

La concepción aristotélica de la *philia politike*¹

Miguel Martí Sánchez
Universidad Francisco de Vitoria

1. Introducción general y estado de la cuestión

La investigación de Aristóteles sobre la *philia* abarca dos libros enteros de la *Ética Nicomaquea* (*EN*) y uno completo de la *Ética Eudemia* (*EE*)². Junto a ellos, en varios lugares de la *Política*, Aristóteles hace referencia a la cuestión de la *philia* y a su importancia para gobernantes y legisladores³; también la *Retórica* se ocupa del *philein* y la *philia* al tratar de los *pathe*⁴. Sin duda, la *philia* parece haber sido uno de los temas preferidos de Aristóteles, ya que pocos asuntos ocupan tantas páginas en su *corpus*. A juzgar por las discusiones y aporías recogidas en dichos tratados, se puede afirmar que hay una clara influencia platónica (y socrática), así como ciertas cuestiones y opiniones que proceden de algunos presocráticos y sofistas, como Empédocles y Protágoras. Sin embargo, Aristóteles

1 Esta publicación es resultado del proyecto “DYNA. Deseo y Normatividad en la Antigüedad” (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Agradezco a los editores la invitación a participar en este volumen. Además, quiero también dar las gracias a Miquel Solans por la lectura de una versión anterior de este escrito y sus valiosos comentarios y correcciones que sin duda han ayudado a mejorarlo.

2 Para la *EN* sigo la edición de Bywater (1962 = 1897) y para la *EE* la más reciente de Rowe (2023). Las traducciones al español consultadas han sido la de Pallí Bonet (1985) y la de Megino (2016); en general he seguido la de Megino, excepto en contadas ocasiones en que la he modificado ligeramente y lo he hecho constar al margen. No se incluyen en este trabajo las reflexiones que sobre el mismo tema se encuentran en la *Magna Moralia* (= *MM*). Ya desde antiguo se ha puesto en duda que Aristóteles sea su autor. Para quien esté interesado puede verse la reciente aportación de T. Irwin (Devereux et al., 2021, pp. 297-324) sobre la *philia* en la *MM*.

3 Cfr. entre otros, *Política* III 6.

4 Cfr. entre otros, *Retórica* II 4.

no se limita a compilar los pareceres precedentes sobre la *philia* y ordenarlos; propone una definición original, una cierta clasificación de las especies o clases de *philia* y un recorrido sobre otros múltiples tipos de *philia*, como la paternal, la que se da entre camaradas o compañeros y la política. Las aportaciones de Aristóteles a la filosofía de la *philia* constituyen un elemento central de su teoría ética y política y reflejan lo que en la Antigua Grecia se entendía por *philia*⁵. Desde la Antigüedad, se ha reconocido la importancia de las indagaciones de Aristóteles sobre la *philia*, tanto por sus finos análisis como por la extensión de sus observaciones. Este reconocimiento se extendió a los siglos posteriores, sobre todo en el Medievo, pero también en épocas más recientes⁶. Ejemplos de ello son las célebres exploraciones sobre el tema de Cicerón en su *De amicitia*, las páginas que Elredo de Rieval dedica a este tema en *La amistad espiritual* (2012) y las breves pero enjundiosas reflexiones de Michel de Montaigne en sus *Ensayos*. Su influencia alcanza tal punto que autores contemporáneos como C. S. Lewis en *Los cuatro amores* (2018), J. Derrida (2020) o G. Agamben (Agamben et al., 2009) siguen refiriéndose a su autoridad en sus disquisiciones sobre la amistad. Un reciente y autorizado ensayo sobre la amistad dice en sus primeras páginas: “Empezamos, como se debe, por el principio: con Aristóteles, que permanece como el fundamento de cualquier discusión sensata sobre la amistad” (Nehamas, 2016, p. 10). Por estas y otras razones, no parece exagerado afirmar que la teoría aristotélica de la *philia* ha llegado a nuestros días no sólo por ser una de las más completas de la Antigüedad⁷, sino por contener ideas reconocidas durante siglos como valiosas y útiles más allá de su contexto histórico⁸.

5 Merecen una mención especial en relación con la importancia de la *philia* en la teoría moral y política de Aristóteles las aportaciones de A. Price (2004), J. Cooper (1998), M. Pakaluk (1999), S. Stern–Gillet, (1995).

6 Sobre la influencia de la teoría aristotélica de la *philia* pueden consultarse con provecho los variados estudios en (Stern–Gillet & Gurtler, 2014). Además de los clásicos trabajos sobre el tema como Dirlmeier, 1931; Fraisse, 1974; Konstan, 1997; Laín Entralgo, 1985 y Voelke, 1961.

7 “El tratamiento más exhaustivo e inteligente en toda la antigüedad” (Konstan, 1997, p. 21) y “Con Aristóteles llega a su más alta cima intelectual la concepción antigua de la relación amistosa; sin la menor duda, él es el primer gran clásico de la amistad” (Laín Entralgo, 1985, p. 42).

8 Una cuestión diferente es si, como ha hecho notar A. Nehamas (2010, pp. 213-247), lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de *philia* se identifica sin más con la noción moderna y contemporánea de amistad (friendship, Freundschaft, etc.).

En la bibliografía contemporánea sobre la *philia* en Aristóteles⁹, la mayoría de los estudios se centran en su naturaleza y en sus clases o especies (Cooper, 1998), así como en la relación de la *philia* con la *eudaimonia* y la *philautia* (Annas, 1989; Homiak, 1981; Politis, 1993); algunos se ocupan de ciertos problemas o aporías internas de teoría, y otros examinan la relación entre el concepto aristotélico de *philia* y su conexión o distancia respecto al concepto contemporáneo de *amistad* (o sus equivalentes en otros idiomas). Son unos pocos trabajos se centran en la vertiente política de la *philia*¹⁰ o en tipos de *philia* que, aunque Aristóteles también indaga, resultan ajenos a nuestra mentalidad moderna (Pakaluk, 1998; Sherman, 1987). Un ejemplo claro de esta situación es el de la *philia politike*. Al repasar las investigaciones recientes sobre este interesante tipo de *philia* y su dimensión política –a lo que Aristóteles dedica varias páginas del *corpus*, sobre todo en la *EE*– se advierte que, salvo algunas excepciones, no ha recibido suficiente atención.

Aristóteles desarrolla su concepción de la *philia politike* tanto en la *EN* como en la *EE*, pero fundamentalmente en la segunda¹¹. Además, se encuentran algunas referencias indirectas en otros lugares del *corpus*, en particular en la *Política*. Si bien es cierto que tanto en la *EN* como en la *Política* las referencias son breves, cuando no veladas, llama la atención la refinada y concisa exploración que Aristóteles realiza sobre el tema en cuestión en la *EE*. Como han señalado autores como Pakaluk (1999) y

9 Algunos de los estudios más importantes sobre la *philia* aristotélica y problemáticas relacionadas con ella de las últimas décadas son –además de los ya referenciados de Cooper, Pakaluk y Stern–Gillett– (Annas, 1977; Fortenbaugh, 2006; Kahn, 1981; Kenny, 2018; Konstan, 1996; Zingano 2015) Para una introducción y visión de conjunto acerca de la *philia* en Aristóteles pueden consultarse los trabajos específicos contenidos en Anagnostopoulos, 2009; Kraut, 2006 y Polansky, 2014.

10 Por vertiente política de la *philia* entiendo lo que Aristóteles describe al comienzo de la *EN*, donde dice: “Parece además que la *philia* mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia; en efecto, la *homonoia* parece ser algo semejante a la *philia*, y es a ella a la que más aspiran, mientras que ellos que más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la *philia*, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad” (*EN* VIII 1, 1155a 22-28. Trad. M. Araújo y J. Marías, 2014. Con leves modificaciones.).

11 Para las referencias explícitas del término *philia politike*, cf. *EN* VIII 12, 1161b13; ix 1, 1163b34; ix 6, 1167b2; y ix 10, 1171a17; y *EE* VII 9–10. J. Cooper (1998; Patzig, 1990) ha argumentado que también hay alguna referencia implícita en el capítulo 6 del libro III de la *Política*, pero ha sido rebatido con buenos argumentos por J. Annas (Patzig, 1990).

Schofield (2002), no es posible hacerse cargo de modo preciso de lo que Aristóteles piensa sobre la *philia politike* sin atender a lo que sobre ella dice en la *EE*, pues la fuente principal que existe en el *corpus* para conocer la concepción aristotélica de la *philia politike* es *EE* VII 10. Aristóteles aborda en esas páginas el tema de un modo más prolijo que en la *EN* y la *Política*. Realiza, a su vez, distinciones fundamentales, como la que existe entre *philia nomike* y *philia ethike*, y explica por qué la *philia politike* es un tipo de *philia* por utilidad, que sólo puede darse entre iguales y que incluye un aspecto comunitario y político, que deja de lado el factor más personal e individual. Una reconstrucción e interpretación completa, rigurosa y actualizada de la *philia politike* debe tener en cuenta estos factores, ponerlos de relieve y evitar tergiversarlos o minusvalorarlos.

Como se mencionó anteriormente, en la investigación actual hay excepciones respecto a la importancia que se le otorga a la *philia politike* dentro de la teoría moral y política de Aristóteles. Entre éstas, merecen especial atención los trabajos de Cooper y Schofield, así como los de Annas (Patzig, 1990, pp. 242–248) y Pellegrin (Devereux et al., 2021, pp. 283–295; Pellegrin y Preus, 2020, pp. 151–164). Como clasificación preliminar de las aportaciones, se podrían dividir en tres grupos: la interpretación maximalista de Cooper, la minimalista de Annas y Schofield, y la más polémica de Pellegrin.

Tanto Cooper como Annas participaron en 1987 en el *Symposium Aristotelicum* organizado por G. Patzig sobre la *Política*, y en las actas que se publicaron en 1990 se encuentran sus aportaciones (Patzig, 1990, pp. 221–241, aunque Cooper luego reprodujo con algunos cambios su trabajo en Cooper, 1998, pp. 356–377). Allí Cooper ofrece una interpretación de conjunto de la que, a juzgar por la importancia que le concede el filósofo norteamericano, podríamos denominar la “teoría aristotélica de la *philia politike*” (que él vierte como *civic friendship*), y afirma que ésta consiste fundamentalmente en una concepción de la amistad entre ciudadanos de una misma *polis*, en la medida en que todos ellos persiguen un bien común que incluye el bienestar de sus conciudadanos, no sólo a nivel económico y político, sino también moral. Para Cooper, los ciudadanos son *amigos* en cuanto que conciudadanos porque quieren el bien los unos para los otros, no sólo por utilidad o placer, sino porque es lo moralmente correcto.

En cambio, Annas, en su respuesta a la aportación de Cooper, considera que tal reconstrucción interpretativa no hace justicia a los textos que tenemos a disposición y opta por una lectura minimalista. Según ella,

Aristóteles se refiere con *philia politike* a aquel tipo de *philia* que busca tan sólo la utilidad y que se da siempre en el interior de una *polis*, pero en formas de comunidad de poca extensión, es decir, en comunidades en las cuales los miembros se conocen personalmente unos a otros, tienen trato asiduo y, por tanto, conviven habitualmente. De tal modo que, lejos de una *amistad general* entre ciudadanos, lo que hay es, más bien, relaciones amistosas entre ciudadanos que, en cuanto que tienen aficiones, profesión, cargo político, etc., comparten objetivos comunes.

En sintonía con Annas, Schofield (2002, pp. 299-315) señala que Aristóteles no desarrolla una “teoría de la *philia politike*” como la que le atribuye Cooper, sino que se sirve de esa perspectiva sobre la *philia* para decir algo sobre ella que queda solapado si se la comprende sólo como una relación afectiva interpersonal. A su juicio, lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de *philia politike* es tanto una forma de *philia* que se da en sentido propio sólo entre *politai* que viven bajo una determinada constitución –la *politeia* o su degeneración democrática– y en la que viven como iguales, como aquel tipo de *philia* que funciona como “pegamento social” (*colle social*). En su interpretación destaca la importancia de lo que la *EE* dice sobre la *philia politike*, y se declara partidario de una lectura igualitarista de esta obra, a diferencia de cierto clasismo presente en la *EN*.

El último en pronunciarse de modo más bien polémico sobre la *philia politike* es Pellegrin. Según el francés, Aristóteles habría pensado en la *philia politike* como una mentira necesaria –semejante a la que defiende Platón en el libro v de la *República*– al servicio de los gobernantes con la cual garantizar la paz social. A pesar de que tal forma de *philia* entre conciudadanos es imposible, si el gobernante la fomenta esto le permite mantener a los ciudadanos ocupados en tan altos menesteres, aunque falsos, para evitar males peores.

Tanto el lugar que la *philia politike* ocupa en la investigación aristotélica sobre la *philia* en general, como las diferentes e incluso heterogéneas reconstrucciones que sobre la primera se han hecho en la literatura especializada actual, invitan a una revisión sobre este asunto en la filosofía moral de Aristóteles. En mi caso, ofreceré una interpretación de conjunto que tenga en cuenta, sobre todo, pero no exclusivamente, las indicaciones que Aristóteles da en la *EE*. Asimismo, evitaré los excesos de una reconstrucción maximalista que atribuya a Aristóteles una versión idealizada de la *philia politike* que excede con mucho sus pretensiones, así como ciertas excentricidades que proceden de una lectura polémica despegada de los textos y ciertamente anacrónica.

La primera parte de este trabajo reconstruye a grandes rasgos la teoría aristotélica de la *philia* tal y como aparece en la *EN* y en la *EE*. Con el fin de contextualizar la posterior exposición acerca de la *philia politike*, dedico especial atención a la definición de la *philia*, la discusión sobre su diferentes especies y la conexión lógica entre ellas, la diferencia entre la *philia* que se da entre iguales (y bajo determinados regímenes políticos) y la que se produce entre superior e inferior, así como a la que se da entre la *philia* que surge por necesidad natural o semejante a ésta, de aquella que es resultado de la decisión deliberada (*proairesis*).

La segunda parte expone de modo detallado la concepción aristotélica de la *philia politike* en *EE* VII 10. Todo el capítulo décimo del libro séptimo de la *EE* está dedicado a delimitar qué entiende Aristóteles por *philia politike* a diferencia de otros tipos de *philia* similares, así como a los elementos específicos de la primera, como son, por ejemplo, que se da por utilidad, sólo entre iguales y preferentemente bajo un determinado régimen político. La tercera parte es una discusión con la literatura especializada reciente sobre cómo debe entenderse este tipo de *philia*, de qué modo encaja o no en la teoría moral y política de Aristóteles y hasta qué punto es importante o no en ésta. A mi juicio, y eso trato de argumentar, Aristóteles no tiene una “teoría de la *philia politike*” en el sentido maximalista, pero sí que tiene una concepción singular del modo en que la *philia* en general y la *politike* en particular, como formas de vinculación entre hombres y ciudadanos, son indispensables para comprender la *praxis* humana individual y la política. A diferencia de lecturas polémicas, defiendo que, según Aristóteles, los *politai* sí que son capaces de *philia* en cuanto que *politai* y por esto ésta es *politike*; sin embargo, ésta sólo se produce bajo determinadas condiciones y de modo específico y no generalizado.

2. La *philia* en sus rasgos fundamentales en Ética Nicomaquea y Ética Eudemia

Como preámbulo a la exposición de los rasgos de la *philia* en la teoría moral de Aristóteles conviene detenerse, aunque sea de modo sucinto, en la terminología básica de la que se sirve Aristóteles y que, de un modo u otro, condiciona sus reflexiones. Se trata de evitar, en este sentido, posibles malinterpretaciones. Al respecto, son especialmente ilustrativas las reflexiones de David Konstan sobre las diferencias en el uso y significado

de los sustantivos *philia* y *philos* en el griego antiguo y el de las lenguas modernas, especialmente el inglés:

Contrariamente a la tesis que abunda en la bibliografía especializada, es falso decir que el uso griego difiere del inglés, o de muchos idiomas, en la medida en que incluye parentesco y amistad bajo un único concepto predicado de auténticas responsabilidades recíprocas. Más bien lo cierto es que mientras que el uso griego tiene de hecho un término más o menos equivalente con el inglés 'friend', a saber, el sustantivo *philos*, no hay como tal una palabra correspondiente que designe específicamente la relación de amistad. *Philia* tiene un rango semántico mucho más amplio, que incluye varias formas de relaciones afectivas positivas como las del amor entre padres e hijos y, menos frecuente, la solidaridad entre conciudadanos. Sólo cuando se restringe su uso por el contexto al vínculo entre *philoí* significa el término *philia* 'amistad' en el sentido moderno. La ambigüedad ha causado dificultades a los estudiosos modernos, pero los griegos, como nosotros, tenían bastante clara la diferencia entre amigos, parientes y paisanos (Konstan, 1996, p. 92, traducción propia).

Como señala Konstan, el hablante griego de la época clásica utiliza *philos* para referirse al amigo en sentido personal, mientras que *philia* abarcaba un rango más amplio de relaciones afectivas, desde las que son por naturaleza, como las familiares, hasta las que surgen por decisión e incluso acuerdo o contrato, como las políticas. No sin razón se ha señalado la inconveniencia de traducir a la ligera *philia* por *amistad* y *philos* por *amigo*¹². Estas distinciones lingüísticas son fundamentales para hacerse cargo de la compleja red de vínculos que Aristóteles considera en sus tratados sobre la *philia*. No debe sorprender, por tanto, que lo que analiza Aristóteles bajo el término *philia* sean no sólo las amistades, sino también las relaciones familiares, la camaradería, etc., ya que todas esas relaciones son cubiertas por el significado y uso de dicha palabra¹³. Lo interesante de la investigación aristotélica es más bien la clasificación y orden que introduce y que le permite expresar diferencias fundamentales entre ellas, así como las diversas aporías que examina y el modo, a menudo original,

12 Cf. Konstan, 1997, p. 72 ss.

13 Para este tipo de cuestiones terminológicas puede consultarse, además, Dirlmeier, 1931; Konstan, 1997 y Stern-Gillet, 1995).

de resolverlas. Resulta, por último, clave retener que sólo cuando la *philia* es entre *philoí* expresa el hablante griego –y del mismo modo Aristóteles– algo similar a lo que ya en época moderna se entiende como *amistad*, esto es, esa relación afectiva e íntima entre individuos que sin ser familiares y no a causa de ello se desean el bien y lo realizan el uno por el otro a sabiendas.

Aristóteles, además de servirse del uso pre-reflexivo pero diferenciado de los términos con los cuales el griego designa los diversos tipos de *philia*, también recibe de sus predecesores toda una ristra de opiniones y aporías sobre esa forma de vinculación propia de los seres humanos¹⁴. Ya se ha hecho referencia a la importancia del modo en que Platón discute sobre la *philia* y aspectos relacionados con ella en varios de sus diálogos como *Lisis*, *Banquete*, *Fedro*, *República* o *Leyes*¹⁵. Suele resaltarse sobre todo la importancia del primero porque muchas de las aporías y cuestiones que allí aparecen son retomadas casi literalmente por Aristóteles en los libros VIII y IX de la *EN*¹⁶. Lo cierto es que también las tesis de autores presocráticos como Empédocles y algunos sofistas son incluidas por Aristóteles en su examen dialéctico. Aristóteles llega a su propia concepción precisamente a través de la exposición de las aporías a las que da lugar la *philia* en sus diferentes formas, el análisis de las opiniones más reputadas y de contrastar éstas con las observaciones. Sigue de esta forma un procedimiento que se repite casi paso por paso en sus diferentes tratados, a saber, el *método dialéctico*.

A pesar de esta uniformidad metodológica en el examen de la *philia* con otros tópicos también analizados por Aristóteles –e.g. la definición de la *psyche* en el *De anima*– resulta, sin embargo, sorprendente que sobre este asunto en particular existan dos lugares diferentes en los que lo estudia. Como ya señaló A. Kenny (2018), hay bastantes equivalencias en los tratamientos de la *philia* en la *EN* y en la *EE*, pero las diferencias también

14 Sobre este asunto particular son muy claras y enjundiosas las reflexiones de El Murr (2020) sobre los orígenes de la reflexión filosófica sobre la *philia* y cómo son recibidas y en algunos casos transformadas las opiniones de estos primeros filósofos por Platón y Aristóteles.

15 Suele tenerse poco en cuenta la indagación sobre este asunto que lleva a cabo Platón en las *Leyes*, algunos trabajos recientes se han ocupado de cambiar esa situación cfr. El Murr, 2018 *repreñant à nouveaux frais certaines de ses analyses antérieures (dans le Lysis et dans le Phèdre)*.

16 Algo ya indicado hace tiempo, por ejemplo, para el tema de amistad y altruismo en (Annas, 1977; Kahn, 1981).

son fáciles de encontrar. Tanto los libros VIII y IX de la *EN* como el libro VII de la *EE* se ocupan de la definición de *philia*, sus distintas especies y la conexión lógica que hay entre ellas, así como los diferentes tipos de *philia*, i.e. paternal, entre iguales, por decisión deliberada, etc. De ahí que pueda desarrollarse una panorámica de estos asuntos sin distinguir entre uno y otro tratamiento. Ahora bien, esto no significa ni mucho menos que sean abordajes idénticos. Por esta razón, después de la exposición de aquellos contenidos que son muy similares, se indicarán y desarrollarán las diferencias entre uno y otro.

Aristóteles define la *philia* como la benevolencia recíproca y reconocida entre al menos dos humanos¹⁷. No cabe la *philia* entre seres irracionales, ya que no son capaces de benevolencia recíproca que es condición necesaria para la *philia*. Sin embargo, el bien que se quiere o desea para el otro puede ser de diferente tipo, a saber, bien útil, placentero o agradable, o absoluto¹⁸. Sólo aquellos que se desean el bien el uno al otro en sentido absoluto se dice que manifiestan una *philia teleia* o perfecta, mientras que aquellos que se desean el bien *secundum quid* sólo son *philoí* por accidente (*kata symbebekos*) y no en sentido propio¹⁹. Como explica Aristóteles, los *philoí* que quieren al otro de modo virtuoso, aman al otro en cuanto otro y no por razón de la utilidad que le prestan o el placer que reciben. Para que se pueda dar una *philia teleia* aquellos que son *philoí* deben ser iguales en cuanto a la excelencia del carácter²⁰. La *philia* que se da entre padres e hijos, entre dioses y hombres (si es que es posible que la haya) o entre gobernante y gobernado –no entre amo y esclavo en la cual no hay *philia* posible porque el esclavo es mero instrumento inteligente– no es entre iguales, sino que hay superioridad e inferioridad entre los miembros. Aunque hay benevolencia recíproca en estas relaciones amorosas, el bien que se da y que se recibe no es equivalente, sino sólo proporcional (*analogon*)²¹.

17 Cf. *EN* VIII 2, 1156a 3-5.

18 Cf. *EN* VIII 3, 1156a 6-7.

19 Más adelante se verá que hay diferencias en el modo en que se aborda el asunto de las especies de *philia*, cuál es la que propiamente lo es y de qué modo se relacionan unas con otras si sólo una de ellas lo es en sentido propio en la *EN* y en la *EE*. Un resumen de la discusión precedente, así como una posición original sobre este asunto se puede ver ahora en (Zingano, 2015).

20 Cf. *EN* VIII 3, 1156b 7-12.

21 Cf. *EN* VIII 7, 1158b 23-27.

Asimismo, hay también *philia* en comunidades no naturales, pero en las que hay superioridad e inferioridad, como la que hay entre los que son camaradas (*hetairoi*) o, según el tipo de régimen político, igualdad o no entre los *politai*. Recuérdese, aun así, que en general los miembros de estos tipos de *philia* no son *philoï*, aunque sí que son sujetos y receptores de *philein*. Aristóteles afirma, por ejemplo, que las madres son el paradigma de *philein* activo y, por tanto, de una de sus formas más altas²², pero no que madre e hijo sean *philos* el uno del otro. No obstante, a diferencia de la *philia* que surge de modo natural, aquellos que son *philoï* auténticos se desean el bien *haplos* porque son virtuosos, son correspondidos en igualdad y se eligen el uno al otro con decisión deliberada (*proairesis*)²³. Como ya se ha dicho, todos estos tópicos son analizados de modo detallado por Aristóteles en la *EN* y en la *EE* con pocas diferencias. No obstante, aunque escasas, no son por ello triviales.

Las discrepancias entre el modo en que la *EN* y *EE* examinan el tema de la *philia* pueden dividirse en metodológicas y temáticas. Las primeras se corresponden no sólo con la forma específica de examen que Aristóteles utiliza en los libros sobre la *philia*, sino que tienen su explicación en el singular enfoque que la *EN* y la *EE* emplean para abordar las cuestiones morales según los diferentes propósitos de una y otra, sobre todo, en función del público que asistía a las lecciones. Mientras que la *EN* se orienta en su metodología expositiva hacia un público interesado por asuntos políticos, la *EE* tiene una proyección individual y, por tanto, para la acción particular²⁴. Las segundas son de diversa índole y algunas son menores, sin embargo, hay al menos tres de gran importancia, a saber: la conexión lógica entre las diferentes especies de *philia*, la indagación sobre la *philia politike*, y el desarrollo y propuesta de solución de la aporía de si aquel que ya es feliz (autosuficiente y *philos* de sí mismo) necesita *philoï*.

Una de las diferencias que más ha llamado la atención de los intérpretes²⁵ es cómo se establece la conexión lógica entre las especies de *philia*, mientras que la *EN* habla sólo de semejanza entre la *philia* perfecta o

22 Cf. *EN* VIII 8, 1159a 26-33.

23 Cf., entre otros, *EN* VIII 13, 1163a 21-24.

24 Cf. sobre las diferencias metodológicas de *EN* y *EE* el estudio clásico, aunque discutido, de Allan en (Irwin, 1995, pp. 25-40). Algunos de los críticos de la posición de Allan son (Green, 2011, 2014; Kenny, 2018; Pakaluk, 1998).

25 (Cf. Fortenbaugh, 2006, 211-222; Ward, 1995; Zingano, 2015)

completa y la que se funda en el interés o utilidad y la que lo hace en el placer; en cambio, la *EE* afirma que hay una homonimia no accidental entre las diferentes especies de *philia*, siendo la *philia* perfecta el significado focal (*focal meaning*) del que dependen las demás especies. El problema no es menor, como ha señalado entre otros Kenny (2018), ya que una u otra opción implican lecturas diversas del modo en que las *philiai* no perfectas pueden llamarse con propiedad *philia*. Y más aún para el asunto particular de la *philia politike* de la que afirma Aristóteles que se trata de una *philia* según la utilidad y, por tanto, no *teleia*. Mientras que en el caso de que, como dice la *EN*, la *philia* según la utilidad y placer sean semejantes a la *philia teleia* abre la puerta a una interpretación inclusiva de las especies de *philia*, en cambio, si se siguen las reflexiones de *EE* –que establecen una relación de exclusión– resulta imposible situar en pie de igualdad todas las especies de *philia*. De tal modo que, un tipo de *philia* como la *politike* quedaría fuera de la especie de *philia* que es *teleia* o completa. Algo que, por consiguiente, parece que casa mejor con una lectura minimalista de la *philia politike* y su función en la teoría ético-política de Aristóteles.

Sin embargo, esta no es la única divergencia que existe entre uno y otro estudio. Aristóteles dedica, como resalta Schofield (2012, p. 76), una mayor extensión y reflexión a la *philia politike* en la *EE* que la *EN*. Mientras que en la *EN* es mencionada sólo en cuatro ocasiones y se desarrolla poco su contenido, en cambio, en la *EE* hay un capítulo entero que ocupa casi tres páginas de la edición de Bekker y junto a eso varias referencias a lo largo del libro VII. No hay duda de que ese es el lugar para formarse una idea cabal de lo que Aristóteles entendió por *philia politike*. Por eso resulta sorprendente, a pesar de las dudas de autoría o de las concernientes a la prioridad o posterioridad de *EE* respecto de *EN*, la poca atención que ha tenido por parte de algunos intérpretes²⁶. Como se ha indicado más arriba, el siguiente apartado del trabajo describe de modo detallado las diferencias de enfoque y tratamiento que recibe la *philia politike* en la *EE* con respecto a la *EN*. Ahora se trata sólo de hacer notar la existencia de esta discordancia.

26 Las investigaciones sobre la *philia* –que no la *philia politike*– en la *EE* han aumentado en los últimos años, véanse por ejemplo los tres estudios en (Leigh, 2012); tanto es así que en la introducción a *Investigating the Relationship between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics* (Di Basilio, 2022) se afirma que en esa obra no hay trabajos específicos sobre la *philia* porque ya existen los anteriormente citados.

Una divergencia que ha sido estudiada recientemente con asiduidad²⁷ tiene que ver con la aporía de la necesidad o no de *philoí* de aquellos que ya son felices y autosuficientes. En las primeras páginas de la *EN*, Aristóteles describe la *eudaimonia* formalmente como el bien que se elige por sí mismo y es autosuficiente, y materialmente, tras el argumento del *ergon*, como el ejercicio de la vida excelente o virtuosa según la razón. Sin embargo, más adelante se afirma que los *philoí* son no sólo algo necesario para la vida feliz, sino también algo hermoso, lo cual supone un dilema; porque si el virtuoso es feliz en solitario en cuanto autosuficiente, entonces no necesita amigos, y si, en cambio, los *philoí* son algo necesario para la vida feliz, entonces el virtuoso no es autosuficiente. Aristóteles ofrece diferentes soluciones en la *EN* y en la *EE*. Algunos como J. Green (2011, 2014) han visto en esto razones suficientes para defender la posterioridad de *EE* y, por tanto, que allí se encuentra el definitivo pensamiento de Aristóteles al menos sobre la *philia*. No obstante, no es necesario aceptar las consecuencias de Green para tomar en consideración la divergencia de abordajes de uno y otro tratado. Mientras que en la *EN* se opta por la vía de declarar al virtuoso como el mejor *philos* de sí mismo, la *EE* rechaza eso como un subterfugio y explica de qué modo los *philoí* contribuye realmente a la *eudaimonia* del virtuoso. No puedo reconstruir aquí la sutil argumentación del capítulo duodécimo de la *EE*, pero ha sido objeto de estudio y discusión en la literatura actual en donde pueden encontrarse excelentes trabajos²⁸.

Junto a estas podría enumerarse y describirse todavía alguna otra discrepancia entre uno y otro texto sobre la *philia* en el *corpus* –como el uso de la expresión *antiproairesis* sólo en la *EE*–, pero no es el objetivo de este trabajo hacer un análisis exhaustivo –para eso puede verse Schofield (2002) y Kenny (2018).

3. La concepción aristotélica de la *philia politike* en la *Ética Eudemia*

Aristóteles comienza el capítulo décimo del libro VII de la *EE* estableciendo la diferencia entre tipos de *philia* según las diferentes comunidades que suelen formarse entre seres humanos. Distingue, así, la *philia* que se

27 Cf. Politis 1993 y Leigh, 2012.

28 Algunos de los trabajos ya citados al respecto se encuentran en (Leigh, 2012), pero la discusión viene de lejos, por ejemplo, (Sherman, 1987; Annas, 1989; Osborne, 2009).

da entre familiares (*oikonomike*), de la que se da entre compañeros o camaradas (*hetairike*) e incluso, dice, de aquella que es *politike*. A continuación, indica que sólo en la *politike* los miembros se unen principalmente en función de la utilidad (*kata to chresimon*), ya que los seres humanos no son autosuficientes. Dicen también que este tipo de *philia* surge de la asociación de *philoí* y no, como las otras, por razón de alguna forma de superioridad. Esta clasificación es el punto de partida y marca la pauta de las siguientes reflexiones sobre la *philia politike*. Aristóteles se dedica a lo largo del capítulo a ahondar en las diferencias entre unas –las cuales implican alguna forma de superioridad e inferioridad– y la otra –entre iguales– forma de comprender la *philia*. Asimismo, señala tres características que distinguen la *politike* de los otros dos tipos de *philia* comunitaria a los que se refiere al comienzo del capítulo, a saber: 1) la utilidad y no el placer o la virtud es lo que establece la unión entre los miembros de la *philia politike*; 2) la *philia politike* sólo se da entre miembros que son iguales en el interior de la comunidad, en este caso, ser *politai* de la misma *polis*; y, 3) en cuanto *philia kata chresimos* y, por tanto, en tanto que *nomike* y no *ethike*, la *philia politike* está centrada en el acuerdo (*homologia*) y no en la decisión deliberada (*proairesis*).

A diferencia de la unión que hay entre amo y esclavo o instrumento y técnica para su uso, los tipos de *philia* que se dan en la *oikia* –la *philia* entre hombre y mujer o entre padres e hijos– buscan la utilidad, pero no entre iguales sino como superior e inferior; en cambio, la que se da entre hermanos a semejanza de la *hetairike* sí que implica la igualdad. Y aunque en la *oikia*, dice Aristóteles que “se encuentran primero los principios y las fuentes de la amistad, de la constitución política y de lo justo” (*EE* VII 10, 1242a 28–29), sólo en la *polis* se alcanza propiamente lo que en la *oikia* está sólo en germen. Y así como en la *oikia* hay relaciones de superioridad e inferioridad cuya *philia* se basa en la utilidad –así habla Aristóteles de la relación entre hombre y mujer–, del mismo modo ocurre en la *polis*. En estos casos lo que se busca en tal tipo de *philia* es cierta proporcionalidad que sustituya la igualdad que *de facto* no existe. No obstante, según Aristóteles, a diferencia de éstas, la *philia politike* requiere además que se base en la utilidad que la vinculación entre los sea de igual a igual. Y por eso afirma con claridad que:

La [*philia*] *politike* está en función de lo útil, y como las ciudades son amigas entre sí, así lo son también los ciudadanos, y del mismo modo que *ya no conocen los atenienses a los megarenses*, tampoco los

ciudadanos [se reconocen como amigos] cuando no son útiles los unos a los otros, sino que su *philia* es [un intercambio] de mano a mano. Y en ella se da [una relación] entre mandar y ser mandado que no es ni natural ni monárquica, sino por turno, y no por causa de hacer el bien como la divinidad, sino para que haya igualdad entre el beneficio y el servicio. Por consiguiente, la *philia politike* quiere estar fundada en la igualdad (*EE* VII 10, 1242b 22-30, traducción de C. Megino con ligeras modificaciones).

Las líneas que dicen “Y en ella se da [una relación] entre mandar y ser mandado que no es ni natural ni monárquica, sino por turno, y no por causa de hacer el bien como la divinidad, sino para que haya igualdad entre el beneficio y el servicio” (II 26-28) introducen un matiz que conviene sacar a colación. Esta caracterización de la *philia politike* establece que los miembros de ese tipo de *philia* no se vinculan por razones de naturaleza –como la familia– ni de formas de gobierno en las que sólo uno manda y es elogiado por su magnanimidad mientras que los demás obedecen y agradecen. Por el contrario, la *philia politike* aspira a una comunidad en la que los miembros se gobiernen mutuamente, logrando una relación de reciprocidad en la que se otorga y recibe de forma equivalente.

Según Aristóteles, no bajo cualquier régimen político se da propiamente *philia politike*. Ésta sólo puede darse en aquellos que promuevan la igualdad en el reparto del poder político. En cambio, los regímenes que concentran el poder en manos de unos pocos reproducen relaciones de superioridad e inferioridad, semejantes a las que hay entre padres e hijos o entre los dioses y los hombres.

Aristóteles dedica la segunda parte del enjundioso capítulo sobre la *philia politike* en la *EE* a la diferencia entre *philia nomike* y *ethike*, así como a las recriminaciones que surgen entre aquellos que suponen ser parte de *philia ethike*, pero son realmente parte de *nomike*. Quienes se vinculan de modo legal lo hacen a través de un acuerdo (*homologia*), mientras que quienes se unen de modo ético lo hacen a través de la decisión deliberada (*proairesis*)²⁹.

29 Las dos traducciones más solventes de la *EE* que existen en español traducen de manera errónea este término, a saber: la de Pallí Bonet y la de Megino. En una curiosa coincidencia los dos optan por verter el griego *proairesis* –con una importancia crucial en la filosofía práctica de Aristóteles, sobre todo en su ética (cfr. Vigo, 2016, IV) mediante el término castellano “intención”. Esa traducción no funciona en ningún contexto porque elimina lo que es fundamental en el vocablo griego, a saber: la elección o decisión

Esta distinción es clave para las afirmaciones siguientes sobre el origen de las recriminaciones en estos tipos de *philia*.

A diferencia de la *philia* que se asienta sobre un acuerdo alcanzado entre las partes, en la *philia ethike* las partes no requieren pacto alguno porque están de acuerdo en la decisión deliberada. Lo *proairesis* garantiza que tanto el modo de vida como los bienes perseguidos – y, por ende, aquellos a los que en cuanto bienes se considera *philoí*– han sido elegidos de modo deliberado. Por ello, a no ser por causa de *akrasia*, tal decisión no se modifica, incluso si cambian las circunstancias, sean del tipo que sean. Este tipo de *philia* atrae por su nobleza, pero es difícil de alcanzar. Por esta razón la prefieren los que se vinculan por utilidad, porque prefieren confiar para que su *philia* parezca *ethike*, cuando en realidad deberían alcanzar un acuerdo previo y evitar así las recriminaciones posteriores. Como señala Aristóteles: “La causa de que se discuta es que la amistad ética es más bella, pero la útil más necesaria” (*EE* VII 10, 1243a 33–34).

Aunque al comienzo de la discusión Aristóteles dice que la *nomike* y *ethike* son tipos de *philia* en función de la utilidad, posteriormente habla de la segunda como si fuera equivalente con otra especie de *philia*, a saber, la *philia teleia* o por virtud. Para explicar esta aparente ambigüedad, Aristóteles explica que quienes se vinculan por utilidad *prefieren* que su *philia* fuera por virtud, es decir, *ethike*; pero en realidad en cuanto útil debería refrendarse con un acuerdo. De tal modo que Aristóteles reserva el término *ethike* para aquella *philia* que es buscada incluso entre los que

deliberada (cfr. *EN* III 2-4). Precisamente, para Aristóteles lo que se elige o decide queda más allá de las meras intenciones o propósitos. Si se aplica *proairesis* al modo en que en la *philia* de tipo ético se realiza lo que se enfatiza es que ambos amigos lo son por decisión deliberada y no por un acuerdo o contrato. Por eso Aristóteles puede decir que las *philiai* de tipo ético pueden desaparecer de manera voluntaria, es decir, porque alguno de los dos así lo decide o quiere. En cambio, aquella que está fundada en un contrato o acuerdo y es de tipo legal no puede romperse de manera voluntaria, sino que es necesario atender a lo que dice el acuerdo. Sin esto presente es fácil que se malinterprete qué dice Aristóteles sobre las diferencias entre la amistad por causa del interés o la utilidad entre ciudadanos cuando toman la forma del acuerdo o contrato, o cuando revisten la apariencia de la amistad ética. Los problemas o recriminaciones surgen precisamente de que se pretende ser una cuando realmente la amistad pertenece al otro tipo. Y por no hacerla legal cuando se debía hacerlo, luego surgen los conflictos; por ejemplo, se prestó dinero en un apuro y ahora se quiere de vuelta y el otro pensó que era un regalo. Lo que ocurre es que el primero se relacionaba con el otro de modo útil, mientras que el segundo juzgaba la *philia* de otro modo. Sobre este asunto de las relaciones entre *philia* y *proairesis* se ha profundizado poco en la bibliografía, sólo Sherman (1987, 1989) parece considerarlo nuclear para la teoría aristotélica de la *philia*.

se unen por causa de la utilidad porque tiene la apariencia de ser virtuosa, pero sin serlo. Y de ahí que afirme:

Pues son *philiai* distintas la fundada en lo útil y la fundada en la virtud, pero los hombres quieren tener ambas a la vez, y se tratan a causa de lo útil, pero [a su *philia*] la suponen ética como si fueran hombres honestos; por eso, a la manera de los que confían, no la hacen legal (EE VII 10, 1242b 38–1243a 2).

En el resto del capítulo, Aristóteles abunda en esta división entre *ethike* y *nomike* para explicar las recriminaciones y terminar de dar cuenta de la peculiaridad de la *philia politike*. Se sirve de la división recién realizada para explicar el origen de las reconvenções tan comunes entre miembros de la *philia* por utilidad como es la *politike*. Las disputas surgen precisa y principalmente por suponer entre los miembros que la *philia* que se profesan es de tipo ético cuando en realidad está fundada en la transacción recíproca de bienes útiles y, por tanto, no es virtuosa sino útil³⁰. A este tipo de *philia* le conviene el pacto o acuerdo y no la confianza³¹. Si no es el caso, pueden surgir malosentendidos. Por ejemplo, el que da quiere recibir lo mismo a cambio, mientras que el que recibe podría interpretar que el que ha dado lo ha hecho sin esperar algo a cambio. Pero como afirma Aristóteles: “La *philia politike* mira al acuerdo y al objeto, mientras la ética a la decisión deliberada (*proairesis*)” (EE VII 10, 1243a 31). Esto significa que, aunque las relaciones basadas en la utilidad puedan inspirarse en la belleza y nobleza de una *philia ethike*, su naturaleza útil exige

30 Cf. por su claridad el pasaje paralelo en EN donde se dice que: “Las reclamaciones y reproches se producen exclusiva o principalmente, como es natural, en la *philia* por interés, porque los que son *philoí* por causa de su virtud están deseosos de favorecerse mutuamente (esto es, en efecto, lo propio de la virtud y de la *philia*), y, aunque en esto rivalizan, no hay entre ellos reclamaciones ni disputas, porque nadie se molesta con el que lo quiere y favorece, sino que, si es de carácter agradable, se venga haciendo aún más bien (Aristóteles, EN VIII 13, 1162b 5-10, trad. de M. Araújo y J. Marías, 2014 con ligeras modificaciones).

31 Puede verse también el pasaje paralelo en la EN: “La comunidad es, pues la base de toda amistad, como hemos dicho. Podría hacerse grupo aparte con la que existe entre parientes y compañeros; pero las amistades entre ciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de navegación, y todas las semejantes, se parecen más a las que resultan de una comunidad o asociación; parecen, en efecto, existir como en virtud de un acuerdo (homologian). Entre estas podría colocarse también la amistad entre hospedador y huésped” (EN VIII 12, 1161b 11-15. Trad. M. Araújo y J. Marías, 2014).

ser refrendada en un acuerdo, porque tarde o temprano, por una razón o por otra, se impondrá la realidad. Una *philia* según la utilidad como la *politike* sólo *contra natura*, dice Aristóteles, puede ser una *philia ethike*.

Por consiguiente, estas son las tres características fundamentales de la *philia politike*, a saber: se fundamenta en la utilidad, se da entre iguales y es más bien *nomike* que *ethike*. Con ellas, es posible establecer sus diferencias con otros tipos de *philia*, así como su inclusión en la clasificación en especies –utilidad, placer y virtud o perfecta– que es clave en la exposición aristotélica sobre la *philia*.

4. La *philia politike* aristotélica y sus lecturas contemporáneas

Como se mencionó anteriormente, esta tercera parte se centra tanto del examen de las principales posiciones que sobre la *philia politike* existen en la literatura especializada reciente, como de la elaboración de una posición propia en dicho debate. A lo largo de este capítulo se ha hecho notar que los pasajes que Aristóteles dedica al tema de la *philia politike* son pocos y las explicaciones acerca de en qué consiste exactamente, aunque interesantes, son más bien breves. A pesar de ello, algunos intérpretes contemporáneos han querido ver en esos fragmentos una “teoría aristotélica de la amistad cívica”. En contra de esa concepción, aquí se defiende que la brevedad de los textos, la ausencia de una concepción sistemática o con pretensiones de sistematicidad de este tema y las dificultades para integrar tal “teoría” en la filosofía moral y política de Aristóteles hacen inviable tal interpretación.

Al abordar la cuestión de la *philia politike* en la literatura especializada contemporánea, se identifican dos grandes líneas interpretativas, y una tercera posición de difícil clasificación. Podrían definirse *grosso modo* de la siguiente manera: por un lado, la perspectiva maximalista –representada por John M. Cooper– que atribuye a la *philia politike* una importancia fundamental en la concepción aristotélica de las relaciones humanas entre conciudadanos, así como para la correcta interpretación de su teoría moral y política como un todo; y por otro lado, aquellos como Julia Annas y Malcolm Schofield que prefieren una lectura minimalista y, por lo mismo, relativizan y minimizan la función que la *philia politike* cumple en la teoría ética y política de Aristóteles. Una tercera posición difícil de encasillar es la de Pierre Pellegrin que opta por una lectura polémica e idiosincrática, cuando no inverosímil, de la concepción aristotélica de la *philia politike*.

La más influyente interpretación contemporánea de la doctrina de Aristóteles sobre la *philia politike* se encuentra en los trabajos de Cooper (1998). Para comprender a fondo su posición es necesario señalar que el filósofo norteamericano argumenta en varios de sus trabajos en los que reflexiona sobre la *philia* aristotélica que todas las especies de *philia* lo son propiamente y no sólo la *philia teleia*. Aristóteles habría defendido que la *philia* según la utilidad y según el placer son formas *per se* de *philia*, de modo que la *philia politike* –en cuanto un tipo de *philia kata chresimon*– sería una *philia* entre *philoí*. Esta es la principal razón por la que Cooper en sus pioneros estudios sobre el tema señala que Aristóteles habría desarrollado una teoría sistemática de la *philia politike*, y la habría definido, como aquel vínculo específico que mantiene unidos a los ciudadanos de una *polis* y que les inclina a ayudarse unos a otros en la búsqueda de la felicidad a través del ejercicio de la virtud. De modo análogo a la *philia* de los *philoí* con *philia teleia* los conciudadanos sería *philoí*, pero con *philia politike*. Por eso afirma Cooper que “la amistad cívica es un componente importantísimo tanto de la teoría política de Aristóteles, así como de su teoría del modo de ser del hombre” (Cooper, 1998, p. 334). A su juicio, si uno tiene en cuenta la teoría aristotélica de la *philia* y la posición que ocupa en la filosofía práctica de Aristóteles, sobre todo en relación con la *eudaimonia* del individuo, no debería haber duda de que la *philia politike* cumple una función análoga a nivel comunitario y político. Del mismo modo que la *philia* es algo necesario para la vida feliz, así la *philia politike* mantiene unidas a las ciudades y, como lazo entre conciudadanos, los lleva a esforzarse unos por otros y desearse el bien de modo recíproco. Aristóteles sólo estaría poniendo nombre a una realidad que sería tan sólo “el resultado natural de la experiencia y entendimiento del funcionamiento normal de una comunidad cívica organizada adecuadamente” (Cooper, 1998, p. 334). En aquella *polis* en la que la *philia politike* es una realidad, esto es, donde los ciudadanos tienen interés y preocupación por el bienestar del resto de ciudadanos, o como dice Cooper en donde “la amistad cívica hace que el bienestar de los conciudadanos importe a unos y otros, simplemente como tales (1998, p. 371), lo que estos buscan no es la *eudaimonia* individual, sino el bienestar de las familias y del resto de las comunidades; y sólo de manera indirecta obtienen su propio bien los ciudadanos en cuanto individuos.

Sin embargo, otros comentadores como J. Annas (Patzig, 1990) se opusieron, a mi juicio con buenas razones, a esta interpretación. En opinión de la filósofa norteamericana lo que Aristóteles tendría en mente al

servirse de la expresión *philia politike* sería sencillamente una descripción de los diferentes modos de relación afectiva, benevolente y pragmática que se dan entre los miembros de comunidades particulares en el interior de la *polis*; esto es, el tipo de benevolencia que se da entre aquellos que obtienen beneficio de conducirse adecuadamente con aquel que les proporciona un bien útil y con el cuál realizan juntos actividades que los miembros de la comunidad consideran útiles. En palabras de Annas: “La *philia* mantiene unidas a las *poleis*, pero no ampliándola o diluyéndola para convertir a todos los ciudadanos en una gran familia, sino fortaleciendo los vínculos familiares y de otro tipo dentro de la comunidad política” (Patzig, 1990, p. 244). De ahí que marcara distancias con la interpretación Cooper y, al mismo tiempo, expusiera en su argumentación su propia concepción. En opinión de Annas, no existe tal cosa como una “amistad cívica” si por eso se entiende una relación afectiva específica entre conciudadanos, ya que para Aristóteles toda *philia* se da entre *philoí*, esto es, entre personas. De ahí que explicara que, “estirar y extender esta noción [*philia*] es destruirla” (Patzig, 1990, p. 244). Los seres humanos se unen para formar comunidades y el vínculo suele tomar la forma de *philia*, y por eso la hay de tantos tipos (parental, camaradería, etc.). La *philia politike* no es más que una cierta generalización del tipo de relaciones amistosas entre personas que son miembros de comunidades que existen en el interior de la *polis*. Aristóteles habría sido consciente de su importancia, pero no la habría “hipostasiado” como algo que mantiene vinculados a todos los ciudadanos en cuanto ciudadanos. Como explica Annas, aunque para Aristóteles “la vida política degeneraría en una sociedad donde la gente no se sintiera integrada en estas estructuras más pequeñas: el aislamiento y la anomia están asociados con el colapso de la vida cívica y política. Pero nada de esto requiere un único interés amistoso especial que todos sientan por los demás” (Patzig, 1990, p. 246).

En época más reciente, en diálogo con las posiciones de Cooper y Annas, Schofield (2002, 2012) y Pellegrin (2020, 2021) han ofrecido cada uno a su modo diferentes reconstrucciones de la doctrina aristotélica sobre la *philia politike*. El primero apoyándose en investigaciones llevadas a cabo por Michael Pakaluk (1998) acerca del supuesto igualitarismo de la *EE* frente al clasismo presente en la *EN* –algo, sin embargo, que como ha indicado recientemente Kenny (2018) ya fue criticado con buenos argumentos por Buddensiek (1999, pp. 31-33)–, señalaba hace más de una década que la teoría aristotélica de la *philia politike* debe buscarse más bien en la *EE* que en la *EN*, algo que no habían hecho los comentaristas e

intérpretes hasta ese momento. Su argumento principal lo obtiene de su lectura e interpretación de *EE* VII 10, más específicamente del pasaje en el que Aristóteles habla de la *philia politike* como aquella forma de *philia* que se da entre iguales y en el cual el poder se reparte por turnos³²; el apelativo *politike* procedería no tanto de *polites* como de *politeia*, es decir, de aquella forma de constitución política que garantiza precisamente la igualdad y el gobierno entre iguales. Así, tras hacer un breve repaso y crítica de la posición de Cooper y mostrarse inclinado por la lectura de Annas, Schofield argumenta que la *philia politike* funciona como “*colle sociale utilitaire et égalitaire*” que mantiene unida y cohesionada a la *polis* cuya constitución permite y fomenta las relaciones entre ciudadanos iguales como la *politeia* o la democracia (cfr. Schofield, 2002, p. 314).

En cambio, Pellegrin, sostiene una tesis mucho más polémica según la cual Aristóteles considera la *philia politike* como un instrumento para evitar las disensiones en el interior de la *polis*; y considera que esta no sería más que una invención útil al servicio del poder político vigente (Pellegrin, 2020, pp. 160-161). Al gobernante le estaría permitido mentir a los ciudadanos por el bien de la *polis*, y así hacerles creer que la mera justicia es poco y que debe aspirarse a la simpatía y benevolencia recíproca y generalizada. Y llega a afirmar que: “La *philia politike* de Aristóteles tiene así una función similar a la de Eros en *El malestar en la cultura* de Freud: como contrapeso a la agresión humana, es una de las mentiras que ayudan a mantener el vínculo social” (Pellegrin, 2021, p. 295).

Como han señalado varios de los intérpretes recién considerados, Aristóteles concede sin duda más importancia a la *philia* en la vida individual de la persona que en su aspecto comunitario o político. Tanto es así que la mayoría de las reflexiones sobre la *philia* en *EN* y *EE* se centran en ésta como relación personal y sólo unas pocas páginas se dedican a explorar las formas que adopta en las diferentes clases de comunidades. Como ya hemos visto, Aristóteles analiza la *philia politike* en la *EE* junto a otras formas de *philia* comunitaria, y aunque es cierto que casi todo el capítulo x del libro VII se ocupa de ella, sin embargo, como argumenta Annas (Patzig, 1990, p. 243) no aparece en ningún momento en la *Política* y las pocas referencias en la *Éticas* no permiten una reconstrucción sistemática. No obstante, a pesar de esto, las reflexiones de Aristóteles sobre la *philia politike* tienen un lugar propio y un interés claro, a saber, describir aquella forma de vinculación más adecuada entre ciudadanos *qua*

32 Cf. *EE* VII 10, 1242a9-11, 1242b22-27

ciudadanos. A mi juicio, lejos de ser una mentira piadosa al modo en que la entiende Pellegrin, Aristóteles piensa que la *philia politike* es aquel tipo de *philia* realmente existente que tiene como fundamento la utilidad –lo que implica, *pace* Cooper, que no es *philia ethike* o *teleia*– y que vincula a los ciudadanos como miembros de comunidades, como por ejemplo la familia– que sólo pueden desarrollarse en el interior de la *polis*. Además, y en el mejor de los casos, como explica Schofield (2002, pp. 313-314), este tipo de *philia* alcanza su mejor expresión cuando la constitución política vigente es la *politeia* o su desviación, a saber, la democracia. Bajo este régimen político los ciudadanos son iguales y, por tanto, el intercambio de bienes es directo y recíproco y no proporcional como ocurre en las relaciones de *philia* entre superior e inferior.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2009). “What is an apparatus?”: *And Other Essays*, David Kishik (trad.). Stanford: Stanford University Press.
- Anagnostopoulos, Georgios (ed.). (2009). *A Companion to Aristotle*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Annas, Julia (1977). “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind* 86, 344, pp. 532-554.
- Annas, Julia (1989). “Self-Love in Aristotle”, *The Southern Journal of Philosophy* 27, 1, pp. 1-18.
- Annas, Julia (1990). “Comments on J. Cooper”, en: Patzig, Günther (ed.). *Aristoteles’ “Politik”: Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 242-248.
- Araujo, María y Julián Marías (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Buddensiek, Friederich (1999). *Die Theorie des Glücks in Aristoteles “Eudemischer Ethik”*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Bywater, Ingram (1962). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Cooper, John M. (1990). “Political Animals and Civic Friendship”, en: Patzig, Günther (ed.). *Aristoteles’ “Politik”: Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 221-241.
- Cooper, John M. (1998). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Crubellier, Michel, Annick Jaulin y Pierre Pellegrin (coords.). (2018). *Philia et Dikè: Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*. París: Classiques Garnier.
- De Rieval, Elredo (2012). *La amistad espiritual*, Mariano Balleno (trad.). Burgos: Monte Carmelo.
- Derrida, Jacques (2020). *The Politics of Friendship*, George Collins (trad.). Londres: Verso.
- Devereaux, Daniel, Georgia Sermamoglou-Soulmaidi y Evan Keeling (coords.). (2021). *Wisdom, Love, and Friendship in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of Daniel Devereaux*. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Di Basilio, Giorgio (ed.). (2022). *Investigating the Relationship Between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Dirlmeier, Franz (1931). *Philos und Philia im Vorhellenistischen Griechentum*. München: Druck der Salesianischen Offizin.
- El Murr, Dimitri (2018). "Les formes de la philia et l'amitié civique dans *Les Lois* de Platon", en: Crubellier, Michel; , Annick Jaulin y Pierre Pellegrin (coords.). *Philia et Dikè: Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*. París: Classiques Garnier, pp. 237-259.
- El Murr, Dimitri (2020). "Friendship in Early Greek Ethics", en: Conan Wolfson, David (ed.). *Early Greek Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 566-592.
- Fortenbaugh, William W. (2006). *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden: Brill.
- Fraisse, Jean-Claude (1974). *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique: essai sur un problème perdu et retrouvé*. París: Vrin.
- Green, Jerry (2010). "Self-Love in the Aristotelian Ethics", *Newsletter of the Society for Ancient Greek Philosophy* 11, pp. 12-18.
- Green, Jerry (2014). "Self-Love and Self-Sufficiency in the Aristotelian Ethics", *Newsletter of the Society for Ancient Greek Philosophy* 15, pp. 33-43.
- Homiak, Marcia L. (1981). "Virtue and Self-Love in Aristotle's Ethics", *Canadian Journal of Philosophy* 11, 4, pp. 633-651.
- Irwin, Terrence (ed.). (1995). *Classical Philosophy: Collected Papers Vol. v*. Nueva York: Garland.
- Kahn, Charles H. (1981). "Aristotle and Altruism", *Mind* 90, 357, pp. 20-40.
- Kenny, Anthony (2018). "Aristotle on Friendship in the Nicomachean and Eudemian Ethics", *Revue de Philosophie Ancienne* 36, 1, pp. 73-88.
- Konstan, David (1996). "Greek Friendship", *American Journal of Philology* 117, 1, pp. 71-94.

- Konstan, David (1997). *Friendship in the Classical World*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kraut, Richard (ed.). (2006). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Lain Entralgo, Pedro (1985). *Sobre la amistad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Leigh, Fiona (ed.). (2012). *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck: The Sixth S. V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden: Brill.
- Lewis, Clive S. (2018). *Los cuatro amores*, Pedro Antonio Urbina (trad.). Madrid: Rialp.
- Megino, Carlos (2016). *Ética Eudemia*. Madrid: Alianza editorial.
- Nehamas, Alexander (2010). "Aristotelian *Philia*, Modern Friendship?", en Inwood, Brad (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. 39*. Oxford: Oxford University Press, pp. 213-248.
- Nehamas, Alexander (2016). *On Friendship*. Nueva York: Basic Books.
- Osborne, Catherine (2009). "Selves and Other Selves in Aristotle's *Eudemian Ethics* VII 12", *Ancient Philosophy* 29, 2, pp. 349-371.
- Pakaluk, Michael (1998). "The egalitarianism of the *Eudemian Ethics*", *Classical Quarterly* 48, 2, pp. 411-432.
- Pakaluk, Michael (ed.). (1999). *Aristotle's Nicomachean Ethics Books VIII and IX*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Pallí Bonet, Julio (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Patzig, Günther (ed.). (1990) *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pellegrin, Pierre (2020). *Endangered excellence: on the political philosophy of Aristotle*, Anthony Preus (trad.). Albany: SUNY Press
- Pellegrin, Pierre (2021)., en Devereaux, Daniel, Georgia Sermamoglou-Soulmaidi y Evan Keeling (coords.). *Wisdom, Love, and Friendship in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of Daniel Devereaux*. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Pizzolato, Luigi F. (1993). *L'idea di amicizia: nel mondo antico classico e cristiano*. Torino: Einaudi.
- Polansky, Roland (2014). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean ethics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Politis, Vasilis (1993). "The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics", en Taylor, C. C. W. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. 11*. Oxford: Oxford University Press, pp.153-174.
- Price, Anthony W. (2004). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

- Rowe, Christopher J. (2023). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert y Aubry, Gwenaëlle (eds.). (2002). *L'excellence de la vie: sur L'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin.
- Sherman, Nancy (1987). "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 4, pp. 589-613.
- Sherman, Nancy (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford Clarendon Press
- Schofield, Malcolm (2012). *Saving the City: Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*. Londres: Routledge.
- Schofield, Malcolm (2002). "L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié", en: Romeyer-Dherbey, Gilbert y Gwenaëlle Aubry (eds.). *L'excellence de la vie: sur L'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin, pp. 299-315.
- Stern-Gillet, Suzanne (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany: SUNY Press.
- Stern-Gillet, Suzanne y Gary M. Gurtler (eds.). (2014). *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. Albany: SUNY Press.
- Vigo, Alejandro G. (2016). *Action, Reason and Truth: Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven: Peeters.
- Voelke, Andre-Jean (1961). *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panetius*. Paris: Vrin.
- Ward, Julie K. (1995). "Focal Reference in Aristotle's Account of φιλία: Eudemean Ethics VII 2, *Apeiron* 28, 3, pp. 183-205.
- Zingano, Marco (2015). "The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemean and the Nicomachean Ethics", *Apeiron* 48, 2, pp. 195-219.