

## ARISTÓTELES Y EPICURO: DOS MODELOS ÉTICOS PARA PENSAR LA *PHILÍA*<sup>1</sup>

JORGE FERNANDO NAVARRO

### Resumen

La *philía* ha sido un objeto eminente de la reflexión filosófica, particularmente, en la filosofía griega. Se trataría de un tema examinado de manera singular por la ética y con un carácter más problemático por la política. El propósito de este trabajo es examinar el significado filosófico de la *philía* en el pensamiento de Aristóteles y de Platón. En este sentido esperamos hacer visibles la continuidad y el enriquecimiento de este concepto tan importante para la ética y la política.

### Palabras clave

***philía*, Aristóteles, Epicuro, ética, política**

### Abstract

Friendship has been a prominent object of philosophy, particularly in Greek philosophy. This would be a topic discussed in a unique way by ethics and a more problematic for the politics. The main purpose of this work is to discuss the philosophical meaning of *philía* in the Aristotle and Epicurus's thought. In this sense we hope to visualize the continuity and the development of this concept, so important for the ethics and the politics.

### Key words

**Aristotle, friendship, Epicurus, ethics, politics**

---

<sup>1</sup> Este trabajo se realizó en el marco de la Unidad Electiva de la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes – Universidad Nacional de Rosario “Amistad y Redes Sociales” en el año 2007 coordinada por la Prof. Dra. Sandra Fernández, por la amistad que me dona y con la cual me honra mi más cálido agradecimiento.

## **Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philia***

Recibido con pedido de publicación el 30/06/11

Aceptado para su publicación el 10/11/11

Versión definitiva recibida el 16/12/11

JORGE FERNANDO NAVARRO es profesor de Filosofía. Es docente el Área de Filosofía del ISPI N° 9232 y en la Escuela Superior de Museología de Rosario. Miembro del Consejo Asesor del CIEHUM (*Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos en Humanidades*) Facultad de Humanidades y Artes – Universidad Nacional de Rosario. Se desempeña como Secretario de Dirección de la Unidad Ejecutora en Red de Investigaciones Socio Históricas/CONICET. Investiga en el área de Filosofía Antigua y de manera interdisciplinaria se orienta al estudio de la literatura de viajes.

## Introducción

La *philía* ha sido un objeto eminente de la reflexión filosófica, particularmente, en la filosofía griega. Se trataría de un tema examinado de manera singular por la ética y con un carácter más problemático por la política. La *philía* encierra en sí misma una tensión: la naturaleza íntima de la relación amistosa y la posibilidad de pensar su proyección por fuera de esta interioridad hacia la política.

Procuraremos leer la noción de *philía* en los textos de Aristóteles y Epicuro, señalando las sintonías y disonancias, las armonías y conflictos que los habitan. Situaciones paradójales emanadas no sólo de los contextos históricos de producción sino de los problemas y preguntas a que se ciñen los filósofos.

El campo semántico de *philía* se simplifica y empobrece cuando traducimos por amistad.<sup>2</sup> “Los antiguos dan a la *philía* la extensión que damos nosotros a la palabra amor. Nosotros decimos: el amor paterno, el amor filial; ellos dicen: la amistad paterna, la amistad filial. La *philía* comprende todos los afectos: el amor propiamente dicho, entre dos personas del mismo sexo o de diferentes sexos (*philía erotiké*), el amor del género humano (*philantropía*) y la amistad en sentido estricto (*philía hetairiké*)” (Dugas 1894:2)

Es oportuno recordar que un uso frecuente en la lengua homérica, tiene que ver con el vocablo original *philótes*, directamente formado a partir de *phílos*, que significa “amado”, “querido”. Este lexema es completamente asimilado al valor posesivo “mi” y a menudo aparece con el valor de adjetivo pronominal. (Il. 9, 555 – Od. 11; 211) Se trata entonces de una pertenencia y proximidad como formas naturales e inmediatas de la posesión y comprende también una relación jurídica, sancionada por una regla convencional del mundo homérico.<sup>3</sup> Por esta razón, en lo que respecta a Homero, no designa amigo por medio de la palabra *phílos* sino de *hetairos*, el compañero del que se es inseparable.

La transferencia de *philía* del orden jurídico al orden ético y su introducción en el uso corriente de la lengua, parece haberse operado a finales del siglo V a.C. y a partir de allí con una alta recurrencia en los textos.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Para ampliar y matizar esta afirmación cf. KONSTAN (1997:1-23)

<sup>3</sup> GLOTZ (1904: 139) “No ha llegado aún el tiempo en que se entienda por *phílos* una relación puramente moral; en la época homérica se concibe por lo común como una relación casi jurídica (...) Un objeto es calificado de *phílos* por su propietario. Fiel a su sentido primitivo, la palabra es entonces un simple adjetivo posesivo y determina todo lo que constituye la personalidad humana. Los *phíloi* de Ulises son todos los suyos. Una mujer es llamada *phíle* por quien la desposa, no porque la ame, sino porque la conduce a su casa y desde entonces es suya; amar es darse a un hombre o poseer una mujer. Un extranjero es *phílos* cuando integra con los auténticos *phíloi*, con los miembros de la familia o de la tribu; tratar bien a un huésped es *phílein hé*, lo cual no significa tenerle un gran afecto, sino rodearlo de las atenciones obligatorias, de realizar los actos positivos que implica el pacto de hospitalidad”

<sup>4</sup> BENVENISTE (1983:226)

## **Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philía***

Hemos elegido las filosofías de Aristóteles y a Epicuro, con el propósito de mostrar dos modos contrapuestos en que se introduce la *philía* en la reflexión ética.

### **Aristóteles: La *philía* en la ética de la virtud**

La primera característica que resulta de importancia subrayar del pensamiento de Aristóteles es el carácter sistemático que otorga a los principios de una ética aristocrática.

Tal como lo señala Heller, (1983:368) “Aristóteles, vivió precisamente en el breve momento histórico en que el todavía y el ya se unían de manera positiva, supo explotar este momento propicio. Si el filósofo supo y pudo captar los rasgos generales y éticos del ser social fue porque supo aperebirse del lugar del ser social individual y la función de la conciencia individual en este ser social”. En ese sentido la riqueza de la ética aristotélica, radica en ser reflejo de las tensiones y ambigüedades de su tiempo, es decir, la marca de una débil frontera entre dos épocas. En segundo lugar, habría que tener en cuenta el hecho de que el esfuerzo aristotélico, presentado en la *Ética Nicomáquea*, es dar razones por las cuales el hombre puede realizar lo que es bueno, (EN, I 1094 b 10)<sup>5</sup>, manteniendo a la vez la vocación contemplativa y la exigencia práctica. Sólo que la ética busca encontrar una norma en su propio nivel, dejando a un lado a la contemplación como modelo y guía, porque el principio absoluto de las acciones se encuentra en el hombre mismo. (EN VI 2, 1139 a 26-28) <sup>6</sup> Al reflexionar sobre los sentimientos e ideas del hombre, en tanto sujeto privado muestra que las acciones se proyectan en la vida pública. (Pol. III, 2), por todo esto la ética aristotélica, entendida como una filosofía de la convivencia humana provoca, no sólo una identidad de objetivos para el hombre y la *pólis* sino que la acción del hombre privado se manifiesta más claramente en ella.

Si la distinción entre ética individual y social expresa los desgarros y divisiones de la conciencia moderna, en ninguno de los escritos aristotélicos se encuentra tal separación. Más aún, entre las actividades de la vida buena que permiten mostrar la fuerte imbricación de lo personal y lo social encontramos a la *philía*. De ahí que la pregunta ¿qué es la *philía*? nos conduzca a la pregunta ¿qué es el amigo? o mejor dicho ¿quién es amigo? Estas cuestiones están ampliamente desarrolladas por Aristóteles en los Libros VIII y IX de la *Ética Nicomáquea* y Libro VII de la *Ética Eudemia*.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> AUBENQUE (1998:150-151)

<sup>6</sup> GUARIGLIA (1997: 45)

<sup>7</sup> DERRIDA, (1998:22) “Esta vacilación de la lengua entre qué y el quién no parece que haga temblar a Aristóteles, como si fuese en el fondo una única y la misma interrogación, como si la

Así pues, la *philía* se teje en el espacio de lo mismo y lo otro, de la identidad y de la diferencia. Aristóteles hace suya la tesis de Empédocles según la cual lo semejante ama lo semejante (EN 1155b 7) para caracterizar más precisamente la *philía* como una igualdad de amigos. En definitiva, la relación de dos que es la *philía* es una lucha de fuerzas de los que quieren mantenerse en su diferencia pero a la vez buscan la unión y lo común.

Si la *philía* es búsqueda del semejante por el amor, entonces se funda en el ser-con-otro, en la reciprocidad, es decir en el mutuo reconocimiento e independencia, en la actividad por la cual deseamos el bien del otro. Así, el otro porque se pertenece a sí mismo no deviene, como en el caso del esclavo, una simple propiedad o una prolongación de mí mismo, por esta razón no hay *philía* verdadera entre amo y esclavo y la exigencia inicial de los amigos es la de auto-comprenderse en sus decisiones y acciones. De esta manera, Aristóteles al no desvalorizar la importancia de la reciprocidad y la conciencia mutua del amor, por el contrario, las constituye en partes esenciales de la *philía*, porque permiten la consecución de la vida buena. Entonces, se establece la *philía*, en una “función mediadora”<sup>8</sup> entre la vida buena individual y la vida sana de la *pólis*. La autosuficiencia entendida como vida solitaria resulta incapaz de ofrecernos el fin último de toda existencia humana ética, esto es la *eudaimonía*. (EN 1097 b 7-11). Aristóteles insiste en que la vida solitaria, sin plena participación en la vida de la *pólis*, impide el desarrollo y ejercicio de las excelencias del hombre.

La incompletud de la vida solitaria, es argumentada por el Estagirita apelando por una parte, al carácter natural de la *philía*<sup>9</sup> y del ser político, por otra parte los juicios de los hombres atestiguan que difícilmente podríamos de calificar de humana una vida de repliegue sobre sí que se mantiene en el aislamiento y la soledad. Es necesario realizar algunas precisiones respecto al carácter de relación amorosa en que se constituye la *philía*. En primer término, la *philía* no es un amor extático o apasionado, no se trata tampoco de un amor que promueva fuertes intensidades o que procure una fundición de un individuo en otro, por el contrario, es signo de concordia y del sereno compartir entre los hombres. Por otra parte, la *philía* es una relación amorosa en la que no podemos distinguir, en el ámbito griego, el miembro activo, “el amante” y el miembro pasivo “amado”, es por esta razón que Derrida (1998:25), propone el neologismo “amancia”, que habilita pensar a la

---

una envolviere a la otra, y como si la pregunta ¿quien?, tuviese que plegarse a la pregunta ontológica de ¿qué?, de “¿qué es lo que es?”

<sup>8</sup> RICOEUR (1996:188)

<sup>9</sup> “Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros”(EN 1169 b 16-19)

## Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philía*

*philía* como el “amor-en-la amistad”. Por lo expuesto, la *philía* es una acción, hay que partir entonces del amigo-amante, del que lleva adelante el acto de tender al otro.

Una serie de señalamientos respecto a la *philía* encontramos en *Retórica*<sup>10</sup> 1381 a 1-5<sup>11</sup>, que resultan interesantes dadas las diferencias que se perciben en el tratamiento que estamos siguiendo en la *Ética*. Las perspectivas son diversas, al momento de pensar que la *philía* sea una virtud o se da junto con la virtud, en los escritos éticos, o bien pensarla como pasión tal como se desarrolla en la *Retórica*. La *philía* requiere de afecto recíproco, es decir de buenos sentimientos y deseos, a la vez que tener conciencia mutua de estos sentimientos. Esta unidad cierta de pensamiento, emoción y acción implica a menudo el placer y los beneficios mutuos. Pero la base sobre la cual se edifica la *philía* no es la efímera instantaneidad de lo incidental sino la vinculación estable en la vida buena.

Se ha de decir también que la *philía* se halla signada por la desposesión, esto significa que la belleza de la *philía*<sup>12</sup> radica en que el amigo es la posibilidad de no poseerlo nunca, porque lo que se posee se petrifica, se transforma en algo acotable y encerrable, aunque más no fuera en los límites de nuestros discursos y caracteres institucionales. En este mismo sentido Nussbaum (1995:446) señala que Aristóteles nos recuerda que el *phílos* no desea ver a su *phílos* ni a sí mismo transformado en inmóviles dioses carentes de necesidades (EN 1159 a 5). En síntesis, Aristóteles fiel a su ética de la contingencia, en la que el hombre en tanto criatura móvil estructura una relación que refleja sus deseos, expresa su amor y todo lo hace en un mundo de cambio y movimiento, considera a la *philía* como el amor a otra persona en su totalidad y por ella misma, que logra la humanidad y la mudabilidad, además de la excelencia. Por todo esto, la *philía* es ese perseverante acudir en pos del otro, es convivencia, “es pasar los días juntos” (EN 1158 a 9), “pasar el tiempo juntos” (EN 1157b22), es “la relación asidua y familiar” que permite compartir el trabajo, el diálogo y que incluye, necesariamente, la intensa participación en la vida de la *pólis*. (EN 1137b 17-19). Si el hombre se constituye como hombre en la búsqueda de la excelencia de su ser y de su obrar, si ningún lugar es

---

<sup>10</sup> Para COOPER (1984: 304), el sentido profundo y nuclear de *philía* en Aristóteles hay que buscarlo en este texto.

<sup>11</sup> “Además, es amigo el que ama, y es, a su vez amado. Y también se consideran amigos los que creen estar mutuamente en esta disposición. Puestas estas bases, es necesario que sea amigo quien se alegra con los bienes de uno y se entristece con sus penas, no por ninguna otra razón sino por uno mismo. Porque, ciertamente, todos nos alegramos cuando acontecen las cosas que apetecemos, así como sentimos pesar cuando acontecen las contrarias, de modo que tanto las penas como los placeres son signos de la voluntad”

<sup>12</sup> “Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa” (EN 1155 a 29-31)

absolutamente su lugar, porque el azar aparece como una serie causal real cuyo fin no perseguimos, es decir que nos movemos en un mundo donde todo no es lo que deseamos, los amigos han de ser la firme constancia de que a pesar de esto es posible ser virtuoso, de que es posible ser prudente en este mundo. Se comprende de esta manera porque la amistad es pensada por Aristóteles como espacio de encuentro "armónico", este bien vivir, los amigos lo manifiestan en todas las cosas, desde la moderación en comer, vestir, beber, hasta en el dar fiestas apropiadamente (*megaloprepeía*) y saber bromear (*eutrapelía*), desde el saber distribuir dinero equitativamente hasta el pensar, el legislar y afrontar los peligros de lo cotidiano.<sup>13</sup> Los amigos se comprometen en la experiencia profunda de la vida porque saben, existencialmente, que la amistad crece con la historia común y ese crecimiento trae de suyo el fortalecimiento de las virtudes como el pudor, la templanza, en suma de la prudencia.

En las *Éticas*, Aristóteles distingue tres especies de *philía*, doctrina que se mantuvo firme hasta el siglo XVIII.<sup>14</sup> La *philía* basada en el placer, otra sostenida en la utilidad y la más perfecta fundada en la virtud. Aristóteles muestra que estas tres especies de *philía* no son especies de un género común. La *philía* perfecta que en la *Ética Eudemia* llama "primera"<sup>15</sup> no es un género y las otras dos formas dependen como modificaciones de este sentido pleno de *philía*. Así pues, el concepto de *philía* no es, según Aristóteles ni un concepto unívoco ni un concepto plenamente equívoco sino que se trata de una relación de dependencia causal. Los diversos significados de la palabra "*philía*" se refieren a la *philía* "primera".<sup>16</sup> Si las primeras especies de *philía*, las que buscan la utilidad y el placer, pueden participar de ellas los hombres buenos y malos, la *philía* primera sólo se podrá establecer entre los hombres buenos. La *philía* "primera" es una rareza frágil, es rara porque los hombres virtuosos no son muchos y es frágil porque para constituirse, para poder cimentarse como tal, exige tiempo que somete a los hombres a la recia vulnerabilidad de la vida. El tiempo juega con los hombres, porque se dona desapareciendo, es por esto, que la amistad está compuesta de dos series temporales, la de la constancia en la concordia y el constante re-comenzar.<sup>17</sup> Aristóteles lleva la *philía* al límite cuando afirma: "por esta razón alabamos a los que continúan amando

---

<sup>13</sup> *Ret.* 1381 a 29

<sup>14</sup> *EN* 1156 a 10-20; *EE* 1236 a 15-20

<sup>15</sup> *EE* 1236 a 20. GADAMER (1988:99) entiende que se trata de una clara alusión al *Lisis* 220d de Platón, concebida la *philía* como "*próton philon*".

<sup>16</sup> Tal como desarrolla en *Met.* IV, 2

<sup>17</sup> "No hay, además, amistad sin confianza, y no hay confianza sin tiempo. Es preciso, en efecto, someterla a prueba, como dice, Teognis: No puedes conocer la mentalidad de un hombre o una mujer antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga. No hay amigos sin tiempo, sino sólo un deseo de ser amigos" (*EE* 1237b)

## Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philia*

a sus muertos, pues conocen sin ser conocidos" (EE 1239 a 40), entonces el horizonte hacia donde se proyecta la *philia* es la muerte y no podría elegir amigos sin asumir el compromiso por anticipado, de amarlos más allá de la muerte.

Se hizo presente el concepto de elección que constituye una nueva contribución aristotélica a una ontología y a una antropología de la acción. El libro III, Cap. 2 de *EN* desarrolla el sentido de una elección relativa a una preferencia. Los textos de Aristóteles expresan claramente que la elección no es absoluta, sino que la elección es la acción comparativa y siempre es la elección de una preferencia o la elección de lo mejor. Esta idea de que la elección es una voluntad de lo mejor y discernimiento de la posibilidad, se encuentra de manera ineludible en la teoría de la amistad. Aristóteles recomienda no sólo preferir la amistad, sino que hay que preferir los amigos, hasta el número que podamos tener de ellos es limitado, una pluralidad de singularidades no podrían esperar de nosotros, ni el tiempo ni el compromiso con cada uno de ellos. Esta selección de amigos garantiza una pertenencia real a la comunidad (EE 1237 b 34 – EE 1238 a 3.). Fundamentalmente, la *philia* es acto y presencia que no está exenta de la pérdida y del dolor, pero esta relación de humanos particulares, aún así, tiene un valor instrumental y un valor intrínseco por los cuales es justo integrarla a la concepción de *eudaimonía*. (EN 1169 b 3 ss)

Aristóteles no sólo sostiene un trabajo exhaustivo sobre el estatuto de la *philia* sino que reconoce en su reflexión las paradojas que se encuentran en una teoría de la amistad. Así, en la *Ética Eudemia*, libro VII analiza las relaciones entre la *philia* y la autosuficiencia, ya que se trata verdaderamente de una aporía. Es justamente por esto que cabe preguntarse para el hombre virtuoso, para el hombre autárquico (EN 1177 b 1), para el que se basta a sí mismo (EN 1176 b 5), para el hombre sabio, qué sentido tendría la *philia* o ¿por qué tendría necesidad de amigos? El sabio pareciera estar trágicamente condenado a la soledad inaccesible, ésta sería la conclusión que sobre la sabiduría nos ofrecen los razonamientos aristotélicos<sup>18</sup>. Sin embargo se olvida que hay una distinción entre la autarquía que el hombre en tanto hombre puede alcanzar y la autarquía divina y ésta es la fuente de todos los errores y todas las confusiones.

Conviene destacar que el conocimiento que el hombre tiene de sí<sup>19</sup> se torna en un conocimiento ilusorio si el amigo no es el espejo en el cual se mira. La autocomplacencia está asediando, duramente, si el amigo no está para cumplir su función mediadora. (EE 1245 b 14-19)

---

<sup>18</sup> "Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo de divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano". (EN 1177 b 27 –30)

<sup>19</sup> Todos los autores coinciden en señalar la herencia socrático-platónica en este punto. Cf. GADAMER (1988:101)

Ciertamente, el hombre feliz sólo puede alcanzar la autosuficiencia (originaria en la unidad de la esencia divina) mediante un proceso laborioso cuya exigencia principal es la mediación del otro. La afirmación por la cual el hombre feliz y sabio no necesita amigos porque se basta a sí mismo al tener todos los bienes, carece de sentido. Aristóteles considera que un hombre no tendría todos los bienes si no posee amigos, porque la *philía* es el más valioso de los bienes exteriores. Cabe concluir que si por amigos se entiende aquellos hombres que son útiles o que causan placer, el hombre feliz no necesita de ellos, pero la felicidad supone la contemplación de las buenas acciones. El razonamiento de Aristóteles afirma que necesitamos de los amigos como testigos de nuestras buenas acciones y también para poder gozarnos de las buenas acciones que llevan adelante nuestros amigos, pero más aún esas acciones buenas nos pertenecen, son nuestras porque el amigo es otro sí mismo. (EN 1166 a 32)

Es oportuno insistir en que la *philía* sólo puede ser humana, pero sobre todo y por eso mismo eminentemente política. Aristóteles describe a la *pólis* como una comunidad de personas cuya característica esencial es la *philía* y la justicia.<sup>20</sup>

### **Epicuro: La *philía* como virtud necesaria dissociada de la vida política**

La filosofía de Epicuro se elabora durante la época llamada helenística, período que se delimita entre la muerte de Alejandro y la conquista romana. Podemos decir, en este sentido, que la caracterización de Bréhier, (1944: 245) resulta altamente esclarecedora al afirmar que "se llama época helenística al período de tiempo durante el cual la cultura griega pasa a ser el bien común de todos los países mediterráneos, imponiéndose, a partir de la muerte de Alejandro y hasta los días de las grandes conquistas romanas desde Egipto y Siria hasta Roma y España, lo mismo que en los medios judíos cultivados que entre la nobleza romana. La lengua griega, bajo la forma de *koiné* o dialecto común, es el órgano de esta cultura"

En este momento en que la civilización griega alcanza a los pueblos mediterráneos y recibe influencias orientales, abandonando lo que tenía de característicamente nacional; esto es el vínculo entre civilización y *pólis*, para culminar en el ocaso de la autonomía de los estados –ciudades ante los imperios masivos de los sucesores de Alejandro. En el año 146 Grecia queda finalmente, reducida a una provincia romana con el nombre de *Achaea*. Como bien sostiene Goldschmit, (1984: 274) "privado de su marco político natural, el individuo descubre su soledad, la cuestión de la felicidad individual se convierte en preponderante, y el único marco en el que puede

---

<sup>20</sup> EE 1241 a 32. EN 1155 a 4ss., Pol. 1262 b 7ss.

## **Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philia***

insertarse esta felicidad será el universo, réplica a la vez filosófica y religiosa del cosmopolitismo político que prepara entonces, hasta que los romanos, verdaderos "diadocos" de Alejandro, recojan su herencia y realicen su proyecto de un imperio universal"

No muchas décadas atrás la historiografía había condenado a la filosofía helenística como un simple epígono de la filosofía clásica.<sup>21</sup> Por el contrario si se tiene en cuenta que en general asoman por esa época los síntomas de la crisis, ese sentimiento de aislamiento del individuo, fluctuaciones económicas y sociales, así como el decaimiento de la ciudad y los valores vinculados a ella, ligado a la aparición de cultos orientales que relevaron la religión de la ciudad; generan lo que podríamos llamar un "deseo de felicidad" que adopta manifestaciones y es sobre todo un deseo de estabilidad, de seguridad y de independencia. Las filosofías helenísticas, estoicismo, epicureísmo y escepticismo, enfrentaron esta crisis y abordaron el problema de configurar una nueva colectividad. La filosofía adquiere una nueva ordenación y nacen grandes dogmatismo, según Bréhier, el espíritu de estas doctrinas se caracteriza por:

El primero es la creencia de que le es imposible al hombre encontrar reglas de conducta o de felicidad sin apoyarse en una concepción del universo determinada por la razón.

El segundo sería la tendencia a la disciplina de escuela, según la cual el nuevo filósofo no tiene que buscar lo que ya ha sido encontrado, y la razón y el razonamiento sirven para consolidar los dogmas de escuela y darles la mayor solidez posible.

Finalmente la difusión que las filosofías alcanzan había sido desconocida anteriormente, y todas las escuelas de la época pregonan similar programa y pretensión: definir el fin de la vida feliz y transmitir un "arte de vivir" que conduzca a tal fin. Las dos Escuelas dominantes del período helenístico en filosofía continuaron su existencia durante el tiempo Imperial, si bien los epicúreos fueron menos célebres en este tiempo comparados con los estoicos, dejaron su influencia hasta por lo menos el siglo I a.C.<sup>22</sup>

La voz de Epicuro ha llegado hasta nosotros entrecortada por innumerables silencios y con el peso de múltiples impugnaciones y falsas interpretaciones. Epicuro parte de muchos de los planteos filosóficos de la época clásica, para distanciarse y polemizar con ellos, sin embargo, a quien tiene siempre en mente como su oponente principal es a Aristóteles.

La centralidad del juicio de Epicuro sobre los hombres, radica en considerarlos seres arrastrados y asediados por múltiples perturbaciones, como por ejemplo, la vulnerabilidad del cuerpo, del dolor y de la

---

<sup>21</sup> Cf. ALGRA et.al. (1997:XI-XIX)

<sup>22</sup> Cf. FREDE (1997: 771)

enfermedad. La inquietud y el ansia de no poder contra-restar la incesante fluctuación a que nos somete la contingencia del mundo. Pero las peores de las tribulaciones provienen del alma. Y la mayoría de las almas humanas se hallan sin ninguna necesidad en un estado de doloroso desorden comparable a una tempestad violenta.

Pasemos a considerar la *Carta a Meneceo* que constituye un resumen de la doctrina moral epicúrea. Es uno de los escasos textos completos del propio Epicuro y que no ha sufrido grandes erratas en la transmisión. A través de ella se puede apreciar directamente el modo de exposición del autor. Acaso se tratara de un escrito exotérico dirigido a un público más amplio, razón por la cual Epicuro habría evitado las fórmulas más técnicas y el vocabulario más difícil con el que expresaba sus doctrinas para los iniciados en ella. Rodis Lewis (1975) señala oportunamente que toda la filosofía epicúrea se construye a partir de la diada átomos /vacío, por lo tanto se trata en esta carta de mostrar los elementos (*stoixeía*) necesarios para vivir, es decir los átomos de la moral que se oponen al vacío propio de las opiniones vanas (*kenáí doxaí*)

La Carta se organiza respetando el antiguo esquema del génes *symboleutikón*, el discurso de asamblea, cuyo sometimiento a lo perentorio de la toma de decisiones en el terreno político exigía desde el comienzo la formulación de la propuesta bajo el aspecto de la exhortación. Las pruebas, le suceden inmediatamente. La pieza se inicia con imperativos llamados al filosofar que aparentan a primera vista ser una exhortación, a la manera del perdido (y reconstruido) *Protréptico* de Aristóteles, con el cual, sin duda, guarda semejanzas. Pero, como se ha señalado, en el catálogo de las obras de Epicuro figura un *Protréptico*<sup>23</sup> como obra propia e independiente de la *Carta a Meneceo*.<sup>24</sup>

Luego del exordio se despliegan las pruebas. Las dos primeras aventan los dos temores primigenios del hombre, de los que el alma debe ser curada: los dioses y la muerte. Filodemo recoge en *Contra sofistas* 4, 7-14 esta sentencia: "dios no produce temor, la muerte no induce a temerosa sospecha, y en tanto el bien es fácil de obtener, lo terrible es fácil de soportar". Epicuro nunca negó la existencia de los dioses, lo cual sería negar una evidencia; sólo se opuso al carácter opresivo con que los hombres viven la religión: la filosofía es la única capaz de mostrarnos la inanidad fantasmal de este miedo. Los dioses son hechos de átomos, incorruptibles, imperecederos e inmortales, son los más bellos productos del azar: sus apacibles lugares (ciertamente extramundanos) no se ven sacudidos por los vientos y sus vidas son las más felices que podamos imaginar. Los dioses de Epicuro son la encarnación del ideal de felicidad que domina toda su filosofía, viven

---

<sup>23</sup> D.L. X, 28

<sup>24</sup> BALZARETTI NAVARRO (2003)

## Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philia*

para siempre en una firme felicidad, no tienen ninguna preocupación ni la deparan para los otros. La función de estos dioses, en este sistema de pensamiento, es ofrecernos un indispensable modelo de felicidad. Como escribía Lucrecio: "Exentos de todo dolor, exentos de todo peligro, fuertes ellos mismos en sus propios recursos, no teniendo necesidad de nuestra ayuda (la naturaleza de los dioses) ni está atada por los bienes ni tocada por la ira". La condición de los dioses es la *ataraxía* perfecta. Ellos, felices en su mundo, jamás desean ocuparse del nuestro. Tomar a los dioses como modelos, es desear devenir semejantes a ellos y ser admitidos en su sociedad. Inversamente, la vida del insensato, particularmente, de aquel que comete injusticia, se conduce con los terrores inspirados por el miedo del más allá y los castigos de ultra tumba. Si el sabio ofrece sacrificios a los dioses, no pretende naturalmente adularlos para obtener sus favores, ni tampoco cree evitar su cólera: él cumple solamente "una cosa que ofrece confianza y que es vista con placer".<sup>25</sup>

Epicuro dedica todo su esfuerzo dialéctico a convencernos de que nada debemos temer a la muerte. El punto de partida del argumento es que tanto el bien como el mal radican en la sensación y como la muerte es privación de sensación, la muerte no puede ser un mal ni tampoco un bien. La muerte no es un mal ni un bien porque cuando existimos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente nosotros ya no existimos. Si la muerte no es nada que pueda afectar nuestra experiencia vital, se sigue que no es nada para nosotros.

La palabra clave aquí es "sensación", es importante tener en cuenta que en un sentido general significa "senso-percepción" pero en algunos contextos, es admisible traducirla como "conciencia". En realidad, en el desarrollo de la física y la epistemología epicúreas la sensación es un criterio de verdad y, específicamente, constituye una "función" del alma. En consecuencia cuando el cuerpo en su totalidad se disuelve o se destruye el alma se dispersa y al no poseer más sus funciones, no se mueve, por lo tanto, carece de sensación.<sup>26</sup> Precisamente, mientras el alma se mantiene unida al cuerpo u organismo, al agregado, éste no deja de sentir, percibir o ser consciente de sí; si una parte del alma se destruye junto con el organismo, en la sección que subsiste del organismo ligado al alma, sigue habiendo sensación o percepción. Pero si se destruye el cuerpo u organismo en su totalidad, el alma necesariamente se dispersa y cesa la sensación.

Para Epicuro de lo que se trata es de provocar un "recto conocimiento" de que la muerte no es nada para nosotros porque de este conocimiento dependerá el carácter gozoso de nuestra "mortal"

---

<sup>25</sup> "Cree que los dioses existen porque es necesario que exista una naturaleza excelente y de la cual no pueda hallarse nada mejor". Cicerón. *De Nat.Deor.* II 17,46

<sup>26</sup> Cf. *CH*, 65-66

vida. Indudablemente, no significa que le agregue un tiempo ilimitado, es decir, no implica que seremos inmortales, sino por el contrario, suprime un deseo de inmortalidad porque es este deseo vacío el causante de angustia para los hombres.

La pregunta que se impone: cómo es posible que lo investigado en el plano puramente físico pueda ser útil en el plano vital de nuestros proyectos y de nuestras acciones concretas, se trata, efectivamente, de indagar cómo es posible que la física tenga tanta incidencia no sólo en nuestra vida biológica, sino también en nuestra vida práctica, en la que nuestras acciones tienen consecuencias para nosotros mismos como agentes morales y también para nuestros semejantes.<sup>27</sup> Para Epicuro (Lucrecio reforzará poéticamente esa respuesta) se halla en el tipo de conocimiento que nos guía. Cuando conocemos el modo en que las cosas verdaderamente son y se comportan en el plano físico o sensible, un plano al cual constitutivamente pertenecemos, eliminamos las falsas creencias y suposiciones que irremediablemente nos someten a la ignorancia de pensar que la muerte es un mal. El temor de la muerte es sencillamente eliminado en quien ha comprendido correctamente la naturaleza de las cosas porque, como nos enseña la física, la materia dispersa no tiene ningún tipo de sensación o conciencia y lo que no tiene sensación o conciencia no puede experimentar ningún tipo de daño o dolor, ni físico ni psicológico. La ética, entonces, necesita de la física y de la canónica para poner en la perspectiva correcta un asunto tan relevante para la propia vida como es la muerte.

Para comprender la afirmación de los epicúreos según la cual *la muerte no es nada para nosotros* debemos alejarnos de un tratamiento nihilizante que mediado por nuestra contemporaneidad impide inteligir adecuadamente su propuesta. Según el fundador del Jardín y la continuación que efectúa Lucrecio se trata de describir la situación de finitud de los hombres y la creencia por la cual otorgamos a la muerte una exterioridad a nuestra experiencia, es decir creemos (en el plano de la suposición) que la muerte es algo que le ocurre a otro, por eso sólo tomamos conciencia y nos afecta en forma directa cuando ésta le ocurre a algún ser amado que ha muerto o porque percibimos la cercanía de nuestra propia muerte. En torno a la muerte los hombres sostenemos una serie de falsas creencias y suposiciones que son necesarias erradicar para lograr una vida feliz. En primer lugar se ha de destruir el punto de vista ingenuo, según el cual al menos por ahora no moriremos. O lo vivenciamos como algo lejano en el tiempo o, lo que es peor, como algo ajeno. En segunda término eliminar la falsa creencia

---

<sup>27</sup> La tripartición de la filosofía en canónica, física y ética se remonta a Jenócrates y a Aristóteles. El carácter sistemático y esta división habitual es propio de las filosofías helenísticas. Epicuro según Séneca (*Cartas Morales a Lucilo* 89,11-12) consideraba a la canónica en sentido estricto como un apéndice de la física.

## Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philia*

de que no temer a la muerte está fundado en la posibilidad de inmortalidad. Como aclaración ulterior de este punto de vista, Lucrecio insiste en que tememos a la muerte porque ella destruye por completo nuestras ansias de inmortalidad, y eso es lo que produce dolor. La lógica del temor al miedo a la muerte nos acarrea como consecuencias nefastas: la dependencia de la religión, la incapacidad de disfrutar de los placeres, un comportamiento frenético y ansioso y por último, las diversas formas nocivas de inmortalidad mundana, cifradas en el dinero, el poder y los honores.

En lo que concierne a la teoría del placer propuesta por Epicuro no se puede llevar a cabo sin considerar la división de los deseos.<sup>28</sup> El hombre se encuentra a lo largo de su vida con deseos naturales y otros vacíos; a su vez, de los naturales los hay necesarios y otros sólo naturales, por último los necesarios se dividen en tres: necesarios para la felicidad, necesarios para el bienestar del cuerpo y necesarios para la vida misma (CM 127, 8 – 128, 1).<sup>29</sup> Es en esta última división en la que aparece la originalidad de Epicuro, puesto que estas tres especies de bienes serán las que determinen el carácter de la vida gozosa. Los placeres necesarios para la vida son aquellos sin los cuales es biológicamente imposible vivir, como por ejemplo, necesidad de alimento, de bebida, de vestido. Los necesarios para el bienestar del cuerpo, en cambio, son aquellos que afectan a éste en su conjunto, como por ejemplo, *no sentir dolor*. Los del alma, por último, aquellos que aseguran su equilibrio, como por ejemplo, *no sentir temor* (cf. Séneca, Ep. 66, 45 (Us.434) “...apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione”: “existen dos clases de bienes de los que se compone aquella felicidad última: que el cuerpo carezca de dolor y el alma de perturbación”). A partir de estos elementos, Epicuro define, polémicamente, a la buena vida. De acuerdo con el testimonio de Cicerón (*De finibus* I, 9, 29 – 30, Us.397), Epicuro retoma el argumento ya expuesto por Eudoxo de Cnidos, según el cual todo animal desde su nacimiento busca el placer y huye del dolor como el supremo bien, pero con un cambio que transforma toda la teoría: la mera ausencia de dolor es *placer* y en la relación de los placeres entre sí, el más alto, porque ya no puede ser aumentado.<sup>30</sup> En

---

<sup>28</sup> Respecto a los antecedentes platónicos de esta división de deseos que propone Epicuro, Cf. Annas (1995:189) Cf. Platón. Rep.558d-559c y 571a – 572 b

<sup>29</sup> MC 29, SV21, Porfirio *Ad Marcellam* 28 (Us.476) Como en la Electra 330-331de Sófocles: *theleis thumōi mataiōi charizesthai kena.*, un vacío de creencias no es un simple error, sino un error que hace inútiles los esfuerzos por una vida plena. Vaciar de creencias erróneas es la tarea porque son éstas las que son perjudiciales y disfuncional para el hombre. Cf. Annas (1995:189)

<sup>30</sup> Todo placer es bueno porque su naturaleza es familiar a la nuestra (*dia physin exein okeia*) y es por esto que el placer es lo que primero con lo que nos familiarizamos (*prōton oikeiōn*) Cf. Cicerón *De fin.* II, 10,31 (Us.398) y Clemente de Alejandría *Strom.* II, 21509

clara oposición a los Cirenaicos, Epicuro sostiene que hay dos sentidos de "placer"<sup>31</sup>: el de los disolutos, que se especifica con varios ejemplos, como fiestas continuas, goce del sexo y abundante y costosa comida, y el placer que consiste en la ausencia de dolor del cuerpo y de perturbación del alma, que se precisa como la posesión de un sobrio razonamiento, que debemos entender como la capacidad de deliberación, sobre las decisiones que vamos adoptar acerca de los placeres del cuerpo, y como la capacidad crítica de anular las falsas creencias que infunden preocupaciones y temores al alma. En efecto, la carencia de perturbación en el alma (*ataraxía*) y la ausencia de dolor en el cuerpo (*aponía*) son placeres estables (*katastematikaí*); en cambio, la embriaguez y el goce se ven que son placeres en movimiento (*katà kínsin*) por su actividad. Los placeres son, pues, divididos en dos especies: aquellos, que el vulgo y los Cirenaicos proclaman como los únicos existentes, a saber: el goce de los sentidos, que busca siempre una nueva satisfacción y, como consecuencia, está siempre persiguiendo ansiosamente nuevos objetos para saciar sus impulsos, y el estado de satisfecho, que se contenta con la mera ausencia de dolor porque de esta sobriedad nace la situación más preciada por el sabio. Los placeres de la primera clase con aquellos que desde Cicerón se los denomina "kinéticos" (en movimiento). Los segundos, en cambio, no reconocidos como tales por los Cirenaicos, ni por todos aquellos a quienes Epicuro tacha de ignorantes, son los que consisten en la ausencia de deseo, de necesidad alguna, en relación con el cuerpo y de todo temor presente o futuro, en relación con el alma, que corresponden, sin duda, a los denominados por Epicuro "estables" (o "en reposo"), es decir, "katastemáticos". Estos placeres emergen de un estado general más perdurable que proviene de un equilibrio entre las necesidades del cuerpo, moderadamente satisfechas, (*aponía*) y un estado de imperturbabilidad del alma (*ataraxía*) por la eliminación de las pasiones violentas y de los ingentes temores, algo que los disolutos por ser tales no pueden lograr.

La afirmación y seguridad que el placer dona a la carne encuentra su negatividad no sólo en el dolor sino también en la sociedad en crisis porque en su búsqueda desesperada por persistir se valida a través del ocultamiento de la violencia originaria, del engaño y de la mistificación. Así surge una cultura que procura perpetuarse en las formas inertes de la negación del placer, de la recusación de una micro-ontología del cuerpo y aniquila la autodeterminación de todo pensar y de toda vida buena. Para un mundo sumergido en la escasez, la miseria, la ambición y la explotación, Epicuro propone una filosofía del placer que habilite la construcción de una política de lo necesario. Así pues, rechaza la vida política pero propone vivir como *idiotas*, esto

---

<sup>31</sup> CM 131, 8 – 1; 132, 1-7

## Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philía*

significa lejos de la agitación de la vida pública, pero tiene que buscar un contenido que estreche las relaciones, un lazo que unifique a aquellos que son capaces de pensar desde el cuerpo y alcanzar la vida feliz, por ello afirma que "de todos los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de una vida plena, el más grande es la adquisición de la *philía*" (MC 27) La *philía* es considerada por Epicuro de suma utilidad aunque no implica un pragmatismo, sino más bien que nuestros actos esperan una respuesta del otro<sup>32</sup> como una afirmación solidaria y que se evidencie en un beneficio<sup>33</sup> hacia una de las partes de la relación. Puesto que los vínculos sociales no se dan por naturaleza, entonces la *philía* es el re-aseguro que tenemos para cumplir la finalidad de la vida: la adquisición del placer.<sup>34</sup>

El Jardín fue el ámbito donde creció una comunidad (*ecclesia*) de amigos. Una casa sencilla, a las afueras de la ciudad con huertos que cultivaban para subsistir el Maestro y sus discípulos. En la escuela se admitían personas de todas clases sociales, incluso las mujeres, tanto hombres libres como esclavos. La única condición que los unía era ser amigos, en tanto designaba a aquellos que, reunidos en torno a la figura del Maestro y Salvador habían iniciado un camino de transformación de sus vidas por medio de la filosofía como una "actividad, que con palabras y razonamientos procura una vida feliz"<sup>35</sup>.

La hondura de la reflexión de Epicuro sobre la *philía*, le permite efectuar un salto cualitativo y anudar esta perspectiva objetiva y utilitarista, que está en la base de su reflexión; hacia una consideración de la *philía* como un fin en sí mismo, es decir de la sabiduría misma<sup>36</sup>. Sin dudas el signo de expresión de la *philía* es la epístola; las cartas revelan la intimidad y la preocupación y de las tres cartas que conservamos de Epicuro, la tonalidad afectiva nos muestran a un acompañante de almas, que se dirige a un hombre concreto, a su vida concreta, para aportarle su conocimiento de lo que él mismo pudo saborear de la vida, en la confianza de que le sirva al discípulo en su lucha por la vida feliz y la adquisición de la serenidad (*ataraxía*) e imperturbabilidad del alma.<sup>37</sup> Es en este contexto argumentativo que la *philía* es considerada

---

<sup>32</sup> "No necesitamos tanto de la utilidad (*chreía*) que proviene de nuestros amigos como de la confianza de tal utilidad". (SV 34)

<sup>33</sup> "Toda amistad es por sí misma digna de ser elegida, aún cuando tiene su origen en el beneficio" (SV 23).

<sup>34</sup> "La amistad no puede separarse del placer y por este motivo ha de ser cultivada, porque sin ella no puede vivirse en seguridad y sin miedo, ni siquiera puede vivirse alegremente" Us.541

<sup>35</sup> "Son las necesidades de la vida las que dan nacimiento a la amistad: es muy necesario, por cierto, colocar ante todo los cimientos, en efecto, sembramos la tierra para cosechar. Empero, lo que forma y mantiene la amistad es la comunidad de vida entre los que han alcanzado la plenitud de la felicidad" Vita di Epicuro (DL X 120 b)

<sup>36</sup> "El hombre noble se dedica fundamentalmente a la sabiduría y a la amistad, de ellas una es un bien mortal, otra un bien inmortal" (SV 78)

<sup>37</sup> "Esto no lo digo yo para los muchos, sino para ti; pues somos el uno para el otro un teatro suficiente" (Us. 208).

un bello riesgo que no se detiene en un mero intercambio mutuo sino que se cultiva en el compromiso libremente contraído y del cual florece la alegría.

Los amigos para Epicuro también se ayudan, se socorren en sus necesidades<sup>38</sup> y la *philía* se instaura como la negación contundente del desorden histórico porque libera al hombre de los terrores y prejuicios que impiden su buen vivir. De allí que se puede pensar a la *philía* como un *phármakon*, en tanto cura al hombre de su repliegue sobre sí y lo abre a los otros. La presencia del amigo es un abrigo cálido contra la soledad que se nos impone a través de una de sus peores máscaras: la lucha competitiva de todos contra todos. El amigo es un testigo, en quien nos reconocemos y que nos fortalece con su mirada cuando nuestras acciones nobles se ven premiadas por su aprobación.

El sueño de la *philía politiké*, había producido monstruos en la convulsionada *pólis* de Atenas y la experiencia de la *philía* en el Jardín constituía de hecho en una cautelosa separación de la política. Esta separación no hacía sino profundizar la distancia entre la moral individual y la política.

La comunidad de amigos es una sociedad, natural y espontánea, que se diferencia de la comunidad política, por el carácter artificial, que asume a través del contrato y la coacción del vínculo entre los individuos. La artificialidad de la comunidad política instiga al hombre a infinitizar sus deseos<sup>39</sup> y lejos de conformarse con lo necesario, surge la voracidad insaciable y la desconfianza del otro. De este modo, para Epicuro, no existe la justicia en sí, se trata de un pacto entre hombres que se establece a través un mutuo acuerdo convencional entre los miembros de una comunidad que sirve para evitar la mutua agresión y el daño. Sin embargo el carácter contractual del concepto de justicia epicúreo no obliga a los hombres ni socialmente ni moralmente. Se respeta por las ventajas que trae, fundamentalmente lleva a poseer la imperturbabilidad. La justicia, es un medio que nos libera de los terrores que acosan al hombre injusto y nos garantiza el placer y la felicidad. Aun cuando lo ha comprendido acertadamente al afirmar que “Epicuro diseña una especie de existencia pacífica, libre de supersticiones, del temor a la muerte y al dolor, libre de la dependencia de otros hombres, una vida cuya única dimensión pública sería el culto privado de la amistad” (Aubenque 1984: 12)

## **Consideraciones Finales**

---

<sup>38</sup> Compadezcamos a los amigos no lamentándolos sino ayudándolos de verdad” (SV 66)

<sup>39</sup> “Nada es suficiente para quien piensa que lo suficiente es poco” (SV 68)

## Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philía*

La institución de la *pólis*, fue el suelo propicio donde la filosofía surgió y se desarrolló para dar respuestas de tipo ético-políticas a las primeras crisis de ésta.

Creemos haber mostrado, a través de la noción de *philía*, como la progresiva desaparición de la *pólis* implicó un nuevo horizonte donde el pensamiento reflexivo, definía sus estrategias y formulaba sus apuestas. Sin embargo, respecto a qué sea la *philía*, y a pesar del esfuerzo de Aristóteles y Epicuro por resolver sus paradojas, siempre se nos aparecía opaca y dos tensiones esenciales la habitaban. En primer lugar la autosuficiencia del hombre feliz y la necesidad de tener amigos. En segundo lugar, si necesitamos de amigos, en qué sentido lo son y cómo no confundirlos con meros útiles a nuestro servicio.

Parecería que la *philía* se yergue en la encrucijada de: amigo, felicidad y necesidad.

Aristóteles nos enseñó que la *philía* era el centro de su reflexión ética porque era la forma de relación interhumana por excelencia. Permitía la asociación de las personas no definidas sólo desde el deseo y la ausencia sino fundamentalmente desde la presencia y comunidad compartida. Respecto a la primera paradoja, cómo explicar que los hombres que son completamente felices se basten a sí mismo y no necesiten amigos? Responde de manera dialéctico-crítica al afirmar que el hombre feliz puede prescindir de los amigos, si estos se consideran, útiles o medios para el placer. (EN 1169b 23-28) La felicidad no es acumulación posesiva de cosas, es una manera de vivir, es una "actividad" que realiza lo que hay de más noble en el ser humano. El hombre feliz no necesita de los favores del amigo, goza de su felicidad más plenamente cuando la comparte con el amigo. La crítica científica, lleva a Aristóteles a afirmar, que el amigo, es otro sí mismo, uno no podría llevar a solas la actividad de ser feliz.

Epicuro al considerar que la sociabilidad no es natural, para llegar a la *philía*, el inicio de ésta, indefectiblemente, tiene que ser la necesidad y el interés. Situado en la segunda paradoja que mencionábamos, se le dificulta al Maestro explicarnos, cómo saber el momento oportuno en que la relación salió de la utilidad primigenia y se ha convertido en *philía*, en virtud de la cual hasta se está dispuesto a desear sufrir por las torturas que sufre el amigo, se padece más que si uno mismo las padeciera (SV 56) o llegado el caso morir por el amigo (DL X 120 b) Se trata de un instante que transforma la propia naturaleza, el momento mismo en que tiendo al otro por solidaridad eficaz, fiel y pronta, y se cierra toda posibilidad de aislamiento y desaliento.

Ubicada en las fronteras de la soledad y la comunidad, y entre el egoísmo y el altruismo, la *philía* cumple siempre una "función de mediación" que nos abre a una vida verdadera y buena con y para el otro.

## Jorge Fernando Navarro

A través, de la opacidad propia de la *philía*, se nos revela la transparencia del amigo, que nos recuerda que no “somos ni dioses ni bestias” y que en todo caso juntos podemos vivir “como dioses en medio de los hombres.”

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Traducciones de los textos de autores clásicos

Aristóteles

EN *Ética Nicomaquea*. – EE *Ética Eudemia*, (1995) introducción traducción de E. Lledó Íñigo, trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

Met. *Metafísica* (1978) introducción, traducción y notas de H. Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana.

Pol. *Política*, (1970) traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Ret. *Retórica* (1990) introducción, traducción y notas de Q. Racionero, Madrid, Gredos.

*Index Aristotelicus* (1955), editado por H. Bonitz, 2º edición, Graz, Akademische Verlagsanstalt

Epicuro

Bignone E. (1920) *Epicuro. Opere, Frammenti, Testimonianze sulla sua vita*. Bari. Gius. Laterza & Figli.

Bollack J. (1975) *La pensée du plaisir . Epicure: textes moraux, commentaires*. Paris Editions de Minuit.

Boeri, M.D. (1997) *Epicuro. Sobre el placer y la felicidad*, Santiago de Chile. Editorial Universitaria

Boeri; MD y Balzaretto L.(2002) *Epicuro. Vida. Escritos Morales y Testimonios* Rosario. Ed. Fac. de Humanidades y Artes.

García Gual, C. (1981) *Epicuro*, Madrid. Alianza

Jufresa, M. (1991) *Epicuro. Obras*, Madrid. Cátedra

Estudios

## **Aristóteles y Epicuro: dos modelos éticos para pensar la *philia***

- Algra, KA; Barnes, J; Mansfeld, J; Schofield, M (eds) (1999) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Annas J. (1995) *The morality of Happiness*. Oxford. Oxford University Press.
- Aubenque P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona. Crítica
- (1984) *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid. Taurus.
- Benveniste E (1983) *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Barcelona. Taurus.
- Bréhier E (1944) *Historia de la Filosofía*. Tomo I. Bs.As. Sudamericana
- Cappelletti A (1980) *La Doctrina de la amistad en la Filosofía Antigua*. En Estudio N° 129
- Cooper J. (1980) *Aristotle on Friendship* en *Essays on Aristotle's ethics*. California. University of California Press
- Derrida J. (1998) *Políticas de la amistad* Ed. Trotta. Madrid
- Dugas L. (1894) *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*. París. Alcan
- Düring I (2000) *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México. U.N.A.M.
- Farrington B (1974) *La rebelión de Epicuro*. Barcelona. Laia
- Festugière, A.J. (1979) *Epicuro y sus dioses*, trad. esp. Buenos Aires (3a. ed.). Eudeba
- Frede, M Epilogue en Algra, KA, Barnes J, Mansfeld J., Schofield, M (eds) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 1999 pp.771-997
- Gadamer H.G. (1988) *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*. Napoli. Bibliopoli
- Guariglia O (1997) *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Bs.As. Eudeba
- Glitz G. (1904) *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. París. A.Fontenmoig
- Goldschmidt V (1984) *El estoicismo antiguo* en *Historia de la Filosofía*. México. Siglo XXI
- Heller A (1983) *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona. Ed. Península
- Konstan D (1997) *Friendship in the classical world*. Cambridge University Press
- Long, A.A. (1975) *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, trad. esp. Madrid. Alianza
- Mondolfo R. (1949) *Problemas y Métodos de investigación en Historia de la Filosofía*. Tucumán. Ed. U.N.T.
- Mondolfo R. (1941) *Moralistas Griegos*. Bs.As. Ed Imán.
- (1978) *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica*. Bs.As. Eudeba.
- Nussbaum M (1993) *Argumentos Terapéuticos: Epicuro y Aristóteles* en *Las normas de la naturaleza*. Bs.As. Ed. Manantial.

**Jorge Fernando Navarro**

(1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid. Visor.

(2003) *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Bs.As. Paidós.

Lledó Emilio (1984) *El Epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona. Montesinos.

Placido D (1997) *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*. Barcelona. Crítica

Pizzolato L (1996) *La Idea de la Amistad*. Barcelona. Muchnik Editores.

Pesce, D. (1981) *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari. Editori Laterza

Ricoeur P. (1996) *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo XXI.