

El Concepto de Amistad en Ética Nicomaquea (VIII-IX) de Aristóteles

Gerardo Santana Trujillo
Revisado en Junio de 2019

Prólogo 1

Introducción 1

El concepto de amistad 2

Philautia 4

Autarquía y amistad 8

Epílogo 13

Bibliografía 14

Prólogo

Este texto lo escribí originalmente en alemán. La bibliografía está en lengua inglesa y alemana, El texto base de la *Ética Nicomaquea* es el de la magnífica versión alemana del suizo Olof Gigon, gran traductor y conocedor de la obra de Aristóteles. Para el análisis de texto, me sirvo del original griego editado por la Universidad de Oxford.

Todos los textos ingleses los he traducido al español para esta edición, lo mismo que el texto alemán del trabajo, los textos alemanes que pertenecen a la discusión textual y los trozos de griego que avalan mi lectura.

Los nombres de los comentaristas citados van acompañados por el número de página de la obra que se encuentra en la bibliografía crítica.

Para el efecto de confrontar la versión original alemana, se puede consultar mi página web: www.magmamater.cl/pdfs/philia.pdf.

Introducción

Nadie busca intencionadamente su propia desgracia. Si ello ocurre es por ignorancia, anomalía o patología del ser viviente. Todos van tras lo que algún sentido interno, inherente al espíritu, les señala como lo más conveniente, y ésto no puede ser aquello que nos daña, nos enferma o nos mata. Pues la vida es el mayor bien y con mayor razón aún, un buen vivir.

Los rasgos que configuran este buen vivir implican la posesión de determinados bienes, que pueden variar y de hecho así ha ocurrido, a través de los tiempos. Aristóteles, por ejemplo, genera una lista considerable de condiciones para la eudaimonía, traducida habitualmente como felicidad. Al feliz, al afortunado (*ευδαιμων*), nada ha de faltarle y su vida ha de ser rica tanto en bienes internos como externos. Entre esos bienes encontramos: el origen noble (*ευγενεια*), los muchos amigos (*πολυφιλια*), los amigos útiles (*χρηστοφιλια*), la riqueza (*πλουτος*), los buenos hijos (*ευτεκνια*), los muchos hijos (*πολυτεκνια*), una vejez grata (*ευγηρια*); las virtudes corporales como la salud (*υγεια*), la belleza (*καλλος*), la fuerza (*ισχυς*), un cuerpo grande (*μεγεθος*), la habilidad para luchar (*δυναμις αγωνιστικη*); también la fama (*δοξα*), el honor (*τιμη*), la buena fortuna (*ευτυχια*), y virtudes como la inteligencia (*φρονησις*), el valor (*ανδρεια*), la justicia (*δικαιοσυνη*) y la templanza (*σωφροσυνη*) [*El Arte de la Retórica I*, 1360 b].

Hoy en día podemos prescindir de algunos de los rasgos recién mencionados y admitir incluso cierto grado de fortuna (*ευτυχια*). Sin embargo, la posibilidad de encontrar un individuo que reúna en sí todos los elementos indicados para la felicidad, es pequeña, aunque no imposible. Asimismo será improbable que un individuo pobre y excesivamente feo o contrahecho pueda considerarse feliz.

Ya Platón está conciente de las paradojas implícitas en el concepto de autarquía, en relación con la amistad (*Lysis* 215 a 6 – c1):

- ¿Cómo entonces? El bueno, en tanto bueno, y por lo mismo, ¿No va a bastarse a sí mismo?
- Sí
- ¿Pero el que se basta a sí mismo no necesita de ningún otro, en cuanto a esta autosuficiencia se refiere?
- ¿Cómo podría?
- ¿El que no necesita de nadie no se apega a nadie?
- Ciertamente no
- ¿El que no se apega a nadie tampoco ama a nadie?

- _ Al parecer no.
- _ ¿Y el que no ama no es de hecho amigo?
- _ No parece posible
- _ ¿Cómo pueden entonces sernos amigos el bueno con los buenos, los cuales ni en la ausencia se añoran, pues se bastan cada uno a sí mismo, ni unidos sacan algún provecho el uno del otro? ¿Cómo se puede conseguir que tales sean valiosos los unos para los otros?
- _ De ninguna manera, dijo él.
- _ Pero, amigos no pueden ser, cuando no son muy valiosos los unos para los otros.
- _ Esto es correcto.”

Sabemos que las obras platónicas de juventud tienen intención aporética. La solución aristotélica parece inspirarse más en una obra como *Fedro*. Aquí se nos dice que el amor prepara el alma para la contemplación de la verdad. Y la belleza del objeto del amor maníaco y divino, ayuda al amante a abandonar todo lo mundano y a mantenerse fijo en la realidad superior. Al amante le crecen de nuevo las alas perdidas, que poseía antes de su encarnación. Cuando Platón nos dice que el amor asegura ventajas cognitivas al amante, entonces, se puede oír su eco en la solución aristotélica.

El concepto de amistad se entronca con el de la virtud, que no exponemos aquí y dejamos al lector la tarea de complementar esta lectura acercándose a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. Se recomienda un ejemplar numerado según la edición príncipe. De esto dependerá la mayor o menor calidad de la traducción y de la comprensión de este valioso texto, cuya actualidad se ha hecho evidente por la desorientación ética de nuestros días.

El concepto de amistad

El término *philia*, *amistad*, tiene algunos rasgos que nos podrían parecer extraños, pues designa relaciones humanas que hoy en día no aceptaríamos sin más como amistades. Pensemos, por ejemplo, en la relación de colegas, que entre nosotros, debido a su condición impuesta y no elegida, difícilmente consideraríamos como tal.

¿Es nuestro amigo aquel que nos es útil? Sí. ¿Y aquel que comparte con nosotros el placer? También. Pero lo es en mayor medida aquel en quien confiamos, porque le conocemos, a quien queremos por su benevolencia, por su desinterés material y su cariño. Estas tres formas de la amistad: por la utilidad o conveniencia, por el placer y por la virtud o el carácter configuran el análisis aristotélico del concepto y la solución a la paradoja antes mencionada.

Philia designa un amar que no sólo significa erotismo o una benevolencia neutral, sino también desearse el bien recíprocamente, entre iguales; es el amor recíproco entre seres humanos que de una o otra manera se desean el bien. Estas distintas maneras de desear el bien marcan una diferencia esencial para la *Ética* de Aristóteles, pues llevan a una diferenciación de la capacidad de amar y posibilita comprender las relaciones amistosas según el objeto del amor.

Ahora bien, lo que es digno de amor tiene triple aspecto: lo útil (*χρεία*), lo placentero (*ἡδύ*), y la virtud (*ἀρετή*) (EN VIII, 3, 4). A través de esta partición de lo que es digno de amor es posible reducir las relaciones de amistad a tres formas: la amistad por la conveniencia (*φιλία κατὰ χρείαν*), la amistad por el placer (*φιλία καθ' ἡδονήν*) y la amistad por la virtud o el carácter (*φιλία κατ' ἀρετήν*). Estas tres formas de amistad se fundan en una igualdad, “pues ambas partes hacen y se desean uno a otro lo mismo o intercambian lo uno por lo otro...” (NE VIII, 1158 b 2).

Los amigos por conveniencia dirigen su benevolencia hacia aquel que les promete ganancia. Y dado que ambos corresponden de la misma manera, dan de sí lo mismo y tal amistad dura en tanto se mantiene el beneficio material, en tanto ambos producen la conveniencia mutua. Es muy probable que la amistad por conveniencia pueda soportar un tiempo una disminución de las ganancias mutuas, pero seguramente no podrá perdurar, sin producir lo que la sostiene, lo

útil, lo conveniente, el bien material. Esta forma de amistad sería la de los viejos (NE VIII, 1156 a 25), quienes tienen menos interés en el placer e intercambian ayuda por dinero o regalos. Este tipo de amistad surge cada vez que dos o más buscan su conveniencia y a la vez rinden lo propio en correspondencia. No es rara esta forma de amistad, por el contrario, la comunidad no podría alcanzar sus fines sin ella. Su abundancia nos muestra, no obstante, su vulgaridad y su origen inferior, de hecho se realiza más fácilmente y sólo unos pocos llevan a cabo cosas difíciles y hermosas.

La amistad por el placer nace del interés por encontrar una relación llena de goce. Quienes la practican desean el placer que les promete la belleza corporal, el don musical o algo parecido, en un ser humano. Esta forma de amistad la hallamos sobre todo entre gente joven (NE VIII, 1156 a 31), quienes intercambian fácilmente placer por placer, quienes son hermosos, agradables o ambas cosas a la vez, en tanto su pura compañía puede ser un deleite. Me represento, sin embargo, el ejemplo de músicos que no son ni jóvenes ni hermosos, pero interpretan muy bien su instrumento, tanto que se pasa con ellos momentos inolvidablemente gozosos. Cuando no se pide otra cosa de ellos, y sólo cuenta el intercambio de agrado, entonces pueden ser llamados amigos por el placer. En este ejemplo, cada uno de los amigos desea el bien al otro en el sentido del placer y de su duración, pues anhelan la repetición de los momentos agradables y ven en el amigo, la fuente de ellos.

Antes dijimos que la amistad por conveniencia es más frecuente y pertenece a la masa de gente (οἱ πολλοί). Ahora observamos que lo mismo pasa con la amistad por el placer. Se debe agregar tan sólo que la duración de estas dos formas de amistad depende de la presencia de lo conveniente, en un caso; y del placer, en el otro. Tanto ganancia como placer son objetos pasajeros del deseo, que determinan dos formas correspondientes de amistad.

La amistad por la virtud o el carácter, nace en condiciones pocas frecuentes, pues su realización supone para los partícipes el desarrollo de una personalidad coronada por la virtud. Este tipo de amistad une individuos que se desean el bien en forma absoluta (ἀγαθὸν ἀπλῶς), por razón del amigo (ἐκεῖνου ἕνεκα). Éstos se aman debido a su carácter, que se ha perfeccionado en la práctica de la virtud. Esta forma de amistad es rara (NE VIII, 1156 b 24), pues necesita no sólo de individuos perfectos, que se alegran con las acciones virtuosas y participan de ellas, sino también del tiempo necesario que ha de pasarse juntos, para que los amigos tengan ocasión de mostrarse recíprocamente capaces. Además, dado que la virtud supone el ejercicio de la parte racional del alma, la amistad por el carácter es una relación entre seres humanos razonables, que se aman unos a otros por razón de sí mismos y la perfección de sus virtudes humanas. Este tipo de amigo es aquel maestro de las virtudes éticas, que se ha hecho a sí mismo en torno a la parte racional de su alma, como centro organizador de su carácter.¹ Los amigos por la virtud son igualmente útiles y agradables unos a otros, pues conocen lo que es bueno en sí y se orientan hacia el bien absoluto.

Las tres formas de amistad descritas se fundan en una igualdad (φιλία κατ' ἰσότητα), aquella de la correspondencia recíproca. Se puede decir que ellas persisten en tanto está presente esta correspondencia, con excepción de la amistad por el carácter, que se funda en algo más permanente, la virtud. La permanencia del servicio mutuo es a pesar de todo una condición general de su nacimiento y su duración.

La amistad por la virtud se construye sobre el amor recíproco, un amor por el amigo mismo, por su carácter. Por eso será un buen escudo contra la calumnia, la envidia o similares (NE VIII, 1157 a 21-24). El amigo virtuoso se conoce a sí mismo, sabe de la perseverancia de sus virtudes y escucha al lado racional de su alma. Por eso no va a quitarle fácilmente la confianza a su amigo ni va a preferir una nueva relación a expensas de su amistad ya probada.

¹ Esta interpretación del *nous praktikós* como centro de un proceso de integración del yo humano (Selbst) lo encontramos en detalle en **Stern-Gillet, Susanne**, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, 1995, Capítulo 2.

Por tanto, las tres formas de amistad desean de alguna manera el bien, en el sentido en que aman (NE VIII, 1156 a 8-9). Que sólo el amigo virtuoso ama y desea el bien por razón del amigo (ἐκείνου ἕνεκα), me parece decidido, sólo éste ama al amigo por él mismo, sin motivos accidentales o casuales.

El amor de una madre parece desinteresado y profundamente enraizado. Ellas se sacrifican de hecho por sus niños y sólo en casos de maldad severa se comportan de otro modo. Este es, sin embargo, un amor determinado por la naturaleza, que con el amor de los seres humanos superiores sólo tiene en común la disposición al sacrificio y el desinterés. La relación con los hijos ni siquiera es simétrica, pues los hijos aprenden bastante después a amar a sus padres.

El intento por reivindicar las formas inferiores de amistad para ser justo con la mayoría de la gente (οἱ πολλοί) vale tal vez sólo en el ámbito de la amistad ciudadana.

John Cooper² argumenta desde la definición de amistad en *El arte de la Retórica*, en donde el concepto aparece como benevolencia recíproca (εὐνοία). Este autor encuentra esta marca nuevamente en la *Ética Nicomaquea*: “Por el contrario debe uno, como se dice, desear el bien del amigo, en razón del amigo. A quien desea el bien de esta manera, se le llama benevolente, cuando no se experimenta lo mismo de parte de otros. Pero, donde hay benevolencia recíproca, ahí se habla de amistad.” (EN VIII 2, 1155 b 31-34) Él entiende este rasgo como perteneciente a la amistad sin restricciones de ningún tipo.

Stern-Gillet retoma esta idea para agregar que la amistad ciudadana, entendida como amistad por conveniencia, muestra diferencias, cuando ocurre a través de contratos o a través de promesas. Cuando se realiza a través de promesas, se apoya en una confianza y en una benevolencia mutua. La distancia entre amistad por el carácter y amistad por la conveniencia la ve en EN IX 6 (en donde se habla acerca del acuerdo) como menor y trae a colación un citado de otro libro de Cooper, en donde éste dice: “La amistad cívica hace la benevolencia de los ciudadanos una cuestión de unos y otros, tan simple como eso.” Stern-Gillet se apoya en la evidencia de EN VIII, 6, para mostrar que allí no se tiene mucho aprecio por la amistad cívica.

Nosotros nos quedamos, por tanto, con una interpretación del concepto de amistad, que es tanto jerárquica como función de la preeminencia actual del *voũç* (espíritu) sobre las otras partes del alma.

Philautia

Aristóteles presenta el problema de manera dialéctica: “Uno se puede también preguntar, si debe uno amarse más a sí mismo o a otro” (EN IX 8 1168 a 26). Y se da primero un marco para la solución del dilema (EN IX 4).

La relación amistosa entre amigos tiene algunas características tales como:

1. El deseo del bien y hacerlo por el amigo mismo
2. El deseo de la vida y el ser del amigo por razón del amigo
3. El deseo de las mismas cosas y la vida conjunta
4. El compartir placer y dolor³

Tanto Price como Annas tienen por importante la pregunta acerca de si estas características valen como definición o como representación causal de la amistad. Ambos se deciden por lo primero, aunque Price cree encontrar base textual en EN IX 8, 1168 b 5 para la segunda posibilidad.

² Cooper John, *Aristotle on Friendship, The forms of Friendship*, in Rorty and Oksenberg, Amélie, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, S. 301 – 340

³ Julia Annas, *Self-love in Aristotle*, en *The Southern Journal of Philosophy* (1988) Vol. XXVII, Supplement, pág. 1

En efecto, uno puede pensar que Aristóteles deriva las propiedades de la amistad por el carácter desde el ámbito psicológico. Lo que hace, en verdad, es echar una mirada sobre la relación de un virtuoso consigo mismo y prepara la argumentación para involucrar al amigo por el carácter.

Los cuatro rasgos se satisfacen en la relación del virtuoso consigo mismo, pues su yo tiene al nous praktikós (νοῦς πρακτικός) como punto de organización, el nous tiene para él como tarea propia y acostumbrada, ocuparse de la salud y la preservación del individuo entero.

El amigo por el carácter es, pues, sobre todo este elemento racional (EN IX 4, 1166 a 22), el cual hace surgir la armonía de las partes del alma y es buen amigo del individuo en su totalidad.

Price cita a Pakuluk (pág. 236 Supra), quien dice que la philautía de Aristóteles representa una analogía con el automovimiento en *Nomoi* de Platón. Aquí una parte del todo mueve directamente una parte del todo y así, de modo indirecto, la totalidad. En el caso de la philautía, una parte del todo, el nous, actúa sobre una parte contraria a la razón, que en el virtuoso la obedece (EN I 13, 1102 b 24 – 28), y de este modo, actúa indirectamente sobre el individuo entero.

Para armonizar esta idea con otra de Stern-Gillet deberíamos agregar que la finalidad de la actividad del nous, que tiene un efecto directriz sobre las otras partes del alma, con el tiempo será la perfección de la virtud, lo cual es coextensivo con la consecución de un sí mismo.

Un virtuoso, es, por tanto, en mayor medida él mismo; los débiles, aquellos sin fuerza de voluntad permanecen por la misma razón imperfectos como seres humanos, pues ellos no actualizan lo propio de éstos y no se consiguen ni a sí mismos ni a la virtud.⁴

Asimismo, la armonía de las distintas partes del alma se da sólo en el virtuoso. Se debe recordar *Politeia* de Platón, en donde se muestra una imagen del alma humana, que, si está organizada como es debido, significa vida y virtud para el individuo; por el contrario, destrucción y vicio, cuando triunfan los apetitos y lo opuesto a la razón.

Ahora está todo preparado para involucrar al amigo.

Aristóteles dice que el virtuoso se comportará con el amigo como consigo mismo, pues es como otro él mismo (ἄλλος αὐτός)⁵ (EN IX 4, 1166 a 30).

Este es un pasaje al que se pegan algunos comentaristas anglosajones. Ellos ven en la premisa del ἄλλος αὐτός una debilidad argumentativa de Aristóteles⁶, que corrompe todo el argumento sobre la philautía. Otros tratan el oxímoron que constituyen ἄλλος y αὐτός, como simple contradicción.

Annas piensa en una Ética que se construye sobre el concepto de philautía, que ha sido provista de una introducción de autores antiguos⁷, en donde se describe el desarrollo y posterior traslado de la relación instintiva consigo mismo, a otros. Price usa un ejemplo de

⁴ “La vida de cada ser humano es un camino hacia sí mismo, el intento de un camino, la insinuación de un sendero. Ningún humano ha sido jamás él mismo por completo; cada uno ansía serlo, no obstante, uno turbio, otro claramente, cada uno como puede. Cada uno arrastra restos de su nacimiento, fango y cáscaras de huevo de un mundo primigenio, hasta el final de sus días. Alguno no será nunca humano, permanece rana, permanece lagartija, permanece hormiga. Alguno es arriba humano y abajo pez. Pero cada uno es un tiro de la naturaleza hacia lo humano” Hermann Hesse, *Demian*, Prólogo, Suhrkamp, 1974

⁵ Lat. Alter ego

⁶ Cfr. Cooper, pág. 139

⁷ Cfr. Annas, págs. 14, 15

Aristóteles, el del artesano, quien, omitiendo el hecho que ama la vida por su actividad, es un creador de otros si mismos, a saber, sus obras artesanales. De modo análogo, los padres engendran copias vivientes de sí mismos.

Stern-Gillet trata el tema del mejor modo.⁸ Reúne los cuatro lugares en donde se usa la expresión ἄλλος αὐτός (EN, 1161 b 27-29; 1166 a 29-32; 1169 b 5-7; 1170 b 5-7) desde donde se establece que la expresión sólo tiene sentido, cuando el sujeto referido es un nombre unido a la virtud, tal como ὁ ἐπιεικῆς (el decente), οἱ ἀυαρκεῖς (el autosuficiente, el que se basta a sí mismo), ὁ σπουδαῖος (el virtuoso) o uno que por naturaleza muestra el amor, como οἱ γονεῖς (los padres).

Lo que los padres pueden por naturaleza, también los virtuosos gracias a la virtud, que en ellos supone la unidad del alma en torno al nous. Éste es centro de la personalidad, tiene las propiedades del elemento racional y significa que le es posible trascender los límites estrechos de lo individual para alcanzar sin transición el sí mismo del amigo.

Esta propiedad transindividual de la razón será reconocida por todos. Y la respuesta a la pregunta, si la comunicación entre amigos por el carácter está cerrada a la afectividad, debiera ser afirmativa desde el punto de vista aristotélico, pues el ámbito de lo afectivo es también el ámbito de lo individual, de lo privado. Pero no sin más. Un maestro del dominio de sí mismo como ha de ser un virtuoso, conocerá de seguro las situaciones, las pasiones, los dolores, las dificultades que encontrará un ser humano en el camino hacia mismo. Y sólo el nous (el espíritu) se refleja en el amigo, sin mancha, sin distorsión. La individualidad del amigo se percibe por empatía gracias a este conocimiento, este arte de dominio de sí.

Por tanto, a pesar de que Aristóteles concibe el sí mismo del virtuoso como racional, no se le debe achacar falta de realismo, insensibilidad o elitismo, pues le importa lo propio del ser humano, cuya mejor expresión le parece la actividad racional.

Antes de volver a su argumentación, debemos considerar un último pasaje, que puede considerarse como un momento dialéctico, en el que duda si hay algo como la amistad consigo mismo. Nos dice: “Parece que una tal amistad existe en tanto se presentan dos o más de las partes mencionadas;...” (EN IX 4, 1166 a 32). Y uno se puede preguntar con derecho de cuáles partes se trata. Se puede creer que se habla de las características mencionadas al comienzo de este capítulo (EN IX 4, 1166 a 2-9), pero los comentaristas⁹ prueban otra cosa con textos de *De Anima* III 9, en donde se discute las dificultades acerca de las partes del alma. En el contexto de nuestra argumentación, se habla de la relación amistosa del nous como parte del alma con el resto de las partes del alma, y del nous como el individuo entero, consigo mismo.

Ahora vamos a IX 8. ¿A quién se debe amar más, a sí mismo o a otro?

La solución de este dilema se encuentra a través de una diferenciación conceptual. Se distingue un uso común o vulgar de la palabra philautía, de su significado propio. Por una parte, designa el comportamiento de los malos, quienes lo hacen todo por su ganancia y se arrogan derecho a demasiado dinero, honores o cosas semejantes, mientras satisfacen tan sólo sus apetitos y su codicia, huyen del esfuerzo y quieren recibir mucho. Este comportamiento merece con razón el repudio de la gente, pues no hace surgir nada noble o hermoso. De esta manera se aman a sí mismos los malos.

El virtuoso, por otra parte, realiza un comportamiento orientado hacia lo noble y desatiende incluso lo propio, hecho que está en conflicto con la creencia común de que uno debe amar al amigo por sobre todo.

⁸ Stern-Gillet, Capítulo 1, Selfhood

⁹ Price, pág. 236; Stern-Gillet, pág. 81

En este punto Aristóteles trae a colación el argumento de IX 4, en cuanto a que el virtuoso es el mejor amigo de sí mismo, y se deja aconsejar por el espíritu, para seguir y amar lo mejor de sí. “El que se ama a sí mismo es quien lo aprecia al máximo (al espíritu) y lo sirve” (EN IX 8, 1168 b 33)

Se separan, pues, dos significados para la philautía y dos modos de vida, la de los racionales y virtuosos; la de los viles, que van tras la ganancia y el placer.

Se describe a continuación los esfuerzos de los virtuosos por realizar o hacer surgir lo noble (EN IX 8, 1169 a 6 -10), pasaje en el que algunos autores ven la descripción de una competencia, como si lo noble, lo bello (τὸ καλόν) fuera un objeto adecuado para ésto. El concepto de la competencia moral lo propugna un comentarista como Richard Kraut.¹⁰ A mí me parece que autores como éste aplican violencia en contra de las ideas de Aristóteles, cuando expresan juicios marcados por puntos de vista del utilitarismo moderno.

No veo ninguna competencia en este lugar de la EN. Todos los esfuerzos por alcanzar o realizar actos nobles implican el refuerzo de la integridad individual, en nombre de la cual un virtuoso, en una situación extrema, es capaz de ofender la vida.¹¹ Asimismo, no es extraño a la cultura griega que Aristóteles mencione la patria; las obras de Homero, las tragedias, las obras de Platón, etc. Todo ello le ofrece un suelo rico en ejemplos, que hacen innecesarias más consideraciones. No podemos esperar sin más que el filósofo haya visto un conflicto propio de la modernidad, a saber, cómo juntar el hecho de tomar partido por sí mismo (egoísmo) con la acción desinteresada en beneficio de los demás (altruísmo).

El virtuoso no actúa, por tanto, por razón de la ganancia, como lo hacen los viles y codiciosos; hace el bien porque lo quiere y no porque a través de ello alcance algún beneficio. El que se ama a sí mismo en un sentido propio será a la vez el mejor ciudadano, un individuo que se dirige hacia el bien tanto para sí mismo como para el Estado. Sólo cuando se concibe el yo como un puñado de emociones y apetitos, puede uno pensar en un conflicto entre intereses particulares y comunes. Cuando, en cambio, el yo es lo racional, el individuo vive en el elemento de lo que nos es común, de lo moral. De esta manera se resuelve cualquier conflicto entre los intereses particulares y los universales o sociales. No es, por tanto, una decisión cómoda entender de esta manera este pasaje de EN, sin que salga golpeada nuestra intuición y comprensión modernas.

El concepto de competencia moral emana de una comprensión de texto que determina el amor a sí mismo, y principalmente éste, como exclusión de aquel dirigido a otros. De donde resultaría un conflicto, que Aristóteles, por su parte, cree resolver con la precisión del concepto de philautía, que disuelve la oposición entre egoísmo vulgar y amor virtuoso a sí mismo; entre egoísmo y altruismo. El conflicto entre el interés particular y las acciones que significan un estímulo moral, existe sobre todo en el mundo de los autores modernos, cambiado hace ya largo tiempo por el escepticismo, el cartesianismo, el pragmatismo, el economicismo y el enredo intelectual de las masas humanas poco preparadas y siempre en aumento.

Tengo por innecesario un concepto de competencia. Se puede interpretar de otro modo este conocido pasaje de EN. El verbo ἀμιλλάομαι significa, en efecto, *competir esforzadamente*, y en nuestro texto: “πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν...” (EN IX 8, 1169 a 6), podemos aplicar el significado de ἀμιλλάομαι + πρὸς, *ambicionar algo, desear algo*, por ejemplo, llegar a la cumbre.

Imaginemos un grupo de virtuosos que suben juntos una montaña. De seguro uno de ellos llegará a la cumbre primero. Y cuando pueda dará al amigo la oportunidad de hacerlo. Después

¹⁰ Kraut Richard, pág. 19

¹¹ “El punto de vista de Aristóteles, que el espíritu escoge lo que es mejor para sí mismo, se puede hacer coherente con su idea de que el agente virtuoso quiera en ciertas circunstancias elegir morir en lugar de sus amigos” Stern-Gillet, pág. 114

que todos están en la cumbre, no piensa ninguno en quien ascendió primero. Lo importante es que están todos vivos y superaron juntos los peligros.

En caso de que algo hubiera salido mal y la vida de un amigo o aún peor de todo el grupo, dependiera de una sola vida, el virtuoso, el ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλόν, estará listo para sacrificar su vida, porque se lo ordena el espíritu, porque éste entiende como necesaria esta acción extrema, porque esta obediencia de su alma al espíritu significa el más grande amor a sí mismo, el más grande deseo de algo bello y bueno. Esto último se ve reforzado por la otra cláusula, διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν, *el que se esfuerza y está preparado para hacer lo más hermoso*.

La pretendida competencia se transforma, por tanto, en *el deseo de algo bello y la preparación para hacer lo más hermoso*.¹²

Este significado está en consonancia con el texto de Aristóteles: “Él (el virtuoso) preferirá, durante poco tiempo alegrarse mucho, a durante largo tiempo alegrarse moderadamente; el querrá mejor vivir hermosamente un año, a muchos años de cualquier manera; tendrá por mejor realizar un solo gran acto hermoso, a mucho pequeños. Esto vale plenamente para aquellos que mueren por otros. Pues eligen para sí algo grande y noble.” (EN IX 8, 1169 21-25)

El conflicto entre intereses egoístas y moralidad persiste para aquellos, quienes, como un periodista de corazón pequeño que informa sobre la ascensión a una montaña, proyectan su vulgaridad y pequeñez de carácter sobre actos hermosos. De mala manera se puede juzgar acerca de la virtud, si no se la posee ni se la realiza.

El amor a sí mismo y la amistad son pues compatibles; más aún, el amor a si mismo del amigo por el carácter es una experiencia sana consigo mismo y sin transición, una experiencia común con el amigo, cuya simetría vence la diferencias de los individuos, para reconocerse uno a otro como virtuosos en el elemento racional.

En el próximo capítulo, este reconocimiento recíproco será unos de los puntos argumentativos más importantes, para mostrar que también autarquía y amistad son compatibles.

Autarquía y amistad

El concepto de autarquía, que encontramos tanto en Platón, Aristóteles, los sofistas, los estoicos y los escépticos se presenta paradójico, si no lo examinamos con detención.

En un nivel individual, significa la autosuficiencia en relación con los bienes materiales, esto es, dinero, habilidad artística, salud, fuerza corporal, etc. En el diccionario encontramos bajo αὐτάρκης, *que se basta a sí mismo, que posee todo lo necesario, que no necesita ningún apoyo, hábil para todo*. Asimismo, bajo αὐτάρκες = αὐτάρκεια leemos, *independiente, que actúa por sí mismo, exitoso, satisfecho*.¹³

El problema de la compatibilidad entre la autarquía y la necesidad de amigos surge cuando se entiende al amigo por el carácter como a *uno que todo lo posee* y bajo, *todo lo posee*, sólo cosas materiales o semejantes. Entonces uno puede preguntar con razón, para qué necesita amigos el afortunado, cuando no carece de nada.

Es de notar, entonces, que tras la larga lista de factores concomitantes para la eudaimonía (εὐδαιμονία) de *El arte de la Retórica*, encontramos la siguiente acotación: “οὕτω γὰρ ἂν αὐταρκέστατος εἴη, εἰ ὑπάρχοι αὐτῷ τὰ τ' ἐν αὐτῷ καὶ τὰ ἔκτος ἀγαθὰ”: “Pues de esta manera sería uno lo más autosuficientes, cuando tuviera a disposición los bienes internos y externos.”

¹² El mismo desplazamiento de significado se observa en Stern-Gillet, pág. 118.

¹³ Menge-Güthling, *Langenscheidts Enzyklopädisches Wörterbuch Griechisch-Deutsch*, 18. Auflage 1964

Está claro que Aristóteles incluye aquellos bienes que sus contemporáneos tienen por necesarios y también aquellos que para él son importantes. De este modo se tiene en primera línea, las virtudes, los amigos, el origen noble y la riqueza. Es claro que un individuo sin dinero y exageradamente pobre difícilmente puede decirse afortunado. Éste puede desarrollar una suerte de misantropía, alejado de la gente, viviendo para sí mismo de manera independiente y autosuficiente.

Seguro que Aristóteles no tiene en mente una autarquía semejante. El humano es para él un ser social, algo que se expresa en el principio antropológico: ὁ ἄνθρωπος ζῶν πολιτικὸν εἶναι, desde el cual la vida de un eremita representa la situación de alguien condenado al retroceso de sus virtudes humanas, así como le ocurre a Filoctetes en la obra homónima de Sófocles.

La vida separada de la comunidad no tiene mucho valor para Aristóteles. Y un comportamiento como el del escéptico Pirrón de Elis, quien sostiene *no sé nada, no defino nada*, y quiere vivir alejado de las cosas políticas, contento con su ataraxia o ausencia de temor y su adiaforia o indiferencia, como sus lineamientos de vida, no puede ser el ideal de una vida autárquica.

De los significados que hemos consignado para αὐτάρκης, corresponden al sentido que Aristóteles le da al término, *que actúa por sí mismo* y *que se basta a sí mismo*. De hecho el que actúa por sí mismo puede decidir solo lo que es mejor para él, y en el caso del virtuoso ello significa no otra cosa que el ejercicio actual de la parte racional de su alma, que le aconseja acerca de lo mejor y le prescribe no buscar cosa alguna innecesaria para él mismo, como amigos por conveniencia o por placer, pues no los necesita en tanto útiles o placenteros, sino en tanto seres humanos. Él puede, no obstante, hacerles el bien, pues su praxis actual y continua se realiza en cosas buenas. Pero, se expresará de la mejor manera cuando se encuentre entre sus iguales, y hará lo que le es propio, esto es, comportarse de modo justo, sobrio y valiente, siempre en el marco de la comunidad, sin la cual todo esto sería habladuría vana.

Hagamos un poco de análisis de texto. El lugar en el que Aristóteles discute la relación entre autarquía y amistad es EN IX 9. Tanto Cooper como Price comentan este pasaje, pero me guío por el análisis de la señora Stern-Gillet¹⁴. Su análisis me parece crítico frente al pragmatismo y el utilitarismo, trata de entender al filósofo y no se queda pegada en la forma.

Tal como ella lo consigna, aquí se habla de μακάριος, que significa lo mismo que εὐδαίμων, pero se diferencia en que alguien será llamado μακάριος por razón de la alegría (χάρης) (EN VII, 1152 b 7-8). Esta comentadora resume dos argumentos, al igual que lo hacen los otros. Con ello dejan fuera una acotación dialéctica de Aristóteles, que a mí me parece importante. Éste dice: "...parece insensato que uno le conceda al afortunado todo los bienes, pero ningún amigo..." (EN IX 9, 1169 b 9).

Uno no debería preguntar como lo hace Price, cuántos bienes son necesarios para poder ser llamado afortunado¹⁵, sino por qué sería insensato pensar al afortunado, sin amigos. Aristóteles lo dice: los amigos son los bienes externos más grandes. Él no quiere decir, sin embargo, πολυφιλία καὶ χρηστοφιλία, como aparece en *El arte de la Retórica*, pues no está pensando ni en los muchos amigos ni en los amigos útiles. Piensa en los virtuosos, pues cuando se habla de afortunados, tiene a un virtuoso ante los ojos, esto es, al amigo por el carácter. Llegar a ser tal no es cuestión de muchos (οἱ πολλοί), sino de unos pocos (ὄριστος). Además, no es posible en el sentido de la virtud ser amigo de muchos: "En efecto por la virtud y por razón de otro, no se puede ser amigo de muchos;..." (EN IX 10, 1171 a 19).

¹⁴ Cap. 6: Self-Sufficiency

¹⁵ Price, Anthony, *Friendship (VIII und IX)*, in Höffe, Otfried, *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1995, S. 229 – 251, pág. 244

El afortunado no necesita, entonces, muchos amigos, sino tantos como sean necesarios, para dejar nacer y actuar una amistad por el carácter. Tampoco necesita amigos útiles, pues no ama a sus amigos, por su dinero, su belleza o su influencia política, sino por su carácter, es decir, por ellos mismos y su virtud perfecta, en la que se ve a sí mismo reflejado. Aún más, los amigos son necesarios por razón de hacer el bien, que entre amigos es particularmente grato.

Asimismo, va contra la naturaleza aislar a los seres humanos y más aún a los afortunados o felices, representa un choque contra un principio general, cuya consecuencia produce un mundo en el que los seres humanos viven en la alienación, la enajenación respecto de su condición de seres vivos.

Aristóteles cree mucho más en un espíritu que realiza su tarea directriz amorosa y decididamente, asegurando de este modo una buena vida para todo el alma. Por naturaleza queremos, pues, estar junto a otros seres humanos. Esto ha de ser completamente placentero para todos los humanos y con mayor razón para los virtuosos, quienes juntos no tratan de obtener ni dinero ni poder político o placer corporal pasajero, sino vivir el hecho hermoso de ser seres humanos capaces, justos e inteligentes.

Veamos ahora el primer argumento para la compatibilidad de la autarquía y la amistad por el carácter. Tres son las premisas que lo sostienen:

1. La eudaimonía no es una actividad continua, “esta actividad se genera y no está ahí simplemente como una posesión” (EN IX 9, 1169 b 30).

Aquí se tiene en mente el contraste entre eudaimonía humana y divina. En contraste con la divina, la eudaimonía humana es discontinua.

2. Lo propio del virtuoso, su actividad virtuosa, es algo agradable, pues se alegra de la virtud (EN VIII, 1156 b 15 – 17)
3. “Podemos observar mejor a los prójimos que a nosotros mismos y su accionar mejor que el nuestro...” (EN IX 9, 1169 b 34)

Aquí se nos dice que la autoobservación tiene alguna dificultad, no especificada, que no se presenta en la observación de los demás. Esto encontraría apoyo en *Magna Moralia* (MM, 1213 a 16 – 34), en donde encontramos elementos como la tesis del ἄλλος αὐτός y el uso inequívoco de la idea del amigo como ayuda irremplazable para el autoconocimiento.¹⁶

El hecho a notar es la presencia, en los tres libros aristotélicos de ética, de la afirmación acerca de la imposibilidad de un conocimiento de sí directo e inmediato. De donde se desprende que el virtuoso necesita la cercanía de sus iguales, para que le ayuden a conocerse a sí mismo.

El concepto del conocimiento de sí mismo se convertirá en el punto central del segundo argumento para la compatibilidad entre autarquía y amistad por el carácter. Dejemos por esto la argumentación actual hasta aquí y volvamos a la tercera premisa.

Aristóteles se encuentra ahora en posición de involucrar al amigo y lo hace en 1170 a 3, a través de un uso desacostumbrado del término οἰκεῖος, que se refiere a las acciones del amigo y que debe significar la presencia tácita y el efecto de la premisa *el amigo es un ἄλλος αὐτός*.¹⁷

Esta premisa trae las acciones del amigo al ámbito de lo propio (οἰκεῖος) y les da la cercanía y el rango de las acciones virtuosas del amigo por el carácter. De donde resulta plausible que las acciones del amigo sean tan gratas como las propias. La relación estrecha y larga en el tiempo con el amigo por el carácter, permite este sentimiento propio de pertenencia, de parentesco (οἰκεῖος) y da la oportunidad recíproca de hacerse de una imagen de sí mismo, una imagen de

¹⁶ Cooper se ocupa también de esta parte de *Magna Moralia* (opus cit. Pág. 130).

¹⁷ “En el pasaje en discusión, Aristóteles comienza usando οἰκεῖος para referirse a las acciones propias de una persona. Su extensión del concepto para cubrir las acciones de los amigos por el carácter sólo puede significar que una premisa adicional, pero no explicitada, ha sido introducida en el argumento: un amigo virtuoso es otro sí mismo (ἄλλος αὐτός).” **Stern-Gillet**, pág. 153

su propia excelencia moral, fuente irremplazable de placer y alegría para los afortunados, "...así, pues, el feliz necesitará tales amigos, si desea observar acciones virtuosas y familiares, que son, en efecto, las conductas de un ser humano virtuoso, que es su amigo" (EN IX 9, 1170 a 3). El amigo significa, por tanto, el placer de la propia capacidad moral y una ayuda para la actividad continua del intelecto. La vida en común es más placentera con el amigo y la actividad virtuosa, más continua, en una suerte de 'ejercicio de la virtud', como la llama Aristóteles (EN IX 9, 1170 a 11).

Veamos a continuación el segundo argumento para la compatibilidad entre autarquía y amistad por el carácter (EN IX 9, 1170 a 14 – b 19).

Todos los comentaristas reconocen que este argumento es largo, compacto y complejo.¹⁸ Stern-Gillet sigue la ordenación en silogismos que introdujeron Burnet, Ross y Gauthier.¹⁹ Me dejo por tanto, llevar de la mano.

La opinión de Hardie, citada por nuestra comentarista (pág. 137), desacredita el argumento debido a un eslabón débil en la cadena, la premisa del ἄλλος αὐτός, usada en el sentido de que uno conoce los pensamientos del amigo como los propios. No sólo Hardie considera defectuoso este argumento, también Price (pág. 244) y Cooper (pág. 323).

A mí me interesa, no obstante, la argumentación de Aristóteles y la vamos a seguir, sirviéndonos del buen resumen de Stern-Gillet.

1. Lo que es bueno por naturaleza es agradable para el virtuoso (EN IX 9, 1170 a 14 -16)

Esto significa que el virtuoso reconoce, gracias a su espíritu entrenado, lo bueno en sí (κατ' αὐτό) y no sólo lo aparente o accidentalmente bueno (κατὰ συμβεβηκός), y se alegra por ello.

2. La vida se determina a través de la capacidad perceptiva.

3. La vida humana se determina a través de la capacidad perceptiva o del pensamiento.

4. La capacidad se retrotrae a la actividad (preeminencia de la ἐνέργεια sobre la δύναμις) [NE IX 9, 1170 a 17-18].

5. (de 2, 3, y 4) La vida parece descansar de modo esencial sobre la percepción o el pensamiento (EN IX 9, 1170 a 17).

Consecuencia A (de 4 y 5): Una vida humana actual se funda en la percepción o el pensamiento.

6. Lo que es bueno en sí, posee límites, por ejemplo, la vida (EN IX 9, 1170 a 19 – 21).

Consecuencia B (de A y 6): La vida humana virtuosa y actual posee límites (ὀρισμένον) [EN IX 9, 1170 a 20-24].

7. Todos desean vivir (EN IX 9, 1170 a 26 – 27).

Consecuencia C (de 1, B y 7): La vida virtuosa es tanto deseable como agradable en sí (EN IX 9, 1170 a 27 – 29).

Consecuencia D (de 1, 5 y C): El virtuoso desea la vida más que los otros (EN IX 9, 1170 a 27).

¹⁸ "El segundo argumento que Aristóteles ofrece en EN IX 9, para demostrar que los amigos por la virtud promueven la autarquía humana, es muy complejo, y de alguna manera abrupto." **Stern-Gillet**, pág. 137

¹⁹ Ibidem, nota 45, 46, 47

Esto significa que una vida moral es más deseable que una vida cualquiera. Los viles o malos aman de seguro su vida, pero su apego no conoce ni lo hermoso ni lo noble.

8. La percepción y el pensamiento están unidos a la autopercepción y al pensarse a sí mismo (EN IX 9, 1170 a 29 – 32).

Consecuencia E (de A y 8): La percepción o el pensamiento significa autoconocimiento (EN IX 9, 1170 a 31 – b1).

Conclusión intermedia 1: El autoconocimiento, esto quiere decir, la percepción de que uno está vivo es agradable en sí, en particular para el virtuoso, cuya vida actual posee límites (EN IX 9, 1170 b 1 – 4).

En este lugar de la argumentación, Aristóteles involucra la amistad.

9. El virtuoso se comporta con su amigo como consigo mismo, pues el amigo es como otro él mismo (ἄλλος αὐτός) (EN IX 9, 1170 b 5 – 7).

Conclusión intermedia 2: El virtuoso desea el ser del amigo del mismo modo como desea su propio ser. Igualmente, así como para el virtuoso es agradable en sí la percepción de su virtud, también lo es la percepción de su amigo virtuoso, su otro él mismo. La vida en común y la comunidad del diálogo y el pensar ofrece la mejor ocasión para la percepción conjunta (συναισθάνεσθαι) de sí mismo y del amigo (EN IX 9, 1170 b 8 – 14).

Conclusión final: El virtuoso debe tener aquello que pertenece a las cosas más deseables, pues de otro modo, sería un necesitado en este punto (es decir, no autosuficiente). Por tanto, el virtuoso necesita de amigos virtuosos (EN IX 9, 1170 b 17 – 20).

La longitud del argumento lo torna difícil de ver en su totalidad. Algunos autores rechazan la premisa 9, pues sería como un Deus ex machina. Otros critican un salto argumentativo desde la percepción individual hasta la percepción conjunta y común (συναισθάνεσθαι).

En contra del rechazo de la premisa del ἄλλος αὐτός se puede decir lo siguiente: dado que Aristóteles localiza el sí mismo en el ámbito noético y un desarrollo precario de lo noético significa una carencia en el sí mismo, dado, además, que la percepción se caracteriza por el hecho que el espíritu percipiente adopta la forma del objeto de la percepción y la autopercepción es un producto derivado de la percepción, se puede concluir que la amistad por el carácter con su estrecho parentesco entre humanos virtuosos, es un factor muy importante para el amigo, para la actualización de sí mismo. Algo así se señala en la conclusión intermedia 2. La percepción de la conducta virtuosa del amigo, ofrece al virtuoso un conocimiento actualizado de la propia virtud y de su sí mismo excepcional. Todo esto es particularmente agradable para el virtuoso y un signo de la fuente de plenitud que significa una amistad semejante.

El argumento está, pues en consonancia con la noética aristotélica y con su posición ética, en donde halla plausibilidad. El amigo por el carácter obtiene una ventaja noética a través de la compañía del amigo. Una ventaja semejante no podría encontrarla en otro sitio. Los humanos están hechos de tal manera que necesitan de otros seres humanos, para recibir lo que son por esencia. Los amigos por el carácter brindan ambos bienes, cognitivos y morales: mediante la autopercepción como un sí mismo actual; a través de una comprensión moral y la consideración de sí mismo y los otros. La amistad por el carácter se muestra, pues, como un componente irremplazable de una vida autárquica.

Epílogo

Nada más necesario para la vida que llevamos en la actualidad que la reflexión acerca de lo que significa una buena vida. El ejercicio de las capacidades propiamente humanas debiera habilitarnos para vivir como seres humanos, respetuosos de leyes justas y adecuadas a la vida civil. Nadie se escapa a este requerimiento y se impone casi como un principio, que nadie puede juzgar apropiadamente acerca de las virtudes humanas, si no las posee ni las ejercita. Ello vale sobre todo para jueces y legisladores, quienes viven como guardianes de la ley e idealmente de la justicia.

Tal vez no estemos de acuerdo con Aristóteles en su marcado racionalismo, en su concepción de la esencia humana como ejercicio de la racionalidad. Nos gustaría agregar la actividad artística, que aunque no tenga que ver con la ciencia, tan querida para el filósofo, implica una realización personal creativa, única y en ocasiones sublime.

Se puede también impugnar la posibilidad de alcanzar la virtud. En todas las culturas ha habido quienes preocupados por la propia conducta, han comprendido que el camino de la salvación es delgado como el filo de una navaja. En nuestros días se hace incluso alarde del exceso y de las conductas autodestructivas. Lo propio, lo normal es la imperfección, la indolencia moral, el descarado y la ignorancia perseverante.

Nuestra cultura occidental se ha vuelto cínica y descarada, proclive al facilismo de la ausencia de análisis. Si es cierto como quiere Nietzsche, que la felicidad es la sensación del aumento de la voluntad de poder, se puede afirmar que nuestra cultura está enferma de melancolía y es menos feliz de lo que haya podido ser alguna vez.

Por lo mismo que el aire fresco del ideal aristocrático de Aristóteles le viene bien a un mundo como el nuestro y producirá escozor como si aplicáramos agua oxigenada en una herida virulenta. Con todas las dificultades e incompatibilidades que podemos impugnar a las ideas éticas del filósofo, su ideal humano se me aparece digno de perseguir y de realizar, más actual y necesario, en un mundo en que domina la disgregación y se nos unifica on line, haciéndonos creer que estamos todos en la misma realidad, cuando en verdad se nos abandona a nuestra suerte.

Bibliografía

Bibliografía Básica

1. **Aristoteles**, *Nikomachische Ethik*, traducida por Olof Gigon, Ex Libris, Zürich, 1972
2. **Aristóteles**, *Ética Nicomaquea*, traducida e introducida por Francisco Samaranch, Obras completas, 2ª Edición, Editorial Aguilar, Madrid, 1977
3. **Aristotelis Ethica Nicomachea**, Oxford classical texts, 1894 (nueva edición)
4. **Aristoteles**, *Politik*, traducida por Olof Gigon, Ex Libris, 1970
5. **Aristóteles**, *El arte de la Retórica*, traducida e introducida por Francisco Samaranch, Obras completas, 2ª Edición, Editorial Aguilar, Madrid, 1977
6. **Menge-Güthling**, *Langenscheidts Enzyklopädisches Wörterbuch Griechisch- Deutsch*, 18ª Edición 1964
7. **Platon**, *Lysis*, traducción alemana de Friedrich Schleiermacher, trabajada por Heinz Hofmann, en **Platon**, Obras en ocho tomos, Griego y Alemán, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Edición especial, 1990

Bibliografía crítica

1. **Annas, Julia**, *Self-love in Aristotle*, en *The Southern Journal of Philosophy* (1988) Vol. XXVII, Supplement, págs. 1 - 18
2. **Cooper, John M.**, *Aristotle on Friendship*, en **Rorty, Amélie Oksenberg**, *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, págs. 301 - 340
3. **Höffe, Otfried**, *Aristoteles*, Editorial C. H. Beck, München, 1996
4. **Kraut, Richard**, *Comments on Julia Annas' "Self-love in Aristoteles"*, en **The Southern Journal of Philosophy**(1988) Vol. XXVII, Supplement, págs. 19 - 23
5. **Price, Anthony**, *Friendship (VIII und IX)*, en **Höffe, Otfried**, *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Editorial Akademie, Berlin 1995, págs. 229 - 251
6. **Stern-Gillet, Susanne**, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of New York Press, 1995