



**Un planteo acerca del papel de la *eúnoia* como comienzo de la amistad y de la concordia en textos aristotélicos de ética**

Graciela M. Chichi (IDIHCS-UNLP, CONICET)  
gchichi@isis.unlp.edu.ar

Los textos de la retórica antigua griega documentan las nociones de *éthos* y de *eúnoia* entre los recursos imprescindibles de la práctica de los oradores y de la primera enseñanza al respecto de la que se tiene noticia. *La Poética* hace referencia bajo la primera noción a los comportamientos morales, pero también se habla de *éthos/e* en el sentido de los caracteres o personajes de la acción dramática.<sup>1</sup> En ocasión de la edición anterior de estas *Jornadas de Investigación*, me ocupé de la evidencia del segundo libro de la *Retórica* aristotélica en torno a lo que se llama “persuasión por el *éthos*”. En alternativa al recurso de argumentar de modo confiable, esto es, por el *lógos* (*Ret.* II 1, 1377b21-24, 1378<sup>a</sup>6-7), se habla de nuevo del *éthos*, y la noción retórica de *eúnoia* figura entre las tres causas del *éthos* creíble (*Ret.* 1377b21-32).<sup>2</sup> En nuestro idioma se la traduce como “benevolencia”, mientras que en inglés se lee más *goodwill* que *good will*.<sup>3</sup> Lo cierto es que a esa altura del análisis, la retórica tiene que ver con la decisión (*krísis*, cf. *Ret.* II 1, 1377b21-1378<sup>a</sup>6), por lo cual se considera que los oyentes (cf. *tén kritén* de las líneas 1377b 24 y 27-28) del discurso se encuentran en la situación de escuchar un consejo acerca de un curso de acción conveniente. La *eúnoia* consuma entonces el gesto del orador de dar señas claras a sus oyentes de estar dispuesto a decir lo conveniente en la materia del caso (*Ret.* II 1, 1378<sup>a</sup>12-14). Y esa buena disposición de transmitirlo a su auditorio debió haberse impuesto sobre la tendencia real de callar o de ser reticente ante la presencia de quien no fuese familiar al orador o sujeto de interés en algún sentido para él (Chichi, 2011, 6).

---

<sup>1</sup> Es el trabajo con el que cerré la Mesa Redonda titulada “En torno a las presentaciones del *éthos* y a las afecciones interpersonales en textos de Aristóteles”, de la que formaron parte las participaciones del proyecto en curso desde 2012 “Entre la Filosofía y la Literatura (segunda parte)”, investigación radicada en la UNLP 1112H647 bajo mi dirección.

<sup>2</sup> Dedicué otro escrito a una segunda referencia de la *eúnoia* que figura en medio del tratamiento tradicional acerca de los prólogos (*Ret.* III, cap. 14): véase CHICHI, 2013 (en prensa). Como en 2011, sigo la edición griega de KASSEL (1976).

<sup>3</sup> Por ej., TOVAR (1990, 95), RACIONERO (1990, 309) entre otros; y en inglés está el *good will* de KENNEDY (2007, 112-113).

Retomo el tema e insisto en la ocasión en la idea de que, si la *eúnoia* consuma el discurso de un *éthos* creíble a esa altura de la reflexión, Aristóteles debió haber tomado posición respecto de lo que por entonces representaba la figura del orador. El uso de la moral popular de entonces aconsejaba decir lo bueno solo al círculo de los que se hubiesen considerado amigos *-filoi* en griego-, hecho éste que se precisa con una observación (Wisse, 1989, 30), que seguidamente resumo. En efecto, de no haberse constatado la regla de decir lo bueno solo a los amigos, debería haber(nos) bastado con la mención del segundo requisito aristotélico propio del discurso de alguien creíble, asociado a alguien que llegase a manifestarse como persona *agathós*, esto es, alguien decente u honrado a secas por el mero hecho de que dijese su auditorio lo bueno o - como sostuve en mi trabajo del 2011- que lograrse mostrase sincero al hablar. En cambio, estar bien dispuesto a decir a otro lo que se supiera en la materia, de acuerdo al texto de *Retórica II 1* (1378<sup>a</sup>6-16), se correspondería antes bien con un auditorio que no hubiese sido familiar o cercano al orador.<sup>4</sup> En adelante intento aportar con otra evidencia a favor de la lectura de Wisse (1989), a partir de la ética aristotélica.

En efecto, de la *eúnoia* se ocuparon los escritos aristotélicos de ética: bien avanzados los interrogantes en torno a la amistad en la *Ética Eudemia* (VII cap. 7), casi al presentar esa cuestión en la *Ética Nicomaquea* (VIII cap. 2) y otra vez en su desarrollo (*EN IX* cap. 5). Al respecto me atrevo a señalar que la cuestión de la *filía* ha recibido mayor atención en los últimos treinta años, en particular de los estudiosos en filosofía política; y entre los helenistas -incluidos quienes se ocupan exclusivamente de literatura griega antigua- el tema hace al criterio por el cual las mejores tragedias serían aquellas que lograsen mostrar cómo se consuma el daño entre familiares directos o *filoi*, tal como afirma *La Poética* (14, 1453b19-22).<sup>5</sup> A la vista de lo mucho y valioso ciertamente disponible hasta hoy, mis preliminares acerca de la *eúnoia* en la ética quieren resaltar los planteos de la *Ética Eudemia*, que -hasta donde sigo- ha sido el punto de vista relativamente menos atendido, cuando se aborda la cuestión de la *filía* y sus formas.

---

<sup>4</sup> Hasta donde lo entiendo, la tesis reciente que encuentro en MARTIN VELASCO (2013) acerca de la novedad que trajo la factura euripídea de los personajes, la presentación “benevolente” de Apolo en distintos pasajes del *Alcestes*, que el autor documenta (pp. 43, 47 y la nota 35), concede la distancia (con el uso corriente), de la que hablo, ahora explícitamente, en mi análisis.

<sup>5</sup> Considerando las dos vertientes que distingo en el campo, avances en filosofía aporta BENNET (2005); mientras que en literatura, cabe mencionar entre los primeros a BLUNDELL (1989) y a BELFIORE (2000).

Digo primero que la *eúnoia* es exclusivamente el comienzo de la amistad por el carácter moral. Tal presentación no debería ofrecer duda, dado que el texto que resalto en cursiva en la siguiente cita, del libro séptimo de la *EE* (cap. 7), así lo afirma:

“A la presente investigación atañe el considerar lo relativo a la concordia y a la benevolencia. Pareceles a algunos que son la misma cosa, mientras que otros creen que no pueden existir separadamente (*EE* VII 7, 1241<sup>a</sup>1-3). La benevolencia –traduce Gómez Robledo– no es enteramente distinta de la amistad ni tampoco se identifica con ella. Dividida como está la amistad en tres formas, *la benevolencia no está ni en la amistad por el interés ni en la amistad por placer*. Si se desea para otro algún bien por sernos este otro útil, el motivo de ese deseo no es por aquél sino por uno mismo. La benevolencia no es por causa del benévolo, sino por la de aquel que es objeto de la benevolencia; y si por otra parte pudiera encontrarse en la amistad por placer, la tendríamos incluso con respecto a los objetos inanimados. *Es claro, en conclusión, que el correlato de la benevolencia es la amistad fundada en el carácter moral*, con la diferencia en que lo propio del benévolo es tan solo el deseo (*boúlesthai mónon*) de un bien para otro, mientras que lo propio de un amigo es hacer también el bien que quiere.” (*EE* VII 7, 1241<sup>a</sup>1-13)

Acaso el primer tanteo sobre la cuestión le propuso al autor la tarea de tomar posición acerca de la diferencia conceptual entre la concordia (*homonoiá*) y la benevolencia. Recuerdo que el tema de la concordia en la *EN* (IX, cap. 6) siguió al de la *eúnoia*. Ahora bien, a la vista de las vastas repercusiones que tuvo el estudio de Gwilym E.L. Owen (1961) en la zona de influencia angloparlante, acerca de lo tocante al modo aristotélico de proceder en la *EN* (VII), no suena original estar llamando la atención sobre el hecho de que el tratamiento dialéctico de las cuestiones incluye la tarea de tomar posición frente a un conjunto de tesis y de opiniones por entonces conocidas –*éndoxa*, en griego– en relación a/lo que se trata, y de aquí en más el filósofo se habría propuesto dar cuenta de un conjunto de opiniones relacionadas, por lo cual se entiende que de ese modo el filósofo pretende “salvar fenómenos”. Justamente, la presente observación debe valer para el planteo particular de la cuestión que nos ocupa. Retomando entonces la presentación en materia de *eúnoia* en los escritos de ética, retengo ahora que, de las tres especies de amistad distinguidas (*EE* VII 2, 1236<sup>a</sup>16 y 30-33), entre los amigos por el interés o lo útil (*dià tò jrésimon*), que es el segundo tipo de amistad, y los amigos por el placer (*dià tò hedú*), que es el tercero, vale precisar que no se quiere el bien del amigo a causa de la persona amiga sino por uno mismo, de modo tal que –dice el autor– uno no resulta amigo del otro sino amigo de uno mismo. Los pasajes más leídos de la *EN* corroboran esa misma idea:

“(…) pero el que quiere hacer un bien a otro con la esperanza de una ganancia material a través de aquél, no parece estar bien dispuesto hacia él sino hacia sí mismo, como tampoco es su amigo, si le sirve con vistas a alguna utilidad.” (*EN*, IX 5, 1167<sup>a</sup>15-18).

El argumento parte de haber observado que quien fuese benefactor de otra persona no es alguien que estaría bien dispuesto –*eúnos*– con el beneficiado (*euergetheís*), sino más bien éste hacia su benefactor, y eso es una reacción justa (1167<sup>a</sup>14-15). Al final, cuando se habla de la *eúnoia* como una amistad inactiva (1167<sup>a</sup>11), el autor recupera el hilo (de ese argumento) al admitir: “en general buena disposición (*eúnoia*) tiene lugar a causa de la virtud, esto es, cierta honestidad (*epieikeía*), toda vez que alguien se muestre bello, valiente o algo semejante como decíamos que sucede en los certámenes” (1167<sup>a</sup> 18-21). La *eúnoia*, entendida como la mera expectativa de algo bueno para otra persona, no se constata entonces entre “los amigos por la utilidad”. Pero tampoco se lo constata en el caso de la “amistad por el placer”. En efecto, mi primera cita de la *EE* (VII 2) planteaba directamente la consecuencia absurda de que, si fuera el caso de que alguien fuera benévolo a causa de algo placentero estaría queriendo lo bueno para ese algo inanimado, en lo cual por su lado se hubiese encontrado placer. Traduzco un pasaje de la *EN* que parece de nuevo alineado en mi primera cita de la *EE*:

“Siendo tres las causas por las cuales los hombres aman, cuando uno tiene afición (*filései*) a seres inanimados no se llama a eso amistad, porque no hay reciprocidad (*antifilesis*) ni se desea el bien de la cosa (pues sería sin duda ridículo desear el bien del vino, aunque en todo caso se desea conservárselo a fin de disponer de él); en cambio, decimos que debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo. Pero llamamos benévolos a los que desean así el bien de otros, aunque no surja lo mismo en la otra <persona>, porque hay amistad cuando la simpatía es recíproca (*eúnoian gàr antipeponthósi*).” (*EN*, VIII 2, 1155b27-35).

En suma, la amistad por interés no cumple con el requisito básico de la *eúnoia*, aquello que explica el vínculo amistoso propiamente dicho, a saber: el querer el bien del otro, (que enuncia el componente de la *eúnoia*) pero también el hacer algo concreto por el bien del otro que es amigo, considerado éste como fin.<sup>6</sup> En los vínculos por placer, por su lado, se estaría actuando en pro de conservar aquello que fuese la fuente del placer de alguien. En cambio, la relación de amistad es, como se dijo, interpersonal y no estaría mediada por gusto alguno, al parecer, tal como las prácticas amistosas por lo general conceden. Precisamente, cuando se rehabilitan –debería apuntarse– estas formas

---

<sup>6</sup>El estudio de Mandel (1998) y en menor medida De Carvalho (2007) identifican esto entre las componentes del lazo de la *filía*.

secundarias como variantes genuinas de amistad se sostiene que la amistad humana descansa todavía en una actividad a compartir entre los amigos.<sup>7</sup> Pero volviendo a nuestra materia, la primera cita de la *EN* (IX 5) ya adelantaba lo que entiendo que es la causa de la *eúnoia* de alguien, a saber: la *excelencia (areté)*, que es la decencia, la belleza o cosa (cualidad) semejante de la persona depositaria de la *eúnoia* (de otro), lo cual el texto aristotélico ilumina con el ejemplo de los espectadores que sienten simpatía (momentánea e inactiva) por los competidores de un certamen.

En resumidas cuentas, aquello que se traduce indistintamente en castellano como “benevolencia” pretende entonces nombrar cierta actitud liminal, tal como destaco hasta aquí, la cual solo puede llevar a las personas a trabar amistad a causa del carácter moral (mutuo) de los amigos en cuestión. “La benevolencia es, en efecto, el principio de la amistad, ya que todo amigo es benévolo, aunque no todos los benévolos son amigos (*EE* VII 7, 1241<sup>a</sup>10-12). En mi versión del texto, lo que sigue admite la respectiva diferencia: “El bien dispuesto parece solo <darse> cuando comienza <la amistad>, por lo cual es comienzo de la amistad pero no es amistad.” (*EE* VII 7, 1241<sup>a</sup>13-15). Dicho de otro modo, la amistad, tal como cualquier otro proceso que se da en el tiempo – debería precisar-. proviene de algo como de su punto de partida, y es la noción de *eúnoia* ese umbral *positivo*, y por eso o en ese sentido ciertamente Aristóteles habla de *arjé* en esos pasajes. La *eúnoia* no es ya amistad sino más bien el mero inicio. Pero también vale la inversa, cuando uno piensa que los amigos están efectivamente bien dispuestos entre sí, la *eúnoia* parece ser todavía su fundamento, en el sentido de ser algo mínimo que los amigos no pueden dejar de tener ni de mostrar el uno por el otro.<sup>8</sup>

En consecuencia, la nota negativa, por la que se diferencia la *eúnoia* de la amistad, es la *falta de reciprocidad* que se constata en la relación (de *eúnoia*) que seguimos, y que es aquello que puede originar la relación amistosa. A mi entender, Aristóteles repite la idea cuando dice que eso esté oculto a la otra persona, esto es, que el depositario de la *eúnoia* ignore la atención o buena disposición que pudiese despertar en otra persona, o que alguien pudiese tenerle; porque de lo contrario, se trataría de *filía (eúnoia gàr*

---

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, HITZ (2011, 12), entre los trabajos actuales que podrían abogar por ese aspecto.

<sup>8</sup> Agradezco a María Celina Lacunza su pregunta al respecto.

*antipeponthósi filían einai*).<sup>9</sup> Y es en aquello que Aristóteles corrobora y consiente lo que la mayoría de la gente llama *eúnoi* (*EN VIII 2, 1155b31-33*). A todo esto, no hay que confundir el caso del beneficiado que es benevolente con su benefactor (*EN IX 5, 1167<sup>a</sup>13-16*), quienes, como dije, se vinculan por lo útil que uno puede traerle al otro. Y en el pasaje más largo de la *EN* también descarta que sea afecto (*filésis*) o emoción, porque *no tiene la intensidad* del deseo que lo acompaña.

“Justamente el afecto nacería del trato, propio de la amistad, mientras que la *eúnoia* es repentina, como ocurre con los competidores en certámenes: estamos bien dispuestos hacia ellos y compartimos su deseo de ganar, pero no haríamos nada por ellos, pues la *eúnoia* es repentina y los queremos superficialmente.” (*EN IX 5, 1166b33-1967<sup>a</sup>2*).

Es una experiencia compartida – y por ende una *éndoxa*- el hecho de que los humanos simpatizamos con alguno de los competidores de un juego, y que en tales casos deseemos, como los propios participantes, que alguno de ellos alcance la victoria. Pero se trata de una preferencia momentánea, que desaparece con la resolución del certamen. También la llama, como adelanté, *amistad inactiva*, porque se trata de querer que determinado competidor gane sin hacer ni haber hecho nada por él.<sup>10</sup> Aristóteles llegó a equiparar en el camino de esa idea la *eúnoia* respecto de la amistad con el placer de ver (del amante) el ser amado, en cuyo caso el autor de esas notas ratifica que se trate del mero comienzo. No hay amante ni ser que desee vivamente al amado que no se haya complacido antes con su visión, como tampoco hay amigo de otro que no haya estado antes bien predispuesto, atento hacia él; mientras que las recíprocas no se siguen (*EN IX 5, 1167<sup>a</sup>3-7*). Ahora bien, la simpatía en cuestión depende, a decir verdad, de que *creamos* que los competidores posean alguna excelencia, tal como adelanté con otra cita, esto es, porque le adjudiquemos valentía, belleza o algo del estilo (*EN IX 5, 1167<sup>a</sup>18-21*). Otra vez el autor dijo que “supongamos que es honesto y útil” (*epieikèš kai jresimóús*) (*EN VIII 2,1155b35-1156<sup>a</sup>1*). En consecuencia, la *eúnoia* está entonces fundada en una creencia acerca de un rasgo valioso que pudiese darse en aquél que es depositario de esa mirada atenta. Este aspecto tendría, a mi modo de ver, su correlato en el tratamiento de la *filía*, cuando Aristóteles dice que los buenos son amigos entre sí, y

---

<sup>9</sup> El análisis de De Carvalho (2007) -quien no incluye el texto de la *EE* (VII 2)- desarrolla las razones por las cuales las que se llaman formas “secundarias” de amistad son incompatibles con la *eúnoia* (2007, 107 y ss), otra vez admite que esas formas no la envuelven, aunque la *eúnoia* esté presente en ellas debido a una contaminación. El punto sería que la estructura de la *eúnoia* impide que la afección vuelva al sujeto de la afección; el autor habla de esa noción bajo de idea de que el retorno de la afección se quiebre.

<sup>10</sup> A propósito se habla de una *rational even cold-blooded good will* (RAPP, 2013, p 33).

que, por ende, no hay amistad entre malos, dado que de suyo no se querría el bien del otro por el otro.

Pero esta altura tengo aun pendiente referirme, hasta donde ahora puedo, a un pasaje que, a mi entender, favorece la idea que adelanté en el resumen de mi trabajo, acerca de que la *eúnoia* fuese también el punto de partida de la *homonoiá*. Tal como reconoce, Aristóteles supo de dos posiciones al respecto: quienes pensaban que la *eúnoia* y la concordia fuesen lo mismo, y los que pensaban que no pudiesen darse separadamente (*EE VII 7, 1241<sup>a</sup>1-3*). Ahora bien, encuentro en lo que sería el prólogo del tratamiento de la *EN* dedicado al tema de la *filía* (*EN VIII 1, 1155<sup>a</sup>16-29*) elementos de juicio sobre el tema relativos a *tres ámbitos* diferentes, en los que Aristóteles reconoce que la amistad juega un papel central como relación que se da naturalmente (*fúsei*) entre seres –añado– en algún sentido diferentes entre sí. Y hace a la cuestión que quiero subrayar a lo largo del presente trabajo el hecho de que haya en juego integrantes desconocidos, o que estuviesen relativamente alejados unos de otros. El primer ámbito que allí se identifica es nuevamente familiar: (a) de que tanto entre los humanos como en el reino animal, y en éste entre las aves especialmente, los progenitores y sus proles sean *fíloi*; se dice que unos son amigos de los otros y la inversa (*EN VIII 1, 1155<sup>a</sup>16-19*). El vínculo de los padres con sus proles consiste en poder llevar adelante las actividades que mantienen la vida y la desarrolla: los padres cuidan de sus crías, al comienzo de la vida de éstos, mientras que al cabo de ella, entre los humanos esos roles se intercambian por cuestiones de la vejez de los primeros. Ahora bien, (b) en el segundo ámbito es notorio que el vínculo de la *filía* involucra especialmente miembros de colectivos, que como tales (añado) son mutuamente desconocidos: Aristóteles observa que amigos sean los de la misma etnia o directamente los humanos entre sí, toda vez que alabemos a los filántropos (1155<sup>a</sup>19-22). La alabanza a los filántropos atestigua el hecho de alguien que llega a querer (y hacer algo concreto a favor de) el bien de otros seres humanos, sin conocerlos, como dijimos antes (*EN IX 5, 1155<sup>b</sup>34*). Y una segunda evidencia a favor de un tipo de amistad, que se traba entre desconocidos, reconoce, como dice el texto, las experiencias de los viajes. “Y cualquiera podría reconocer también en las situaciones de los viajes que todo hombre es familiar y querido para el hombre” (*EN VIII 1, 1155<sup>a</sup>21-22*). En efecto, los viajeros encuentran amigos a lo largo del camino y lo que resalta es el lazo mínimo de la *eúnoia*. Pero, hasta donde alcanzo a enterarme, fue un primer comentarista antiguo griego del texto aristotélico llamado Aspasio, quien interpretó ese

vínculo como cierta familiaridad (*epitedeióteta*, dice en griego).<sup>11</sup> Se trata de un sinónimo de “propio” o “conveniente”. Pero lo más interesante de esta acotación es que esa lectura de Aspasio añade el hecho de que esa relación no se trata de amistad –dicha en acto (*sic* así entendida por el lector moderno)- sino que dice: “algo más común en lugar del afecto, aquello es el comienzo igualmente de la *filia* pero no es *filia*”. Y tal como sostengo, en estos términos Aristóteles presenta la noción de *eúnoia*.

Me queda llamar la atención sobre el tercer ámbito colectivo (c), respecto del cual la última referencia del texto de la *EN* (VIII 1) menciona la tesis de que la amistad mantiene unidas a las *póleis*, esto es, a los miembros de la misma comunidad política. La razón es que la amistad aleja las rebeliones (*stáseis*) o los conflictos internos, dice Aristóteles, dado que entre amigos no habría reclamos de justicia, y en tal caso lo que se llama *homonóia*, en el sentido de concordia entre los conciudadanos, también es amistad de alguna índole (*EN* VIII, 1 1155<sup>a</sup>22-29). En suma, fuera del caso de los progenitores y de sus proles tanto del género humano como del animal, en las otras situaciones de amistad identificadas en b y c intervienen seres relativa y mutuamente alejados entre sí, y de diferente condición. Y en el tercer ámbito colectivo cuenta especialmente que la *eúnoia* tenga el papel central de ser el punto de partida o comienzo de la buena convivencia entre los miembros de una *pólis*.

Por razones de espacio, dejo solo trazos acerca de aquella amistad política en la que consiste la *homonóia* (*EN* IX 6, 1167 b2-3). Se trata de estar de acuerdo con lo bueno para la comunidad: que los mejores gobiernen, no en quiénes en particular, el autor dice a modo de ejemplo. Quienes tienen un pensamiento semejante acuerdan en el modo de gobierno, por lo cual se coincide y se traban acuerdos básicos, tal como los responsables de su modo de organización política, aún cuando los ciudadanos tengan en particular diferencias acerca de quién fuese el mejor en tal caso, tal como entiendo que admite el texto más conocido al respecto de la *EN*.<sup>12</sup> Tal como la *eúnoia*, la *homonóia* es entonces el nivel mínimo, sin lo cual no puede haber comunidad política, en ese sentido se habla de aquellos acuerdos institucionales básicos entre los conciudadanos, quienes fuesen más o menos desconocidos entre sí. Ahora bien, el dominio de la *homonóia* es el de las acciones particulares y concretas, entiendo, todo aquello que puedan (realizar) quienes

---

<sup>11</sup> Doy con esta lectura gracias a la cita de REGO (2011, véase nota 57).

<sup>12</sup> También se la entiende como consenso (véase GUARIGLIA, 2010, 178).

concuerdan, y tanto cuanto sea aquello que contribuya a la vida en común, tal como se dice (*EE VII 7, 1241<sup>a</sup>15*).

Hasta aquí entonces he intentado seguir un texto preliminar de la ética aristotélica que nos habla de una singular actitud pasajera hacia otro ser humano, hacia aquél que tengamos por honesto o con alguna condición valiosa. Es por esa creencia que deseamos su bien, a pesar de que el beneficiario de ese deseo no llegase a enterarse de que alguien de hecho lo espera, y aún cuando tampoco esa persona bien dispuesta llegase a hacer algo concreto en pro de lo bueno que le despierta el otro. Semejante *predilección* por lo bueno hacia otra persona surge toda vez que alguien crea que ese ser (segundo) humano sea decente, honesto o posea algo valioso. En tales casos quienes están bien predispuestos con otros serían capaces de desarrollar vínculos bien avenidos con los demás, o como se dice hoy día, podrán exhibir actitudes pro-sociales.

## REFERENCIAS

ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Autónoma de México, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos (1993) 1995.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford: Oxford University Press (1894) 1988.

BENNETT, Helm (2005- 2013). "Friendship", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/friendship/>>.

BELFIORE, E.S., (2000) *Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford University Press.

BLUNDELL, M. W., (1989) *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge University Press.

CHICHI, Graciela M. (2011), "Acerca de por qué el discurso (de alguien) es creíble: aproximación a la noción retórica de "eúnoia"." [En línea] *Actas de las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, 27 al 29 de abril 2011. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1268/ev.1268.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1268/ev.1268.pdf), 1-15.

- CHICHI, G. M (en prensa), “A propósito de la noción retórica de *eúnoia*”. En: M.C. Colombani y G. Fernández Parmo (coordinadores) *Actas Sextas Jornadas sobre el Mundo Clásico*. “Ocultamiento, desocultamiento. Mentira y verdad” de la Universidad de Morón, 12 y 13/10 /2012. Editorial de la Universidad de Morón 2013 (en prensa).
- DE CARVALHO, M. Jorge (2007), “FILÍA e IPSEIDAD (aspectos de la dificultad de la filía según Aristóteles)”, *Éndoxa* (UNED, Madrid), 2007, 22, 87-117.
- GUARIGLIA, Osvaldo (2010), “Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles en *DOXA*, *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33, pp. 157-190
- HITZ, Zena (2011), Aristotle on Self-Knowledge and Friendship, *Philosophers' Imprint*, vol. 11, Nr. 12, August, 2011, 1-28. [www.philosophersimprint.org/011012/](http://www.philosophersimprint.org/011012/)
- KASSEL, Rudolf (1976), *Aristotelis, Ars Rhetorica*. Berlin, N. York: Walter de Gruyter.
- KENNEDY, George A. (2007), *Aristotle On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. New York Oxford: Oxford University Press.
- MANDEL, André (1998), *Zur Nichomachische Ethik VIII und IX: Freundschaft (philía). Ein kurzer, hermeneutischer Umriss*, München und Ravensburg, Grin.
- MARTÍN VELASCO, María José (2013), “El concepto de *nómos* y la definición del carácter en los personajes de Alceste”, *Rétor*, 3(1), pp. 34-59.
- OWEN, G.E.L (1961) “Titénai tà phainómena”. *Aristote et les problèmes de méthode*, S. Mansion (ed.) Louvain: Editions Nauwelaerts, 88-103.
- RACIONERO, Quintín (1990), *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Gredos.
- RAPP, Christoff (2013), “La dimensión emocional de la amistad: notas sobre la consideración aristotélica de la philía en Retórica II 4”, *ANUARIO FILOSÓFICO* 46/1, 23-47.
- REGO, Thomas (2011), “La filosofía del sentido común en Aristóteles. La doctrina aristotélica de las *koinaí doxaí*, los *éndoxa* y los primeros principios de la demostración en comparación con la teoría de Antonio Livi acerca de las primeras verdades existenciales”, *Sensus Communis. Anuario Internazionale di lógica aletica*, Nuova serie, vol. XII, nr. 14 (pp. 1-119) (Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma).
- TOVAR, A., (1953), (ed.), *Aristóteles. Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990 cuarta edición.
- WISSE, Jakob (1989). *Ethos and Pathos. From Aristotle to Cicero*. Amsterdam: A.M. Hakkert Publisher.