup> digámoslo de una vez, parecen referirse a las mismas cosas y radicar en los mismos sujetos. Si cabe hablar de dicha semejanza, la *EN* (VIII, 9) propone que la *justicia*, por su propia naturaleza, crece a la par que la *amistad* (ambas existen en los mismos sujetos y tienen igual extensión).

Dicho esto, nuestro teórico traslada este paralelismo al espacio de la política para destacar que todas las comunidades particulares articuladas en torno la sociedad, son como partes de la *comunidad política* (πολιτική κοινωνία), lo anterior, debido a que todo grupo humano se constituye alrededor del interés común, y es por ello que perduran. También existen las comunidades que tienden a una utilidad parcial o las que se asocian por motivo de placer, como es el caso de los clubes sociales. En suma, todas las

<sup>5</sup> El concepto φιλία-*philiā* en español puede significar "amistad", "simpatía", "amabilidad", "cariño", "amor", entre otras. Su estructura etimológica se compone del verbo φιλέω - philéō ("amor", "respeto afectuoso") y del sufijo femenino ἱ-ια, el cual se adhiere a raíces de adjetivos, verbos y/o sustantivos femeninos para acentuar su carácter abstracto (Lidell y Scott, 1996, pp. 4129-4130). Según refiere Calvo Martínez (2003, pp. 29-31), el uso de este vocablo griego en Aristóteles pertenece a un terreno de mayor amplitud de significado que el término castellano amistad. En el idioma del estagirita, philia tiene que ver con todas las relaciones humanas que involucren afectividad, estima o el propio amor, como puede ser el lazo afectivo entre padres e hijos, entre amantes, entre ciudadanos y, más específicamente, entre amigos. En concreto, la palabra "amistad" en la ética aristotélica no tiene un contenido unívoco, antes, al contrario, carga variados significados y se aplica a diferentes tipos de relaciones donde prevalece el "querer". El concepto griego *philiā* pervive en el idioma español concretamente a manera de sufijo, un compuesto de esta palabra es *filosofía*. Creemos oportuno distinguir el vocablo φιλία-*philiā* de otro término griego que también guarda relación con lo que en español entendemos por amor, nos referimos a ἔρος (éros). Con la palabra ἔρος se conceptualiza el amor y/o el deseo que contiene una naturaleza romántica o sexual —de carácter erótico—, también puede significar el objeto de dicho amor/deseo, podemos decir que es un amor menos abarcador que el designado por la *philiā*; en su etimología el sustantivo ἔρος proviene de ἔραμαι —*eramai*—, ἐράω —*eráō*, "yo amo"— (Lidell y Scott, 1996, p. 1619).

<sup>6</sup> Este sustantivo griego es del género femenino y se conforma de la palabra δίκη (dikē) que se ha traducido al español como costumbre, orden, derecho, justicia, juicio; así como del sufijo οσύνη (-osúnē), el cual sirve para formar sustantivos abstractos a partir de adjetivos o sustantivos (Lidell y Scott, 1996, pp. 1059-1060).

comunidades son manifiestamente parcelas de la *koiné politiké* y, en este mismo camino, las amistades de las cuales habla Aristóteles corresponden a los diferentes tipos de comunidades parciales.

En lo que sigue vamos a destacar, de acuerdo con el estagirita, que tanto para la *EN* como para la Política el buen funcionamiento (el logro de su finalidad), de las diferentes constituciones políticas, así como de las relaciones familiares dependen del hábito práctico de la *amistad* y de la *justicia*. Para Aristóteles, si estas dos virtudes no se hacen presentes en la vida de cualquier estructura social no sólo se rechaza el bien común, sino que se instalan formas de autoridad que imposibilitan el logro del fin más perfecto en la vida política del hombre, a saber: la felicidad.

El aspecto político de la amistad está presente en la obra maestra sobre moral del oriundo de Estagira, es en el capítulo diez del libro octavo donde se indica que son tres las formas de constitución política y que a cada una de éstas le corresponden ciertas desviaciones que, en todos los casos, surgen como una manifestación expresa del manejo incorrecto de la gobernanza en la *polis*. El gobierno, continuando con el tratado que nos ocupa, es el supremo poder en la ciudad y de necesidad estará en manos de un gobernante, o en manos de unos pocos gobernantes o gobernará la mayoría de los ciudadanos. Cuando se gobierna para el bien común se contará necesariamente con constituciones rectas de acuerdo con la *justicia absoluta*, en cambio, si en los gobiernos prima el interés particular ya sea de uno, de algunos o de la multitud esto devendrá en desviaciones —gobiernos despóticos— (*Política*, III, 4). Los tres modos de gobierno son: la *monarquía* (μοναρχίας), la *aristocracia* (ἀριστοκρατίας) y la *timocracia* (τιμοκρατίας), esta última también se le conoce con el nombre de *República* (πολιτεία).

El defecto en el ejercicio de la *monarquía* se llama *tiranía* (τυραννίδα), aunque ambas maneras de gobierno se destacan por el aspecto singular del que ejerce el poder, las dos difieren en grado máximo; esto es así porque el tirano sólo busca su interés personal, en cambio, cuando se habla del *rey* (monarca) —βασιλεὺς— este busca el beneficio común de sus gobernados, lo cual se explica, en consonancia con la *EN*, con relación al estatus preferente, social y económico, que goza el monarca, quien en una posición de privilegio cubre todas sus necesidades, y así, puede concentrarse en las exigencias de la comunidad. El *tirano* (τύραννος) es todo lo contrario, en él se encarna la figura perversa del gobierno de un individuo que busca, sobre todas las cosas, su propio interés.

También en la aristocracia se puede pasar a una manera distorsionada de la práctica política, esto se concreta cuando, en la forma aristocrática de gobernar —que es el gobierno de unos cuantos virtuosos—, los vicios de los gobernantes (aristócratas) determinan sus funciones como administradores de los bienes públicos, esto deviene en una *oligarquía* (ὀλιγαρχία).<sup>7</sup> En el régimen oligárquico los recursos de la comunidad política se convierten en bienes particulares, lo mismo sucede con los puestos de gobierno al quedar

7 El sustantivo griego ἀριστοκρατία (aristokratía) se constituye etimológicamente por el adjetivo ἀριστος (áristos) que puede significar en castellano "noble", "excelente", "de primer nivel", "minucioso"; y por el sufijo femenino κρατία (kratía) que hace referencia a ser "dominado por" o, también, lleva a considerar un "sistema de dominación" (Lidell y Scott, 1996, p. 650). En la *EN* el gobierno aristocrático se contraponen con su desviación por medio de la palabra ὀλιγαρχία (oligarkhiā), la cual, en su funcionamiento gramatical de sustantivo, designa el "ejercicio político de unos cuantos". El vocablo oligarkhiā deriva de ὀλίγος (oligos), que se traduce por "pocos", y de αρχία (arkhiā), sufijo que designa ya sea la "regla" o el "gobierno" (Lidell y Scott, 1996, pp. 2704-2705).

en manos de los más ricos y no de los más virtuosos. En este sentido, dice Aristóteles, el poder se deposita en manos de unos pocos malvados —en lugar de ser materia de unos pocos virtuosos, como es el ideal aristocrático— que suplantando a los más dignos.

Siguiendo el orden de la reflexión moral aristotélica, nos permitimos subrayar que existen otras dos maneras limitrofes de conducir a la sociedad, esto cuando se habla de timocracia y de su ligera separación, la *democracia* (δημοκρατία). Estas dos expresiones que hablan de la práctica política tienen como ideal el gobierno de la multitud. Respecto a otras deformaciones de gobierno que contempla la reflexión aristotélica, vale la pena destacar que la *democracia* es la menos incorrecta porque es apenas una ligera desviación de una de las formas de gobierno consideradas en la *EN*. Tal vez esto sea así debido a que en la democracia la mayoría de las personas (los pobres) resultan beneficiadas aún y cuando no se tenga en cuenta el bien común; con todo, en la δημοκρατία la desviación es la misma que en la oligarquía y en la tiranía.

En *Política* (III, 5) se establece que la *monarquía* o *realeza* (βασιλείαν) es una forma de gobierno unipersonal que tiene en mira el bien público, la *aristocracia* es el gobierno de más de uno, pero de pocos y su ideal es que gobiernen los mejores. En cambio, cuando gobierna la multitud en vista del interés público (reuniendo la virtud de muchos en grado máximo) se consolida el gobierno constitucional o la llamada *República*. Las desviaciones de estas tres maneras de gobernar se denominan, como ya lo comentamos: *tiranía* —una vez que la monarquía sólo toma en cuenta el interés del monarca—, *oligarquía* —cuando el poder sirve exclusivamente a los intereses de los ricos— y *democracia* —sucede al contemplar únicamente como válidos los intereses de los pobres—. Las tres maneras de gobernar con acierto son también virtuosas, lo que distingue a cada una de ellas es que tienen como prioridad el bien común, las desviaciones del buen ejercicio político se deben, precisamente, a que no persiguen el ya mencionado bien de todos. Bajo esta noción de "bien común" creemos que, en clave aristotélica, debe entenderse el equilibrio entre ricos, pobres y virtuosos; con lo cual, el arte de la política es buscar lo mejor para estos tres grupos sociales sin privilegiar a ninguno de ellos, es decir, consolidar la llamada *Politeia*.

Como bien dice el texto aristotélico consagrado a la política (III, 5), tanto la *oligarquía* como la *democracia* parten de una cierta noción de *justicia*, aunque no llegan a precisarla sino hasta un determinado punto, con ello, no expresan en su integridad la mayor *justicia* posible. En la moral del macedónico (*EN*, V), lo justo es relativo a las personas y toda distribución debe realizarse con igualdad atendiendo a las cosas y a los hombres, en esta línea de apreciación los individuos determinan la igualdad en las cosas (de ahí la naturaleza del uso de la moneda), pero disputan sobre lo que es igual en los seres humanos, como escribe el estagirita: "los hombres juzgan mal sobre sí mismos". Por consiguiente, algunos creen que por ser desiguales en cierto asunto (en la riqueza) son desiguales del todo. También los hay que piensan que por ser iguales en algo (en la libertad) son iguales del todo, ambos desconocen lo más importante: la mejor vida posible.

La ciudad, insiste la obra política de Aristóteles, no se consolida ni por la riqueza ni por la asociación por igualdad, antes, al contrario, la *polis* existe para alcanzar la mejor vida, de ahí que toda buena legislación considera la virtud y el vicio del ciudadano. La verdadera polis es la que toma cuidado de

la virtud, ya que sin esto la ley pasa a ser mera convención, es decir, pierde su capacidad de hacer a los hombres buenos y justos. En suma, la ciudad es una comunidad para la vida mejor entre familias y su fin es la vida más plena y autosuficiente. La *philiā* o *amistad* es la que hace posible la vida en común, es el motor de la mejor de las vidas posibles entre los conciudadanos. En particular, la comunidad política tiene por causa la práctica (πράξις) de las buenas acciones y no se conforma con la simple y llana convivencia.

Si integramos el estudio de Aristóteles sobre la relación de afinidad que existe entre las distintas maneras de llevar a cabo el gobierno de la comunidad más amplia y los núcleos sociales más pequeños, se vuelve necesario referir que los arquetipos establecidos sobre las transiciones de gobierno —cuando se pasa de uno virtuoso a otro que es cómplice del vicio— también pueden encontrarse en las diferentes relaciones familiares. En la convivencia padre/hijo persiste la figura de la realeza en el cuidado de la prole (gobierno paternal), incluso la divinidad representada por Zeus es el ideal en la forma paternal de la *monarquía*, por lo cual todo progenitor griego trata de imitar el carácter de este dios. No obstante, ello para nuestro pensador, la cultura persa, a diferencia de la helénica, promueve la *tiranía* porque en este medio social los hijos son tratados como esclavos,<sup>8</sup> con lo cual la patria potestad legítima falta a su finalidad.

Esta analogía que presenta la moral aristotélica entre el gobierno monárquico y la autoridad familiar respecto a progenitores y descendientes, así como otros ejemplos que vendrán después —sobre las relaciones entre parejas y entre hermanos—, creemos, son comparaciones externas y, en este sentido, no debemos tomarlas como afirmaciones que establecen una identidad esencial de semejanza entre aquello que se está comparando. Baste recordar que el objetivo de la *Política* de Aristóteles es, justamente,

8 El tema de la esclavitud no es ajeno al mundo helénico (no es privativo de otras culturas antiguas), recordemos que el propio Aristóteles establece una relación entre el *amo* (*despótou*) y el *esclavo* (*doulon*) a partir del ámbito griego. La cuestión de la naturaleza del esclavo la trabaja nuestro teórico griego en la *Política* (I, 2, 1253b-1254a) a partir de tres puntos de vista que, entre otros filósofos recupera R. Estrada (2020, pp. 69-71): 1. Se refiere al lazo entre el que se encuentra por *naturaleza* capacitado para *dirigir* (*árchon*) —gracias a su capacidad intelectual, lo cual le permite deliberar y elegir de forma correcta— y el que por naturaleza está capacitado para ser *dirigido* (*archómenon*) —por su constitución corporal—, estos dos persiguen el mismo fin que se relaciona con la *seguridad*. Notemos aquí que lo que se reconoce son las diferentes capacidades que tienen los individuos, y que es importante que se respeten dichas capacidades, hasta este momento no existe alguna referencia a la libertad humana, sólo se distingue que los seres humanos tienen capacidades naturales distintas entre sí. 2. En una segunda apreciación se introduce una comparación entre el esclavo y el *hombre libre* (*eleútheron*), aquí se pone en juego una relación que parece indicar que el capacitado para dirigir es la persona libre, mientras que el capaz de ser dirigido es el esclavo, sin embargo, el estagirita hace uso, en esta parte, de dos concepciones: primero, la de "propiedad" o "recurso para vivir" (*ktema*) y, en segundo lugar, la de "parte de un todo" (*móron*). Con estos dos términos se establece que la vida de comunidad requiere para su funcionamiento de recursos para sostenerse que sirven como *instrumentos* (*organon*) para el buen vivir, ahora bien, de estos instrumentos unos son seres vivos y otros son seres no vivos, de acuerdo con esta perspectiva técnica el que presta un servicio (*hýperétes*) en la sociedad es un instrumento. Así, tanto el *árchon* como el *archómenon* son instrumentos de servicio en la comunidad familiar. 3. El tercer asunto a tomar en cuenta es que Aristóteles se sirve de las expresiones "una cosa de alguien", "un recurso para vivir" y "la propiedad de alguien" (*ktema*) con el mismo sentido que el concepto "parte" (*móron*). Entonces, es de saber que la parte pertenece al todo (así como la mano es parte del cuerpo, es decir, es un instrumento del cuerpo), en este marco el esclavo es una de las partes de la comunidad familiar —el amo representa a este núcleo social—, pero dicha comunidad no puede ser parte del esclavo (el todo no puede ser menor que la parte), en este mismo sentido el esclavo es propiedad de la comunidad familiar (del amo), pero esta comunidad no puede ser propiedad del esclavo, de esto se sigue que el esclavo pertenece al señor o amo por ser esta figura de autoridad quien representa el todo en la comunidad familiar. Al interior de estos tres aspectos —la esclavitud a través de las diferentes capacidades naturales de los hombres, la esclavitud desde el ideario de la "propiedad" o como parte de un todo y la esclavitud en la relación hombre libre y aquel que es dirigido—, señala Estrada, no se observa el sometimiento de la voluntad de un individuo sobre otro, incluso se considera al *archómenon* "parte de" el que dirige la comunidad.

combatir la idea de que el gobierno de la casa (οἰκία), de la aldea (κώμη) y de la polis (πόλις) son lo mismo.

En *Política* (I, 1),<sup>9</sup> el maestro helénico es tajante cuando dice que toda ciudad (πόλις) se presenta como una comunidad, en este mismo sentido toda comunidad se constituye en vista de algún bien, siendo el bien mayor de entre todas las comunidades el que persigue la comunidad suprema y que, dicho sea de paso, comprende a todas las demás, esta es la comunidad política (κοινωνία πολιτική), a la cual se denomina ciudad (πόλις).<sup>10</sup> No podemos dejar de mencionar que, de acuerdo con el tratado político en comento, no les asiste la razón a aquellos que creen y afirman que es lo mismo el poder político (πολιτικόν), el poder real (βασιλικόν) y el poder sobre la familia (οἰκονομικόν) y/o los esclavos (δεδποτικόν). Dicho esto, no hay lugar a dudas que, para el teórico griego, no es lo mismo el gobierno de la casa y el de la ciudad.

El estudio político continúa su exposición aclarando, desde el punto de vista de la naturaleza humana, las diferencias que existen entre los tres tipos de asociación humana (familia, aldea y ciudad). En el estudio aristotélico, la consumación sexual entre el varón y la mujer se debe, primordialmente, a la necesidad humana de conservación de la especie, esta unión primaria —la vida

<sup>9</sup> Ya que en esta parte de nuestra reflexión nos permitimos introducir el tratado de política de Aristóteles, creemos conveniente referir, de manera bastante resumida, algunos intérpretes de la obra aristotélica que han estudiado el vínculo irreductible, establecido por el pensador griego, entre ética y política. Entre otros, W. L. Newman (1887, pp. 1-32) y E. Voegelin (1984, pp. 372-376) concuerdan con la postura de Gómez Robledo (2018, p. X) en tanto que, desde los planteamientos del estagirita, es sólo en la sociedad política donde los hombres actualizan todas las virtudes, tanto las éticas como las dianoéticas. Desde este panorama aristotélico, la familia y la aldea —que son las primeras agrupaciones en el tiempo donde los individuos satisfacen sus necesidades más inmediatas— no son suficientes para que el ser humano desarrolle a plenitud todas sus capacidades, sumando la cultura en todos sus aspectos, incluyendo la actividad teórica (por más immanente y solitaria que pueda ser su acto final). Así, el *Estado* (πόλις) es un elemento esencial de la constitución humana, tan es así que el λόγος (razón) alcanza su plenitud en la sociedad política. El ser viviente que llamamos hombre se distingue por convivir con sus semejantes, razón por la cual pertenece y vive en la ciudad, es en la polis donde tiene cabida la distinción entre lo justo e injusto, así como entre lo bueno y lo malo.

No está de más recordar junto con R. Estrada (2020, p. 52) que el estrecho vínculo entre política y ética es anunciado por el propio Aristóteles al comienzo y final de la *EN*, y al inicio de la *Política*. El texto moral aludido arranca con la afirmación de que el bien supremo es competencia de la política, de igual manera el tratado político indica desde su primer apartado que el bien supremo es competencia de la comunidad suprema, es decir, de la polis. De esta forma, siguiendo la interpretación de Estrada, esta unión (ética/política) alcanza para comprender que, para el genio griego, los fines están subordinados unos entre otros, por lo cual debe existir el bien supremo, en este mismo tenor, entre la suma de comunidades humanas —donde todas ellas apuntan a algún bien— queda implicado ese bien supremo y, es por ello, que debe existir una sociedad suprema, esta es la comunidad política por excelencia (polis). Por último, es posible captar que el eidos de la κοινωνία πολιτική es diferente del que se encuentra en el gobierno monárquico, en el gobierno de la casa y en el gobierno con los esclavos.

<sup>10</sup> El concepto griego πόλις, como otros tantos, no tiene un término equivalente en castellano, tal vez el que más se acerca a su significado original —para las traducciones más usadas— sea el de ciudad (como comunidad política). Sobre esto, el filósofo alemán Leo Strauss indica que cuando reemplazamos πόλις por ciudad (city) se corre el riesgo de entender, con la traducción, una urbe moderna —como Londres o Nueva York—, que, en la actualidad, tienen una connotación completamente diferente a lo significado por la palabra griega. Ante esto, es menester preguntarse: ¿cuál es, pues, el equivalente más cercano de polis en nuestro mundo e idioma? Debemos tomar en cuenta que la polis se ocupa del bien humano completo (la ευδαιμονία), cuestión que no queda asociada a vocablos como "Estado" o "pais"; esto nos lleva a pensar que debe emplearse un término donde se sienten las condiciones de la actividad virtuosa, al menos donde se designe el aseguramiento de la vida y de la libertad humana (medios para conseguir la felicidad, de los cuales debe ocuparse el Estado). En la óptica de Strauss, los hombres buscan la felicidad por medio de la cooperación y de la competencia, que en su conjunto son la base de cualquier sociedad. Ahora bien, para el autor germano, los conceptos "Estado" y "sociedad" apenas tienen un orden de rango parcial y es por eso que ambos se refieren a medios para el logro de la vida humana, en cuanto que son partes de algo con mayor amplitud, la asociación más amplia de la cual son partes constituyentes los dos conceptos referidos es la "cultura", de tal suerte que el ámbito más amplio de una nación, de una tribu o de una ciudad es la "cultura". De conformidad con esta exposición, para Strauss el término moderno que más refleja el sentido de la πόλις griega ha de ser el de cultura (culture) sobre todo en el nivel de la teoría y del pensamiento académico (2014, pp. 9-13).

de pareja— no se realiza por medio del ejercicio deliberativo, sino por el deseo natural de tener descendencia y, con ello, un espacio familiar que asegure cierta seguridad entre sus miembros. Es esta misma necesidad de seguridad que los individuos experimentan lo que hace posible la unión entre, los que, por naturaleza, deben mandar y obedecer, por ejemplo, dice el filósofo occidental, aquel que tiene en sí la capacidad de previsión es por naturaleza gobernante y señor, mientras que el que tiene la capacidad de ejecutar con su cuerpo las providencias, es súbdito y esclavo (δουλεῖον) por naturaleza, de tal suerte que el amo y el esclavo tienen el mismo interés. Aquí debemos poner especial atención a la concepción que, Aristóteles, tiene de la φύσις (*naturaleza*), pues con este término se dice de aquello que acomoda cada cosa a un fin particular, de este modo cada instrumento alcanza su perfección mayor no al servir a muchas cosas, sino a una sola.

Desde estos presupuestos, la familia es una comunidad establecida por la *physis* para la convivencia diaria, la comunidad que resulta de la suma de varias familias es el municipio (*aldea*, κωμη), el fin de este tipo de agrupación es dar cuenta en la satisfacción de necesidades que rebasan el día a día, y, después, viene la asociación última compuesta de muchos municipios y que se llama *ciudad* o *polis*. La πόλις es la κοινωνία que llega al extremo de bastarse en todo a sí misma, su procedencia es producto de la necesidad humana de vivir, asimismo subsiste porque provee a una vida cumplida, esta comunidad es el fin de todas las demás comunidades (*Política* I, 1, 1252b, 20-30).

La ciudad, siguiendo el propio tratado político, también existe por naturaleza, apuntemos, por tanto, que *la naturaleza es fin* (φύσις τέλος ἐστίν), en esta perspectiva filosófica, la *physis* de cada cosa (caballo, hombre, casa) es cada una lo que es hasta el término de su generación.<sup>11</sup> El fin es lo mejor en cada cosa que existe, y el mejor de los fines es poder bastarse a sí mismo. Con lo dicho hasta este momento, la *polis* es una de las cosas que existen por naturaleza, esto nos hace comprender que el mismo *hombre* (ἄνθρωπος) es por *naturaleza* (φύσις) un ser con capacidad de *vida política* (ζῶον πολιτικόν).<sup>12</sup> Esto es de esta manera porque de entre los seres vivos es el único que cuenta con *palabra* (λόγον), y este *lógos* hace patente lo justo/injusto, lo bueno/malo, lo provechoso/nocivo. Es por ello, concluye Aristóteles, que el hombre es el único de entre los seres vivos que percibe e internaliza lo bueno, lo justo, lo malo, lo injusto y demás cualidades semejantes, el hecho de compartir estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.

Después del paréntesis que hicimos al atender el primer libro de la *Política*, volvemos a la *EN*, donde se propone que en otra escala de la vida familiar parece ser, de acuerdo con el estagirita, que queda representada otro modo de gobierno. En la relación marido/mujer armonizan las coordenadas de la actividad aristocrática una vez que el varón lleva la batuta en la

<sup>11</sup> En el pensamiento filosófico de Aristóteles, que es cobijado por el acto y la finalidad, apunta Gómez Robledo (2018, p. IX), la esencia de cada cosa se hace presente no por su principio, sino por su fin, es decir, lo esencial de cada ente no lo hallamos por su origen, sino por su acabamiento, ni siquiera por lo que es capaz, sino por la capacidad cumplida.

<sup>12</sup> Si seguimos el discurso de Aristóteles podemos entender que la *polis* es algo natural (conforme a la naturaleza), en este mismo tenor los seres humanos son entes vivos y, por naturaleza, políticos. Veamos que, realmente, sólo la πόλις es la comunidad que tiene a su alcance la "autarquía", esto quiere decir que en esta asociación final no sólo se satisfacen necesidades básicas, sino que busca la mejor vida, aquella que es buena y feliz. También queda de manifiesto que la naturaleza dotó exclusivamente al ser humano de la facultad que le permite distinguir en términos éticos y políticos, los demás seres vivos sólo fueron provistos por la naturaleza de voz —*foné*— por medio de la cual señalan placer y dolor (Estrada, 2020, p. 54).

relación conforme a su dignidad, no sin remitir a la mujer todo lo que a ella corresponde. Pero si este hombre quiere regir todo en la vida de la familia, el gobierno doméstico se convierte en una *oligarquía*, lo mismo sucede cuando la mujer asume el control del poder en el hogar gracias a que posee riquezas y cuenta en su haber con grandes influencias, esto no es acorde a la virtud, sino a una de las tantas formas de ser de la práctica en la *oligarquía*.

El trato entre hermanos es timocrático, ya que, entre ellos, prepondera la igualdad (guardando ciertas distancias, por ejemplo, entre edades), este vínculo entre iguales puede tornarse en *democracia* si no hay una persona que adquiera el rol de guía o que tenga la capacidad para promover el orden y, con ello, evitar que la casa no cuente con un amo. En donde todos están en pie de igualdad se corre el peligro de que todo el mundo actúe a su arbitrio. Respecto a la relación amo/esclavo es preciso anotar que este es un elemento que rige el orden, incluso en las cosas, tanto en los ámbitos biológicos y en aquellos que no pertenecen al campo de la vida, ya que hasta la construcción de una silla requiere de un elemento ordenador. El que pone el orden (amo, capaz de dirigir) necesita de recursos y para obtenerlos requiere *instrumentos (órganon)*, el esclavo (dirigido), así como el amo, es un instrumento de la comunidad familiar —ambos prestan un servicio— para poner orden en la familia y por lo tanto la función del *doúlou* no es un capricho del *despótou*, sino que es un instrumento para concretar dicho orden. Pues bien, en cada una de las formas de gobierno mencionadas la *amistad* aparece en la misma medida que la *justicia*.

La *philiā* puede rastrearse en el encadenamiento de afectos que suponen distintos niveles de relación que van desde el ámbito político hasta los espacios de la vida privada. En EN (VIII, 11) se expone la amistad que subsiste entre diferentes figuras que conforman los hilos de la sociedad en la Grecia de Aristóteles. Por orden de aparición, primero toca el turno a la pareja rey/súbditos —el amor entre estos es posible en la ordenación monárquica—, la base de dicho nexo filial son los beneficios que el rey virtuoso procura sobre su pueblo, ocupándose de la felicidad de sus vasallos, de la misma manera que el pastor vela por sus ovejas. Esta especie de *φιλία* es similar a la que se presenta entre padres e hijos, la diferencia es la magnitud en el beneficio que el progenitor concede, pues al dar la vida a sus descendientes les proporciona, al mismo tiempo, la causa del ser, que es el mejor de los bienes posibles, aparte de la nutrición y la educación.

El ilustre pensador helénico escribe que tanto para el vínculo entre rey y súbditos como para el de padre e hijos opera una ley de la naturaleza, sobre todo la que determina que el señorío en las relaciones humanas se establece por la condición de ascendencia que algunos ostentan sobre otros (los que fungen como descendientes). Queda claro que en estos casos se hace alusión a la *amistad* que se funda en la superioridad, los superiores en el terreno político y familiar reciben, de sus "dirigidos", (por *justicia*) afecto en proporción al mérito obtenido (los buenos padres, hermanos mayores y gobernantes son objeto de amor, por su parte los que no cumplen bien con su deber de padre o de rey no se ganan la alta estima de los demás).

Si seguimos el orden de las ideas aristotélicas, podemos advertir que la amistad entre marido y mujer es igual a la que puede surgir en el gobierno aristocrático dado que se admite que, en proporción a la virtud, el mayor bien le merece al mejor en esta relación de pareja, y a cada uno lo que le corresponde

—de la misma forma que en la *justicia*—. Por su parte, la *philiā* entre hermanos es muy parecida a la camaradería, porque en ellos prevalece la igualdad, en términos generales los hijos que comparten un mismo hogar tienen de ordinario las mismas aficiones y costumbres, es por esta razón que este querer se asemeja al gobierno timocrático, donde el ideal de los ciudadanos es ser iguales y justos, aparte de contener un mando de poder que sea alternativo.

Las desviaciones que, anteriormente, fueron planteadas para los tres regímenes políticos también llegan a presentarse en las distintas formas de afecto filial, a manera de ejemplo, Aristóteles piensa que la falta de amistad en un ambiente tirano y oligarca se debe a que no hay nada en común entre el gobernante y el gobernado, sobre todo porque no hay *justicia*. En este sentido, el tirano considera que puede declarar cierta inferioridad en cosas y en posiciones sociales para servirse de ellas instrumentalmente y de manera indiscriminada, tal es el caso del buey, el caballo y, hasta, el esclavo. Nuestro texto reconoce que, de entre las tres deformaciones del buen gobierno, sólo en la democracia (forma de gobierno menos apropiada que la timocracia) se reconoce al hombre en cuanto tal, igual a los otros, por ello la amistad tiene mayor amplitud y profundidad que en la tiranía donde el querer apenas se hace presente.

Otra de las modalidades que comprende la *amistad* aparece en EN (VIII, 12) y se refiere a la que se manifiesta entre parientes. Para explorar esta cuestión, la escritura del helénico tiene a bien separar la amistad en general y la *philiā* entre quienes guardan lazos de parentesco. En el nivel más usual el querer filial entre conciudadanos, entre personas que pertenecen a la misma tribu o entre compañeros de viaje se distingue porque todos ellos participan del carácter asociativo formal, su afecto parece existir en virtud de un contrato. En una categoría más específica como lo es la amistad por parentesco la afección depende del sentimiento paterno (en casi todos los casos los padres quieren a sus hijos como parte de sí mismos), en el cual los padres consideran que los seres nacidos de ellos son como parte de su ser, aunque existiendo separadamente, y los hijos quieren a sus padres como la fuente de su ser.

Igualmente, los hermanos se corresponden afectivamente por provenir de una misma raíz, en el ambiente familiar la educación en común y la agrupación por rango de edades son dos bases imprescindibles de la amistad, al interior de la familia la *amistad* fraterna es muy semejante a la camaradería, tal y como quedó claro anteriormente. Dentro de este grupo social, existen personas que son más familiares y otras que son más extrañas esto depende de qué tan lejos o cerca se encuentren del principio de la estirpe. En cuanto a la *amistad* entre varón y mujer —como generadores de la prole en el círculo familiar— se dice, por lo antes mencionado, que es por naturaleza.

Puede decirse, de conformidad con la *EN*, que el hombre tiene mayor inclinación al apareamiento sexual que a agregarse políticamente, por ello el hogar es primero, según el tiempo, y más necesario que la ciudad,<sup>13</sup> de tal suerte que la reproducción de la especie es el carácter más común en el reino animal, sin embargo, las personas no sólo hacen vida común para procrear, sino para solventar todas las otras necesidades de la vida (en estas coinciden la utilidad y el placer). El encuentro filial entre la pareja puede fundarse en la

<sup>13</sup> En este punto debemos aclarar que, entre la familia y la ciudad, lo primero, en orden temporal, es el *oikos*, aunque desde el punto de vista ontológico lo primero es la *polis*. En la *Política* (I, 1, 1253a, 25-30) se enseña que la ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros, esto es así debido a que el individuo no puede bastarse a sí mismo, debe estar con el todo político en la misma relación que las partes lo están con su respectivo todo. La perfección del hombre depende de su adhesión con lo legal y lo justo, lo cual sólo se manifiesta en el orden de la comunidad política.

virtud, hasta tal punto que, si los cónyuges son justos, los hijos serán el bien común de ambos y lo común es lo que, en todos los casos del género aquí tratado, mantiene unidas a las partes.

Por lo dicho hasta aquí, la *amistad*, al igual que la *justicia*, encuentra su fundamento en la igualdad o en la superioridad. De entre aquellos que son amigos iguales les es propio observar la igualdad, en cuanto a los sentimientos de amistad, así como en todo lo demás. La tarea de los amigos desiguales consiste en igualarse prestando, para ello, al inferior algo proporcional a la superioridad del otro. En cambio, los que son amigos por la virtud ponen su empeño en hacerse bien recíprocamente, en este tipo de afectividad no hay recriminaciones ni querellas. En el campo de las amistades por placer tampoco se presentan querellas, ya que en las dos partes se encuentra, al mismo tiempo, aquello a que se aspira (como, por ejemplo, pasar tiempo juntos, si es que esto les complace a ambos), cada uno de los individuos decide si busca y quiere, el placer o no es así.

## CONCLUSIONES

Después de ofrecer estas notas sobre la relación de semejanza que, para Aristóteles, existe entre los conceptos *amistad* (φιλία) y *justicia* (δικαιοσύνη), creemos conveniente resaltar, a manera de apunte referencial final, que en el ámbito de la *EN* estas dos virtudes ocupan un lugar preferencial —dada la importancia que reviste, en el contexto del *telos* final que persigue el ser humano, el entendimiento sobre lo bueno y lo justo es que la *EN* dedica todo un libro, a diferencia de las demás virtudes morales, a la justicia; así como dos libros a la amistad—, de ahí la importancia que tiene para los estudios filosóficos sobre el estagirita, sobre todo para sus escritos morales, continuar ofreciendo reflexiones que puedan ampliar las bases de la interpretación acerca de estas dos importantes categorías.

El estrecho vínculo entre la ética y la política en el pensamiento de Aristóteles se puede mostrar en el hecho de que la φιλία (*amistad*) y la δικαιοσύνη (*justicia*) son parte de la una como de la otra. La ética y la política tienen como *finalidad* (*telos*) la *felicidad* o *eudaimonía*, la cual es la excelencia humana, por lo cual las virtudes son de vital importancia tanto en la *vida práctica* (βίος πρακτικός) como en la *vida intelectual* (Βίος Theoretikós), por ello en la filosofía de Aristóteles no existe una separación entre el ser y el deber ser, como existirá en la época moderna. De esta manera, se muestra que el contexto ético en el cual son colocados los conceptos *amistad* y *justicia* son proseguídos en el aspecto político o en la teoría sobre la *polis* más justa, en general, y la más adecuada a las circunstancias concretas de las ciudades históricamente existentes.

Con todo, la *amistad* comporta un carácter político trascendental, ya que, en el sentido más propio del término político, hace posible que las ciudades se vinculen a partir de la concordia —fin de toda ley—, hasta tal punto que la *práctica filial* (*philia politiké*) puede entenderse como la más alta forma de *justicia* —la *amistad* es condición suficiente y necesaria para una virtud como la *justicia*—.

**REFERENCIAS**

- Aristóteles. (2012). *Ética Nicomaquea*. UNAM.
- Aristóteles. (2011). *Política*. UNAM.
- Aristóteles. (1956). *The Nicomachean Ethics*. Harvard University Press.
- Aristóteles. (1932). *Politics*. Harvard University Press.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Crítica.
- Calvo Martínez, T. M. (2003). La concepción aristotélica de la amistad. *Bitarte: Revista cuatrimestral de Humanidades*, (30), pp. 29-40.
- Düring, I. (1976). *Aristotele*. Mursia Editore.
- Gómez Robledo, A. (2001). *Obras (tomo 2)*. El Colegio Nacional.
- Gómez Robledo, A. (2018). *Ética Nicomaquea. Introducción*. UNAM.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Lledó Iñigo, E. (1961). *El concepto "poiesis" en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*. Instituto Luis Vives de Filosofía.
- Newman, W. L. (1887). *The Politics of Aristotle (vol. 1). Introduction to the Politics*. Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1981). *Aristóteles*. Editorial Charcas.
- Strauss, L. (2014). Introduction to Political Philosophy. *Kronos. Philosophical Journal*, 3, 6-40.
- Voegelin, E. (1984). *Order and History (Vol. 3). Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press.
- Zeller, E. (1897). *Philosophy of the Greeks*. Longmans, Green and Co.