

EROS, PHILIA Y COMUNIDAD EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

EROS, PHILIA AND COMMUNITY IN PLATO AND ARISTOTLE

Tulio Alexander Benavides Franco

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil)

abenavida@gmail.com

RESUMEN

Tanto en Platón como en Aristóteles el *eros* es cuestionado como forma de relación con el otro que conduzca a una vida virtuosa y que permita además pensar la vida en común. En la perspectiva de Platón, tal cuestionamiento se daría en favor de una búsqueda de la Belleza que proveería un determinado modelo de *philia* —el de la *philo-sofia*—. En el planteamiento de Aristóteles, el cuestionamiento del *eros* por particulares se daría en favor de un modelo de *philia* —la *philia* virtuosa— prácticamente limitado a un plano ideal —por cuanto los hombres virtuosos son muy raros de encontrar—. En ambos casos, sin embargo, la forma en que se está pensando la *philia* proveería, en cierto sentido, un modelo ideal de comunidad.

PALABRAS CLAVE

Eros, philia, comunidad, Platón, Aristóteles.

ABSTRACT

Both in Plato and Aristotle, *eros* is questioned as a form of relationship with the other that brings us to a virtuous life and enable us to think about life in community. In Plato's view, such a questioning would be in favor of a search for the Beauty that would offer a particular model of *philia* —that of *philo-sofia*—. In Aristotle's view, the questioning of *eros* by individuals would be in favor of a model of *philia* —the virtuous *philia*— virtually restricted to an ideal level —because it is rare to find virtuous men—. In both cases, however, the way *philia* is being thought would, in a sense, provide an ideal model of community.

KEYWORDS

Eros, philia, community, Plato, Aristotle.

EROS, PHILIA Y COMUNIDAD EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha discutido acerca de la naturaleza de *eros* en el *Simposio* de Platón, pero al parecer existen muy pocas referencias a la idea de *philia* en el mismo; y menos aun a la relación existente entre las dos nociones. Sin embargo, tal relación puede ser establecida si, por una parte, se pone en relación dicho diálogo con el *Lisis*; y por otra, se tiene en cuenta que a través de todos los discursos que en el *Simposio* tienen lugar, y especialmente en el relato del ascenso en boca de Diotima, se da un cierto movimiento desde el *eros* por individuos particulares hacia un *eros* por la Idea o la forma pura de la Belleza. Esta forma de *eros* —un *eros* filosófico— paradójicamente proveería un modelo de *philia* que es el de la filosofía; precisamente, la *philia* hacia la sabiduría¹. De modo tal que, en medio de la tensión que en el *Simposio* se presenta con respecto a los objetos de *eros*, Platón parece moverse del *eros* individual a una especie muy singular de *philia*, de una forma similar a como, según una particular interpretación de Mary P. Nichols que se presentará en este trabajo, ocurriría en el *Lisis*.

De manera paralela, Aristóteles en su *Ética nicomaquea* considera el *eros* hacia individuos particulares como un “exceso de la *philia*”. Para el estagirita, el *eros* en las relaciones humanas debe ser

¹ En lo que sigue se sugiere una línea de argumentación según la cual Platón estaría pensando en la posibilidad del descenso posterior al ascenso, en la que una vez contemplada la Belleza, se cancela el carácter hipotético de las instancias anteriores del ascenso y el vínculo con los individuos particulares se recupera en términos de *philia*. Y es que las formas de *eros* hacia individuos particulares se presentan como problemáticas y siempre asimétricas, por eso al final del ascenso se alcanza el *eros* hacia la forma pura de la Belleza (y, por ende, hacia lo bueno). Pero en la medida en que el individuo que llevó a cabo el ascenso continúa viviendo en el mundo de los hombres, no puede permanecer en la sola contemplación de la belleza. Tal vez Platón vio, en el *Lisis*, la necesidad de pensar la *philia* como ese vínculo entre los hombres que, habiendo superado la asimetría propia del *eros* hacia particulares, en cuanto es recíproco, se presenta bajo el mismo paradigma del *eros* hacia la forma pura de la Belleza: el paradigma del filósofo.

evitado, puesto que constituye un exceso, en sentido negativo, de la *philia*. También en este caso el *eros* por individuos particulares es desdeñado en favor de una *philia* que permitiría el logro de una vida virtuosa. Pero dicho énfasis en la *philia* —particularmente en la *philia* virtuosa— traería consigo también una cierta tensión que, en el caso de Aristóteles, se presentaría con respecto a los objetos de la *philia*, a saber, entre la *philia* por individuos particulares y la *philia* por el bien, asociada a una cierta autosuficiencia del hombre de carácter virtuoso.

En ambos casos, sin embargo, persistirá una tensión entre la preocupación por el otro y una cierta autosuficiencia que estaría relacionada con el carácter del *philos* de la sabiduría que tiende en última instancia a la Belleza —en la perspectiva de Platón— y el carácter del hombre virtuoso a quien finalmente le interesaría tan solo el bien o la virtud en sí misma —en la perspectiva de Aristóteles—. Pero en ambos casos también la forma en que se está pensando la *philia* proveería, en cierto sentido, un modelo ideal de comunidad.

La exposición se dividirá en tres partes: en primera lugar se examinará de qué manera, en la erótica platónica, el *eros* por individuos concretos es problematizado y desplazado en favor de una más perfecta forma de *eros* —el *eros* filosófico— que, en última instancia, puede entenderse como una forma de *philia* —la *philia* por la sabiduría—. En un segundo momento se abordará la idea aristotélica de *eros* como un “exceso de *philia*” y se analizará la tensión que de todas maneras persistiría en Aristóteles en torno al que sería el objeto de la *philia*. Finalmente, sobre el trasfondo de estos análisis se reflexionará acerca del modelo de comunidad que la noción de *philia* permitiría construir en uno y otro autor.

1. DEL EROS A LA PHILIA EN PLATÓN

a. El individuo como objeto del eros

Como han señalado varios autores², el *Simposio* de Platón plantea un dilema con respecto al objeto y naturaleza de *eros*. El dilema consiste en que el objeto de *eros* o bien son los individuos particulares (tal como se representa en los discursos de Aristófanes o de Alcibiades, e incluso al comienzo del discurso de Sócrates-Diótima) o bien es la Belleza en sí misma (como se evidencia en la parte final del discurso de Sócrates-Diotima). Pero si se quiere pensar, como en este trabajo, la posibilidad de una comunidad de individuos particulares que sostienen un vínculo duradero y racional, la primera opción resulta problemática, puesto que, en ese caso, *eros* no es eterno ni racional, aunque es humano. La segunda opción es problemática también porque el objeto no sería humano, aunque es eterno y racional. Así pues, de acuerdo con la interpretación de Martha Nussbaum (1995), en los diálogos medios, el punto de vista de Platón sobre los objetos de *eros* sería mutuamente excluyente: aquel que comienza el “ascenso”, y se inicia así en las cosas del amor, se ve abocado a escoger entre el amor por individuos particulares y el amor hacia la sabiduría.

Precisamente, en su artículo *The individual as an object of love in Plato* (1981) Gregory Vlastos acusa a Platón de un egoísmo desalmado: en el discurso platónico se desdeñaría a las personas en favor de objetos conceptuales y abstractos —las así llamadas formas platónicas— y se aboga por “un egocentrismo espiritualizado escasamente consciente de la bondad, la ternura, la compasión, la preocupación por la libertad, el respeto por la integridad del amado, como ingredientes esenciales del más alto tipo de amor interpersonal” (Vlastos, 1981, p. 28). Y es que efectivamente, en el *Simposio* Platón argumenta que la más alta clase de *eros* es amor por las Formas, y que los cuerpos y las almas bellas no son sino

² Cfr. Nussbaum (1995), Vlastos (1981), Obdrzalek (2010).

pasos hacia este fin. Ese carácter inicialmente instrumental de “los cuerpos y las almas bellas” es sugerido en la propia narración de Diotima con respecto a la manera correcta en que aquel que se inicia en las cosas del amor debería conducirse: “empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente (...) para que conozca al fin lo que es la belleza en sí” (211c). Sin embargo, en la interpretación de Vlastos pareciera que ese contacto con la verdad que finalmente produciría virtudes verdaderas y no ya imágenes de la virtud (212a)³ generaría una autosuficiencia tal que prácticamente quedaría excluida cualquier posibilidad de retomar los vínculos con los individuos particulares.

Es así como en el famoso pasaje del “ascenso” narrado por Platón a través del personaje de la sacerdotisa Diotima, el amante debería empezar por amar la belleza de un solo cuerpo (210a), pero para luego llegar a descubrir que la belleza de todos los cuerpos es similar, y de esa manera entender que todas esas bellezas son una y la misma (210b4). A continuación debe llegar a amar la belleza del alma, y luego la belleza de las leyes y de las ciencias, hasta que finalmente pueda llegar a conocer y amar lo que la belleza es en sí misma (211d1-3). Así pues, el propio objeto del *eros* resulta ser la Forma de la Belleza y las personas son amadas en la medida en que ejemplifican esa verdadera belleza. Pareciera que es la belleza, y solo ella, el objeto verdadero de la atención del amante en cada uno de los escenarios del ascenso, más bien que la

³ En efecto, hacia el final del *Simposio* Platón afirma que a ese hombre que, alcanzando la contemplación de la belleza en sí, le será posible, cuando observe la belleza en las cosas visibles, “engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad” (212a). Sin embargo, no se presentan consideraciones adicionales sobre un posible “descenso” o retorno de ese hombre virtuoso al mundo de los hombres particulares, en el que se retome el vínculo con estos en unos términos que no sean ya los de la asimetría y la posesión del amado, propios del *eros* por individuos particulares. Precisamente, una de las intenciones de este trabajo es pensar más allá del *Simposio*, y con la ayuda del *Lisis*, las posibilidades de ese “descenso” y de la reconfiguración de ese vínculo con los individuos particulares.

persona o la cosa que posee dicha belleza. En ese sentido, Vlastos (1981) ha argumentado que lo que el amante ama es únicamente “un complejo de cualidades que responden a su sentido de la belleza, y que él atribuye por un tiempo a la persona, verdadera o falsamente” (p. 28).

Así pues, a partir de la lectura de Vlastos podría decirse, en primer lugar, que en la teoría del *eros* en Platón no se tomaría en consideración propiamente el *eros* por las personas. Así, para Vlastos (1981): “De lo que realmente se trata es del amor por aquello que toma el lugar de los predicados ‘útil’ y ‘bello’” (p. 28)⁴. En segundo lugar, la explicación platónica asumiría una homogeneidad de valor tal que se podría intercambiar un objeto bello por otro y llegar al final a verlos como meras imágenes opacas de un “amplio mar” de belleza; esto es, de la única Forma de la Belleza que, al final de cuentas, sería la causa de todas esas bellezas particulares. Finalmente, sería claro, en esa línea de argumentación, que el amor por la belleza de las personas sería, en última instancia, meramente instrumental en el ascenso hacia la comprensión de la Forma de la Belleza: los amores más bajos serían, de esta manera, usados como pasos hacia ese único fin. Pero, como se sostiene en este trabajo, no sería esta la última palabra de Platón con respecto al vínculo que, después de haber contemplado la verdadera belleza, se puede llegar establecer con los individuos

⁴ Con respecto a la relación entre lo bueno y lo bello en Platón, Nicolás Riegel (2014) argumenta que para el filósofo griego existía una relación bicondicional entre esos dos aspectos. Es decir, todo lo que es bello es bueno y todo lo que es bueno es bello. Sin embargo, Riegel afirma que la mayor parte de las veces que Platón menciona dicha relación lo hace para referirse a particulares concretos, se trate de personas, acciones u otros objetos del mundo sensible. Muy poco o casi nada sería explícitamente dicho acerca de esa relación entre lo bueno y lo bello en el reino intelectual, en el reino de las Formas. En ese sentido, Riegel cuestiona si existen dos formas o una, esto es, si la Forma de lo Bueno es la misma que la Forma de lo Bello. Y a partir de su lectura de los textos de Platón, Riegel concluye que, efectivamente, se trata de dos Formas distintas y que, en realidad, Platón no estaría preocupado por explorar la identidad o diferencia entre dichas Formas, y sí en mostrar la cercanía, o incluso la virtual identidad entre lo bello y lo bueno, de los particulares concretos.

particulares. En esa medida, el carácter instrumental atribuido a estos en las etapas iniciales del ascenso resultaría superado si se considera que el *telos* del mismo —que no es otro que la visión de la Belleza— viene acompañado de una cierta comprensión que permitiría relacionarse con los cuerpos particulares bajo un paradigma que no es ya el de la posesión, característico de las relaciones asimétricas que sostienen el amante y el amado.

En efecto, ya en el pasaje del ascenso Diotima se refiere en varias ocasiones a la visión de la Belleza como *telos* del ascenso, e incluso afirma que si la vida humana merece ser vivida, es en presencia de la Belleza en sí.

Obdrzalek (2010) sostiene que esas repetidas aseveraciones de la sacerdotisa en las que se refiere a la Belleza como un *telos*, y su aserción de que solo la contemplación de la misma hace que la vida merezca ser vivida, implicarían que el relato del ascenso pretendía responder a la pregunta inicial de Sócrates sobre la utilidad del *eros*. Lo que tal vez, según la autora, debería haber llegado a comprender Sócrates es que el *eros* no tiene ninguna utilidad y que la Belleza no es una herramienta para alcanzar ningún otro fin. Así pues,

La contemplación de la belleza tiene valor intrínseco, y debe ser la búsqueda de la vida de uno. Para ver esto, Sócrates tiene que repensar radicalmente lo que es la belleza y cuál es nuestra relación apropiada con ella. La belleza en cuestión no es mortal, sino divina, y no es algo para ser poseído, sino más bien admirado. (Obdrzalek, 2010, p. 431)

El argumento de Obdrzalek consiste sencillamente en que la relación con ese objeto del *eros* que es la Belleza no es una relación de posesión; la Belleza no sería un objeto que pueda poseerse y luego entonces usarse en beneficio propio. Incluso señala cómo en el discurso de Aristófanes los amantes nunca podrían esperar poseer completamente a sus amados; o cómo a través del discurso del mismo Sócrates aprendemos que los humanos están en un estado de constante cambio (207d4-208b2), y de esa forma, no

les es posible poseer nada de una manera estable. El *eros* mismo nunca alcanza una posesión estable de la Belleza, pues lo que consigue siempre se le escapa (203e1-5). Es así como

En el ascenso, este modelo de amor basado en la posesión se eclipsa por uno centrado en la contemplación y la admiración. La razón de esto es que las formas no son el tipo de objetos que se pueden poseer; sería como decir que se posee todos los números primos. (Obdrzalek, 2010, p. 432)

Cobraría sentido el hecho de que el amor de los cuerpos quede relegado a los peldaños más bajos del ascenso, puesto que ese tipo de amor implica, en alguna medida, la idea de posesión del objeto amado. El amante que se detiene en la belleza de un solo cuerpo corre el riesgo de pensar que la relación apropiada con la Belleza es de posesión, y ha de sufrir los riesgos que esto conlleva, pues pronto descubrirá que no puede poseer dicho cuerpo de manera estable: “la atribución de valor a un objeto externo inestable provoca la inestabilidad interna de la actividad (erótica)” (Nussbaum, 1995, p. 264). De manera pues que si el iniciado en los misterios de Eros ha de pasar por amar la belleza de un solo cuerpo, esto tiene que ser con miras a descubrir en él la belleza de todos los cuerpos, y finalmente, a través de varias instancias, arribar a la visión de esa Belleza pura que no puede poseer pero que siempre puede contemplar. Y es a partir de esa nueva comprensión que la visión de la Belleza permite que se podrá, ahora sí, establecer una relación con los cuerpos particulares que no esté mediada por el paradigma de la posesión.

Podríamos pensar, así, que el propósito de Platón no es afirmar simplemente el carácter meramente instrumental de los cuerpos particulares, sino mostrarnos la necesidad de superar esa “inestabilidad interna” propia de la actividad erótica basada en el modelo de la posesión. Esto es lo que Nussbaum pretende señalar con el énfasis en el discurso de Alcibiades en tanto contraejemplo presentado por el mismo Platón a su propia teoría del amor. La autora describe dicho discurso como “el relato de una

pasión compleja (...) por un individuo concreto” (Nussbaum, 1995, p. 232), mediante el cual Platón estaría dando cuenta del saber prefilosófico sobre el *eros*. Para Nussbaum, la función de la intervención de Alcibiades no es otra que conducirnos a la comprensión de nuestros apegos y ataduras reales y los problemas que estas conllevan, para de esta forma descubrir y juzgar el valor de las enseñanzas socráticas. Este sería, pues, un paso necesario para acceder a la contemplación de la auténtica Belleza, y a la comprensión —inherente a dicha contemplación— de que no es posible establecer una relación de posesión con ella.

Nos hallaríamos así frente a dos tipos de visión, dos tipos de objeto de amor: el del *eros* personal y el del *eros* filosófico. En el primer caso, Nussbaum (1995) señala que el amor a un ser particular comporta el amor a un ámbito de conflicto permanente y en ese sentido, el *eros* personal “incorpora a la existencia una actividad vulnerable y carente de estabilidad” (p. 265). Por su parte, en el segundo caso,

(...) el filósofo se encuentra libre de todos estos males. Su amor contemplativo a toda la belleza no entraña riesgo de pérdida, rechazo o frustración (...) En fin, aunque un ejemplar de belleza mundana desaparezca o nos rehúya, el mar ilimitado no se desvanece: apenas se dejará sentir la pérdida de una gota. (Nussbaum, 1995, p. 249)

Sin embargo, aunque, tal como lo afirma Platón en boca de Sócrates, el hombre que ha adquirido ese *eros* filosófico podrá en adelante engendrar virtudes verdaderas, y no ya imágenes de virtud (212a), el *Simposio* no ofrece consideraciones ulteriores sobre un posible movimiento de “descenso” de ese hombre que ha conseguido contemplar el ilimitado mar de la Belleza al mundo de los hombres que necesitan constituir vínculos de reciprocidad para vivir en comunidad. Como se mostrará a continuación, parece factible pensar que la clave para pensar dicho descenso ya había sido dada por Platón en el *Lisis*.

b. Eros como philia por la sabiduría

Luego de que todos los asistentes al banquete han cumplido su deber, según lo acordado, de encomiar a Eros, y cuando solo resta la intervención de Sócrates, este propone evocar las enseñanzas que al respecto le prodigó alguna vez una sacerdotisa de Mantinea de nombre Diotima. El discurso de la sacerdotisa se ocupa de establecer, en primer lugar, el carácter relacional y constitutivamente carencial del amor, basándose en el origen mítico de Eros a través de la unión de Poros y Penia. Para Diotima, si el amor existe con relación a algo de lo que carece, no puede ser un dios, contrario a lo que afirmaban los otros invitados en sus respectivos elogios. Es entonces un *daimon*—un ser que está entre dos órdenes opuestos de realidad; entre lo divino y lo humano, lo inmortal y lo mortal. Así pues, como hijo de Penia, es decir, “Pobreza”, “Privación”, y de Poros, “Riqueza”, “Recurso”, Eros refleja las paradojas de su ascendencia: ni inmortal ni mortal, ni rico ni pobre, ni sabio ni ignorante.

Por alguna razón que Platón no precisa, Diotima hace énfasis en este último aspecto; es decir, en el hecho de que Eros se halle a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia, y agrega que los dioses no aman la sabiduría ni anhelan ser sabios dado que ya lo son. Paradójicamente, tampoco los ignorantes la desearían, puesto que no creen estar necesitados de ella. Lleno de extrañeza, Sócrates desea saber quiénes son esos a quienes sí se puede atribuir el amor a la sabiduría, a lo que Diotima responde:

(...) son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también *Eros*. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y *Eros* es amor de lo bello, de modo que *Eros* es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por lo tanto, en medio del sabio y el ignorante. (204b1-7)

Es así como la descripción mítica de Diotima se aplica al mismo tiempo que a Eros al filósofo; y ello hasta el punto que al

parecer la *philo-sophia*, la *philia* por la sabiduría, se vuelve pues el programa mismo del ascenso. El iniciado en las cosas de Eros, con su mirada siempre puesta en la Belleza, ha amado los cuerpos, las almas, las leyes y las ciencias, y ahora termina por convertirse en *philos* de la sabiduría, o mejor, ya a través de todos esos *érotés* particulares, en su búsqueda de la forma pura de lo Bello, ha sido ante todo *philos* de “una de las cosas más bellas”: la sabiduría. Pero ¿cuál sería pues el carácter de este tipo extraño de *philia* en que termina convirtiéndose el *eros* a lo largo del ascenso? ¿Qué modelo de *philia* encarnaría la filosofía misma? Para dilucidar esta posible línea interpretativa de la *philia* en Platón será conveniente recurrir al análisis que proponen, aunque en vías opuestas, David Bolotin (1977) y Mary P. Nichols (2006) a propósito del *Lisis*.

Como es sabido, el *Lisis* es el único diálogo platónico que discute de manera explícita la noción de *philia*. Bolotin (1977) afirma que en dicho diálogo Platón presenta la *philia*, entendida como una relación recíproca de amor entre seres humanos, como problemática e ilusoria. Señala que la afirmación de Sócrates hacia el final del diálogo, según la cual él y sus interlocutores no habrían sido capaces de dilucidar “lo que un *philos* es”, resiste una traducción alternativa —“si un *philos* existe”. De acuerdo con Bolotin (1977), Platón estaría cuestionando la posibilidad misma de la *philia*. Así, mientras parecieran desearse o amarse mutuamente, los *philoí* desearían únicamente su propio bien. En esa medida, cada *philos* sería *philos* nada más que para sí mismo, dado que al amar en primera instancia su propio bien, ama al otro como un medio para su cumplimiento. Para Bolotin (1977), la filosofía servirá como único punto de agarre en su análisis, puesto que, en el curso de la discusión suscitada en el mencionado diálogo, el filósofo saldrá a relucir como una posibilidad de entender lo que un *philos* es, en la medida en que el filósofo, como su nombre literalmente lo indica, es un *philos* de la sabiduría (212b-213c).

En efecto, luego de refutar las concepciones de *philos* que tanto Menexenes como el propio Lisis presentan, Sócrates propone examinar si la *philia* es una cuestión de semejanza. Al examinar

esta cuestión, Sócrates y sus interlocutores determinan que no es la semejanza lo que define a los *philoí*, ya que estos no se necesitarían mutuamente con respecto a aquellas cosas en las que serían semejantes. Tampoco los que no son semejantes desean al otro sino lo que este puede hacer por ellos. En el mismo sentido, los malos no podrían ser *philoí*, puesto que se odiarían en lugar de amarse (214b-c), y los buenos, en la medida en que son autosuficientes (215a-b), no parecen ser los candidatos más aptos para *philia*, dado que no necesitarían nada de los otros. Si esto es así, la *philia* podría estar entonces únicamente en alguien que no es ni bueno ni malo. Este sería un *philos* del bien, en la medida en que es el bien el que le provee las cosas que le faltan. Y dado que la ignorancia es considerada mala y la sabiduría buena, Sócrates puede referirse al filósofo o *philos* de la sabiduría para ilustrar su concepción de *philos*: el filósofo, en la medida que está buscando siempre la sabiduría, no es todavía sabio. No es, por lo tanto, ni bueno ni malo quien es *philos* del bien.

Ahora bien, Bolotin (1977) arguye que “los seres que son suficientes y Buenos para sí mismos podrían ser considerados afines a su propio bien, y esto significa principalmente la virtud (*arête*) de sus propias almas” (pp. 192-193). Así, mientras admite que en esta perspectiva parece no haber espacio para la reciprocidad, Bolotin sugiere que el bien está en necesidad de un ser necesitado al que pueda serle útil o bueno. Habría de esta manera una particular reciprocidad entre un individuo que ama su propio bien, es decir, su propia virtud, y el bien que él ama. Aun así, Nichols (2006) considera que Bolotin encuentra confirmación de que el individuo es fundamentalmente *philos* para sí mismo, y el filósofo, más que cualquier otro, sería un verdadero *philos* para sí mismo, dado que él, con una resolución más clara que los otros, busca su verdadero bien. Así pues, semejante interpretación de la enseñanza del diálogo, según Nichols, aún presenta la *philia* como amor de sí mismo, incluso si esta es entendida como la búsqueda del filósofo de su propio bien.

Por su parte, Nichols (2006) considera que Platón tiene algo más positivo que ofrecernos; algo que incluso concerniría a los fundamentos de la asociación humana. Al contrario de lo que plantea Bolotin, Nichols piensa que en el *Lisis* Platón demostraría que la filosofía debe ser fundada en una experiencia tal como esa que los *philoí* comparten. Así pues, en la misma medida en que la sabiduría que el filósofo busca a la vez le pertenece y le es esquiva, “nuestro amigo nos pertenece pero no es enteramente nuestro” (Nichols, 2006, p. 3). Los *philoí*, afirma Nichols, se mantienen separados, pero a la vez se pertenecen; así como el amor del filósofo por la sabiduría supone su distancia del objeto de su amor a la vez que su íntima conexión con él. De esa forma, a diferencia de los guardianes de la *República*, los *philoí* podrían decir unos de otros tanto “mío” como “no mío”. Los amigos no llegarían a ser uno solo tal como lo deseaban los amantes del discurso de Aristófanes en el *Simposio*, o como Aristóteles afirma que los miembros de la ciudad de la *República* platónica pretendían hacerlo.

De acuerdo con Nichols (2006), si alguien persigue la verdad porque es su propio bien, entonces el bien propio se convertiría en la medida de la verdad, en lugar de ser la verdad la medida del propio bien. El filósofo se parecería así al amante Hipotales, quien en el diálogo desea saber cómo atraer a su amado. Pero la noción de que la amistad más profunda se daría entre el filósofo y su propio bien sería inconsistente, dado que quien ama la verdad porque ama el bien propio corre el riesgo de confundir el objeto de su búsqueda con lo que es bueno para sí mismo. Según Nichols (2006), ese tal se parecería a Hipotales, quien cree elogiar a su amado cuando en realidad se elogia únicamente a sí mismo —el bien que sería suyo si él logra atraer a su amado. De la misma manera, el filósofo no podría escapar de esa ilusión a menos que “su entendimiento del mundo sea informado por una experiencia del otro que se resiste a ser reducido a sus propios deseos y necesidades, y por lo tanto no puede ser entendido simplemente como un medio para sus propios fines” (Nichols, 2006, p. 11).

Pero no es el *eros* el que pueda servir como modelo para esta experiencia, dado que, aunque el amante puede desear al amado desde una distancia, siempre está ansioso por apresarlos, y así, o bien el amado continúa siendo otro o bien llega a ser de su propiedad. De esa manera, no es en el amor hacia los individuos particulares que debe buscarse la amistad, tal como el propio Platón lo expresa cuando le hace preguntarse a Sócrates: “¿Qué debemos hacer (...) si ni los que se aman son amigos, ni los amados, ni los que al mismo tiempo aman y son amados, sino que entre otros que no sean estos tenemos que buscar a los que llegan a ser amigos entre sí?” (213c). En la raíz de esta cuestión parece estar el problema de la reciprocidad, ya que, cuando se trata del *eros*, “¿No ocurre a veces que el amante no es correspondido por aquel a quien ama?” (212b). Platón parece considerar que en este paradigma en el que hay uno que ama y otro que es amado no puede haber amistad si ambos no se aman entre sí. Y así, “no hay amigo para el amante si no es correspondido” (212d).

Por su parte, arguye Nichols (2006), a diferencia del *eros*, la *philia* es necesariamente recíproca. Mientras un amado puede odiar a su amante y aun así continuar siendo amado, “uno no puede convertirse en un amigo a menos que el otro lo haga también. El amigo de uno es por lo tanto otro, ya que uno depende de su amor a cambio, y también uno mismo, ya que él ama a cambio” (Nichols, 2006, p. 11). No se trata por lo tanto de que, tal como lo afirma Bolotin, la filosofía sirva como esa experiencia que en última instancia buscan los *philoí*, sino que, más bien, esta debe encontrar su modelo en dicha experiencia, “Una experiencia de sí mismo como otro que no puede ser asimilado o subordinado” (Nichols, 2006, p. 11).

Así pues, podría considerarse que en el *Lisis* Platón haría de la amistad un modelo para la actividad filosófica: “lo que no es ni malo ni bueno es, pues, amigo de lo bueno por causa de lo malo y de lo odioso y con vistas a un bien amigo” (219b). La descripción que Sócrates hace de aquel que es amigo se presenta en los mismos términos utilizados por Diotima en el *Simposio*

para describir al *philos* de la sabiduría. En efecto, lo que es amigo es puesto en perfecta simetría con aquel que está a medio camino entre la ignorancia y el saber. Y en esa medida, “solo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber ni tampoco los buenos” (218b). Es entonces el amigo —ese que no siendo ni malo ni bueno busca lo bueno— el que va a presentarse, hacia el final del *Simposio*, como paradigma de esa forma de vida en la que, habiendo superado los vínculos conflictivos del *eros* hacia individuos particulares, se está en condiciones de comprender que no es posible establecer una relación de posesión con la Belleza y de establecer vínculos de reciprocidad con los otros.

2. EROS Y PHILIA EN ARISTÓTELES

a. Eros como “exceso” de *philia*

Como es sabido, en la *Ética nicomaquea* Aristóteles distingue entre tres clases de *philia*: una basada en la utilidad, otra en el placer y una última, considerada perfecta, basada en la virtud. Sin embargo, las dos primeras clases de *philia* serán consideradas por el filósofo como *philia* tan solo en un sentido muy restringido. Aquella que descansa en la utilidad, por ejemplo, constituiría la forma más alejada de la perfecta *philia*, dado que en ella cada quien ama al otro únicamente de manera incidental, o mejor, no se ama precisamente a la otra persona sino, más bien, el propio beneficio (1156a 16-17). La *philia* de placer, por el contrario, estaría mucho más cercana a la forma más completa de *philia*, puesto que al disfrutar la compañía del otro por sí misma, los *philoí* de placer tienden a acercarse aun más que los *philoí* de utilidad, a amar al otro por sí mismo y no por el beneficio propio. Además, Aristóteles afirma que la *philia* de placer es característica de los más jóvenes, quienes se guían por sus emociones y cuyos deseos cambian rápidamente. Es decir que así como los deseos que las engendran, tales formas de *philia* son efímeras, pero en la medida en que duran pueden llegar a ser cálidas y sinceras y los *philoí*

llegan a apreciar la compañía del otro. La presencia del otro es estimada en sí misma, aun si el bien completo del *philos* no es buscado activamente como un fin en sí mismo.

Ahora bien, dentro de la *philia* de placer Aristóteles sitúa los vínculos del amor erótico. Describe al *eros* como basado únicamente en la emoción y el impulso y en los placeres de los sentidos en contraste con la más alta forma de *philia*, que descansaría en la virtud y la elección racional. Además, critica los asuntos del amor bajo el argumento de que siempre consisten, en alguna medida, en la atracción de opuestos, mientras que las formas perfectas de *philia* implicarían compañeros que son virtuosos e iguales, y que están en condiciones de dar y de recibir del otro algo idéntico o similar (1156b7-8, 33-35). El problema aquí parece ser que los opuestos tienden a atraerse por razones puramente efímeras y utilitarias. Y es que Aristóteles no presenta al *eros* como lo haría Aristófanes en el *Simposio*, es decir, como la búsqueda de la mitad faltante; esa en la que una forma duradera complementaría y completaría aquello de lo que la propia alma carece. De acuerdo con Aristóteles, solo en el mejor de los casos el amor erótico se transforma en *philia* entre hombres maduros que son similares y virtuosos y que se aman unos a otros tan solo por su carácter (1157a 10-12).

Se debe anotar, sin embargo, que después de hablar despectivamente de *eros* en 1156b1-3 y luego en 1157a 6-10, Aristóteles introduce, en otro lugar de la *Ética nicomaquea*, un par de similitudes fundamentales entre el amor erótico y la más alta forma de *philia*: la importancia de compartir con el otro los días y los placeres; y la exclusividad característica de los dos casos (1158a10-15). En este pasaje Aristóteles extrañamente eleva el placer y muestra que es más importante para la más perfecta forma de *philia* de lo que a primera vista parecería. Así pues, considerando que el placer que se experimenta por la continua compañía del otro parece ser característico de la esencia de la *philia* perfecta, y que el deseo de *philia* parece ser mejor satisfecho no por muchos sino más bien por unos pocos, y aun por uno muy cercano, podría pensarse que la *philia* implica una importante similitud con el *eros* en lo atinente a

su exclusividad. Ciertamente, cabría preguntarse si *eros* y *philia* en sus más completas y perfectas manifestaciones no convergirían, en la medida en que la más completa *philia* parecería confinada únicamente a dos. Además, si la perfecta *philia* implica tal exclusividad, y adicionalmente, un compartir de los placeres, parecería natural que pudiera llegar a transformarse en *eros*. Sin embargo, en 1171a8-13 Aristóteles afirma que

Quizá, pues, está bien buscar no demasiados amigos, sino tantos cuantos son suficientes para convivir. Tampoco parece posible ser muy amigo de muchos, y, por eso, uno no puede amar a varias personas. *El amor, en efecto, tiende a ser una especie de exceso de amistad*, y éste puede sentirse solo hacia una persona; y, así, una fuerte amistad solo puede existir con pocos. (énfasis mío).

¿Qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que *eros* tiende a ser un “exceso” de *philia*? A propósito de esta cita, Emil Salim (2006) ofrece un esclarecedor análisis sobre cómo comprender la idea “exceso” —hyperbolé— en este contexto particular. Según el autor, dicha palabra puede hacer referencia tanto a una perfección noble como a un mal exceso. Sin embargo, si se equipara “exceso” con “extremo”, tal como propone Salim, existiría abundante evidencia textual de que Aristóteles habla de exceso —extremo— y deficiencia como vicios, en contraste con la virtud que consiste en un medio. Una posible objeción a esta interpretación que reduciría al *eros* al estatus de vicio sería que, en realidad, Aristóteles jamás categoriza el amor erótico de esa manera. Sin embargo, como señala Salim (2006), en 1148 a28-b4 Aristóteles habla acerca de extremos que no son vicios, pero que aun así son malos y necesitan ser evitados.

Pero ¿en qué sentido puede considerarse a *eros* como un “mal exceso”? Pues bien, recuérdese que Aristóteles establece una fuerte conexión entre la pasión erótica, el placer y los jóvenes. Según el filósofo griego, el amor erótico comienza con el placer y la *philia* basada en el placer es mucho más común entre los jóvenes,

a diferencia de la *philia* basada en la utilidad, que sería mucho más común entre la gente mayor (1158a20). Además, según Aristóteles, la inestabilidad de los sentimientos sería en parte la responsable de la inestabilidad de la *philia* entre los jóvenes. Y aunque en sí mismos los sentimientos no son algo negativo, Aristóteles los ve a menudo como algo que estaría más allá del control de la elección o de la razón: “Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente (...) Pero también aparece en estos hombres algo que por naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón” (1102b 15-20). Por lo tanto, *eros* sería un exceso de *philia* en una forma negativa, en la medida en que su énfasis está puesto en esa parte que lucha y resiste a la razón, es decir, en los placeres y sentimientos, en lugar de la bondad y el carácter, que sería lo que fundamentaría la verdadera *philia*.

b. Entre una *philia* por individuos y una *philia* impersonal

Se ha planteado ya que, si Aristóteles denigra el *eros* en las relaciones humanas lo hace en favor de la perfecta *philia*. Esta, según el filósofo griego, se caracteriza por que el individuo se vincula con el otro por su virtud, y en esa medida se ocupa de lo que el otro realmente es, y desea el bien al otro por lo que el otro realmente es. Sin embargo, como en el caso del *eros* en Platón, surge aquí el interrogante en torno al objeto de esa clase de *philia*: ¿son los individuos virtuosos o son acaso las excelencias que esos individuos ejemplifican —es decir—, la virtud en sí misma? Al respecto, Aristóteles afirma que “los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente” (1156b 9-12), de forma tal que “su amistad permanece mientras son buenos y la virtud es algo estable” (1156b 12-13). Pareciera existir una cierta ambigüedad en estas afirmaciones, en la medida en que, por un lado, se ama a los amigos a causa de lo que estos son, pero al mismo

tiempo es la permanencia de la virtud la que, en última instancia, determinaría la duración de la amistad⁵.

Así, de acuerdo con Vlastos (1981), Aristóteles habría pasado por alto la ambigüedad que encierra la expresión “amar a una persona por sí misma”, la cual, según el autor turco, podría significar o bien que se ama al otro por su propio bien sin consideración del interés personal de quien ama, o bien que se ama las cualidades de esa persona como fin último. Para Vlastos (1981), la segunda opción sería problemática, puesto que desde dicha perspectiva los individuos particulares no serían el objeto de esa perfecta *philia*, lo cual la haría completamente impersonal. Jennifer Whiting (1991), por su parte, si bien estaría de acuerdo con Vlastos en que Aristóteles no distingue la afección desinteresada por una persona de la apreciación de sus excelencias, no ve en ello un error del filósofo, en la medida en que considera que Aristóteles “tomó el aprecio de sus excelencias como tales (y no como instrumentos para el propio beneficio) para constituir un afecto desinteresado por ellas” (Whiting, 1991, p.74). Con otras palabras, podría pensarse aquí en la contemplación desinteresada de la Belleza que el *philos* de la sabiduría platónica alcanza y que, tal como se vio, le permitiría abandonar su deseo de poseer las bellezas particulares. Pero si en el caso de Platón el *philos* de la sabiduría se aleja del paradigma de la posesión, en el caso de Aristóteles el *philos* virtuoso se alejaría del paradigma de la utilidad.

⁵ En relación con este aspecto, Vlastos afirma que “La concepción de Aristóteles de la “filia perfecta” no repudia —ni siquiera nota— lo que he llamado más arriba “el defecto cardinal” en el amor platónico. Su intuición lo lleva a ver que (a) el afecto desinteresado por la persona que amamos —el deseo activo de promover el bien de esa persona “por el bien de esa persona, no por la nuestra”— debe ser construido en el amor en su mejor momento, pero no como (b) la apreciación de las excelencias instanciadas por esa persona; (b), por supuesto, no necesitan ser desinteresados y podrían ser egoístas. Los límites de la comprensión de Aristóteles sobre el amor aparecen en su fracaso al notar la ambigüedad en “amar a una persona por sí misma” —una frase que puede usarse para expresar (a) o (b)” (Vlastos, 1981, p. 33).

En esa medida, Salim (2006) propone el siguiente razonamiento basado en la premisa aristotélica del *philos* como “otro yo”: en primer lugar, en la medida en que un *philos* puede considerarse como otro yo, cuando una persona se ama a sí misma por su propio bien, estará en condiciones de hacer lo mismo por otras personas. En segundo lugar, Salim sugiere tener en cuenta lo que afirma Aristóteles cuando habla de la *philia* de una persona consigo misma en *Ética nicomaquea* 1166a 10-16:

Cada una de estas condiciones se atribuye al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo (y a los demás en cuanto se tienen por tales, pues, como hemos dicho, parece que la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas). Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien).

Según Salim (2006), lo que Aristóteles parece querer decir aquí es que cuando alguien se ama a sí mismo basado en el bien —o cual supone las propias excelencias—, esa persona se ama por lo que es en sí misma. Además, el bueno debe obrar el bien que desea, por el bien de su parte pensante o su mente, que es en realidad su verdadero yo. Además, Salim sostiene que se puede extender este principio a la *philia* por otras personas, y así, “cuando amamos a otras personas por sus excelencias, lo hacemos por su “elemento intelectual”, que es su “verdadero” ser o su individualidad” (p. 100). De esta manera, podría afirmarse que cuando alguien ama a otro por sus excelencias, lo ama en realidad por la individualidad que esa persona representa y no por los beneficios que esas excelencias puedan traer⁶. Así, de manera similar a como el *philos* de

⁶ Sin embargo, Whiting (1991) señala que cuando nos amamos a nosotros mismos, lo que en realidad amamos no es precisamente o no es siempre nuestra individualidad o singularidad sino, más bien, nuestras excelencias, es decir, nos amamos a nosotros mismos en la medida en que somos buenos. Al parecer, el fin último de la *philia* perfecta sería siempre el bien en sí mismo. Incluso, según el propio Aristóteles

la sabiduría platónica ha dejado atrás las formas imperfectas del *eros* por los cuerpos particulares, el *philos* virtuoso aristotélico se aleja de esas formas imperfectas de *philia* basadas en la utilidad y el placer.

¿Es posible entonces la *philia* virtuosa, es decir, la *philia* entre hombres que son buenos? Estos no parecen necesitar buscar en otros el bien que ya poseen en sí mismos, y en esa medida serían absolutamente autosuficientes. Al respecto Nancy Sherman (1987) recuerda que la autosuficiencia es un criterio de la vida buena que implica que una vida no carece de nada, no habiendo ningún otro bien que, al ser añadido a ella, la hiciera deseable. Sin embargo, de acuerdo con Sherman, se trataría de una autosuficiencia relacional y la vida buena sería una vida que depende de los otros y está entrelazada con los otros, dado que los *philoí* estarían, según el propio Aristóteles, entre los bienes que hacen que una vida sea autosuficiente.

Por otro lado, Sherman (1987) hace énfasis en el hecho de que la autosuficiencia que Aristóteles parece tener en mente es una autosuficiencia que tiene que ver no solamente con vivir, sino principalmente con vivir bien. En concordancia con ello, la *philia* virtuosa, la más importante clase de *philia*, debe permitir al individuo no solamente vivir, sino también prosperar, crecer. En ese sentido, afirma Sherman que una persona que careció de amigos y que quizá empleó su vida en una solitaria contemplación, puede haber contado con los mínimos requerimientos de bienes materiales, puede haber sido más o menos autosuficiente en cuanto a sus condiciones materiales de vida, pero muy seguramente nunca logró ser autosuficiente con relación a la buena actividad, aquella en la que según Aristóteles se ponen de manifiesto las excelencias y los fines del carácter se realizan en la acción. Esa

en 1166a 11, en aquellos hombres que sin ser buenos se tienen por tales, la virtud y el hombre bueno se constituirían en la medida de todas las cosas.

persona, aparentemente, no habría vivido la vida buena⁷. Y es que aunque dicho individuo posee bienes exteriores —necesarios también para la felicidad (1099b)—, carecería del que, según el propio Aristóteles, parece ser el mayor de esos bienes: los *philoí* (1169b 9).

En efecto, Aristóteles cuestiona la creencia de que aquellos hombres considerados dichosos y que, por lo tanto, se bastan a sí mismos, no tienen necesidad de amigo, puesto que poseen todos los bienes. Según el estagirita, “el amigo, que es otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos” (1169b 4). Y en esa medida, resultaría absurdo imaginar que el hombre feliz posee todos los bienes pero no posee el más excelente de ellos que son los amigos. Así, de acuerdo con Aristóteles: “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 los otros” (1169b 16-19). Y esta condición, inherente, según el estagirita, a la naturaleza de todos los hombres, se extendería, por supuesto, “al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza” (1169b 18). De manera que también “el hombre feliz necesita amigos” (1169b 21). No se trata pues de la autosuficiencia de los dioses sino de una que puede ser más asequible para los hombres⁸. Para estos, la vida autosuficiente debe implicar mucho

⁷ Aquí Sherman parece negar la posibilidad de felicidad en el hombre contemplativo, debido a su autosuficiencia. Su crítica de la vida solitaria claramente apunta a resaltar la importancia de establecer vínculos con los otros como condición para llevar una vida feliz. Habría, sin embargo, que hacer una precisión al respecto. Y es que Aristóteles no llega a afirmar de manera tajante la imposibilidad de la felicidad en el hombre solitario. Así, pues, en la medida en que la felicidad necesitaría también de los bienes exteriores, “*no es fácil* hacer el bien cuando no se cuenta con recursos” (1099b; énfasis mío), y de esa manera, el hombre “solo” “no podría ser feliz del todo”. Aristóteles no afirma, pues, que el hombre solo no sea feliz, sino que no llega a ser feliz completamente, en la medida en que para ello requeriría de los bienes exteriores, entre los que se cuenta, por supuesto, la amistad.

⁸ Incluso, cuando Aristóteles habla en el libro X de la Ética *nicomaquea* del hombre contemplativo considera que este, siendo humano, necesita también de bienestar

más que una vida solitaria. Y es que, tal como afirma Sherman, aunque el autosuficiente solitario puede no necesitar de los otros como medios o instrumentos para vivir, siempre necesitará de ellos para compartir sus fines y diseñar una vida juntos, con esos fines en mente. Es así como la clase más perfecta de *philia* proporcionaría a los hombres virtuosos la posibilidad de contar con compañeros con quienes compartir bienes e intereses en una vida conjuntamente perseguida.

3. *PHILIA* Y COMUNIDAD

a. *En Platón*

En su artículo *Friendship and Politics* A.W. Price (1999) caracteriza a Platón y a Aristóteles como teóricos más bien hostiles a la democracia ateniense, y que concebían un sistema político transparente a sí mismo, fundamentado en la idea de un *logos* compartido. Y aunque, tal como lo reconoce Price sus ideales pueden no coincidir con los nuestros, podrían, sin embargo, iluminarlos, desde su pasado remoto. El problema que, en el caso de Platón, identifica Price, es que su ideal de comunidad no sería aplicable en ningún caso y, más bien, anticiparía de alguna forma “los infiernos vivos del fascismo y del comunismo ahora descartados o diluidos” (Price, 1999, p. 102). Para formular tal apreciación Price se basa en el modelo de comunidad que se desprendería, en su interpretación, tanto de la *República* como del *Simposio*. Sin entrar en detalles acerca de los elementos que Price logra identificar en cada uno de dichos diálogos —dado que la extensión de este trabajo no lo permitiría— digamos simplemente que, en el análisis de dicho

externo (1178b 35). Esto, debido a que nuestra naturaleza no se bastaría a sí misma para la contemplación, sino que necesitaría de ciertos cuidados relativos a la salud corporal y el alimento, entre otros. Ahora bien, resulta plausible pensar que si el hombre contemplativo necesita de esos bienes externos —aunque de una manera moderada—, entre ellos podríamos seguir contando a los amigos, que, como ya se ha dicho aquí, constituyen para Aristóteles el mayor de todos los bienes.

autor, estos desembocarían en el ideal —“felizmente hipotético e impracticable”— de una “Una comunidad cívica global que debe ser impuesta por una élite ideológica” p. 102. No obstante, se mencionan a continuación las razones que el autor ofrece para desarrollar su argumentación.

En suma, las razones que expone Price (1999) para sustentar su acusación de totalitarismo a Platón son de dos tipos: la primera tendría que ver con la concepción de conocimiento práctico, casi ausente en Platón —aunque claramente no en Aristóteles—, en la medida en que, como lo deja ver en la *República*, esperaba que fuera la dialéctica la que proporcionara al filósofo rey un proyecto de organización política. De manera que, según Price, Platón en realidad estaría apuntando hacia el cielo y no a la tierra, como sí lo haría su discípulo Aristóteles. La segunda razón, y quizá la más importante, tiene que ver con el ideal de relación personal presente en los textos mencionados, particularmente en el *Simposio*: allí el *eros* consistiría básicamente en una “relación asimétrica de colonización” a través de la cual el hombre maduro transmite al joven su propia mentalidad, y de esta manera, lo que hace es extinguir la del joven. Ese modelo parece ser trasladado a la comunidad, en la medida en que en ella el filósofo rey, en tanto benefactor moral de las otras clases, les transmite sus virtudes. La mezcla de egoísmo y altruismo que se evidencia en dicho ejercicio abriría paso a lo que Price denomina un “nostrismo”, que de ser puesto en práctica resultaría peligroso. Es por esa razón que, según Price, muchos estudiosos de Platón argumentarían que su principal error consistiría justamente en modelar las relaciones cívicas sobre la base de las relaciones personales, y de esa manera, “aquello que distorsionaría su punto de vista sobre la política sería simplemente su interés en la amistad” (p. 110).

Sin embargo, podemos continuar avanzando en el intento —sugerido al inicio de este texto— de ver en el *Lisis* la clave para pensar, una vez alcanzado el *telos* del ascenso propuesto en el *Simposio*, la posibilidad de un “descenso” que restablezca —ahora de una forma desinteresada— los vínculos con los hombres parti-

culares con vistas a construir con ellos la comunidad. Al respecto Emilio Lledó (1985) en su traducción del *Lisis* ha dicho que en este diálogo “la discusión sobre las relaciones de amistad va a ser el hilo conductor de una búsqueda por la verdadera comunidad” (p. 285). Y es que, mediante la reflexión en torno al asunto de la *philia* que dicho diálogo nos ofrece, se hace evidente el esfuerzo de Platón por pensar un vínculo entre los hombres guiado por la experiencia de la reciprocidad. Ya no será entre los amantes que se busque allí dicha experiencia, dado que el amor del amante por el amado no supone correspondencia. Se trata ahora de buscar “a los que llegan a ser amigos entre sí” (213c) y pueden, así, conformar comunidad.

Pero ¿dónde buscar? Por un lado, los malos nunca son semejantes entre sí y tampoco consigo mismos, sino imprevisibles e inestables, y “lo que es desemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo” (214d). Por otro lado, el bueno no podría ser amigo del bueno, porque en tanto que bueno se basta a sí mismo, y el que no necesita de nadie tampoco se vincularía a nadie (215a). En este punto se hace más claro lo que podría considerarse una genuina preocupación de Platón por una búsqueda de vínculos que permitan construir la verdadera comunidad: “¿Cómo, entonces, pueden los buenos, sin más, ser amigos de los buenos, si vemos que, estando ausentes, no se echan de menos —ya que son autosuficientes estando separados— y, si están juntos, no sacan provecho de ello?” (215b). Es decir, para que se saque provecho de ello, para que se construya comunidad, no basta con estar juntos. La comunidad exige que se construyan vínculos, y Platón manifiesta esa inquietud a través de Sócrates: “¿Qué remedio poner para que tales personas lleguen a tenerse mucha estima?” (215b), porque “no serán amigos si no llegan a valorarse mutuamente” (215c).

De manera que si ni lo malo puede ser amigo de lo malo, ni lo bueno puede ser amigo de lo bueno, “lo amigo” solo puede ser lo que no es ni bueno ni malo. Esto es, lo que está a medio camino entre los dos: pero siempre inclinándose hacia lo bueno sin llegarlo

a poseer. Así, el paradigma de *philia* propuesto por Platón en el *Lisis* es el de aquel que siendo consciente de su ignorancia busca ese saber que le es esquivo pero al cual siempre tiende. De modo que la conexión entre *philia* y filosofía consistiría en que las dos implican una conciencia de la propia necesidad e incompletud, lo que constituye la razón para buscar *philoí* y perseguir la sabiduría. Y es que de la misma manera como el filósofo persigue una sabiduría que es suya pero que a la vez se le escapa, los *philoí* se mantienen separados aunque a la misma vez se pertenezcan. Así, en contraposición a Price, y siguiendo la interpretación de Nichols, se puede afirmar que la *philia* así concebida “puede servir de modelo para una comunidad política donde existe un vínculo común entre los ciudadanos y un reconocimiento de sus identidades separadas” (Nichols, 2006, p. 90). De esa manera, Nichols estaría exonerando a Platón de la acusación de egocentrismo filosófico, en el cual se persigue la sabiduría por el bien de la propia virtud o realización y el amor a los otros individuos es, en el mejor de los casos, simplemente un estímulo para lograr un fin más alto⁹. Por el contrario, Nichols considera que con la *philia* experimentamos una “conciencia de carencia y pertenencia” y “ello ofrece apoyo a nuestras complejas identidades como seres humanos y ciudadanos” (p. 190).

Al contrario de lo que sostendría Price, la comunidad sería posible —en teoría— sobre la base de las relaciones humanas; sobre la base de la *philia*. Existiría pues un claro contraste con lo que ocurriría con el modelo de comunidad al que, según Price, conducirían las relaciones asimétricas de *eros*, ya que, tal como lo explica la misma Nichols en la medida en que la *philia* no des-

⁹ Y como se mencionó más arriba, ese carácter instrumental inicialmente atribuido por Platón al *eros* por los individuos particulares resultaría superado después de haber alcanzado el *telos* del ascenso, esto es, la contemplación de la Belleza, y haber comprendido que esta no puede ser poseída. Ni siquiera en sus expresiones particulares, con las que se puede establecer ahora vínculos desinteresados basados en el modelo de la *philia* por la sabiduría.

aparece en la filosofía, y esta se mantendría a sí misma tomando a la *philia* como su propio paradigma, la filosofía se definiría en términos de una experiencia humana ordinaria y marcada por la reciprocidad. No habría pues una separación radical entre los filósofos y los no filósofos; de manera que “En contraste con el *eros*, que puede permanecer alejado de su objeto o buscar su conquista, la amistad es un modelo para una comunidad política en la que algunas cosas se mantienen en común, mientras que otras permanecen privadas” (Nichols, 2006, p. 18).

b. En Aristóteles

En el caso de Aristóteles, su teoría política parece estar íntimamente relacionada con su discusión en torno a la *philia*. Y es que la insistencia de Aristóteles en la conexión entre justicia, comunidad y bien común parece sugerir precisamente que su análisis de la *philia* debería informar su discusión acerca de la justicia política. Así pues, la justicia, que es una virtud absoluta (1129b20-30), apunta al beneficio de la comunidad y al bien común (1129b15-18)¹⁰. La

¹⁰ De acuerdo con Guariglia (1997), no resulta fácil abordar el tema de la justicia en Aristóteles, dado su contenido intrínsecamente variable, a diferencia de lo que ocurre en otras materias —epistemología, filosofía de la naturaleza— en las que la continuidad de los problemas proveería un fondo que haría posible una rápida introducción en el tema. Así, pues, Guariglia señala que, en primera instancia, el término justicia es un término homónimo. Lo que esto querría decir en la terminología aristotélica es que se trata de un término que tiene significados distintos porque refiere a cosas distintas. Sin embargo, la distinción entre los significados en el libro V de la *Ética nicomaquea* sería particularmente difícil de realizar dado que están muy cerca el uno del otro (1129a 26-29). Así pues, Aristóteles hablaría de “justicia” y de “justo” en dos sentidos diferentes: uno que Guariglia traduce como “normativo” o “legal” (*nómimos*) y otro que el autor traduce como “igual” (*isos*) (1129a 33). Pero si bien ambos significados harían referencia a las relaciones de las personas entre sí, en el primer caso el campo posible de aplicación serían todas las relaciones que tienen lugar en el interior de la comunidad política, mientras que en el segundo caso dicho campo estaría restringido a las acciones cuyo objeto sería la distribución o el intercambio de bienes, materiales o inmateriales. Guariglia señala cómo en el primer sentido, el normativo, la justicia constituye para Aristóteles “la virtud completa” o un compendio de todas las virtudes (1129b 25-32). Por su parte, la justicia en el sentido de “igualdad” se constituiría en una parte importante de la justicia que, de

philia, por su parte, es la virtud apropiada para las comunidades o asociaciones en general e incluye la perfección de la justicia (1155a22-28) y la justicia rige entre los miembros de asociaciones unidas por la *philia*.

Además, de acuerdo con David Brink (1999), al afirmar que el hombre es un animal político (1097b9-12), Aristóteles estaría sosteniendo que la asociación política hace posible la más completa realización de las capacidades deliberativas de los animales racionales. En esa medida, la asociación cooperativa de un individuo con otros miembros de la comunidad contribuye a la completa realización de sus poderes deliberativos, diversificando sus experiencias y permitiéndole comprometerse en actividades más complejas y variadas. De acuerdo con Brink (1999), el valor deliberativo de dicha interacción crecería en la medida en que los otros tienen diversas perspectivas y talentos. Aristóteles podría afirmar entonces que los miembros de tal asociación política, al igual que los compañeros de la más alta clase de *philia*, extienden su interés al interés de los otros. Sin embargo, tal como lo señala Brink, el propio Aristóteles considera que esas comunidades políticas son asociaciones de mutuo beneficio y no implican la mejor clase de *philia* (1160 a11-15).

No obstante, según Brink, las comunidades políticas que son justas compartirían con la *philia* virtuosa dos características fundamentales: habría, por un lado, comunidad de fines y aspiraciones entre los miembros de la asociación política, y, por otra parte, esa comunidad sería producida por miembros de la asociación que comparten su vida en la forma correcta, en particular, definiendo sus fines y aspiraciones consensualmente (1167 a25-28; 1155 a24-28). Así pues, en la medida en que esto es cierto, los miembros de tal asociación política pueden ver los intereses del otro implicados en sus propios intereses, y de esa manera, los miembros de dicha

acuerdo con Guariglia, se cubriría con lo que en la actualidad se entiende por el campo propiamente jurídico.

comunidad pueden aspirar a la justicia por sí misma, dado que esta, según cree Aristóteles, promueve el bien común.

Ahora bien, podría asumirse que el bien común es posible en esa *philia* que se da entre esos “poco comunes” hombres virtuosos quienes se complementan mutuamente a través de diversos talentos. Pero habría que preguntarse si Aristóteles argumenta en favor de un bien común real en la política. De acuerdo con Thomas Smith (1999), Aristóteles efectivamente lo haría, pero empleando precisamente la *philia* como diagnóstico y como herramienta normativa de análisis. La *philia* sería en ese sentido, según Smith, una especie de concepto analógico; es decir, un concepto que le permite a Aristóteles examinar por analogía lo que sucede en los diferentes tipos de comunidades. Y es que Aristóteles, tal como lo señala Smith, emplea el término “comunidad” (*koíno-nia*) como un término genérico para designar a todos los grupos sociales, comprendiendo así familias, relaciones comerciales y los diferentes tipos de comunidades políticas. Precisamente, Aristóteles diferencia estas últimas mediante la descripción del tipo de *philia* que predomina en ellas (1159b30-2). Y dado que la *philia* funcionaría aquí como un concepto analógico, esclarecer cada una de esas clases de *philia* ayudaría a esclarecer las clases de comunidades políticas. Así pues, según Smith, “La estrategia pedagógica de Aristóteles es comenzar con nuestra experiencia de afecto en nuestras amistades y hogares y luego señalar las condiciones y los límites de la reforma política en la comunidad análoga de la ciudad” (p. 630).

Efectivamente, Aristóteles sostiene que la justicia y la *philia* refieren a las mismas cosas y a las mismas personas (1155 a18-22). Las personas conforman comunidades por algún tipo de beneficio común, y la comunidad política no sería diferente (1160 a10-1). Tal es el caso de la *philia* de tipo político —la *homonioa*—, la cual precisamente implicaría, de acuerdo con Smith, una cierta unidad de visión con respecto a lo que resulta ventajoso para la comunidad (1167 a26-9). Así pues, Aristóteles considera que los miembros de cada comunidad son unidos por algún acuerdo común acerca

de los objetos de su amor. En ese sentido, la calidad de la *philia* política fluctuaría de acuerdo con la calidad de lo que ella ama o se esfuerza por obtener. Así, por ejemplo, en la tiranía —el peor de todos los regímenes— no habría casi *philia*, dado que allí gobernante y gobernado no tendrían nada en común (1161 a31-3). Pero a medida que los ciudadanos se esfuerzan en hacer que sus regímenes sean más justos, la calidad de su *philia* política mejoraría (1167b2). De manera que así como en un nivel privado los problemas de la justicia disminuyen en cuanto las personas llegan a ser amigas, los problemas de la justicia referentes al nivel público disminuirían si los ciudadanos llegaran a ser más amistosos.

CONCLUSIÓN

Como ya se vio, Mary Nichols (2006) concibe en el *Lisis* una noción de *philia* sobre la cual se podría fundamentar un cierto ideal de comunidad. Para Nichols habría una especie de transición desde una noción egocéntrica de *eros* en el *Simposio* hacia una idea más dialógica de *philia* en el *Lisis*, que la autora considera como la forma más adecuada de la comprensión que tiene Platón sobre el asunto. Esta posición, por supuesto, le otorga una importancia bastante novedosa al *Lisis*, que tradicionalmente es considerado como uno de los diálogos tempranos de Platón. Así, mientras Bolotin (1977) considera que en dicho diálogo Platón estaría argumentando para demostrar que la *philia* es algo ilusorio e imposible, y que la filosofía sería la verdadera *philia* que los individuos deben buscar, Nichols afirma que, por el contrario, el diálogo mostraría que la filosofía debe ser fundada en una experiencia similar a la que los *philoí* comparten: “La experiencia de nosotros mismos como no enteramente nuestra (porque pertenecemos a otro), y del otro como nuestra” (p. 3). La posición de Bolotin conduciría a la conclusión de que la comunidad no tendría una relación esencial con la realización humana y que incluso, cualquier comunidad basada en la asociación política sería una ilusión similar a esa de la *philia*. La posición de Nichols fundamenta esa realización en la experiencia de la asociación humana.

Ahora bien, en lo que respecta a Aristóteles, habría que tener en cuenta que en la medida en que la comunidad política se conforma por la búsqueda de un beneficio mutuo, esa forma de *philia* específicamente política podría considerarse como una *philia*-utilidad. Y es sabido que para Aristóteles esa forma de *philia* no podría llegar a transformarse en una *philia* virtuosa. Más aún, podría afirmarse que cuando Aristóteles se pregunta acerca de lo que una comunidad política encuentra amable, en realidad se estaría preguntando sobre lo que dicha comunidad encuentra ventajoso o beneficioso. De manera que, tal como lo afirma Smith (1999), “La cuestión es si piensa que es posible reorientar a los ciudadanos a una concepción más floreciente de lo que es ventajoso para la comunidad política” (p. 631).

En suma, hemos visto cómo la idea del *eros* hacia personas particulares parece no contribuir, desde la perspectiva de Platón y Aristóteles, a la realización de una vida virtuosa ni como fundamento de un posible proyecto de comunidad. En cambio, en uno y otro caso, la noción de *philia* parece brindar la clave para que los individuos alcancen no solo el bien en sí mismo o la virtud, sino también para que alcancen ese bien absoluto, no de manera individual, sino en asociación con otros. El problema que se plantea es que, dado el carácter ideal de la noción de *philia* que tanto en Platón como en Aristóteles se presentaría, el modelo de comunidad que sobre ella se constituye resultaría prácticamente irrealizable, o tan solo realizable de una manera muy restringida, lo cual parece conducirnos de vuelta a poner en cuestión la posibilidad misma de la comunidad en estos autores.

REFERENCIAS

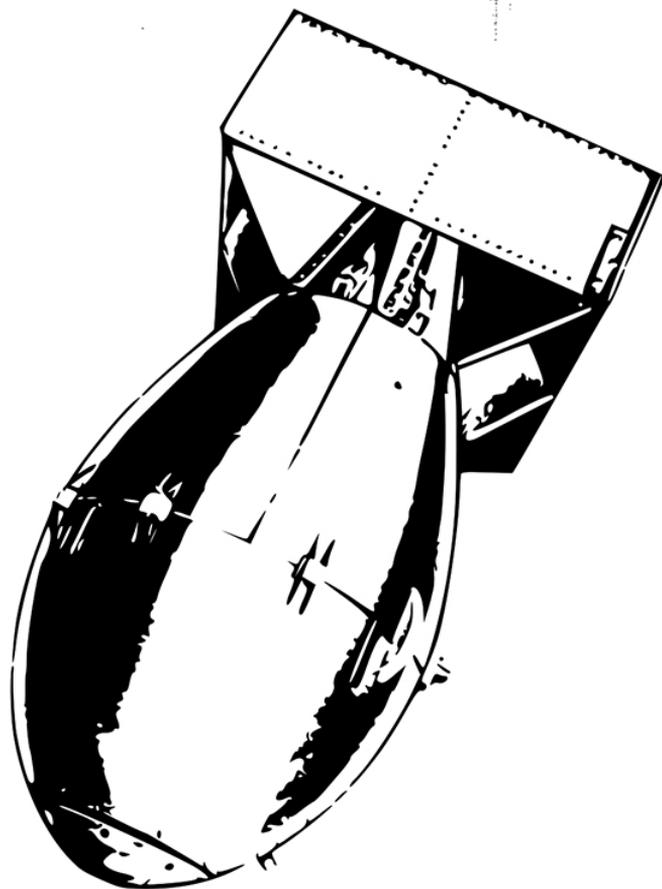
- Bolotin, D. (1977). *Plato's Dialogue on Friendship: An Interpretation of the Lysis*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brink, D. (1999). Eudaimonism, Love and Friendship, and Political Community. *Social philosophy & Policy foundation*, 16(1), 252-289. doi: 10.1017/S0265052500002326

- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lledó Íñigo, E. (1985). Lisis. En Platón, *Diálogos I*, (pp. 273-316). Madrid: Gredos.
- Martínez Hernández, M. (1988). Banquete. En Platón, *Diálogos III* (pp. 143-287). Madrid: Gredos.
- Moravcsik, J. (1972). Reason and Eros in the “Ascent”- Passage in the Symposium. En J. Anton y G. Kustas (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 285-302). Albany: State University of New York Press.
- Nichols, M. (2006). Friendship and Community in Plato’s “Lysis”. *The Review of Politics*, 68(1), 1-19. doi: <https://doi.org/10.1017/S0034670506000027>
- Nussbaum, M. (1995). El discurso de Alcibíades: una interpretación del *Banquete*. En *La fragilidad del bien* (pp. 229-268). Madrid: La balsa de Medusa.
- Obdrzalek, S. (2010). Moral Transformation and the Love of Beauty in Plato’s *Symposium*. *Journal of the History of Philosophy*, 48(4), 415–44. doi: 10.1353/hph.2010.0013
- Pallí Bonet, J. (1998). (Trad.). Ética nicomáquea. En Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (pp. 131-408). Madrid: Gredos.
- Price, A. (1999). Friendship and Politics. *Tijdschrift voor Filosofie*, 525-545. Recuperado de: <http://www.tijdschriftvoorfilosofie.eu/inhoud/jg1999.html>
- Riegel, N. (2014). Goodness and Beauty in Plato. *Archai*, 12, 147-158. Doi: 10.14195/1984-249X_12_15
- Salim, E. (2006). *Embracing the Half: Aristotle’s Revision of Platonic Eros and philia*. Indonesia: Universitas Tarumanagara.
- Sheffield, F. (2001): Alcibiades’ Speech: A Satyric Drama. *Greece & Rome*, 48(2), 193-209. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/826920?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Sherman, N. (1987). Aristotle on Friendship and the Shared Life. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47(4), 589-613. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2107230?seq=1#metadata_info_tab_contents

- Smith, T. (1999). Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good. *The American Political Science Review*, 93(3), 625-636. doi: 10.2307/2585578
- Vlastos, G. (1981). *Platonic studies*. Princeton: University Press.
- Whiting, J. (1991). Impersonal Friends. *Monist*, 74(1), 3-29. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/27903221>

DE CENIZA

MEMENTO, homo,
quia pulvis es, et
pulverem reverteris.



De Fructibus
Gabriel Acuña