



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# **Reflexiones sobre la *philía* y la *polis* a partir de Aristóteles y su *Ética nicomaquea***

**Ana Isabel Rico Torres**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas  
Programa de Maestría en Filosofía  
Bogotá, Colombia

2014



# Reflexiones sobre la *philía* y la *polis* a partir de Aristóteles y su *Ética* *nicomaquea*

**Ana Isabel Rico Torres**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título  
de:

**Magister en Filosofía**

Director (a):

Mg., Filósofo, Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de Investigación:

Filosofía Antigua

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Programa de Maestría Filosofía

Bogotá, Colombia

2014







## Resumen

En el trabajo “Reflexiones sobre la *philía* y la *polis* a partir de Aristóteles y su *Ética nicomaquea*” tiene por objetivo examinar, por una parte, las condiciones que El Estagirita supone esenciales para caracterizar a la *philía* primera como una práctica virtuosa y, por otra parte, revisar si esas condiciones eran compatibles con una dimensión política de la amistad. Uno de los aspectos más importantes fue el examen de la relación entre la condición del amor por uno mismo y la exigencia de altruismo, ambos rasgos propios del hombre virtuoso.

La conclusión principal de este trabajo fue destacar que el análisis aristotélico de la *philía* es altamente sugestivo para indicar que hay actos que pueden calificarse plenamente como actos morales y que ellos pueden constituirse como prácticas virtuosas.

### **Palabras clave:**

Ética griega, *philía*, *polis*, *philautía*, egoísmo, altruismo.

## Abstract

This work “Considerations about *philía* and *polis* based on Aristotle and his *Nichomachean Ethics*” has the purpose of examining the conditions that Aristotle assumes as essentials in order to characterize the first kind of friendship as a way of being virtuous. This lead us to think about if the conditions that Aristotle assumes as necessities were compatible or not with a political dimension. One of the most relevant aspects is the relation between love for oneself and the demand of altruism, both very important conditions for being a good and decent person (*epiekes*).

The main conclusion of this work was emphasize that the aristotelic analysis of the *philía* is very suggestive for distinguish genuine moral acts that could be considered as way of practicing the virtue.

### Keywords:

Ancient greek ethics, *philía*, *polis*, *philautía*, egoism, altruism.



# Contenido

## Contenido

<b>1. Algunos dilemas del análisis aristotélico sobre la naturaleza e importancia de la philía</b>	<b>5</b>
1.1 Estructura general de los Libros VIII y IX de la <i>EN</i> .....	6
1.2 Naturaleza de la philía, sus tipos, e importancia filosófica de la misma .....	8
1.3 Philía como práctica virtuosa, ¿ejercicio genuinamente altruista? .....	11
1.4. Conclusión .....	15
<b>2. La mirada aristotélica sobre el amor propio y su relación con la philía virtuosa</b>	<b>17</b>
2 .....	17
2.1.2. Tipos de philía y causas .....	19
2.2. Philía, amor propio y egoísmo.....	20
2.2.1. Aspectos distintivos del amor propio y la philía.....	21
2. 3. Tipos de philía y modos de vida.....	24
<b>2.4. Conclusión.....</b>	<b>27</b>
<b>3. La philía y su dimensión política.....</b>	<b>31</b>
3.1. La philía como una práctica virtuosa.....	31
3.2. Tipos de philía y su relación con los regimenes políticos .....	34
3.3. ¿Una polis de amigos y no de ciudadanos? .....	39
3.4. Philía y autarkeia .....	40
3.5. Conclusión .....	42
<b>4. Conclusiones.....</b>	<b>45</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>47</b>







# Introducción

La justificación de Aristóteles sobre la importancia de la *philia* para una vida buena, por un lado, y la respuesta que da acerca de lo que es la amistad, por otro lado, suelen considerarse centrales dentro de la estructura de la *Ética nicomaquea*, pues a través de este ejercicio de análisis y justificación podemos examinar qué tan consistente es la mirada aristotélica sobre los elementos que se identifican como propios de vida moralmente buena. Por ejemplo, una persona buena se reconocerá, entre otras cosas, por el tipo de amistades que entabla.

Una comprensión adecuada de la concepción de Aristóteles sobre la *philia* es importante para evaluar si los requisitos que nuestro autor demanda como exclusivos de una vida virtuosa son igualmente importantes, o si están subordinados unos a otros, y lo más significativo: ¿son conciliables entre sí estos elementos o son excluyentes y en qué grado?

Aristóteles a propósito de la *philia* indica que la misma es fundamental para el cultivo de la excelencia; sobre esta a su vez señala que es esencial para obtener el bien supremo, la eudaimonía; suele suponerse entonces que el examen con respecto a la naturaleza y tipos de amistad es uno de los elementos que no deben obviarse para poder tener una perspectiva adecuada de lo que Aristóteles caracteriza como una vida buena moralmente. Hasta aquí no hay mayor novedad; lo problemático surge cuando se revisan algunas ideas expuestas por Aristóteles acerca de los requisitos indispensables a cumplir en orden a vivir moralmente.

Nos expone por ejemplo que la amistad más deseable es la amistad virtuosa, que se distingue porque amamos al amigo por él mismo y buscamos el bien del otro por él mismo (1156b5 y ss.); actuando de esta manera somos buenos, virtuosos. Previamente se ha indicado que el bien supremo, la eudaimonía, es lo más deseable y que actuar bien, vivir bien, es lo mismo que ser felices (1095a15 y ss). Según esto podemos afirmar que cultivar una amistad virtuosa es una manera de hacer el bien y ser felices. Está implícito que buscar el bien del otro por él mismo puede exigir eventualmente que actuemos en detrimento de nuestro propio bienestar y poniendo en peligro nuestra felicidad. La amistad primera demandaría, entonces, un genuino altruismo.

Aristóteles, empero, nos dice también que el hombre virtuoso al desear el bien supremo, lo quiere para sí por sobre todas las cosas y esto es una señal de que todo hombre bueno tendrá en primer lugar la condición de ser amante de sí mismo (1168b5 y ss.); en la medida en la que ansía y obtiene el bien, el hombre excelente podrá beneficiar a otros (1169a10). Por estas afirmaciones se deduce entonces que sin amor propio no habrá anhelo del bien y sin esto será imposible cultivarlo. Aristóteles afirma que “todos los rasgos de la amistad comienzan en uno mismo, y son extendidos a los demás” (1168b5 y ss).

Estas razones justifican en consecuencia que se señale en el Libro IX de la *Ética nicomaquea* que el amor propio no debe ser censurado sino más bien elogiado y cultivado.

No obstante esto último parece entrar en contradicción con la condición característica de la amistad según la virtud, en la que se quiere al amigo por él mismo, pues claramente podemos intuir que no son pocas las ocasiones en las cuales la felicidad propia podría verse amenazada por la obligación de actuar honrando el principio de desear lo mejor para el amigo por él mismo.

Para completar este cuadro, Aristóteles resalta que uno de los aspectos más importantes de la amistad es que en su práctica conocemos al amigo y este conocimiento posibilita nuestro autoconocimiento. Tener amigos es una condición necesaria para el conocimiento de uno mismo; ser bueno y tener amigos excelentes, es requisito para cultivar la virtud. Más allá de las tensiones que hay entre el amor propio y el deseo de procurar el bien por sí mismo para los demás -por ellos mismos-, la vida moralmente buena es aquella en la que la realización de buenas acciones es clave y estas acciones excelentes lo son más si se hacen con el propósito de hacer el bien a los amigos pero es también posible disfrutar y aprender de las buenas acciones de los amigos, y en este ejercicio conocernos mejor.

¿Cómo conciliar lo anterior con lo expuesto por Aristóteles en el Libro X de la *Ética nicomaquea* en el cual expone que la mejor vida es la vida teórica? Este tipo de vida tiene como rasgo principal el ser un tipo de vida reflexivo, teórico (1177a15 y ss). El hecho de que este tipo de vida sea teórica cuyo propósito es el cultivo de la razón, elemento que lo acerca a los dioses parece implicar que la vida de la polis es más bien una limitación para la actividad contemplativa y resulta ser un tipo contrario a este que ahora se presenta como el mejor modo de vida.

La tensión entre estos dos modelos de vida está fundamentada en que una de las condiciones necesarias para alcanzar la felicidad es la autarquía (*autarkeia*). El ser autosuficiente, el cultivar la facultad a través de la cual “poseemos consciencia de las mejores y más divinas cosas” (1177a15), es un ejercicio que se desarrolla a plenitud cuando se vive *filosóficamente*, dedicándose a la reflexión.

Aristóteles describe este tipo de vida como el más feliz pues en él se cultiva la virtud mayor; señala, en contraposición al modelo reflexivo, como “el segundo mejor tipo la vida que se desarrolla de acuerdo con el resto de excelencias” (1178 a10 y ss), la vida no contemplativa. En este modelo está supuesto que la autarquía es más difícil de alcanzar toda vez que en este tipo de vida el elemento teórico no es central y al no cultivarse, no se desarrolla la función propia del hombre, el ser racional; luego, es un tipo de vida secundario en el cual no se honra la excelencia distintiva del ser humano pero es curiosamente en el único donde hay una práctica de las acciones virtuosas, elemento sin el cual no podemos afirmar que somos virtuosos y a través del cual testimoniamos, por ejemplo, que buscar el bien para una ciudad es más divino que lograrlo y conservarlo para uno solo (1094b5 y ss) y que la investigación sobre el bien supremo es una “investigación política en cierto sentido” (1094b10).

Dado este panorama, el modo en el que se articule el concepto de amistad con los conceptos de altruismo, eudaimonía, autarquía, vida buena, vida ciudadana, será decisivo para justificar la visión que se tenga de la filosofía moral aristotélica.

El análisis aristotélico sobre la *philía* tiene uno de sus aspectos más interesantes en la manera en la que da respuesta a conocidas aporías sobre la naturaleza y tipos de la amistad, como el que “es propio de la amistad genuina el desear el bien del otro por él mismo” e insistir simultáneamente en que la *philía* con uno mismo es condición para poder ser amigo de otros. Esto es polémico porque una manera de interpretarlo es: la *philía* con uno mismo consiste en desear lo bueno para uno mismo por sobre todas las cosas y dado que es una condición necesaria para reconocer a los otros como un “otro yo” en orden a tener amigos y desenvolvernos como ciudadanos, el egoísmo entonces es la condición constitutiva de la *philía*. Si esto es así, ¿cómo mantener que esta es también por esencia altruista?

De otra parte, ¿el altruismo no demanda que cedamos en intereses que son vitales para nosotros y esto no nos hace menos independientes? y a pesar de esto, ¿no nos permite el altruismo desenvolvernos y formarnos como ciudadanos?

Ahora bien, si se añade que la *philía*, sea esta una extensión del amor propio a los otros o una práctica virtuosa esencialmente altruista, es indispensable para una vida buena, que es descrita por Aristóteles como una vida feliz y autárquica, se hace necesario aclarar cómo resolver esas tensiones presentes en el concepto aristotélico de amistad para poder tener un panorama más consistente de la ética aristotélica, que nos pueda ser provechoso para enfrentar los dilemas que subyacen a nuestra condición humana.

El propósito de este texto será entonces analizar si la *philía* y los elementos que Aristóteles considera como necesarios para el desarrollo de una vida moral, como la autarquía y la eudaimonía, pueden conciliarse bajo la luz de una lectura de la *philía* como una práctica en la cual la exigencia de buscar el bien para uno mismo como condición básica no sea entendida como un expresión de egoísmo racional.

Para esto se revisará en primer lugar cómo la manera en la que se entienda el concepto de *philía* o bien nos compromete con una suerte de egoísmo racional o bien con un altruismo genuino (capítulo uno). Lo anterior es importante para examinar la relación que establece Aristóteles entre la *philía* y el amor propio, y revisar si este último concepto es consistente con una lectura en la que altruismo y el amor por uno mismo puedan concordar (segundo capítulo).

Igualmente es importante revisar cómo la *philía* es una práctica que se da dentro contexto de un contexto político y reflexionaremos sobre cómo la *philía* es un elemento decisivo en la polis, no como concordia sino en su forma más genuina, porque sólo así parece haber realmente ocasión de ser ciudadano; esto nos dará ocasión de examinar también la relación que hay entre la *philía*, su práctica y los modos de vida expuestos como los más deseables y la manera cómo en estos la eudaimonía influyen para sean considerados modos de vivir ya sea prácticos o filosóficos, teoréticos (capítulo tres).





# 1. Algunos dilemas del análisis aristotélico sobre la naturaleza e importancia de la philía

La philía es considerada por Aristóteles como un tipo de relación que necesariamente debe cultivarse en una vida que aspire a ser buena. La amistad es un tipo de excelencia (*areté*) (VIII. 1 – 2); si no hay un cultivo de lo virtuoso, la manera en la que se vive no será ni buena ni feliz (I. 7 – 9; IX. 9 - 10).

Uno de los rasgos distintivos de la amistad como práctica virtuosa es que hay en ella un deseo del bien para el otro por él mismo (VIII. 3. 1156b5 y ss.). Esto supone que podemos, por una parte, calificar este tipo de philía como un vínculo de orden genuinamente altruista y por otra parte, considerar la exposición que hace Aristóteles de este vínculo como una muestra de que el egoísmo no es una condición esencial de la naturaleza humana. Aspecto que es central para entender en qué sentido Aristóteles no considera como excluyentes entre sí la búsqueda de la propia felicidad con el cultivo de un vínculo en el cual el deseo del bienestar del otro, por él mismo, es fundamental.

Considerar entonces si la philía virtuosa, tal como la concibe Aristóteles, es un vínculo de orden genuinamente altruista requiere revisar, por un lado, qué es la amistad para Aristóteles y, por otro lado, por qué considera pertinente ocuparse de ella desde un punto de vista filosófico. Examinar estos dos aspectos nos permitirá tener un panorama más claro de la defensa aristotélica de la amistad como práctica virtuosa como un elemento necesario para la vida buena y feliz por cuanto su cultivo será esencial para alcanzar la excelencia (*areté*).

Este capítulo tendrá tres secciones. En la primera sección se dará una rápida mirada a la estructura general de los Libros VIII y IX de la *EN* con el propósito de visualizar los aspectos problemáticos más importantes señalados por El Estagirita con respecto a la philía; en la segunda sección revisaremos, por una parte, la exposición aristotélica sobre la naturaleza y tipos de philía y, por otra parte, la manera como justifica la importancia de la philía desde un punto de vista filosófico; la tercera sección del capítulo estará dedicada a la revisión de algunos argumentos que pueden considerarse centrales para descartar a la philía virtuosa como una práctica genuinamente altruista.

## 1.1 Estructura general de los Libros VIII y IX de la *EN*

Daremos un rápido vistazo a la estructura general de los Libros VIII y IX de *EN* para tener presentes los aspectos más problemáticos que Aristóteles tiene en cuenta al ocuparse de la *philia*.

Una manera de entender la estructura general de los Libros VIII y IX de la *EN* es: (a) exposición de la naturaleza de la *philia* (VIII. 1 - 2); (b) los tipos de *philia* que existen (VIII. 3 - 8); (c) la relación entre la *philia* y la justicia vista a través de unas analogías con los mejores y peores regímenes políticos (VIII. 9 - 13); (d) la igualdad como condición de la *philia* (VIII. 14 - IX. 1 - 3); (e) la *philia* con uno mismo como condición de la *philia* en general (IX. 4 y 8); (f) la semejanza y la beneficencia como rasgos de la *philia* pero no exclusivos de esta (IX. 5 - 7); (g) la relación entre *philia* y eudaimonía (IX. 9); (h) necesidad de los amigos basándose en el criterio de número (¿cuántos amigos es deseable tener?) y de acuerdo con la situación (¿si son preferibles en situación de infortunio o no?) (IX. 10 - 11).

La naturaleza de la *philia* (VIII. 1 - 2) y los tipos de *philia* que existen (VIII. 3 - 8) son los aspectos que inicialmente trata Aristóteles en el Libro VIII. Hay dos aspectos problemáticos que suelen señalarse como centrales a propósito de estas secciones; el primero, tratar de entender hasta qué punto Aristóteles es contundente en afirmar que hay más de un tipo de *philia* (Pakaluk: 1998, 61 y ss; Broadie: 2002, 408 y ss.); el segundo, determinar si las reflexiones sobre lo necesaria que es la amistad para la vida y el que pueda observarse un cierto tipo de *philia* entre algunos animales (1155a5 - 1155a15), son afirmaciones para destacar que la amistad es una suerte de condición que tienen algunos seres en la naturaleza, incluido el ser humano, o son aseveraciones hechas para mostrar que, a diferencia de otras especies, sólo el ser humano puede disfrutar ampliamente de este vínculo por cuanto puede sentir cierto afecto no sólo por aquellos con los que tiene algún grado de consanguinidad sino también con los que no tiene esta familiaridad (Pakaluk: 1998, 48 y ss).

Con respecto a estos dos puntos, de momento indicaremos que lo que está en juego es una suerte de definición de la amistad y caracterización de sus tipos.

En el caso de considerar que hay un solo tipo de *philia* (la virtuosa), la dificultad parece estar aquí en si algunos vínculos que identificamos como de amistad, al no corresponderse con el señalado previamente, pueden considerarse en cualquier caso como tipos de *philia*. ¿Se puede afirmar que hay clases de *philia* que se denominan así sólo porque guardan algún parecido con el primer tipo mencionado? Si se considera que son tres los tipos de *philia*, el desafío aquí es cómo explicar que a pesar de que sólo uno es del tipo virtuoso, los tres deben ser aceptados como clases de amistad.

Sobre la sección VIII. 9 -13, parte de la controversia está en cómo explicar por qué a propósito de la relación entre amistad y justicia Aristóteles introduce una serie de analogías entre tipos de *philia* y regímenes políticos, y cómo, a partir de lo anterior, insiste nuestro autor en que la igualdad es una condición esencial de la *philia* (VIII. 14 - IX. 1 - 3); estos son los temas que se abarcan la segunda mitad del Libro VIII y el inicio del libro IX.

Considerar que amistad, justicia y comunidad están relacionados (Broadie, 414 y ss.) o que aún más, son coextensivos (Pakaluk, 111 y ss.), son dos maneras posibles de explicar la relación que tienen estos entre sí. Si se asume que son coextensivos

(Pakaluk, 112), tal condición explicaría por qué afirma Aristóteles que a cualquier forma de asociación le es propia alguna forma de justicia y siendo la amistad una forma de asociación, hay en ella lugar para la justicia (1159b26 y ss.). Si se presume que no son coextensivos pero que están relacionados, y en alto grado (Broadie, 414), se explica igualmente la relación entre amistad, justicia y comunidad pero pareciera evitarse una cierta circularidad que es evidente en la explicación que hace referencia a la coextensividad.

La reflexión sobre cómo puede afirmarse que la relación con otros deriva de una disposición amistosa con uno mismo y cuál es el sentido moralmente elogiado en el que se puede hablar de amor propio (IX. 4 y 8) son cuestiones centrales del Libro IX; establece Aristóteles una conexión conceptual entre la *philia* y el amor por uno mismo, lo que sugiere que debe darse cuenta del sentido en el que uno puede tener una disposición amistosa con uno mismo y cómo, a partir de esta disposición, se construyen nuestras relaciones con los demás (1166a1). ¿Es qué sentido es posible afirmar que el amor por uno mismo es necesario (IX. 8) y en cuál que el amigo es otro yo (1166a30), al que se le desea el bien por él mismo? El énfasis aquí parece estar entre los comentaristas en señalar que el tema no es propiamente la oposición entre egoísmo y altruismo sino en que Aristóteles se preocupa por distinguir entre un amor propio genuino y un amor propio falaz (Broadie, 423). Otros en cambio se preguntan si Aristóteles parece estar

... ¿Re - describiendo la actividad virtuosa en términos de las características de la amistad (por ejemplo, una acción que calificaríamos de valiente puede ser vista como la de una persona deseándose el bien a sí misma) o son las características de la amistad, como son encontradas en una persona en relación consigo misma, respuestas psicológicas que tiene en cuanto percibe su bondad y virtud? (Pakaluk, 168).

El Estagirita por ejemplo a propósito del sentido en el que debe entenderse como aceptable el término “amante de sí mismo” señala que es claro que hay quienes lo entienden como aquel que es egoísta (1168b20 y ss); no obstante indica que hay un sentido en el que es deseable que haya amor por uno mismo por cuanto sin este rasgo no es posible explicar cómo es que a partir de la *philia* con uno mismo es posible formar vínculos de amistad con otros (IX. 4) y por esta razón parece legítimo preguntarse si el interés de Aristóteles es meramente indicar un rasgo psicológico central - como lo sería el amor propio, autoestima - o si quiere además señalar que del amor propio se deriva el tipo de *philia* que se considera fundamental y que es una práctica virtuosa.

Aristóteles comenta posteriormente sobre la semejanza y la beneficencia que son rasgos que pueden estar presentes en la *philia* pero que no son exclusivos de esta (IX. 5 – 7); tal caracterización revive la duda acerca de si son tres o uno los tipos de *philia*.

Sobre la relación entre *philia* y *eudaimonía* (IX. 9) sabemos que es central pues se nos ha dicho que la *philia* puede ser una práctica virtuosa toda vez que la amistad es un tipo de excelencia (VIII. 1) y desde el inicio de la EN (I. 4 y ss) se nos ha expuesto que la *eudaimonía* es el mayor bien posible al que podemos aspirar, siempre y cuando seamos virtuosos. Sin embargo, la dificultad estará aquí en que la *philia* virtuosa parece ser esencial a un cierto modo de vida, que se nos revelará en el Libro X como el segundo mejor modo de vida, no el primero (X. 8).

Para terminar el Libro IX Aristóteles reflexiona sobre los necesarios que son los amigos basándose en el criterio de número (¿cuántos amigos es deseable tener?) y de acuerdo con la situación (¿si son preferibles en situación de infortunio o no?) (IX. 10 – 11). Algunos cuestionan un criterio utilitarista por parte de Aristóteles en este apartado; si los amigos son vistos como bienes externos, esto hace mella en el mandato previo de considerar a los amigos como otro yo y desearles el mayor bien posible por ellos mismos.

Se han mencionado de manera esquemática algunos interrogantes que surgen a propósito de las reflexiones aristotélicas sobre la *philía*. No debe olvidarse en cualquier caso que para el desarrollo de su propuesta, Aristóteles considera fundamental recoger de manera sucinta las principales opiniones sobre un determinado asunto (examen de las opiniones reputadas), identificando las aporías y resolviéndolas para mostrar cómo estas dejan de serlo; en el caso de la *philía*, algunos de los aspectos problemáticos señalados previamente son justamente aporías que Aristóteles identifica y que considera necesario aclarar como, por ejemplo, en relación con el amor propio; nuestro autor quiere mostrarnos que hay dos sentidos del mismo, uno digno de encomio y el otro censurable (IX. 8); el digno de encomio es a partir del cual se derivan nuestras relaciones con los otros y el que debe ser cultivado pues así se será mejor una persona y se beneficiará a los demás (1169 a10).

Seguiremos entonces la estructura general del texto concentrándonos empero en estas secciones: naturaleza y tipos de *philía* (VIII. 1 - 2; 3 – 8; VIII. 14 – IX. 1- 3); relación entre justicia y *philía* vista a través de las analogías con los mejores y peores regímenes políticos (VIII. 9 - 12); conexión entre *philía* y amor propio (IX. 4 y 8); relación entre *philía* y eudaimonía (IX. 9).

## 1.2 Naturaleza de la *philía*, sus tipos, e importancia filosófica de la misma

Aristóteles expone, por una parte, que la *philía* es un tipo de relación en la cual deben darse al menos estas condiciones: (a) reciprocidad, (b) deseo del bien para el otro por él mismo (VIII. 1 – 2) y (c) igualdad (VIII. 14 – IX. 3). Por otra parte, destaca que la *philía* se distingue porque su naturaleza está dirigida a lo amable (to *phileton*) y esto puede ser o bien bueno, o placentero, o útil (1155b15 - 20).

La reciprocidad y el deseo del bien para el otro por él mismo son esenciales por cuanto si no hay un reconocimiento del deseo de bienestar por parte del otro no puede afirmarse que haya amistad, o al menos un anhelo de la misma. Esto último por cuanto Aristóteles expondrá que si no hay convivencia entre los amigos, si no pasan tiempo juntos, a pesar de que se den las otras condiciones, no podrá hablarse de amistad en un sentido pleno (1157b5 y ss).

Volviendo a la reciprocidad como condición esencial, es famoso el ejemplo citado por Aristóteles según el cual es absurdo desear el bien del vino (1155b30) pues con respecto a lo inanimado no es posible la reciprocidad. En cambio, cuando se desea el bien para el amigo por él mismo, y esto es recíproco, sí puede hablarse de amistad. No obstante, falta referirse a la última condición mencionada, la igualdad.

---

Esta condición es la que el Estagirita considera que está más expuesta a relativizaciones por cuanto es frecuente, por ejemplo, que uno de los amigos goce de un mayor bienestar que el otro y el menos acomodado se vea en dificultades para estar en pie de igualdad con el amigo más afortunado, en lo que a bienes materiales respecta. Aunque los bienes externos juegan un papel en los roles que los amigos tienen en sus amistades, el principio que se invoca, si no se puede tener igualdad total, es minimizar en lo posible las diferencias (IX. 1).

Si falta la reciprocidad, así haya deseo del bien, no puede haber amistad; si hay reciprocidad pero no hay deseo del bien en los términos indicados por Aristóteles no puede haber tampoco amistad. Y si no hay igualdad, o lo más cercano a ella, aunque haya reciprocidad y deseo del bien, no habrá amistad.

Según la naturaleza de lo amable, considera nuestro autor, la philía puede ser de tres tipos: la primera, es la que da por causa de lo bueno; la segunda, la que es por causa del placer; la tercera, la que es por causa de lo útil (VIII. 3). Aristóteles cita ejemplos que ilustran cada tipo de amistad: (a) la philía de los hombres virtuosos, que se corresponde con el tipo primero (1156b5) y en la que hay sobre todo un deseo del bien para el otro por él mismo; (b) la de los amantes es un caso de philía por causa del placer (1156a30) y en este tipo de amistad hay en particular una búsqueda de lo placentero; (c) el tercer y último tipo es la que puede darse entre un joven y un anciano; este busca la ayuda de un joven, quien provee asistencia a cambio de la protección recibida; este tipo de relación ejemplifica una philía por causa de lo útil (1156a25).

Hasta aquí lo que deducimos es que es claro que la philía, sin importar del tipo que sea, se distingue de otros tipos de relaciones porque en ella hay una relación con lo amable y están presentes tres rasgos esenciales: reciprocidad, deseo del bien e igualdad. Sin embargo, a propósito de los tres tipos de philía, Aristóteles señala en distintos pasajes que la amistad entre personas buenas es una amistad en sentido estricto mientras que las otras lo son sólo por semejanza (1157a30 y ss) y dado que la primera es una amistad según la virtud, esto la convierte en la mejor dado que lo bueno es mejor que lo placentero o lo útil.

Como vimos en la primera sección del capítulo esto ha llevado a que el ocuparse de si Aristóteles considera que hay realmente sólo un tipo de amistad - la virtuosa - sea un asunto central.

El punto clave aquí es que Aristóteles destaca que para cada una de estas tres formas de philía, hay un número igual de objetos de amor, afecto (1156a5 y ss). En las tres hay consciencia de ese deseo recíproco y el afecto se manifiesta según sea la causa por la cual la amistad se da (1156a10); sin embargo, tanto en la amistad a causa del placer como de lo útil, pese a que hay un afecto que es correspondiente con el tipo de amistad, no hay un deseo del bien por el otro por él mismo (115610). Esto se da únicamente en la amistad por causa del bien y por este motivo esta clase de amistad es considerada no accidental. En las tres empero hay reciprocidad y un deseo de bienestar, lo que hace que sean consideradas también como amistades las philíai a causa del placer y de lo útil; si bien estas parecen ser de un tipo más accidental (1156a18). De ahí que Aristóteles afirme que la amistad por causa de la virtud es una philía más esencial y completa mientras que las dos restantes lo son por semejanza y menos completas.

De acuerdo con lo anterior y a propósito de la naturaleza y tipos de *philía* podemos afirmar entonces que la naturaleza de la amistad es lo amable; sus tipos son tres: lo bueno, lo placentero y lo útil.

Queda por discutir un aspecto clave: por qué es importante examinar qué es la *philía* y cuáles sus tipos. Esta pregunta nos encaminará a otro interrogante clave en este trabajo: ¿cómo explicar la consideración por la naturaleza e importancia filosófica de la *philía* en la *EN*?

Es claro que parte de la respuesta tiene que ver con el hecho de que se considera que la *philía* es un tipo de excelencia (*areté*). Y en tanto lo es, su cultivo será un elemento importante para alcanzar la felicidad (*eudaimonía*). Igualmente se destaca que la *philía* es un cierto tipo de bien necesario para la vida; Aristóteles indica que nadie, incluso si pudiera tener los mayores bienes, escogería vivir sin amigos (1155a5). Cuando se afirma que la “*philía* es un tipo de excelencia o algo que la acompaña” (VIII. 1) lo que Aristóteles nos quiere decir, y luego reitera en distintos momentos de los Libros VIII y IX, es que dada la naturaleza de la *philía*, y específicamente de la amistad según la virtud, una vida moralmente buena no puede considerarse tal si en ella no se cultiva la *philía*. Esto apunta a una justificación del tratamiento de la *philía* en un marco filosófico.

Cuando el Estagirita trae a colación que nadie podría vivir sin amigos (1155a5 y ss.), lo que desea resaltar es que es claro que con respecto a la amistad nadie dejaría de reconocer su relevancia. Esto no obstante es una indicación que no tiene la fuerza de la primera sobre la necesidad de considerar desde un punto de vista filosófico la amistad.

Si se justifica la importancia de la *philía* desde un punto de vista filosófico exponiendo que cualquier cosa que sea un tipo de excelencia debe ser cultivado pues de su posesión dependerá que una vida sea considerada bienaventurada y feliz, se corre un riesgo.

Whiting (2006) insiste en que la justificación anterior sobre la importancia de la *philía* está en un marco *eudaimonista* (el cultivo de la virtud es necesario para conseguir la felicidad, o sea la felicidad de cada una de las personas; cultivamos la amistad porque de esta manera podemos conseguir nuestra felicidad; es decir, no desarrollamos vínculos de amistad porque nos interese el bienestar del otro sino porque sólo nos importa nuestra propia felicidad). Esto introduce una preocupación acerca de si la *philía* puede ser un vínculo de orden genuinamente altruista o no. La dificultad surge de esta manera: si la *eudaimonía* es el mayor bien, el agente debe hacer todo lo posible por conseguirlo; es decir, *mi eudaimonía* es el mayor bien posible y en esta medida todos los elementos que puedan conducirme a ella son elementos que deben cultivarse pero no por ellos mismos sino como un medio para conseguir mi felicidad (277 – 278).

Lo anterior parece destacarse cuando en el Libro IX nuestro autor indica que al revisar las características del amor propio encuentra que un hombre bueno hace lo que es mejor para él y para los demás (IX. 8) pero el hombre virtuoso persiguirá con ahínco el bien (1168b25 y ss). Aristóteles expone que esta es una condición básica, esencial.

Algunos comentaristas interpretan estas líneas como una indicación de que si no se desea el bien *para* uno no es posible desearlo para otro. Por esto deduce que la *philía* con uno mismo es necesaria y sin esta, la *philía* con otros no podría ser. Luego ampliaremos los ítems que Aristóteles señala como coincidentes entre la *philía* en general y la *philía* con uno mismo pero por ahora baste insistir en que parece suponerse que puede dudarse de la exposición aristotélica de la *philía* como un vínculo en el cual el

deseo del bienestar del otro por él mismo es algo característico pues, según parece, esta condición se da no por él mismo sino porque el otro me ayudará a conseguir *mi* felicidad.

Whithing (2006) indica que esta es la manera en la que la eudaimonía aristotélica termina siendo vista por algunos como una forma de egoísmo racional (277) y por ende, como una práctica que no es genuinamente altruista.

### 1.3 Philía como práctica virtuosa, ¿ejercicio genuinamente altruista?

Veamos algunos ejemplos de cómo distintas lecturas de la importancia de la philía parecen oscilar entre una defensa del egoísmo racional, otras del altruismo, mientras que unas cuantas apuestan por la búsqueda de un equilibrio entre estas dos posturas.

Si el acento está en cómo equilibrar altruismo y egoísmo, será prioritario aquí justificar cómo el amor propio es condición de posibilidad del altruismo y cómo se explica además la existencia de una amistad virtuosa. Tal es el caso de Suzanne Stern - Gillet (1995). Esta autora expone que para Aristóteles el amor propio es “condición y expresión de excelencia moral” (79); sin amor propio no puede haber philía primera ni autarquía y sin estas, no habrá eudaimonía.

Una lectura similar propone Lorraine Smith Pangle (2003); su propuesta se asemeja a la de Stern - Gillet en cuanto Smith Pangle considera también que el amor por uno mismo tiene una faceta bondadosa y lo justifica mostrando que en el caso de Aristóteles el amor propio está bien visto siempre y cuando este “gratifique y obedezca la parte dominante de sí mismo, la mente” (171). De esta manera se conquista la autarquía, se vive filosóficamente y se es feliz.

El defecto mayor de la lectura de Smith Pangle es que si bien afirma que el amor propio, cuando es bondadoso, honra nuestra parte racional, no desarrolla la justificación de esta afirmación. La interpretación de Stern - Gillet en este punto es más sólida en cuanto se aventura con la tesis según la cual la amistad primera “juega un rol único y crucial en la actualización noética del agente” (1995: 36). Es decir, si se concede que la amistad tiene una dimensión cognitiva expresiones como “el amigo es otro yo” adquieren un sentido más robusto. Lo que de paso la compromete también con la presunción de que la vida contemplativa se debilita como mejor modo de vida en cuanto que en este modo de vida parece estar ausente el elemento de autoactualización cognitiva que ofrece la amistad primera y que sólo puede estar en el ámbito de una vida práctica, ciudadana.

Julia Annas (1977), por su parte, en su lectura sobre la relación entre philía y altruismo se permite señalar de manera explícita que Aristóteles asume como algo incontrovertible que los seres humanos gustan de otros y se preocupan por sus asuntos tanto como por los propios. Lo que es importante para ella es cómo el Estagirita da filosóficamente un lugar al altruismo (543). Aristóteles, desde la perspectiva de Annas, se pregunta tanto por la posibilidad del altruismo como por su necesidad y esto hace que desde el punto de vista filosófico la presunción de que es natural que los hombres gusten de y se preocupen por otros sea vista ahora como la pregunta por cuál es el lugar que damos a esta inclinación.

Annas, sin embargo, llama la atención a propósito de lo frecuente que es la tendencia a reducir la inquietud aristotélica acerca de la naturaleza de la amistad a la creencia de que la misma se explica únicamente en virtud del amor propio, entendido este como egoísmo (539).

Todas estas interpretaciones suponen en cualquier caso que dar cuenta de manera satisfactoria de la paradoja altruismo - egoísmo depende del concepto de *philia* y consideran que una discusión sobre la naturaleza y tipos de la *philia* no puede separarse de un examen sobre la eudaimonía. Jennifer Whiting (2006: 276) sugiere, por su parte, que esta estrategia metodológica es apropiada por cuanto la noción de *philia* debe revisarse a la luz del concepto “eudaimonía” pero insiste en que el examen de la eudaimonía no debe circunscribirse a revisar simplemente si esta es una forma de egoísmo racional (el bien supremo es la búsqueda de *mi* felicidad) pues esto limita enormemente las posibilidades y sugerencias que tiene la propuesta aristotélica.

Hemos pretendido ilustrar con estos ejemplos cómo pueden hacerse distintas lecturas sobre la importancia de la *philia* en el conjunto de la teoría moral aristotélica y por qué la manera como se entienda lo que es la *philia* determinará el tipo de lectura que hagamos sobre la ética aristotélica. Revisemos ahora si los aspectos indicados por Aristóteles como propios de la *philia* pueden leerse consistentemente a la luz de la dicotomía altruismo - egoísmo racional.

Mencionamos ya que Aristóteles considera que son propios de la amistad rasgos como la reciprocidad, deseo del bien e igualdad; en el caso particular de la *philia* virtuosa, el deseo del bien es un anhelo del bien para el otro por él mismo (VIII. 1 – 3). Tener un acercamiento a la idea aristotélica de la *philia* supone no obstante examinar también si la misma es equiparable en sus aspectos más distintivos con la que nos resulta más cotidiana en estos tiempos. Este examen se hace no sólo por claridad conceptual sino para no malinterpretar algunos aspectos que Aristóteles considera relevantes pero que, como lectores modernos, juzgaríamos exclusivos del mundo griego y que modificarían nuestra lectura de la exposición aristotélica sobre la *philia* al obligarnos a ver ciertos elementos como irrelevantes o poco pertinentes para nosotros; el peligro mayor, sin embargo, estaría más bien en que podría suponerse de entrada que la teoría ética del Estagirita sobre la amistad está aún lejos de distanciarse de otros modelos que no aprobaríamos como éticos, como el modelo homérico de valores, modelo genuinamente no altruista.

En los casos en los que se desea lo bueno para un desconocido, ese sentimiento de benevolencia (*eunoia*) es señal de que nos reconocemos como parte del género humano pero no hay allí reciprocidad si el desconocido no está al tanto de nuestro deseo y el mismo no es correspondido. Tiene que darse el reconocimiento del otro como un semejante que nos desea el bien y viceversa para que haya amistad. Dadas estas condiciones para la amistad, no podemos afirmar que Aristóteles esté inscrito en un modelo genuinamente no altruista. Empero habría otra manera de introducir esta inquietud en este punto.

La *philia* griega entre estudiosos como Adkins (1963) o Konstan (1996), por mencionar un par, se asume como un vínculo bastante amplio en el que caben desde las relaciones cercanas hasta las de tipo comercial o las alianzas políticas y por ende distinto de nuestro concepto de amistad. Konstan insistirá en que si bien el término “amistad” es amplio y no hay correspondencia entre el término griego y el nuestro, el término “amigo” es de uso más restrictivo entre los griegos y sí se corresponde con el nuestro.



Dada entonces la diversidad señalada para el término “philía”, lo más obvio aquí es que los sentimientos personales pueden estar o no en una relación de amistad y esto pareciera ser un rasgo que claramente no compartimos con los griegos, como sería el caso de las sociedades comerciales. En el caso particular de Aristóteles se habla de relaciones de philía entre padres e hijos (VIII. 9 y ss.), situación que para nosotros no sería posible clasificar como de amistad pero que tienen un componente emocional afectivo.

Para ilustrar que los griegos aceptan como relaciones de amistad relaciones en las que no median en absoluto los afectos sino que son más bien de tipo cooperativo y por ende menos altruistas y más interesadas, Adkins (36) cita un caso paradigmático: el encuentro entre Diomedes y Glauco en la *Ilíada*; estos dos personajes tienen, según se describe allí, su primer encuentro en un campo de batalla y están en bandos contrarios, dispuestos a la lucha. Una vez se reconocen, porque hay memoria en sus respectivas familias del vínculo de *philía* entre sus abuelos, de mutuo acuerdo deciden no pelear entre ellos pues tal acción deshonraría y rompería el vínculo de amistad que hay entre las dos familias. Adkins (37) se basa en esto para ejemplificar que en este tipo de relaciones predomina un “carácter objetivo” y el aspecto emotivo es secundario. Diomedes y Glauco bien pueden no ser afectos el uno del otro o incluso, por estar en bandos contrarios, detestarse; pero dado que hay un vínculo de *philía* entre ellos, que han heredado, dejan a un lado sus emociones y respetan este vínculo.

Lo más controvertible de la tesis de Adkins es que sostenga que los usos homéricos de amistad (philía), amigo (philos) y amor filial (philein) sobreviven en Aristóteles con la muy poco deseable consecuencia de que la postura ética aristotélica no representa ninguna ruptura representativa con respecto al modelo homérico. Si bien en el mundo homérico el uso de “philos” se refiere a lo propio, siendo lo propio el hogar, el arado y otras posesiones claramente el uso de philos en este contexto difiere radicalmente del nuestro cuando usamos la palabra “amigo”; es además un término pasivo, ser philos, desde un punto de vista homérico, es ser objeto, ser “útil para...” y se usa de manera indistinta con lo animado y lo inanimado. Con respecto al término “philein”, este describe acciones, “no emociones o intenciones” (34).

Esto difiere claramente con VIII. 1 y 2 de la *Ética nicomaquea* en la que Aristóteles establece que la reciprocidad, el deseo del bien para el otro y la igualdad son rasgos distintivos de la *philía*, y cuando enfatiza en VIII. 3 que es propio de la amistad virtuosa el deseo del bien para el otro por él mismo. Adkins considera que la *philía* aristotélica es equiparable con la homérica por cuanto Aristóteles, cuando se refiere a las bondades e importancia de la amistad y los amigos, menciona que estos son bienes externos y destaca un aspecto utilitarista de la amistad. Esperamos de los amigos reciprocidad y esta se entiende como el retorno de los favores recibidos y dado que la virtud se manifiesta a través de acciones (40 - 41), los sentimientos o las emociones no cuentan como rasgo distintivo de la *philía*.

Habíamos mencionado en el apartado anterior que poner en el mismo nivel las razones que Aristóteles da para justificar la importancia de ocuparse filosóficamente de la *philía* y las que da para exponer las bondades de la amistad, como el hacer la vida más amable quizás no sea adecuado por cuanto estas últimas en particular pueden ser el tipo de razones que Aristóteles se permite señalar en su examen de opiniones diversas sobre la importancia de la *philía*. Cuando nuestro autor en la primera parte del Libro VIII de la EN (1155a5 - 1155b15) indica que dado que la *philía* es o bien “un tipo de excelencia o algo

que acompaña a la excelencia” va dando un primer paso para exponer por qué es filosóficamente pertinente ocuparse de la amistad. Agregar que nadie escogería vivir sin amigos, aún si pudiera, pues los amigos son necesarios para el vivir o que la *philia* es una disposición presente en otras especies (VIII. 1), son observaciones de un nivel distinto, empírico, y que no convierten *per se* a la ética aristotélica en una postura que dé importancia únicamente a los amigos como “medios para...”. Lo que debemos revisar es cómo podemos estar seguros de que es posible el deseo del bien para el otro por él mismo, rasgo imprescindible en una amistad virtuosa.

Cuando Aristóteles afirma que en cada tipo de amistad, hay un tipo de afecto propio entre los amigos y que se desean cosas buenas según el tipo de afecto (VIII. 3) es claro en primer lugar que los sentimientos son parte importante de lo que es una relación de amistad. En el caso de la amistad virtuosa, el afecto es por el otro y por él mismo; en el caso de la amistad por placer, para los griegos era claro que una relación de este tipo bien podía ser aquella en la que uno de los amigos amara vivamente al otro (*erastés*: amante) y este no tuviera el mismo afecto para con su amigo (*erómenos*: amado). Esta relación tan dispar podía ser clasificada como *philia* entre los griegos pero para Aristóteles es una amistad en la que cada uno ama o es amado no por él mismo sino en cuanto es amante o amado.

Para las amistades por utilidad, el afecto se da en tanto el otro es útil. Una vez cesa el deseo por el otro y no hay manera de obtener más utilidad, hay una alta probabilidad de que estas relaciones terminen, a diferencia de una amistad virtuosa que se fortalece con el paso del tiempo. Estos dos casos pueden ser interpretados como los casos en los que la amistad no es exactamente un vínculo genuinamente altruista por cuanto la satisfacción de mi bienestar es prioritaria y la satisfacción del bienestar del otro es importante pero en la medida en la que esto redundará en un mayor bienestar para mí. Tal condición, sin embargo, no puede suponerse que aplica para la amistad virtuosa.

En el caso de las amistades por placer y por utilidad no es tan fácil entender cómo la condición de la igualdad se mantiene; la igualdad está aquí más bien de una manera en la que cada parte tiene un rol que hace que sean complementarios.

Autores como Konstan (1996: 74) destacan esta primera característica del análisis del Estagirita reconociendo no obstante que algunos de los ejemplos que Aristóteles proporciona sobre relaciones de amistad no cumplen estrictamente esta condición; para Konstan esto fortalece la creencia de que el término “*philia*” entre los griegos en el período clásico es ambiguo pero insistirá en que, si bien los griegos carecían de un término para lo que se denomina modernamente como amistad, su uso del término “amigo” sí muestra que se entiende de manera restrictiva y clara esa obligación moral de ver al otro como un fin en sí mismo sobre todo en las amistades que aspiran a ser virtuosas.

¿Qué igualdad sin embargo puede llegar a haber en la relación entre una madre y su hijo o entre un rey y un súbdito? (VIII. 9 – 12). Estas relaciones son para Aristóteles relaciones de *philia*. Para nosotros resultan extrañas estas relaciones clasificadas como vínculos de amistad. La relación entre una madre y su hijo si bien es una relación en la que hay reciprocidad y deseo del bien, no hay exactamente igualdad; en el caso de la relación entre un rey y un súbdito difícilmente habrá igualdad y el deseo del bien así como la reciprocidad parecen depender, por una parte, de la buena naturaleza de ambos y, por otra parte, de que circunstancias externas permitan que haya una consciencia de la existencia del otro.

¿Por qué Aristóteles insiste en que en estas relaciones hay o puede haber philía? La razón parece ser que en cualquier de las dos hay, a pesar de las diferencias, hay reciprocidad, un cierto interés por el bienestar del otro y un afecto que permite disminuir las diferencias para tener cierta igualdad.

## 1.4. Conclusión

Si bien es claro que la diversidad de relaciones que son aceptadas como “philía” por Aristóteles es más amplia que las que modernamente aceptaríamos, ello no puede ser visto como una señal de que nuestro autor no ha identificado elementos distintivos o propios de la philía ni que la misma no pueda ser una relación genuinamente altruista.

El reconocimiento de que la philía existe cuando hay tanto reciprocidad como deseo del bien para el otro por él mismo e igualdad es claramente una declaración de que el estudio que se está adelantando sobre la naturaleza de la philía es una investigación que pretende mostrar que este tipo de relación tiene un aspecto marcadamente ético; es decir, es una indagación que busca mostrar, entre otras cosas, que la philía según la virtud es un elemento necesario dentro del marco de una vida moralmente buena.

Para mostrar esto de manera clara es necesario revisar los dilemas que nos sugiere el análisis aristotélico de la amistad; estas dificultades parecen poner en evidencia aspectos contradictorios que suelen ser considerados igualmente característicos de la philía. La solución que articula Aristóteles nos invita a reflexionar acerca de la importancia que le atribuimos a la amistad como práctica virtuosa tratando de aclarar simultáneamente si hemos separado la pregunta por la naturaleza de la philía del prejuicio de considerar la naturaleza humana como esencialmente egoísta.



## **2. La mirada aristotélica sobre el amor propio y su relación con la philía virtuosa**

La revisión hecha de los elementos mínimos necesarios que deben tenerse en cuenta para afirmar que hay philía virtuosa (deseo del bien para el otro por él mismo, reciprocidad e igualdad), nos indica que la lectura del análisis aristotélico de la amistad según la virtud en un marco no altruista de momento no tiene asidero. Esta lectura sería adecuada si se lograra justificar que los elementos distintivos de la philía son rasgos esencialmente egoístas.

Un punto a favor con el que creen contar los defensores de esta lectura es la dependencia conceptual entre philía virtuosa y amor propio; se basan en la mención explícita por parte de Aristóteles en IX. 4 de que “la amistad en su forma superior se asemeja al amor por uno mismo” (1166a35 y ss.) y de que una buena persona será un amante de sí mismo, “deseando para sí lo mejor” (1168b20 y ss.). Esto sugiere implícitamente algunas cosas. La primera que lo que define, caracteriza, nuestra relación con nosotros mismos también define nuestra relación con los demás. Si es un rasgo del amor propio el desear para nosotros mismos lo mejor, entonces esta característica se mantendrá idéntica en las relaciones que tengamos con los demás y esto se puede interpretar como una forma de egoísmo.

Sin embargo, cuando Aristóteles expone qué es la amistad y cuáles son sus tipos, menciona que lo que distingue a la philía es la reciprocidad, el deseo del bien y la igualdad pero, en un primer momento, no se refiere al amor por uno mismo como rasgo esencial de la amistad.

El propósito de este segundo capítulo será, entonces, examinar, por una parte, cómo la mención del amor propio se vuelve esencial en la exposición aristotélica sobre la naturaleza y los tipos de la philía (sección 2.1); por otra parte, su objeto será revisar y aclarar en qué consiste la referida dependencia conceptual entre philía virtuosa y amor propio, y en qué medida puede sostenerse que esto fortalece una lectura de acuerdo con la cual la philía según la virtud sería finalmente una práctica en la cual prima el egoísmo racional (sección 2.2); la última sección (2.3) estará dedicada a una revisión de la relación entre los distintos tipos de philía y los diversos modos de vida.

### **2.1. El amor propio como condición esencial de la philía**

Tras la revisión de lo expuesto por Aristóteles en VIII.2 y VIII. 14 – IX. 3 queda claro que tanto la reciprocidad como el deseo del bien y la igualdad son rasgos esenciales de la philía; sin estos no es posible que se dé la amistad. No obstante, la mención y justificación de estos elementos eran todavía insuficientes para explicar qué es la philía

pues era necesaria la referencia a la relación entre lo amable (to philetón) y aquella. Suele confiarse en que la identificación de sus rasgos esenciales y tipos explicará de manera contundente en qué sentido la *philia* es una clase de excelencia.

Nuestro autor nos indica en la *EN* que “lo amable” es lo propio de la *philia* y esto puede ser bueno, placentero o útil (1155b15 y ss). Ya sea porque alguien es o parece bueno, o resulta placentera su compañía o útil, es natural que se “le ame” por cualquiera de estas tres razones (1155b25 y ss). Debe aclararse aquí que cuando se dice que alguien siente afecto por otro, por las razones expuestas, en particular en lo que al elemento placentero se refiere, no se está circunscribiendo o limitando la *philia* a una relación erótica. El eros es en este caso un aspecto que puede estar o no en las relaciones de *philia*; lo erótico no define a este tipo de relaciones. Autores como Whiting (2006: 276) señalan que el eros es sólo un caso particular de *philia* en Aristóteles y esta es una razón de peso para abstenerse de traducir “*philia*” como “amor” (en un sentido erótico).

Si bien *philia* proviene del verbo griego “*philein*” y este puede traducirse como “amar” y el sustantivo respectivo como “amor”, los ejemplos proporcionados por Aristóteles sobre las clases de *philia* muestran con claridad que para él en efecto el eros es solamente un caso de *philia* entre otros. Los casos de los que se vale para ilustrar los distintos tipos de amistad incluyen relaciones padre e hijo, entre hermanos y entre amante y amado; de estos casos, únicamente el último tiene una dimensión erótica.

No obstante la *philia* es, en cualquier caso, una relación que tiene definitivamente un componente emocional y en la cual el afecto puede darse ya sea en razón de que el otro es virtuoso, o simplemente porque su compañía nos resulta grata o nos es ventajosa. Este aspecto emotivo de la *philia* es determinante para mostrar que la propuesta ética aristotélica establece una diferencia sustantiva con respecto a otros modelos de valores en los cuales la *philia* es más un vínculo de orden utilitarista.

Stern - Gillet y Smith Pangle enfatizan que, a través del análisis de la *philia*, nuestro autor sostiene que la misma es una práctica distintiva de una vida genuinamente moral. En el caso de la primera, se insiste de modo explícito en que la amistad griega clásica, frente a la pre - clásica u homérica, se caracteriza porque en ella hay compromiso con la vida emocional de los individuos, su práctica implica un moldeamiento del carácter de acuerdo con una serie de demandas morales y estos aspectos están claramente reseñados en Aristóteles (1995: 3 - 10).

Smith Pangle (2003), por su parte, destaca en primer lugar que había una fascinación en la Antigüedad por las historias que ensalzaban las amistades ejemplares; lo cual para ella constituye una evidencia de que se creía ya entonces que la amistad entre hombres “maduros, iguales y buenos es el vínculo humano por excelencia” (2); en segundo lugar, resalta que en el caso particular de Aristóteles se propone un “ethos más racional” y que lo más importante es que él apunta a la demostración de la tesis de la unidad entre excelencia y felicidad, mostrando además cuál es la mejor manera de vivir (1 – 20).

Retomando la caracterización de lo amable como algo que puede ser de tres tipos (bueno, placentero o útil), Aristóteles indica en VIII. 3 que dada esta categorización de lo amable y dado que la *philia* se explica por este, los tipos de *philia* se corresponderán con los tipos de lo amable. Por esta razón hay tres tipos de *philia*: la que es virtuosa, la placentera y la útil.

Con respecto a esta clasificación, tanto de lo amable como de los tipos de philía, hay controversia. Con respecto a lo amable, ¿con base en qué se asume que lo bueno, lo placentero y lo útil son tres cosas distintas, que además parecen excluirse entre sí? (Pakaluk: 1998, 55 y ss.). Esto porque Aristóteles menciona de manera explícita que lo bueno puede ser placentero y útil pero lo placentero y útil parecen no poder cumplir con el requisito de ser buenos (1155b20 y ss.). El Estagirita señala por ejemplo al inicio de VIII. 3 (1156 a5 - 1156a10) lo siguiente:

.... Hay, entonces, tres clases de amistad, iguales en número a los objetos de lo amable; allí corresponde a cada uno de estos objetos un afecto recíproco del cual las dos partes son conscientes, y aquellos que sienten afecto por el otro desean cosas buenas para cada uno en la manera en la que se aman.

De esto se deduce que todos los tipos de philía para Aristóteles, aunque no sean amistades virtuosas, mantienen el rasgo de la reciprocidad y el deseo del bien para el otro; si bien la igualdad no se menciona aquí, en otros apartados se hace mención de que el afecto es una manera de minimizar diferencias y alcanzar cierto equilibrio o igualdad; lo anterior es lo que hace que puedan ser consideradas amistades.

Lo problemático es más bien la precisión que hace Aristóteles en relación a “cómo se desean cosas buenas según la manera como se aman los amigos”. Si en el caso de la amistad virtuosa el deseo del bien al amigo es por él mismo y esto es lo que la distingue de los otros tipos de amistad, ¿cómo entender que en el caso de la amistad a causa del placer “se desea al amigo lo bueno (el placer) en tanto se le quiere a causa del placer”? Y ¿cómo entender esta condición en el caso de la amistad a causa de lo útil? No olvidemos además que estamos tratando de examinar los argumentos que tenemos para considerar si es posible la existencia una philía genuinamente altruista de acuerdo con la condiciones establecidas por Aristóteles.

### 2.1.2. Tipos de philía y causas

Whiting (2006) considera que es necesario examinar qué se entiende cuando se afirma que hay amistades a causa la virtud, el placer o la utilidad. Este aspecto de la discusión ha sido abordado por estudiosos como Irwin (1999) o Cooper (1999). Whiting considera que en el caso de Irwin, este prefiere entender que en los distintos tipos de amistad hay una causa eficiente y una causa final; en el caso de Cooper, él prefiere suponer que hay únicamente una causa eficiente (284 y ss).

Es decir, Irwin considera que cuando se afirma que una amistad es - por ejemplo - a causa del placer, lo es por esta razón y porque hay la expectativa de conseguir más del elemento apetecido en un futuro cercano. Cooper (1999) por su parte expresa que ya sea por el placer o la utilidad, según sea el caso, es en razón de tales cosas que se dan las amistades y no porque se buscan como un fin o un propósito.

Whiting destaca acertadamente que un elemento que no pasa desapercibido a Aristóteles es el aspecto psicológico de la afinidad, que juega un rol en el surgimiento y consolidación de las amistades. Coincidimos con ella en que este aspecto es el que Cooper considera fundamental; no obstante, y la seguimos también en este punto, ella destaca que si se reconoce únicamente este aspecto como la razón por la cual se afirma que las amistades son de una cierta manera, no podría hablarse de un fin o propósito por

el cual se cultivan las amistades. Desde este punto de vista, las consideraciones de Irwin parecen ser más acertadas.

Debe mencionarse que con respecto a las amistades por placer y utilidad Aristóteles señala que estas son más bien accidentales mientras que en las amistades virtuosas sí hay un reconocimiento del amigo por él mismo. Este aspecto, hemos mencionado ya en el capítulo anterior, ha hecho pensar que finalmente no hay tres clases de *philia* sino una sola clase; las otras clases se aceptan comúnmente como muestras de *philia* porque hay en ellas una semejanza con la amistad genuina en cuanto al rasgo de la reciprocidad y un cierto deseo de bienestar.

Consideramos con respecto a la mención de lo accidental que Aristóteles no desconoce que muchas amistades, las más, no comienzan porque se aspire al bien y otras tantas se deterioran o se terminan por circunstancias que podríamos calificar como accidentales (fallecimiento del amigo; el vivir en lugares muy distantes, etc.); esto, empero, no excluye la posibilidad de que en su momento, los amigos, ya lo fueran en razón del placer o la utilidad, se desearan un cierto bienestar. Por este motivo puede afirmarse que en cualquier caso, sea una amistad por placer o por utilidad, se mantienen los rasgos mínimos esenciales que nos permiten caracterizar una relación como *philia*.

No deja de ser problemático, por supuesto, que una vez se establece que la amistad virtuosa es la que brinda ocasión para cultivar la excelencia, las otras amistades parecen quedar limitadas a ser espacios en los que lo bueno en sentido estricto no se da. Quizás esta manera de analizarlo es una restricción muy fuerte pues se esperaría que el hombre virtuoso tuviera un escenario amplísimo de acción para cultivar su excelencia; dado que en el desarrollo de su vida se verá en la necesidad de desarrollar vínculos que no sean del tipo de la amistad virtuosa, sin que por ello sean vínculos que deban rechazarse, queda la inquietud de cómo el hombre excelente desarrollará otros tipos de *philia*.

Habíamos mencionado que la distinción entre lo bueno, lo útil y lo placentero la traza Aristóteles, aparentemente, con la firme creencia de que es obvio que algo puede ser placentero o útil pero no necesariamente bueno y que lo bueno, por su parte, no sólo puede ser tanto placentero como útil sino que de hecho ya sólo porque algo es bueno, es también automáticamente placentero y útil.

Como las diferentes clases de *philia* no se dan aisladas sino dentro del contexto que proveen los distintos modos de vida, nos detendremos un momento a examinar cómo es esta articulación entre modos de vida y tipos de *philia*; esto con el propósito de revisar si la idea de Aristóteles con respecto a lo bueno, útil y placentero en general, como la hemos descrito hace unos momentos, es adecuada.

## 2.2. *Philia*, amor propio y egoísmo

Es momento ahora de pasar a la segunda parte de este apartado para revisar cómo se establece una relación entre *philia* y amor propio, y si esta puede considerarse simplemente como una forma de egoísmo. A propósito justamente de las distintas razones por las cuales puede terminarse o no darse una amistad, Aristóteles en IX. 4 introduce de manera explícita la relación entre *philia* y amor propio.



Es entonces en relación con las condiciones que pueden afectar el surgimiento, desarrollo y fortalecimiento de una philía que se hace explícita la relación entre la amistad y el amor por uno mismo.

Nuestro autor expone en 1166a10 y ss. (IX. 4) que los rasgos típicos de la amistad por otros, y aquellos por los cuales los tipos de amistad son definidos, son los mismos aspectos de la relación que una persona decorosa (epieikés) tiene consigo misma. En IX. 8, indica que una persona decente deberá ser un amante de sí pues el bueno escoge lo mejor para sí y lo hace porque obedece “los mandatos de la inteligencia” (1169 a 15). Y agrega que es por esto que nadie es más amigo de uno mismo que uno mismo y de ahí la obligación de amarse a uno mismo. Debemos revisar cómo es que de un aspecto como el primero que parece más de orden psicológico se deduce un mandato moral.

Habíamos reflexionado que con respecto a los distintos tipos de philía, estos podían darse por la afinidad que se sentía hacia alguien ya fuera por el placer o por lo útil y que esto no excluía un deseo de bienestar al otro; mencionamos que el primer aspecto era afectivo, psicológico mientras que el otro apuntaba a identificar un fin o propósito. Ahora teniendo en cuenta esta nueva dimensión del origen de la philía, que proviene del amor propio, creemos que refuerza la idea de que Aristóteles observa con gran cuidado y tiene en cuenta los aspectos psicológicos que son determinantes para el surgimiento de la philía. Ya revisaremos qué implicaciones tiene que se hable de la relación que tiene consigo misma “una persona decorosa” como origen de la amistad en general.

### **2.2.1. Aspectos distintivos del amor propio y la philía**

Los aspectos reseñados por Aristóteles como rasgos típicos de la amistad con otros que se derivan de la amistad con uno mismo son: (1) “desear y hacer lo bueno, o lo que parece bueno, por el bien del otro”; (2) “desear que el otro exista y viva, y hacerlo por el bien del otro”; (3) “pasar tiempo con el amigo y escoger las mismas cosas”; (4) “experimentar dolor y placer con el amigo” (1166a3 - 1166a5). Agrega Aristóteles que son estos rasgos los que la persona decente tiene en relación consigo misma (1166a11).

Según esto, si somos virtuosos, (1) desearemos hacer lo bueno por nosotros mismos; (2) desearemos existir y vivir por nosotros mismos; (3) en nuestra alma no habrá desacuerdo con respecto a lo que debe elegirse; (4) experimentaremos alegría y dolor encontrando siempre las mismas cosas ya sea placenteras o ya dolorosas (1166a15 y ss.).

Con respecto a 1 y 2 destacamos que el énfasis parece estar en que son rasgos deseables para vivir una vida buena; en el caso de 3 y 4 señalamos que parecen ser condiciones propias del alma de un hombre virtuoso. Aristóteles señala en distintos pasajes de la EN que los malvados no pueden ser amigos entre sí y menos amantes de sí mismos. Una de las razones que Aristóteles considerará es que el malvado carece de equilibrio en su alma; es un sujeto con un alma escindida en la que la peor parte está fuera de control y se ha impuesto de manera definitiva a la mejor parte. Es decir, la philía a la que se refiere Aristóteles es aquella que es según la virtud; el amor propio tiene conexión con este tipo de philía más no con los otros, según parece.

Queda otro asunto por considerar y es que a pesar de que Aristóteles expone una serie de razones que justifican el amor propio, no es claro cómo a partir del amor por uno mismo se desarrolla la philía por los demás. La expresión de la que Aristóteles se vale para expresar el tránsito de una a otra es “querer al amigo como otro yo”.

Anotamos que una posibilidad era considerar que nuestro autor estaba atendiendo a los factores psicológicos que explican el surgimiento de la *philia* a partir por ejemplo del sentimiento de afinidad. Soy uno consigo mismo y encuentro otro con el que comparto cosas esenciales, es natural que haya afinidad o simpatía entre los dos. Empero aquí no podemos hablar todavía de amor por el otro.

Tanto Stern - Gillet como Smith Pangle interpretan que Aristóteles sostiene que a través del conocimiento de los otros, hay un conocimiento de uno mismo y este a su vez es fundamental para el conocimiento de los otros; se deduciría según esto que la interdependencia entre *philia* y amor propio se debe a factores cognitivos.

La idea de que el auto - conocimiento se da a partir del conocimiento de los otros está sugerida por Aristóteles en su *Ética Eudemia (EE)*; en la *EN* se indica que hay un deleite que proviene del goce de la virtud, de la contemplación de las acciones placenteras que es un goce supremo y señal de que hay virtud en uno mismo. Aristóteles agrega que quien carezca de esta capacidad no solo es carente de virtud sino que adolecerá de un cierto sentido de la moral que es propio de los hombres.

Deleitarse con las acciones virtuosas de otros implica, en primer lugar, que hay un reconocimiento de lo que es una acción virtuosa y, en segundo lugar, que hay además un componente afectivo en este reconocimiento.

A través de este ejercicio de reconocimiento estaría supuesto que hay un nivel de atención en el cual el sujeto puede notar que disfruta de una acción virtuosa y que sabe por qué se deleita en ella; es decir, puede dar cuenta de qué es lo que hace virtuosa la acción que contempla y reconocería que él también es capaz de ser virtuoso, y por esto es capaz de ver al amigo como "otro yo" y está dispuesto a quererlo como tal.

Comentaristas como Stern - Gillet, Smith Pangle y Whiting concuerdan en que los rasgos que se señalan como propios del amor por uno mismo y extensivos a la *philia*, ponen de manifiesto que debe haber previamente un cierto sentido de la moral, la capacidad de reconocer la virtud y reconocerse como virtuoso para poder apreciar plenamente la vida virtuosa en compañía de familiares y amigos, siendo estos también reconocidos como sujetos virtuosos.

Stern - Gillet y Whiting son las más contundentes exponiendo que la relación amor propio - *philia* tiene tanto un componente afectivo como uno epistémico. Habíamos mencionado en la primera parte de este trabajo que Stern - Gillet consideraba que el concepto de *philia* era central dentro de la teoría moral aristotélica pues este condicionaba las nociones de "eudaimonía" y "altruismo". El condicionamiento viene dado por lo siguiente: el deleite de las acciones virtuosas es señal de buena salud moral y un elemento necesario; este goce es además un indicio de que se puede dar cuenta de lo que es virtuoso y de cómo lo reconozco de esta manera; es claro entonces que la *philia*, en su sentido más perfecto, contribuirá a la auto - actualización de la persona virtuosa. Esta auto - actualización es fundamental para comportarse virtuosamente, y en consecuencia de manera altruista, y lo es también para poder alcanzar la felicidad; lo más importante empero es que necesaria sobre todo para ser conscientes de los otros y de su vínculo con nosotros.

Recordemos que una de las condiciones que Aristóteles señalaba como características en la amistad virtuosa era el deseo del bien para el otro por él mismo. En los otros tipos de *philia* vimos que tal condición no está excluida pero es en la amistad virtuosa en la

---

que el centro de la misma es el cultivo de la excelencia y en la que el amigo es visto como “otro yo”.

El punto ahora es que incluso si concedemos que la philía y el amor propio tienen una relación de dependencia conceptual, está pendiente en cualquier caso aclarar qué se entiende cuando se afirma que el amigo es “otro yo”. Esto nos ayudará a aclarar en qué sentido el amor propio es o no una forma de egoísmo y por ende si la philía puede verse como un vínculo altruista o no.

Al afirmarse que la amistad con otros se deriva de la relación con uno mismo y se asevera que esta relación se distingue particularmente porque en ella hay un deseo del bien para uno mismo por sobre todas las cosas, creemos que se sugiere que ese deseo del bien va a estar en conflicto con el deseo del bien para otros. Podría exponerse que esta sospecha es fruto de nuestra mirada individualista moldeada por una modernidad de aires hobbesianos en donde hay tensiones constantes entre el bienestar del individuo y el de la comunidad (Stern – Gillet: 83 y ss).

Aristóteles, desde nuestro punto de vista, considera más bien la paradoja de la siguiente manera. Es claro que parece haber al menos dos sentidos en los que se puede ser amante de uno mismo (IX. 8). Uno de los sentidos es negativo por cuanto el amante de sí mismo es un ególatra y en consecuencia un egoísta; este sujeto sólo hace las cosas en beneficio propio. El sentido positivo, al cual se refiere Aristóteles como un amor de sí mismo esencialmente virtuoso, es aquel en el cual, como ya mencionamos previamente, hay un deseo genuino del bien por sí mismo y para uno mismo. Por sí mismo porque se reconoce que es el bien supremo, lo más deseable; para uno mismo, por un lado, pues hay consciencia de que todo hombre virtuoso anhelará el bien y, por otro lado, está el deseo de ser uno mismo virtuoso. Estos dos aspectos no riñen entre sí.

Algunos podrían considerar que entran en conflicto cuando Aristóteles indica que el amante de sí, en el sentido positivo, siempre está deseoso de obtener lo mejor para sí y denota que hay entre los virtuosos una suerte de competencia por obtener lo bueno (1169a5 y ss). Stern - Gillet considera por ejemplo que el hecho de que haya una competencia para obtener lo bueno entre los virtuosos no riñe con las exigencias de altruismo genuino para el que es amante de sí en un sentido elogiabile moralmente.

Aristóteles de hecho indica que una persona buena es en cualquier caso un amante de sí mismo, alguien que anhela lo bueno para sí, ya que al buscar lo bueno se beneficia a sí mismo y a otros, y no hay duda -señala Aristóteles- con respecto a que una persona excelente hace cosas por el bien de los amigos y la patria, incluso morir si es necesario, ya que el objeto de una vida buena no es vivir largamente sin hacer el bien sino hacer el bien siempre, más allá de las consecuencias que esto pueda comportar (1169a10 – 35).

Creemos que los ejemplos expuestos por Aristóteles claramente muestran que cuando se refiere al amor propio como una condición de la philía esta no supone que el amante de sí, en el sentido virtuoso, se comporte de forma egoísta. Lo que es evidente es que la consideración de lo que es bueno y la necesidad de preservarlo puede llegar a exigir un auto sacrificio que el hombre virtuoso realizará con la convicción de que está haciendo lo mejor posible para sí pero también para los demás.

Hemos visto entonces que la dependencia entre philía y amor propio sugiere que en este tipo de relaciones hay, por una parte, un aspecto cognitivo y, por otra parte, un aspecto emotivo; esto nos permite afirmar que a partir de la dinámica entre philía y amor propio

es posible hablar de un conocimiento de uno mismo y de los otros, pero resulta ser también muy importante la consolidación y cultivo del afecto hacia los demás y hacia uno mismo con el propósito de obtener lo bueno.

Si se acepta que la *philía* virtuosa y el amor propio son manifestaciones altruistas, ¿cómo se asumen estas en una vida esencialmente política y cómo esto puede influir en la idea que se tiene de felicidad? Estas cuestiones serán desarrolladas en el capítulo tercero de este trabajo; antes es necesario ocuparse de la relación entre clases de amistad y modos de vida.

## 2. 3. Tipos de *philía* y modos de vida

Aristóteles en los Libros I y X de la *EN* se refiere a los distintos modos de vida y lo hace para explicar qué suele concebir la gente como el bien supremo y cuál suele considerarse como la mejor manera de vivir, ilustrando así qué es la felicidad.

Podríamos vivir, por ejemplo, como perfectos sibaritas, considerando esta existencia como la más placentera y, en consecuencia, como la mejor manera de vivir y la más feliz. Esta existencia tiene como principio la búsqueda de la mayor satisfacción posible de todos los placeres y aspirando a tener siempre el mayor nivel posible de placer, a la par que se evita, en cuanto es posible, el dolor. Vivir de esta manera, señala Aristóteles, entraña un peligro mayor: la evidente falta de moderación con la que se viviría.

Es necesario mencionar en este punto que Aristóteles considera que el ser humano comparte con los animales el hecho de tener facultad apetitiva pero se distingue de ellos porque es el único que goza de razón. Esta facultad es la mejor; Aristóteles incluso la califica de “divina” en cuanto es la que le permite al hombre reflexionar, teorizar. Sin embargo, la parte apetitiva por no tener esta característica es incapaz de ser una buena guía y le corresponde a la razón gobernar el aspecto apetitivo de nuestras almas.

No controvertiremos la mirada aristotélica sobre la naturaleza del intelecto ni su idea de alma pues ello no es el objeto de este trabajo, pero sí podemos señalar que una de las razones por las cuales Aristóteles escoge a la amistad virtuosa como la mejor, y como uno de los elementos propios de la vida buena, es porque cree que sólo aquí se ha logrado un equilibrio entre lo apetitivo y lo racional; equilibrio, además, que para Aristóteles se presume como el gobierno de la mejor parte, es decir de la razón y que es necesario para el buen vivir.

Es posible argumentar que el ejemplo sobre la vida al estilo sibarita está viciado por cuanto supone de entrada que la satisfacción de los placeres es un tipo de exceso. Lo que se quiere señalar, no obstante, es que en ocasiones la satisfacción de ciertos placeres puede ir en contravía de lo que se espera sea un comportamiento moral; si la persona cede ocasionalmente frente a ellos esto es señal en cualquier caso de que esta persona no es moderada y la ausencia de moderación no es propia de una persona virtuosa.

Podría señalarse, para ver bajo una luz más positiva la vida placentera, que sería necesaria una jerarquización de los placeres que mostrara cómo la satisfacción de los mejores placeres es consonante con una vida virtuosa pues habría moderación en la

---

satisfacción de los mismos. Para Aristóteles, de acuerdo con lo que señala en X. 1 y 2 de la EN, quien defiende una vida centrada en el placer lo hace sin tener buenos argumentos. Cita el caso de Eudoxo, quien cree que dado que tanto hombres como animales buscan el placer, esto lo convierte en el mayor bien; para Aristóteles, Eudoxo comete un error (1172b15 y ss.).

Este considera ingenuamente que de una observación que parece universal como “todos deseamos satisfacer los placeres” se puede concluir sin más que el placer es un bien. Para Aristóteles parte del error está, como ya habíamos mencionado, en creer que es apropiado que una parte del alma, que no es la mejor, se imponga; destaca además que Eudoxo era bien conocido por una natural disposición a la moderación, implicando que si este proponía vivir una vida gobernada por el placer lo hacía creyendo que sería una vida moderada y no una desenfrenada, pero equivocándose en cualquier caso porque ningún amante del placer podrá ser un hombre moderado.

Esto porque Aristóteles no considera que un amante del placer pueda gozar de manera moderada de lo placentero pues asume que en su condición de amante del placer, por privilegiar lo apetitivo sobre lo racional, ya pierde la gobernabilidad de sí. Hay otro elemento que puede agregarse pero su defensa a la luz del texto de *EN* sería débil. Cuando Aristóteles por ejemplo en I. 7. menciona que la función del hombre es la actividad del alma de acuerdo con la razón y en X. 7. reitera que la razón es el elemento distintivo del hombre, puede insistirse en que nuestro autor establece una identidad entre lo que somos y nuestra razón; una afectación del elemento racional, desestabiliza nuestra identidad.

La posibilidad de que lo irracional, apetitivo, pueda imponerse sobre el elemento que está llamado a ser el mejor en nosotros, parece ser entonces una razón suficientemente poderosa para que Aristóteles rechace la vida placentera como la mejor vida. No puede dejarse de señalar también que Aristóteles parece concordar con Platón en que la búsqueda del placer no se da por él mismo, sino porque al satisfacer nuestros placeres creemos ser felices (1172b29). De acuerdo con este argumento entonces buscamos el placer pero no por él mismo sino porque su satisfacción nos hace felices; argumento que desde el punto de vista de Aristóteles muestra por qué suele confundirse el placer con la felicidad. Este aspecto, insistimos, se destaca tanto en el Libro I como en el Libro X de la EN. Y sería la otra razón importante por la cual se rechaza la vida placentera como la vida más feliz.

De acuerdo con este marco delimitado para las amistades por el placer, de acuerdo con lo observado por Aristóteles en relación con el respectivo modo de vida, el propósito de las amistades a causa del placer difícilmente será lo bueno. Podemos tener amistades cuya compañía nos resulte muy placentera pero no por ello hay en las mismas un cultivo de la excelencia y, en este caso, la amistad se daría por el placer y se mantendría buscando perpetuarlo y maximizarlo. El hecho de que este tipo de *philía* esté centrada en el placer implica además que, de acuerdo con lo expresado en el Libro I y X de la *EN* por nuestro autor, los componentes apetitivos y racionales estarán en una relación desproporcionada; el primero debe estar subordinado al segundo pues este es mejor que aquel y la subordinación se da con el propósito de que haya un cultivo apropiado de los mejores elementos de la naturaleza humana, aspectos que en una amistad de tipo placentero muy probablemente no se cumplirán.

En el caso de la amistad por lo útil es posible también imaginarnos que ella se da en el marco de una vida en la cual el centro de la misma es obtener las mayores ventajas y utilidades posibles; de manera similar a lo acontecido con la vida placentera, debe tenerse en cuenta que en una vida cuyo centro es la búsqueda de lo útil la posibilidad de que se busque lo bueno por sí mismo, parece estar relegado a un plano secundario. A diferencia de la vida placentera cuyo equilibrio es improbable porque el elemento peor se impone al mejor, en la vida cuyo centro es lo útil quizás los placeres estén bajo control pero podría criticarse que allí no habría un deseo genuino del bienestar del otro. La amistad por la utilidad estaría condicionada al cómo los otros nos pueden resultar útiles. En este tipo de vida es en donde sí se podría afirmar que el egoísmo y no el altruismo es una condición constitutiva.

Se puede agregar con respecto a estos dos tipos de *philia* que son relaciones que difícilmente serán tan estables como una *philia* virtuosa pues una vez se obtenga el placer o la utilidad deseados, el vínculo corre el riesgo de romperse ya sea porque alguno de los dos desea otro tipo de servicio por parte de otra persona o bien porque no tiene interés en seguir cultivando la relación. Por un lado entonces ¿cómo podemos creer que la amistad por el placer y la amistad por utilidad son tipos de *philia* como lo es la amistad virtuosa? Y, por otro lado, ¿es posible que la amistad por utilidad y la amistad por el placer puedan ser vistas como vínculos altruistas?

Con respecto a los tipos de *philia* ya habíamos señalado que teníamos suficiente evidencia textual para afirmar que Aristóteles consideraba que el hecho de que al darse reciprocidad y deseo del bien para el otro - según las categorías de lo amable - había *philia* y esto se cumple en los tres tipos reseñados, incluidos los tipos de *philia* por el placer y la utilidad. En relación con si los distintos tipos de amistad, en particular la placentera y la que se da por lo útil, pueden ser vínculos de naturaleza altruista, podemos articular una respuesta revisando un aspecto que por ahora no hemos tenido en cuenta a propósito de lo bueno y que Aristóteles destaca. Nuestro autor en VIII. 2, en 1155b20, nos dice:

Parece ser el caso que cada persona ama lo que es bueno para sí misma, y que lo que es bueno es amable per se, mientras que lo que es bueno para cada uno es amable para cada uno; empero cada uno ama no lo que es bueno para sí sino lo que parece serlo. No obstante esto no hará diferencia; [lo bueno] será lo que parezca ser amable.

Cuando se hizo referencia a que lo amable podía ser bueno, placentero o útil, esta clasificación parecía tener implícito que tanto lo placentero como lo útil tenían un carácter más relativo; lo bueno, por el contrario, un carácter incontrovertible, objetivo. Aristóteles empero llama nuestra atención enfatizando desde el Libro I de la *EN* que con respecto a lo bueno hay diversidad de opiniones; no obstante es claro en que es necesario determinar qué es lo bueno para poder dar cuenta de lo que se considera vivir virtuosamente y en este propósito es claro identificando la felicidad como el bien supremo. Indica que es obvio que para algunos consiste en honores, para otros en riquezas, etc., pero mostrará que la felicidad “es una actividad de acuerdo con la excelencia” (1177a13) y que debe entenderse de manera unívoca.

---

Sin embargo, cuando Aristóteles expone que lo amable puede ser bueno, en VIII. 2 afirma básicamente que lo bueno será aquello que parezca serlo y esto será lo que cuente para caracterizar lo amable en cuanto bueno. Podemos ver que un aspecto problemático en este punto es que una cosa es algo que sea bueno y que lo parezca, otra que algo parezca bueno pero no lo sea.

El temor en este caso es considerar que si aprobamos una amistad virtuosa porque creemos que se da a causa de lo bueno, realmente no sea una amistad buena por cuanto sólo hay un bien aparente. Esto además tampoco nos permitiría tener certeza de que hay diferencias importantes entre las amistades virtuosas, por una parte, y las amistades por placer y las amistades por utilidad, por otra parte, pues en últimas aceptaríamos que hay multitud de cosas buenas respecto de las cuales lo amable puede ser.

La dificultad puede resolverse si concedemos que cuando Aristóteles declara que no hay diferencia entre lo que parece bueno y lo que es bueno, esta aseveración no tiene el propósito de trivializar la diferencia entre parecer y ser, y menos en relación con lo bueno; su objetivo - por el contrario - es resaltar que siempre que se busca cultivar un vínculo de philía, esto se hace con el deseo de buscar lo bueno.

Whiting (2006) considera que lo central aquí para Aristóteles es insistir en que si no hay una vocación por lo bueno, no será posible hablar de philía. Insiste además en que algo puede ser bueno pero debe manifestarse como tal; es decir que cuando alguien busca lo bueno al menos esto debe presentársele de esta manera y por ello Aristóteles afirma que no habrá diferencia entre lo que es bueno y lo que aparece como bueno para alguien. Esto explicaría también por qué para los malvados la philía no es posible: en ellos no hay vocación por lo bueno.

## 2.4. Conclusión

Hemos revisado aspectos importantes sobre la naturaleza y tipos de philía en el marco del análisis aristotélico hecho en la *EN* como la identificación de los elementos afectivos, por una parte, y la reciprocidad y el deseo del bien como rasgos clave para las relaciones de philía, por otra parte. Este ejercicio nos ha ido mostrando que la tensión entre altruismo y egoísmo se mantiene pues los tipos de philía por el placer y la utilidad son más susceptibles de considerarse como vínculos no altruistas; una manera de responder a este señalamiento es considerar que en cualquiera de estos tipos de philía hay un deseo del bien para el otro toda vez que esta es una de las condiciones para que haya philía.

Vimos no obstante que puede cuestionarse ese punto exigiendo que se precise a propósito de qué se afirma, por ejemplo, que una amistad es por el placer o por la

utilidad, y es aquí donde de manera más contundente puede señalarse que en últimas ese deseo de placer o utilidad se hace con miras a aumentar los placeres o utilidad propios. Una manera de responder a esto es insistir en que dado que se ha establecido un vínculo afectivo, se quiere que el amigo goce de bienestar por él mismo, sin importar si la amistad se ha dado a causa de lo placentero o lo útil.

Igualmente reflexionamos cómo de acuerdo con unos criterios establecidos para los modos de vida, los respectivos tipos de *philía* se correspondían con estos modos. Nuestra reflexión nos indicó que en los tipos de *philía* por el placer o por la utilidad no hay tanta probabilidad de cultivar la virtud como en el tipo de *philía* que es propio de la vida buena. Además, hay mayor probabilidad de que estos tipos de *philía* no sean tan duraderos y estables como la *philía* virtuosa.

Cultivar una *philía* demanda una disposición firme y también depende de circunstancias externas como que el amigo esté relativamente cercano a nosotros y similares.

Aristóteles en relación con las dudas que podríamos tener acerca de cuándo terminar una amistad, señala por ejemplo que si uno de los amigos se ha convertido en una mala persona, la amistad se puede mantener con la condición de que su maldad se pueda corregir y sería el mayor bien que el amigo virtuoso le podría hacer en este caso (1165b15 y ss.).

Tal ejemplo es muy pertinente para reconsiderar una duda que habíamos expresado en páginas anteriores y era si había posibilidad para el hombre virtuoso de desarrollar vínculos que no se correspondieran con la *philía* virtuosa pero en los que él tuviera ocasión de practicar su virtud a la par que tenía un vínculo de *philía*. Este caso que Aristóteles considera en IX. 3 es bastante sugestivo indicando que es posible desarrollar vínculos de *philía* en los que, a pesar de ciertas condiciones, el hombre virtuoso puede comportarse como tal sin menoscabo de su naturaleza buena.







## 3. La philía y su dimensión política

La philía, de acuerdo con el análisis aristotélico de la misma, es fundamental para el cultivo de una vida buena. Sin embargo, una vida que aspire a ser excelente no puede ser una en la haya simplemente disposición por lo bueno; es necesario para la misma que se realicen acciones virtuosas. Cuando se afirma que lo que distingue a una persona virtuosa es su anhelo del bien, no se está sugiriendo que basta con desearlo para ser virtuoso sino que tal deseo está ligado necesariamente con una serie de acciones que deben ser correspondientes con aquél. En este orden de ideas entonces es importante reflexionar sobre cuál o cuáles son los contextos en los que la philía se consolida como una práctica virtuosa. Estos espacios son tanto los de la vida privada, familiar, como los de la vida pública, política.

Este capítulo estará dedicado a la revisión de la dimensión política de la philía. Reflexionaremos cómo la philía es un elemento decisivo en la polis, no sólo como concordia sino en su forma más genuina, porque sólo así parece haber realmente ocasión de ser tanto una persona virtuosa como un buen ciudadano (sección 3.1); esto nos dará ocasión de examinar la relación que hay entre la philía, su práctica y los modos de vida expuestos como los más deseables en un contexto político y la manera cómo en estos la eudaimonía se manifiesta para sean considerados modos de vivir dignos o no (sección 3.2).

Esta discusión recordemos es importante porque parece ser que según el lugar y la importancia que se le conceda a la philía, otros elementos clave de la ética aristotélica pueden tener una mayor o menor concordancia; por ejemplo, como ha sido nuestro caso, podemos revisar cómo se equilibra la tensión entre egoísmo y altruismo en la práctica de la philía según los parámetros considerados como propios de la mejor manera de vivir. Habíamos enunciado al principio de este trabajo que dicha tensión se constituía en una dificultad en orden a defender que la teoría ética aristotélica resolvía de manera exitosa la pregunta por la posibilidad de un genuino altruismo a la par que podía exigir como condición de moralidad el amor por uno mismo sin que este fuera una forma de egoísmo disfrazado.

### 3.1. La philía como una práctica virtuosa.

Recordemos que al inicio del Libro VIII, cuando Aristóteles justifica por qué va a ocuparse de la philía, expresa que un análisis de la misma es pertinente por cuanto es un tipo de excelencia y esta última es necesaria para vivir del mejor modo posible; es decir, el cultivo de la amistad más genuina es un modo de ser virtuosos y ser felices.

Dada la caracterización que Aristóteles hace de los tipos de *philía* y la necesidad de examinar cómo hacer de la *philía* una práctica virtuosa, es preciso reflexionar sobre inquietudes como: ¿en todos los tipos de *philía* hay ocasión de ser virtuosos?, o ¿únicamente hay oportunidad de cultivar la excelencia en la *philía* a causa del bien?

Habíamos hecho notar que en todos los tipos de *philía* se con cumplía la condición de la reciprocidad así como el deseo del bien, de acuerdo con el tipo de afecto en el que se basaba el vínculo. Tal lectura sería más consistente con la afirmación que hace Aristóteles sobre la *philía* como un tipo de excelencia pues se entendería que sin importar el tipo de *philía*, hay ya en ella, por sus condiciones constitutivas, una cierta práctica de la virtud.

Discutimos si el tipo de afecto en el que se cimentaba cada clase de *philía* podía justificar un vínculo que pudiera ser altruista y encontramos que esto era posible. El que una amistad fuera a causa del placer o incluso de la utilidad no excluía que hubiera un deseo genuino de bienestar para el otro. No obstante hay que tener en cuenta que de acuerdo a lo enunciado por Aristóteles, en algunos pasajes de los Libros VIII y IX de la *EN*, parece entenderse que en la práctica de la *philía* virtuosa es en la única en la que se dan las condiciones que son propias de una vida excelente en oposición a las otras formas de *philía*.

Esto es problemático porque resultaría que sólo en este tipo de amistad podría afirmarse que hay una aspiración al altruismo mientras que en las otras dos clases de *philía* no la habría; de ser así, se excluiría a las amistades por placer y a las amistades por utilidad como *philíai* en sentido estricto.

Lo anterior pondría en riesgo la caracterización que hace Aristóteles de la *philía* y con ello a su vez se pondría en tela de juicio la existencia de vínculos en los cuales hay al menos un deseo genuino de bienestar para el otro y no simplemente un cálculo de placer o utilidad. A esto podría responderse que tal cosa no afectaría en cualquier caso a la *philía* virtuosa; nuestra lectura empero sugiere más bien que si la práctica de la virtud se circunscribe de manera exclusiva a la *philía* a causa del bien, no habría ocasión de ser virtuosos dada la rareza de este tipo de *philía*. Aristóteles señala que las amistades virtuosas son escasas. Preferimos considerar que el virtuoso puede y debe realizar acciones virtuosas, incluso en un ambiente no tan favorable como el que se describe como ideal en la *philía* a causa de lo bueno.

Una manera de salvar estas dificultades y ver cómo el hombre virtuoso tiene un campo de acción amplio para el cultivo de su virtud es a través del examen de las analogías que Aristóteles establece entre la *philía* y los regímenes políticos. Creemos que es una forma de ilustrar la dimensión política de la *philía*; no obstante es también una manera de explicarnos cómo cree él que la excelencia puede estar, así sea en menor grado, en otras formas de vida. Esto, empero, generará nuevos interrogantes.

Lo bueno o el bien es algo de lo que se tiene la expectativa y el anhelo de que se manifieste plenamente en la *philía* virtuosa y en la vida buena; es también algo que puede, en cualquier caso, darse en otros tipos de *philía* y maneras de vivir. Por un lado, esto permite considerar que la persona virtuosa tiene un campo de acción amplio y, por

---

otro lado, explicar por qué el que yerra moralmente, pero que no se ha convertido todavía en un malvado, tiene la opción de enmendarse.

Examinemos primero qué ideas expone Aristóteles con respecto a la philía virtuosa que parecían poner en entredicho la existencia de los otros tipos de philía. Con respecto a la philía excelente indica obviamente que, a diferencia de las otras dos, es a causa del bien. Hemos mencionado que algunos comentaristas suponen que esto es suficiente para declarar que la clasificación aristotélica de la philía en tres tipos es artificiosa pues el único tipo de philía es el que se da a causa de la virtud. No obstante cuando en el libro IX se indica que el amor propio es condición de la philía, los estudiosos se basan en esto para afirmar que más allá de que haya uno o tres tipos de amistad, lo importante es que en cualquier caso son vínculos basados en un egoísmo disfrazado.

Frente a esto hemos sostenido que sin importar el objeto que justifica la clase de philía, es claro que en las tres clases señaladas por Aristóteles es posible observar los mismos rasgos que hacen de estas philíai un vínculo afectivo con espíritu altruista, a través del cual es posible conocer y amar a los otros así como a nosotros mismos. Lo que las diferenciaría, además por supuesto de su objeto, es que sólo en la philía virtuosa habría con toda seguridad una práctica plena de la excelencia por cuanto Aristóteles afirma de este tipo de amistad que es completa ya que en ella hay un deseo del bien en tanto se reconoce al otro como “bueno en sí mismo” (1156b5 y ss).

En los otros tipos de philía el deseo del bien se da un tanto condicionado pues si la amistad es a causa del placer o la utilidad, Aristóteles indica que se desea el bien para el otro pero en tanto el otro es identificado como “bueno para...” o “bueno por...”. Es decir, sobre características accidentales.

Es aquí donde se siente una mayor inclinación de suponer que el altruismo es una condición sólo del primer tipo de philía mientras que el egoísmo lo es de las dos restantes. Creemos que se puede evitar tal tendencia si asumimos que ese deseo del bien, así sea a causa de algo accidental, no es un deseo ilegítimo por cuanto este deseo es una expresión genuina de que se quiere el bien para el otro a pesar de que sea por causas menos nobles que por razón de lo bueno por sí mismo.

Recordemos que Aristóteles da gran importancia al hecho de que haya una vocación por lo bueno en los hombres pues de otra manera no podría un hombre ser una persona moral; otro asunto es que lo que parezca bueno a algunos sea una simple apariencia.

Lo que nos dice Aristóteles entonces cuando afirma que únicamente en la philía virtuosa hay deseo del bien para el otro por él mismo es que sólo en este tipo de philía hay deseo del bien por razones no accidentales; en los otros dos tipos hay deseo del bien, como en la philía virtuosa, pero por razones accidentales. No obstante el que haya un deseo de bienestar para el otro, hace de estos vínculos una expresión de moralidad en cualquier caso.

La dificultad que se deriva más bien de que sea un deseo de lo bueno por razones accidentales, el que se da en las philíai por el placer y por la utilidad, es que estas se hayan más expuestas a terminarse o debilitarse; esto porque lo accidental, por su naturaleza, está más sujeto al cambio que lo que es esencial. Por esta razón la durabilidad y estabilidad son rasgos más bien propios de la amistad a causa de lo bueno; lo que la convierte en la más deseable pues allí habrá mayor ocasión de cultivar y desarrollar prácticas virtuosas que sean completas y duraderas.

Aristóteles reconoce que las *philíai* virtuosas son más bien escasas ya que, a los requerimientos previos anteriormente expresados, debe agregarse que deben mantenerse a lo largo del tiempo, y, sólo tras haber compartido por un largo período con alguien, si se han cumplido los requisitos establecidos para una amistad virtuosa, puede afirmarse que hay *philía*; en caso contrario hay un deseo de amistad pero aún no existe la amistad como tal.

Ahora bien, el que las amistades virtuosas no sean numerosas no quiere decir que no hay amistades en lo absoluto. Lo que quiere señalar Aristóteles a nuestro juicio es que el anhelo del bien y la práctica de la virtud van creando las ocasiones que, junto con algunos factores externos, permitirán construir eventualmente un entorno en el que, si somos afortunados, podamos estar en camino de consolidar una amistad virtuosa. Este entorno en cualquier caso tendrá la particularidad de ser, en cierto sentido, “político”.

### 3.2. Tipos de *philía* y su relación con los regímenes políticos

Aristóteles tras exponer que hay tres tipos de *philía* y caracterizarlos, nos dice que la amistad y la justicia “tienen que ver con las mismas cosas, e involucran las mismas personas” (1159b25 y ss.). Los comentaristas suelen interpretar estas palabras como el modo en el que Aristóteles intenta decirnos que la *philía* tiene una dimensión política y que no es sólo un vínculo de orden privado.

En VIII. 1 Aristóteles ya había señalado que la *philía* era importante, entre otras cosas, porque parecía ser un elemento de mayor relevancia que la justicia ya que no era esta sino la amistad la que mantenía a las ciudades juntas (1155a23). Más adelante mencionará que hay un tipo de *philía*, propio de las comunidades políticas, y que es deseable porque es el que garantiza que las comunidades se mantengan.

Debe recordarse que Aristóteles indica en distintos pasajes de su obra que la naturaleza del hombre es la de ser social pero que es igualmente importante destacar que las verdaderas comunidades humanas serán comunidades políticas por cuanto no buscan la ventaja del momento sino lo que es importante para la vida como un todo, y en común. Es decir, nuestra naturaleza es social pero nuestro fin es el de vivir políticamente, buscando el bien común. La amistad satisface por un lado nuestra naturaleza social pero como somos en un cierto sentido seres políticos, la *philía* tendrá que verse entonces dentro de un contexto político.

Stern - Gillet considera que la manera en la que Aristóteles relaciona amistad, justicia y Estado (*polis*) tiene como propósito mostrar que dado que la *philía* virtuosa es excepcionalmente rara, no debe olvidarse nuestra naturaleza social y política como una alternativa para no desfallecer en la búsqueda de escenarios propicios a la práctica de la virtud y el cultivo de amistades; esto nos mostrará que habrá otras maneras en la que la *philía* puede cultivarse, así no sea una del tipo virtuoso en sentido estricto (1995: 100 y ss.).

---

Smith Pangle por su parte cree que la manera como Aristóteles relaciona la philía y la justicia es una manera de mostrarnos que es en la vida ciudadana donde hay oportunidad de ejercitar a plenitud la excelencia a través de las distintas formas de philía; agrega que las discusiones sobre los tipos de amistades es simplemente una manera de ilustrar que la preocupación por la justicia es una preocupación genuina en los seres humanos (2003: 80 y ss).

En el caso de la primera lo que está supuesto es que la amistad virtuosa sólo puede ser en un entorno privado, no público, pero que algunos de sus elementos pueden estar en la vida ciudadana o política y esto es razón suficiente para afirmar que es posible la amistad en el entorno de la polis bajo la forma de amistad cívica o concordia.

La segunda supone por su parte que la amistad virtuosa no puede florecer en un entorno privado por ser este muy limitado y que requiere más bien un espacio como el de la polis para que la excelencia pueda manifestarse plenamente. Sobre esta lectura por ahora diremos que si bien reconoce como determinante el entorno de la polis parece minimizar la consideración aristotélica sobre la vida práctica (política) como un tipo de vida bueno pero secundario frente al modo de vida filosófico.

Del análisis de Stern - Gillet rescatamos que identifica correctamente un aspecto que puede considerarse problemático. Es pertinente preguntarse cuál es la relación entre la amistad virtuosa y la amistad cívica. Supone Stern - Gillet que como la primera no es frecuente y es sólo entre personas excelentes, mientras que la segunda es un hecho de la polis cuyo objeto es preservar la concordia entre los ciudadanos, han de guardar algún tipo de relación entre sí en tanto que philíai; es claro empero que no se pueden reducir la una a la otra en cuanto que tienen propósitos distintos. En el caso de la primera, el cultivo de la excelencia suprema; en el caso de la segunda, favorecer un ambiente en el cual se preserve lo que distingue a la comunidad política: la búsqueda del bien común.

Stern - Gillet además señala que en tanto se afirma que la concordia sirve para salvaguardar la polis, la misma puede considerarse, según su lectura, como una variante de la amistad por utilidad pues la amistad cívica solo tiene valor entre ciudadanos y aquí los hombres tienen un valor básicamente instrumental. Es decir, hay un deseo del bien para el otro en cuanto que reconozco al otro como ciudadano. Si deja de ser ciudadano, no habrá posibilidad ni interés en cultivar una amistad cívica.

Reconoce esta comentarista que este es un aspecto polémico por cuanto otros autores como Aubenque, Price e Irwin consideran que la amistad cívica es un desarrollo o extensión de la amistad virtuosa. (110 - 157). La razón por la cual Stern - Gillet prefiere no suscribir esta lectura es que de hacerlo no habría forma de resolver la siguiente contradicción: cómo conciliar la mención explícita de Aristóteles sobre lo excepcional que es la amistad virtuosa con la afirmación también explícita de que es la amistad cívica lo que mantiene unidas a las comunidades políticas.

Aubenque, Price e Irwin, por su parte, prefieren considerar que la amistad cívica es una extensión de la amistad virtuosa por cuanto el hombre virtuoso no puede serlo de manera aislada sino que necesariamente debe serlo por y para otros, y él y los otros están inmersos en un contexto social y político.

Con respecto a la lectura de Stern - Gillet consideramos apropiado señalar que si bien la amistad virtuosa es excepcional, debe revisarse en qué sentido Aristóteles afirma que hay una amistad cívica. Recordemos no obstante que si esta es caracterizada como un

tipo de *philía* debe guardar por lo menos alguna semejanza con la amistad virtuosa por ser esta también un tipo de *philía* y este es un aspecto que minimiza nuestra comentarista. Olvida además que se menciona de manera explícita no sólo en la *EN* sino en otros pasajes de la obra aristotélica que la actividad política es un aspecto importante que no puede obviarse en un modo de vida que aspire a ser bueno.

Los aspectos previamente mencionados como distintivos en uno y otro análisis de la manera en la que Aristóteles parece dar una dimensión política a la *philía* nos sirven como recordatorio y muestra una vez más de que según el modo cómo se articulen ciertos conceptos clave de la ética aristotélica, tendremos una lectura más o menos consistente de la misma.

Ya hemos visto el modo en el que Aristóteles sugiere que hay una dimensión política de la *philía* a través de la mención explícita de la naturaleza e importancia de la amistad cívica. Es momento de examinar las analogías que propone Aristóteles entre tipos de *philía* y tipos de regímenes políticos. Tales analogías ilustrarán aspectos en los cuales los rasgos mínimos de la *philía* pueden rastrearse en formas de gobierno. ¿Cuál es el propósito de este ejercicio? Por lo que afirma Aristóteles en 1160a30 es mostrar que “las diferentes clases de comunidad son en su totalidad partes de la comunidad política; y con cada tipo de comunidad va un tipo de amistad”. Es decir, según esto, podemos afirmar que los rasgos de reciprocidad, deseo del bien e igualdad, propios de la *philía*, son rasgos que pueden manifestarse de modos diversos en diferentes comunidades pero no todas las comunidades son iguales y una forma de documentarlo es a través de la *philía* que la distinga. Esto eventualmente permitirá hacer un diagnóstico sobre las comunidades e identificar si son buenas comunidades políticas o no.

Aristóteles expone en los capítulos 9 a 12 del Libro VIII de la *EN* cómo es posible establecer una correlación y comparación entre los diversos tipos de amistad y los regímenes políticos. Las distintas formas de gobierno que Aristóteles considera son clasificadas como mejores o peores según se preserve la justicia.

A propósito de esta es conveniente recordar muy brevemente que Aristóteles dedica el Libro V de la *Ética Nicomaquea* al examen de la justicia como virtud. El Estagirita menciona sobre la justicia que es una virtud que existe en razón de la autarquía (1134a26-27), que es propia de los hombres “libres e iguales” que habitan en comunidad y que se da entre aquellos “que participan de las cosas absolutamente buenas, y que pueden tenerlas en exceso o defecto” (1137a26-35).

La autarquía no debe entenderse aquí como la clase de autosuficiencia que permitiría a un ser humano no depender en ningún sentido de otro ser humano, sino como la disposición de los hombres buenos a ser virtuosos porque saben que esta es la condición de un hombre excelente; dado que forman parte de una comunidad es también claro que deben actuar buscando el bien común. La elección del cultivo de la virtud en el marco del bien común les permite ser libres e iguales y esta es una buena vida, plena, placentera e interesante (Cooper: 1977). La misma por las condiciones descritas no puede transcurrir en aislamiento.

Actuar por el bien común supone que el hombre virtuoso será justo pero Aristóteles reconoce que la práctica de la misma es de extrema dificultad ya que se aspira a que



---

haya igualdad y es claro que en determinadas circunstancias tal condición no es fácil de alcanzar.

Actuar en pro de la comunidad de la que uno forma parte supone estar dispuesto a cumplir con ciertas reglas que por ir en beneficio de la comunidad, también van en beneficio propio. Por tal razón la práctica de la justicia no sólo tiene que ver con uno mismo sino también con los otros, y por ello Aristóteles reconoce que su práctica adecuada es de extrema dificultad (1129b31-1130a10).

Aunque no hay un solo tipo de justicia, en relación con la justicia o lo justo, Aristóteles menciona que requiere de -al menos- cuatro términos: “pues, aquellos para quienes es justo son dos, y las cosas en las que reside también son dos” (1131a17-20). Así, Aristóteles afirma (1134 a1-6):

la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos.

Aquel que se proclama a sí mismo como hombre justo en primer lugar debe compartir con otros hombres; si vive en aislamiento no puede considerarse justo. Además, la práctica de la virtud de la justicia está fundada en el ejercicio consciente de la misma y cuidando de mantener la igualdad y proporción respecto de lo bueno, y de lo malo si es también el caso.

Ya vimos que la justicia busca conservar cierta igualdad y proporción, y su práctica se hace a partir de la deliberación pero todo esto debe darse en un contexto: una comunidad. La comunidad es también el escenario de la amistad. Razón por la cual Aristóteles afirma que “allí donde está la amistad, está la justicia” (1159b25-30).

La amistad surge entre aquellos que tienen cosas en común y en la medida en que tengan más o menos cosas en común, su amistad será mayor o menor. Así como la amistad puede variar en intensidad, la justicia también. Todo sin embargo en el seno de una comunidad.

Aristóteles identifica tres formas de gobierno como excelentes: monarquía, aristocracia y timocracia. De estas tres indica que la mejor de todas es la primera y la peor la tercera. El criterio con el cual hace esta clasificación es identificar en cuál de estas formas de gobierno el gobernante piensa por completo en el bien de sus gobernados y no abusa de su poder. De acuerdo con este mismo criterio, hace la clasificación de las peores formas de gobierno, que son tiranía, oligarquía y democracia respectivamente. (1166a30 - 1161b10).

Aristóteles afirma que para cada forma de gobierno hay evidentemente una forma de amistad y dado que hay una forma de philía se deduce también que hay justicia, pues se ha establecido que “donde hay philía hay justicia” (1161a10 y ss.).

En el caso de la monarquía el tipo de *philia* que le corresponde es una de tipo paternal ya que así como un padre siempre está al tanto de lo que necesitan sus hijos, de igual manera un rey cuando es bueno gobierna pensando en el bienestar de sus súbditos y es responsable de ellos, proveyéndoles lo que necesitan. Aristóteles señala que estas *philiai* están basadas en la superioridad pues tanto el rey como el padre por ser autosuficientes son los más calificados para tener el rol de gobernadores. Una manera en la cual se puede alcanzar cierta igualdad en estas *philiai* es por medio de los honores que tributan los súbditos a su rey y la manera en la que el rey reconoce que lo más importante es el bienestar de sus súbditos. De forma contraria un tirano siempre buscará su propio beneficio y no el de sus súbditos.

La aristocracia se caracteriza porque quienes tienen el rol de gobernantes, si bien lo asumen pensando en el bienestar de la comunidad, gobiernan según una distribución de la virtud (1160b32-34). Aristóteles ha mencionado previamente en la EN que cada uno de los tipos de amistad descritos aquí se caracteriza porque quienes participan de ellos, tienen diferentes virtudes y funciones (1158b18-19); en el caso de la aristocracia, quienes gobiernan lo hacen de acuerdo con su virtud y funciones. En el matrimonio, tipo de *philia* análogo, el esposo gobierna a su esposa pero subsiste la idea de que ella participa de alguna manera del gobierno; es decir, lo hace de acuerdo con una virtud y unas funciones, no sólo diferentes de las del esposo sino que mostrarían que sólo está en capacidad de participar bajo la dirección de su esposo. Así en la aristocracia, el gobernante y el gobernado tienen sus respectivas virtudes y funciones pero el gobernado puede desarrollarlas sólo bajo la dirección del gobernante.

En el caso de la timocracia, es en donde es más obvia la igualdad de quienes forman parte de esa comunidad pues el gobierno se da sobre la más estricta igualdad (1161a26-30). La relación de los hermanos es de ese tipo, pues tienen todo en común y sólo difieren en edad, así que este será el tipo de *philia* que le corresponde a la timocracia.

En cada uno de los modelos es obvio que cada una de las partes debe comportarse de acuerdo con su virtud y función. En la medida en la que suceda esto, habrá justicia. Recordemos que Aristóteles ha dicho explícitamente en el capítulo 11 del Libro VIII (1161a20-23) que en todas estas amistades es claro que quienes gobiernan tienen una cierta superioridad natural y por ello el tipo de *philia* paternal expresa mejor que los demás esta condición.

Ahora bien, tras revisar las analogías entre tipos de *philia* y formas de gobierno podemos aceptar que es posible examinar algunas formas de gobierno a la luz de algunos tipos de *philia* con el propósito de revisar si se cumplen condiciones como la de reciprocidad, deseo del bien e igualdad. Es claro con respecto a esta última que la misma no se da de manera natural en los gobiernos sino que corresponde a las partes alcanzarla a través de mecanismos en los cuales el gobernante, quien tiene un rol superior, reconoce en sus súbditos un deseo del bien para él en tanto gobernante y los súbditos, por su parte, saben que quien los gobierna les desea el bien por ser su "progenie", en sentido metafórico.

En estas analogías algunos no han visto que haya un interés por documentar cómo rasgos básicos de la *philia* están también en las comunidades políticas y cómo a través de los mismos puede darse cuenta de una práctica de la justicia como búsqueda de la

igualdad; creen estos comentaristas que el interés de Aristóteles por comparar y correlacionar los tipos de philía con las formas de gobierno tiene por objeto más bien mostrar que las philías de orden privado, familiar, son el origen de la philía cívica.

En esta lectura se interpreta que la philía que se siente por los conciudadanos tiene su origen en ese primer afecto sostenido hacia los miembros de la familia y posteriormente ampliado, pero carente de la misma vivacidad.

### 3.3. ¿Una polis de amigos y no de ciudadanos?

Comentaristas como Smith Pangle (2003: 81), Storz (2002: 225 – 230) y filósofos como Hanna Arendt (1997) sostienen que lo Aristóteles hace con sus analogías entre tipos de philía y formas de gobierno es poblar a su ciudad con “amigos”, lo que constituye un error por cuanto se asume que la comunidad política es una extensión de la familia, desvirtuando en consecuencia los límites entre lo político y lo a - político. Según las interpretaciones que hacen estas, el espacio cívico en la polis en Aristóteles sólo puede ser habitado por quienes sean amigos, que compartan muchas cosas en común. Arendt resalta que para los griegos “la esencia de la amistad consiste en el discurso. Ellos sostienen que este continuo intercambio de diálogo une a los ciudadanos en la polis”; considera ella empero que la diversidad de la naturaleza humana en el caso de Aristóteles queda desdibujada entre unos que dirigen y otros que son dirigidos.

Para Arendt el uso del discurso es lo único que nos garantiza la entrada en el mundo de la intersubjetividad, pues nos permite exponer cómo vemos el mundo y comprender cómo los otros ven el mundo. El discurso permite también libertad de acción y mantener la pluralidad, ambos - para ella - elementos constitutivos de la condición humana.

La exposición de Aristóteles no da cuenta de manera satisfactoria de estos aspectos para ella y es una de las razones que Arendt esgrime para considerar que la descripción de la comunidad política que hace Aristóteles es inadecuada. Aunque expresa su admiración por el modelo de la polis griega y la considera pese a todo el paradigma de espacio público, refiriéndose a esta como “el único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran” (21), agrega que en la polis ateniense “la vida consistía en una ininterrumpida e intensa contienda de todos contra todos” y afirma que fue este individualismo excesivo el que eventualmente llevó a la polis a su fin, refiriéndose al hecho de que “este espíritu agonial [...] envenenó con odio y envidia la vida de los ciudadanos.” (27).

Arendt expresa además su desacuerdo con los modelos que construyen lo público - político a partir de modelos de fraternidades, como considera que lo hace Aristóteles con la comparación y correlación entre los diversos tipos de philía y los regímenes políticos. La razón que esgrime es que si se funda lo público - político en modelos de fraternidades, el hombre queda reducido a representar un papel dentro de un modelo pre - establecido, no puede nunca salirse de ahí y no será libre ni podrá enriquecer su mundo, “no será alguien, sino algo”. Carecerá de libertad de acción y no formará ni enriquecerá un mundo que debe ser plural.

Frente a estas críticas por supuesto la inquietud que surge es si es correcto suponer que Aristóteles concibe la polis exclusivamente como una comunidad de amigos.

Estas críticas obvian un aspecto importante y es que para que pueda haber *philía* en un sentido fundamental es necesario el amor propio. Cuando no hay conocimiento ni familiaridad con el otro no se puede afirmar que hay *philía*. En el caso de las comunidades políticas el que todos sus miembros se conozcan entre sí y tengan cierta familiaridad entre sí, no es probable que suceda. Lo que quiere decir que nuestra virtud o excelencia como ciudadanos está limitada a ciertas prácticas que se dan en razón de la constitución y forma de gobierno de la *polis*. La virtud o excelencia que podemos desarrollar como amigos felizmente no tiene estas limitaciones pues el cultivo de la amistad por ser un proceso que se da a lo largo del tiempo y que tiene una cierta estabilidad, será clave en nuestro conocimiento y el de los otros.

Afirmar que la *philía* tiene una dimensión política no es afirmar que la comunidad política está poblada únicamente por amigos; es reconocer que el deseo de lo bueno y la búsqueda del bien común tienen aspectos que hacen que aunque el primero parezca subordinado el segundo, este dependa del primero para tener un contenido.

A propósito de la relación entre ética y política no olvidemos que en el Libro I de la *EN* Aristóteles menciona por ejemplo que la ética es una parte de la política; afirma que lograr el bien para una ciudad es más divino y mejor que lograrlo para un individuo; y asevera que la investigación de lo que es bueno es de alguna manera una investigación política. Hasta este punto lo que se indica es que la ética es una parte de la política; como la ética está dirigida a los individuos y no a las comunidades, no es lo mismo que la política. Si se afirma que la *polis* aristotélica está poblada de amigos, esto sólo puede entenderse como que los conciudadanos, por compartir unas ciertas aspiraciones y tener ciertas afinidades, pueden llegar a ser amigos pero el sentido de “amigo” aquí es bastante débil.

Otro elemento que podemos tener en cuenta para entender qué límites hay entre la *philía* como una práctica ética, de cultivo de la excelencia de un individuo en tanto individuo, y la amistad cívica es revisar por qué Aristóteles afirma que mientras haya amistad no hay necesidad de justicia pero lo contrario no aplica.

Cuando se es amigo habíamos referido ya que la igualdad era una condición propia de la *philía* y por esto no era necesaria la justicia; en el caso de las amistades cívicas, sin embargo, lo que se destaca es que son unas relaciones en donde la superioridad de los gobernantes es su rasgo más importante junto con la subordinación de los gobernados. En este caso la justicia es una forma de construir una cierta igualdad entre las partes pero sin afectar los roles que hacen que unos gobiernen y otros obedezcan, dado que esta es la estructura que corresponde a una comunidad política.

### 3.4. *Philía* y *autarkeia*

Considerar que la *philía* tenga una dimensión política es una manera de insistir sobre un aspecto más fundamental: el cultivo de la virtud tiene una dimensión práctica. Ya en IX. 9 Aristóteles insiste en que la persona excelente buscará lo mejor para sí y para los demás; resaltará que siendo el hombre un ser cívico su naturaleza en vivir con otros (1169b18 y

---

ss), por lo cual representarse que alguien en aislamiento pueda ser feliz no tiene mayor sentido.

Es difícil tal como está presentado aquí pensar que hay se está elaborando una respuesta a propósito de cuál la manera de vivir más feliz de acuerdo con los criterios que Aristóteles considera indispensables. Estos básicamente son el cultivo de la virtud en orden a ser felices y autosuficientes.

En secciones anteriores, en la primera en particular, habíamos mencionado que hay una idea de autosuficiencia que parece reñir con la idea de cultivar la virtud a través de la *philía*.

En el *Lisis* de Platón, Sócrates considera que hay un estado en el cual la perfección alcanzada es tal que los amigos no son necesarios. Una vez se alcance la excelencia, será este un modo de vida feliz y en el que ya no se requerirá de los amigos. Aristóteles a finales del Libro IX y en X 6 - 8 intenta reestructurar y responder a esta aporía (Annas: 1977). Para nosotros no resulta fácil comprender por qué hay aquí una aporía. Si se entiende la autosuficiencia como una condición en la que nunca se volverá a necesitar de otro ser humano esto suena artificioso y Aristóteles rechaza que este sea el sentido apropiado de la aporía (1178b33 y ss). Si la autosuficiencia o autarquía es una condición en la que el bien supremo, la felicidad, se ha conseguido estaría implícito que ya no sería necesario desear ninguna otra cosa pues se ha llegado a una condición de no requerir nada más. Este estado es propio de los dioses pues han alcanzado la perfección y lo que les es propio es deleitarse con la contemplación, a la reflexión.

Decíamos que uno de los aspectos del cultivo de la virtud era el anhelo del bien; empero si este se satisface y se obtiene lo bueno, las actividades que dependen de este anhelo, por estar satisfechas, no será necesario cultivarlas más. La *philía* y los amigos ya no serán necesarios por ejemplo y la vida práctica se convertirá en una manera de vivir secundaria con respecto a esta. Tal modo de vida en lo que lo bueno se ha conseguido, lo que se constituye como actividad principal es una suerte de contemplación o reflexión sobre el bien supremo.

De acuerdo con una clasificación de las virtudes hecha por Aristóteles, hay entonces unas que son de orden intelectual y otras de orden práctico; estas últimas son fundamentales para la vida política mientras que las primeras son de un tipo de vida cuyo propósito es el conocimiento teórico.

La tensión que se percibe aquí es que hay un deleite propio del conocer o saber teórico (1177a20) que no necesita de un ámbito práctico para ser completo y otra cosa es el placer y las obligaciones que se derivan de vivir virtuosamente de acuerdo con un modo de vida en donde el centro está en el quehacer, en la práctica de lo bueno en orden a convertirnos en seres virtuosos pero la paradoja está aquí: aún no somos seres virtuosos y por ello no somos autosuficientes. En el momento en que se puede afirmar que ya se ha obtenido la virtud, lo propio será dedicarse a la contemplación o reflexión.

Si con respecto a esto consideramos, que la igual que la *philía* virtuosa, es excepcional conquistar esta condición, lo propio será entonces dedicarnos con ahínco a la práctica del bien para poder llegar a ser virtuosos y pasar de una vida práctica a una filosófica.

La eudaimonía en el caso de la vida práctica es una actividad que se desarrolla de acuerdo con las excelencias cultivadas; en el caso de la vida teórica o filosófica es “una actividad de acuerdo con el mejor tipo de excelencia”.

Sobre esta manera de resolver la paradoja de la autarquía debemos insistir en que revive la sospecha de que todo lo que se hace es con el objeto de alcanzar la propia eudaimonía y esta puede considerarse como una expresión de egoísmo.

Para evitar esto puede recordarse que Aristóteles insiste en que hay un deleite que es propio de quienes aspiran a lo bueno pero que se mantiene incluso en los que ya han obtenido lo bueno. Esta condición de admirar lo bueno es apropiada para insistir en que tal condición se aplica tanto para lo que se considera el bien individual como el bien de otros y esto sugiere que al perseguir la eudaimonía por supuesto nos preocupa la propia pero hay un deleite de contemplar la felicidad de otros, y esto es prueba de que es posible tener sentimientos genuinamente altruistas.

### 3.5. Conclusión

Dar cuenta de la *philía* como una práctica virtuosa es un paso clave para dar cuenta de nociones como “altruismo”, “eudaimonía”, “amor por sí mismo” y las relaciones que tienen entre sí estos conceptos, que son por demás centrales en la teoría ética aristotélica.

Los aspectos más sugestivos que tiene el análisis de Aristóteles sobre la *philía* son: en primer lugar, considerar que el amor propio es condición de la *philía* sin ser aquel una forma disfrazada de egoísmo; en segundo lugar, que a través de la práctica de la *philía* es posible documentar una condición humana de carácter excelso, que tiene la capacidad de deleitarse y disfrutar con las buenas acciones.

Según la manera como se articulen estos conceptos, tendremos una teoría ética aristotélica que responda con más o menos contundencia a la cuestión de si es posible cultivar vínculos genuinamente altruistas con otros y ver esto como una expresión contundente de moralidad.

Hemos preferido considerar que hay argumentos importantes en el análisis de Aristóteles que sugieren que podemos concebir y privilegiar el bien de otros sólo porque es un bien y no porque sea una manera en la cual podamos privilegiarnos, siendo esta una señal suficiente pero contundente de que hay expresiones morales.

No deja de ser problemático sin embargo que al revisar la dimensión política de la *philía*, aspecto que es fundamental para dar cuenta de la amistad como práctica virtuosa, esta termina por desdibujar la naturaleza de la comunidad política por cuanto esta aparentemente queda caracterizada como una comunidad de amigos y no de ciudadanos. Una manera de resolver esta dificultad es recordar que el sentido en que una comunidad política lo es de amigos es aquel en el cual los conciudadanos buscan un bien común, lo que de seguro les dará algunos elementos con los cuales hay afinidad; debemos recordar sin embargo que para que sean amigos, tal como lo considera Aristóteles, el pasar tiempo juntos y gozar de cierta intimidad, además del deseo

recíproco del bien y la igualdad, son aspectos que deben tenerse en cuenta para hablar de una comunidad de amigos en sentido estricto.

La polis como comunidad de amigos sólo puede serlo en un sentido muy débil de amistad; los amigos como ciudadanos sin embargo se pueden ver enfrentados a situaciones en las que haya que pensar si el bien del amigo estará primero o lo estará el bien de la polis. La respuesta a este dilema dentro del marco establecido por Aristóteles en *EN* es que dado que el verdadero amigo es una persona decorosa, no habría posibilidad de que este obrara de forma no virtuosa. Según los parámetros establecidos por Aristóteles, a una persona buena, a pesar de las adversidades de la fortuna, no le es permitido ni desearía obrar de forma que no fuera un modo excelente o virtuoso de obrar (l. 10).





---

## 4. Conclusiones

El propósito de este trabajo ha sido principalmente examinar si la philía como práctica virtuosa debe ser considerada sin reservas como un vínculo genuinamente altruista. Las razones que justificaban esta indagación eran, por una parte, el hecho de que el cultivo de lo virtuoso, según lo descrito por Aristóteles en *EN*, supone que se tiene como propósito la consecución de la felicidad propia y, por otra parte, que la philía conserva una fuerte relación conceptual con el amor propio.

Estos dos aspectos sugerían que podía sospecharse que, a pesar de lo declarado por Aristóteles con respecto a la necesidad de obrar bien para ser virtuoso, en el fondo no se había salido de un modelo ético en el que el egoísmo resultaba tener un papel protagónico. La revisión de la naturaleza y tipos de philía nos mostró en la primera parte de este trabajo que un examen adecuado de este punto supone dar cuenta de los elementos que se consideran necesarios y suficientes para caracterizar los vínculos que aspiren a ser clasificados como philíai. La reciprocidad, deseo del bien para el otro por él mismo y la igualdad son los rasgos que son propios de un vínculo que sea considerado como philía.

Esto sin embargo para que sea contundente, debe ir acompañado de una reflexión sobre cómo es posible este deseo del bien para el otro por él mismo y la respuesta que Aristóteles nos da sobre este particular evidencia una relación entre la philía y el amor propio. Por esta razón examinamos en la segunda parte de este texto cómo debe ser entendida la relación entre la philía como una práctica virtuosa y el amor propio. Esto sin embargo aún dejaba pendiente cómo evidenciar de manera más precisa que la philía es una práctica virtuosa; en nuestra lectura la respuesta viene dada por la manera en la que asumimos que la philía tiene una dimensión política, sección tercera y final de este trabajo.

Podemos comprender ahora mejor el hecho de que Aristóteles con respecto a la philía como práctica virtuosa afirme que es tanto una excelencia como una cierta disposición hacia uno mismo, sin la cual no es posible desarrollar vínculos con los otros, deleitarnos con sus buenas acciones. Esto se constituye entonces también en un ejercicio de auto-conocimiento. La philía como práctica virtuosa no es sólo necesaria para el cultivo de la excelencia sino que se evidencia como una especie de condición de posibilidad de la misma; si no hay una philía virtuosa fundada en el amor propio, moralmente elogiable, no será posible desarrollar una guía que nos permita la práctica de la virtud. Si no identificamos acciones buenas ni nos deleitamos con ellas, no podemos suponer que habrá emulación de las mismas y no habrá un ambiente que es necesario para el cultivo de la excelencia sea posible.

La sabiduría del análisis aristotélico está no sólo en indicar que debe haber unos elementos mínimos y necesarios para que la philía sea posible, sino que su examen de la dimensión política de la philía pone en evidencia la tensión a la que continuamente está expuesta esta práctica virtuosa por cuanto en su continuo ejercicio parece consolidarse una manera de vivir en la que la dimensión práctica es fundamental pero a la vez pareciera empero que la autarkeia, condición necesaria para la felicidad, en este tipo de vida queda más expuesta a los avatares de la vida, que amenazan su condición de rasgo necesario.

Si bien la tensión entre estos dos modos de vida es algo que no se resuelve en *EN*, creemos que es una manera en la que Aristóteles nos indica que la práctica de una virtud como la *philía* si bien está signada por la búsqueda del bien, esta empresa no es una de carácter abstracto sino que exige la revisión y examen constante del medio en el que estamos y los elementos que forman parte del mismo.

# Bibliografía

## Bibliografía principal

[1] Aristotle. *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*. Oxford: Clarendon Press, 1998. Traducción y comentarios de Michael Pakaluk.

----- *Nicomachean Ethics*. Chicago; Londres; Toronto: Encyclopaedia Britannica, c1990. Edición y traducción de Sir David Ross en *The Works of Aristotle*.

----- Oxford: Oxford University Press, 2002. Traducción de Christopher Rowe e introducción y comentarios de Sarah Broadie.

## Bibliografía secundaria

[2] Adkins, Arthur W.H. "‘Friendship’ and ‘Self - Sufficiency’ in Homer and Aristotle". *The Classic Quarterly, New Series* 13. 1 (1963): 30 - 45.

[3] Annas, Julia. "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism". *Mind, New Series* 86. 344 (1977): 532 - 554.

[4] Arendt, Hanna. "¿Qué es la política?". Paidós I.C.E/U.A.B, 1997

[5] Aubenque, Pierre. "On Friendship in Aristotle". *The South Atlantic Quarterly* 97. 1 (1998): 23 - 28.

[6] Badhwar, Neera Kapur. "Friends as Ends in Themselves". *Philosophy and Phenomenological Research* 48.1 (1987): 1- 23.

[7] Cooper, John M. "Friendship and the Good in Aristotle". *The Philosophical Review* 86. 3 (1977): 290 - 315.

[8] Corey, David. "Voegelin and Aristotle on Nous: What is Noetic Political Science?". *The Review of Politics* 64. 1 (2002): 57 – 79.

[9] Fortenbaugh, W.W. "Aristotle’s Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning". *Phronesis* 20. 1 (1975): 51 – 62.

[10] Jacquette, Dale. "Aristotle on the Value of Friendship as a Motivation for Morality". *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001): 371 - 389.

[11] Konstan, David. "Greek Friendship". *The American Journal of Philology* 117. 1 (1996): 71 - 94.

[12] Pakaluk, Michael. "Friendship and the Comparison of Goods". *Phronesis* 37. 1 (1992): 111 - 130.

[13] Price, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

[14] Rogers, Kelly. "Aristotle on loving another for his own sake". *Phronesis* 39. 3 (1994): 291 - 302.

[15] Sherman, Nancy. "Aristotle on Friendship and the Shared Life". *Philosophy and Phenomenological Research* 47. 4 (1987): 589 - 613.

[16] Smith Pangle, Lorraine. *Aristotle and Philosophy of Friendship*. New York: Cambridge University Press, 2003.

[17] Stern – Gillet, Suzanne. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

[18] Storz, Martha E. "Geographies of Friendship: Arendt and Aristotle". *A Journal of Theology*, Vol. 41, No. 3, Fall 2002, p. 225 – 230.

[19] Vander Valk, Francis. "Political Friendship and the Second Self in Aristotle's Nicomachean Ethics". *Innovations: A Journal of Politics*, 5 (2004 – 2005): 49 - 63.

[20] Whiting, Jennifer. "Aristotle's Nicomachean Ethics" en *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Richard Kraut (2006): 276 – 304.