

Aportes para la comprensión del “sí mismo” y de los “otros sí mismos” en la ética aristotélica



Diego Tabakián

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 09/08/21. Aceptado el 12/11/21

Resumen

La finalidad del presente trabajo consiste en dilucidar las nociones aristotélicas de “sí mismo” y de “otros sí mismos” en el marco de la problemática del cuidado y del conocimiento de sí.

En la primera sección examinamos la identificación del “sí mismo” con el intelecto a partir del tratamiento del “amor a sí mismo” en *EN IX. 8* y *EE VII. 6*, lo cual implica indagar en qué sentido podemos hablar de unidad y dualidad de partes del alma, es decir, en qué sentido el alma se encuentra en armonía o desarmonía consigo misma.

En la segunda parte nos detenemos a analizar las razones por las cuales el Estagirita pudo haber considerado apropiada la expresión “otro yo” para denominar a los amigos virtuosos y las funciones que estos cumplen en la vida buena (*EN IX. 4*, *IX. 9* y *EE VII. 12*): el autoconocimiento, el consenso emocional, y la colaboración conjunta hacia lo καλόν.

En la tercera parte, abordamos la aparente contradicción entre las identificaciones del “sí mismo” con el intelecto práctico (*IX. 9*) y con el intelecto teórico (*X. 7-8*). Procuramos compatibilizar ambas afirmaciones y destacamos el rol de los amigos virtuosos en la vida contemplativa específicamente humana. Finalmente, en las conclusiones ofrecemos una visión de conjunto sobre las nociones analizadas previamente.

Palabras clave: sí mismo, otro sí mismo, autoconocimiento, cuidado de sí, Aristóteles

Contributions to the comprehension of the “self” and the “Other-selves” in the Aristotelian ethics.

Abstract

This paper aims at elucidating the Aristotelian notions of “self” and of “others selves” within the framework of the problems of self-care and self-knowledge.



In the first section, we examine the identification of the “self” with the intellect, starting with the treatment of “self-love” in *EN IX. 8*, *EE VII. 6*, which implies inquiring in what sense we can speak of unit and duality of the parts of the soul, that is to say, in which sense the soul is in harmony or in conflict with itself.

In the second section, we analyze the reasons why the Stagirite might have considered appropriate the expression “other self” to name the virtuous friends and the functions they play in the good life (*EN IX. 4*, *IX. 9*, *EE VII. 12*): self-discovery, the emotional consensus, and the joint collaboration towards the *καλόν*.

In the third section, we address the apparent contradiction between the identifications of the “self” with the practical intellect (*EN IX. 9*) and with the theoretical intellect (*X. 7-8*). We try to reconcile both affirmations and we point out the role of virtuous friends in contemplative life proper to human beings. Finally, in the conclusions we offer an overview about the notions previously analyzed.

Keywords: *Self, Other selves, Self-knowledge, Self-care, Aristotle*

Introducción

En las últimas décadas, numerosas investigaciones psicológicas y éticas se han abocado a la tarea de dilucidar la concepción del “sí mismo”, el autoconocimiento y el cuidado de sí en las obras de los filósofos antiguos. En el caso del pensamiento aristotélico, esta tarea presenta dos dificultades interpretativas importantes: por un lado, no encontramos en el *corpus* un tratamiento unificado sobre el “sí mismo” sino aproximaciones fragmentarias en diferentes tratados y en contextos problemáticos diferentes: el conocimiento,¹ la constitución ontológica de las entidades naturales,² la *eudaimonía* y la amistad.³ En esta línea, podemos encontrar en el pensamiento aristotélico varias conceptualizaciones del “sí mismo”: como ipseidad, como la esencia común a todos los hombres (el *noûs*), o como perfeccionamiento del sujeto de *prâxis* (Alain Petit, 2014:57- 60).

Por otro lado, se encuentra la dificultad insoslayable de la distancia histórica que nos separa del Estagirita; la concepción aristotélica, a diferencia de las conceptualizaciones modernas sobre el “sí mismo”, no indaga los problemas relacionados con la identidad personal y la individualidad.⁴ Es por ello que numerosos especialistas han emprendido la tarea de reconstruir la concepción aristotélica del “sí mismo” y del autoconocimiento a partir de los tratados éticos, en particular a partir del tratamiento de la amistad (*EN IX*, *EE VII* y *MM II 11*), donde el Estagirita afirma que el verdadero

1 Joseph Owens (1988) –basándose en la epistemología aristotélica–, sostuvo que el conocimiento de sí comienza y depende de la percepción sensible: cuando el intelecto conoce la forma de las cosas, concomitantemente se produce el conocimiento de sí mismo, representado como una cosa sensible.

2 Juha Sihvola (2008: 125-126) afirma que Aristóteles, en virtud de su enfoque metodológico centrado en la forma de los seres vivos, excluye lo accidental, contingente e individual de la ciencia teórica y práctica: la realización de la humanidad de cada individuo consiste en la actualización de la naturaleza humana general. El conocimiento del “sí mismo” individual no es relevante para cumplir con el fin de la vida humana (la perfección del intelecto).

3 En esta línea, A. W. Price (1984:103-130) sostiene que Aristóteles conecta el carácter moral de la persona con el amor que los amigos tienen entre sí: en la amistad, en sentido eminente, un hombre ama a otro “por sí mismo”, es decir, en virtud de su carácter moral virtuoso y no en virtud de características accidentales placenteras o útiles (*EN VIII.3 1156a10-24*, *1156b7-32*). Amar al amigo activamente en virtud de sí mismo consiste en identificarse con el otro y con sus acciones, es decir, tomar como propios sus actos en tanto realización de las elecciones que compartimos. Lorraine Smith Pangle (2003:152-154) afirma que la amistad tiene un carácter derivado porque consiste en el reflejo del cuidado que cada hombre bueno tiene de sí mismo, es decir, una extensión de ese cuidado hacia los demás.

4 En su teoría de la sensación, por ejemplo, Aristóteles asigna un rol mínimo al “sí mismo”, construyendo una rudimentaria teoría de la autoconciencia a partir de la percepción sensible. Cfr. Suzanne Stern-Gillet (1995:18). En contra, Roopen Majithia (2004) sostiene que Aristóteles desarrolló una teoría unificada sobre el “sí mismo” que incluye tanto los aspectos morales como psicológicos. En su interpretación, el corazón es la sede física del “sí mismo” en el sentido psicológico del *De Anima*, es decir, la facultad unida de percepción (2004: 194). El “sí mismo” psicológico se caracteriza por la capacidad de reconocer que el contenido perceptivo es percibido por un sujeto perceptor. El sí mismo coordina las percepciones de los distintos sensibles (propio, accidental y común). Todos los otros aspectos que asociamos con la individualidad (imaginación, memoria, las actividades de pensamiento y autoconciencia) se encuentran, según Majithia, también enraizadas en el corazón.

“sí mismo” del individuo humano parece identificarse con la parte racional del alma y que el amigo es “otro yo” u “otro sí mismo”.⁵

Un problema central que atraviesa toda interpretación del “sí mismo” en la *Ética Nicomaquea* es su identificación con el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$:⁶ algunos estudiosos consideran que en IX. 8 se identifica el “sí mismo” con el intelecto práctico –que gobierna los apetitos (Annas, 1981: 3-4)–, mientras que en X. 7 se lo identifica con el intelecto teórico, la parte más divina del hombre que puede aspirar a la *eudaimonía* perfecta, la vida contemplativa (Cooper, 1977: 169-180). Otros consideran que Aristóteles no distingue con precisión ambos intelectos en esta problemática, ya que constituyen dos funciones de un mismo principio (Kahn, 1981: 30, n. 1; Majithia, 2004:187; Irrera, 2017: 56).

La finalidad del presente trabajo consiste en dilucidar las nociones aristotélicas de “sí mismo” y de “otros sí mismos” en el marco de la problemática del cuidado y del conocimiento de sí. En esta línea, nos proponemos mostrar, contra algunas posiciones,⁷ la estrecha conexión entre la constitución del “sí mismo” y el autoconocimiento con la formación del carácter moral que tiene lugar a partir del desarrollo de las virtudes éticas e intelectuales. En otras palabras, aunque el Estagirita no conceptualice explícitamente la noción de “cuidado de sí”, consideramos que es posible dilucidar su concepción a partir del marco más general de su ética, es decir, en relación con la adquisición de las virtudes y la *eudaimonía*. Argumentamos que la concepción aristotélica del “cuidado de sí” consiste en el cultivo de la parte principal del hombre (el intelecto): el desarrollo de la parte principal del alma se realiza a partir de la formación de un carácter virtuoso, es decir, a partir de la adquisición de las virtudes morales e intelectuales que conducen al hombre a la felicidad. Ahora bien, el cuidado de sí presupone el autoconocimiento, el cual se alcanza únicamente a partir de la comunidad virtuosa con los amigos. Dicha comunidad implica el consenso ético de los amigos y su cuidado recíproco. Nuestro abordaje de estos problemas partirá principalmente de *EN IX. 4, 8 y 9, X. 7-8* y de *EE VII. 6 y 12*.

I. El “Sí mismo” en la antropología aristotélica

Aristóteles identifica el “sí mismo” con el *noûs* en el tratamiento de la noción de “amor a sí mismo” (*EN IX. 8, EE VII. 6*) y en la discusión de las condiciones que se requieren para una disposición amistosa con uno mismo y para con los demás (*EN IX. 4*).

Respecto de la noción de “amor a sí mismo”, Aristóteles distingue dos significaciones posibles: de acuerdo con la primera (1168b15-23), alguien se “ama a sí mismo” si procura buscar riquezas, honores, placeres corporales, etc. (los objetos de deseo de la parte irracional del alma). Puesto que la mayoría de los hombres son malvados

5 Aristóteles emplea indistintamente las expresiones $\delta\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ (*EN IX. 4, 1166a31-32; EE VII. 12, 1245a30*) y $\xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ (*EN VIII. 12, 1161b28-29; EN IX. 8, 1169b6-7; 1170a6-7; MM II, 15, 1213a23-24*) para referirse a los “otros sí mismos”. Cfr. Stern-Gillet (1995: 12). E. Irrera (2017: 48) sostiene que dichas expresiones no son completamente idénticas porque enfatizan dos aspectos diferentes de la amistad virtuosa. La frase “ $\delta\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ ” expresaría la idea del virtuoso como un individuo que, a pesar de encontrarse separado de su amigo y desearle el bien, comparte valores, los fines últimos y criterios de conducta. Por otro lado, la expresión $\xi\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\varsigma$ enfatizaría la separación misma entre los amigos virtuosos y la idea de que los amigos son recíprocamente complementarios en la búsqueda de la felicidad. En otras palabras, el amigo virtuoso contribuye a la actualización de las potencialidades racionales de sus amigos y, por ende, a la autosuficiencia que caracteriza a la vida feliz.

6 La identificación del “sí mismo” con el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ práctico o teórico forma parte de la discusión más amplia sobre la compatibilidad de los libros I-IX con el libro X de la *Ética Nicomaquea*, puesto que en la mayor parte de la obra se argumenta a favor de la identificación entre *eudaimonía* y vida política, mientras que en el último libro Aristóteles la identifica con la vida contemplativa. La discusión entre los intérpretes es vasta y las posiciones en pugna son múltiples. Para un completo estado de la cuestión, y un análisis de la vida contemplativa desde una perspectiva política, cfr. V. Suñol (2013).

7 Para Sihvola (2008:127), Aristóteles habría reconocido el problema del autoconocimiento pero no le habría asignado un rol central en sus tratados éticos, en particular, en el tratamiento del desarrollo de las virtudes. Para la autora, el conocimiento correcto del propio “sí mismo” (entendido como los hechos de la propia vida y las propiedades individuales) no constituye un aspecto importante del desarrollo humano moral.

y buscan estos bienes, el Estagirita señala que ha predominado este primer sentido: sin embargo, afirma que este no es el único sentido posible de “amor a sí mismo”:

(1)...pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo o prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, puesto que toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores, y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo. (2) Y de la misma manera que una ciudad y todo el conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en lo que es su suprema parte, así también el hombre, y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esa parte. (3) Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esa parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de este tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil. EN IX. 8, 1168b25-1169a6.⁸

De este pasaje podemos colegir algunos puntos importantes: de acuerdo con este segundo sentido, “amor a sí mismo” significa que el individuo procura para sí los bienes más nobles, es decir, los bienes que contribuyen a robustecer su parte principal (el intelecto). De ello se sigue que los hombres que persiguen bienes externos o placeres corporales, no se cuidan a sí mismos ni se quieren verdaderamente a sí mismos porque no cultivan su parte principal. En esta línea, los dos sentidos de “amor a sí mismo” se aplican a individuos con caracteres morales diferentes: mientras que el amor a sí mismo “noble” es propio de los buenos y virtuosos que cuidan de sí mismo y aman su racionalidad, el amor a sí “egoísta” corresponde a los hombres viciosos que no cuidan de sí mismos. La diferencia fundamental entre unos y otros estriba en que los segundos son esclavos de los deseos del alma irracional, mientras que los primeros siguen el dictado de la razón actuando de acuerdo con la virtud.

En segundo lugar, es sumamente esclarecedor el paralelismo que el Estagirita traza entre la ciudad y el individuo: ambos constituyen una multiplicidad de partes, sin embargo, se destaca una parte superior o con mayor autoridad (κύριος) sobre las otras.⁹ En el caso del individuo, la centralidad del intelecto consiste en que su gobierno (o su falta de gobierno) sobre la parte apetitiva determina su carácter moral y su conducta.¹⁰ De allí se sigue que la diferencia entre caracteres morales se deriva del predominio o la subordinación del alma racional a la irracional (Vigo, 2006:328-340, 351-357). En otras palabras, la parte racional del alma constituye la parte más esencial del hombre y con mayor autoridad para gobernar su conducta moral pero sucede que, en la práctica, no siempre gobierna.¹¹

⁸ Todas las traducciones de la *Ética Nicomáquea* corresponden a J. Pallí Bonet (1985), Editorial Gredos.

⁹ En el caso de la ciudad, es el régimen político la parte principal porque es aquella que determina la identidad de la polis. En otras palabras, la ciudad consiste en el conjunto de partes ordenadas de un determinado modo por el régimen político. Las mismas partes con otro régimen constituyen otra ciudad. Esta analogía insinúa que, así como una ciudad consiste en varias partes ordenadas de un determinado modo bajo la conducción de una parte específica, en el alma el “sí mismo” consiste en dos partes que se ordenan o conforman una unidad bajo el comando de una de ellas. Cfr. Pol. III. 6, 1278b10-11.

¹⁰ Desde el punto de vista antropológico, el alma racional constituye el conjunto de funciones distintivas del hombre que lo distinguen de otros animales y de las plantas, con quienes comparte las partes sensitiva y vegetativa del alma, cfr. EN I. 7, 1097b33-1098a5. Sin embargo, en este contexto no se discute la constitución ontológica o psicológica del hombre, sino los posibles ordenamientos que las partes del alma pueden adoptar y sus consecuencias inmediatas en el ámbito de la praxis.

¹¹ En esta problemática pueden rastreadse huellas del tratamiento platónico de la dinámica del alma tripartita en República IV, VIII y IX.

En este contexto, el Estagirita plantea la diferencia entre el verdadero amante de sí mismo y el egoísta en términos de continencia e incontinencia,¹² es decir, como si se tratara de la diferencia entre un hombre en armonía (su razón y su deseo persiguen el mismo objeto), y un hombre desgarrado por el conflicto interno que implica conocer el bien pero ser incapaz de obtenerlo por mantener una conducta moral incorrecta.

Por otro lado, en IX. 4 Aristóteles expone las “marcas de amistad”¹³ (i) y afirma que se encuentran paradigmáticamente en la relación que el hombre bueno mantiene consigo mismo, es decir, describe los atributos que caracterizan al alma virtuosa (ii):

(i) Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres con relación a sí mismos. Pues algunos definen al amigo como el que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa del otro [1. Asistencia], o como el que quiere que otra persona exista y viva por amor del amigo mismo [2. Alegría]. (...). Otros los definen como el que pasa el tiempo con otro y elige las mismas cosas que éste [3. Asociación], o como el que comparte las alegrías y penas de su amigo [4. Simpatía]; (...). La amistad, así, se define por alguna de estas maneras.

(ii) 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). Este, 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); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno. EN IX. 4, 1166a1-19.

La primacía del intelecto radica en que su gobierno repercute en el bien del alma en su conjunto, de allí que preservar y vivir de acuerdo con la racionalidad equivale al bien del individuo, razón por la cual el “sí mismo” puede identificarse aquí con la parte racional exclusivamente. El gobierno del intelecto impone la unidad en la multiplicidad: al interior del alma no se producen disensos y deseos contrapuestos, puesto que todas las partes desean e impulsan a actuar al individuo en dirección de lo que la racionalidad revela como bueno.

Pero estos atributos [las marcas de la amistad] pertenecen principalmente al hombre con relación a sí mismo, y todos los restantes por los cuales se define el amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros [...]. Todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos. EN IX. 8, 1168b5-10.

Si el individuo ama su racionalidad, entonces se ama a sí mismo, es decir, se vincula con sí mismo de acuerdo con las marcas de la amistad¹⁴ (que caracterizan la rela-

12 En este contexto el Estagirita emplea el término “continente” en un sentido amplio que incluye al virtuoso, puesto que le interesa marcar la oposición entre quienes sufren un conflicto interno a causa de no ser gobernados por la racionalidad y quienes, por el contrario, gozan de la armonía del gobierno racional.

13 Ver también una exposición más sintética en. EE VII. 6, 1240a23-1240b2. Para un análisis exhaustivo de estas marcas, cfr. Pakaluk (2005:277 ss.) y Rapp (2002: 202 ss.)

14 ¿Aristóteles reduce la amistad y el altruismo al amor propio? Algunos especialistas han considerado que Aristóteles emplea el concepto de “otro sí mismo” para explicar cómo el comportamiento virtuoso y altruista emerge del amor propio (del amor a la parte racional), es decir, que la amistad hacia otros se deriva psicológicamente de la amistad para con uno mismo. Adkins (1963) sostiene que considerar al amigo

ción del hombre virtuoso consigo mismo).¹⁵ Ahora bien, ¿en qué sentido podemos considerarnos amigos de nosotros mismos (*EN IX. 4, 1166a33-34*)? Aquí Aristóteles meramente indica que parecería ser posible en cuanto existen dos o más partes del alma (1166a34-b1), y en la *Ética Eudemia* avanza sobre esta afirmación:

Según los argumentos y los rasgos característicos de los amigos, hay oposición o evidente semejanza entre los dos casos, pues esta amistad existe de una cierta manera analógica y no de una manera absoluta, porque ser amado y amar exigen dos elementos distintos. Por eso, más bien, un hombre es un amigo de sí mismo a la manera de lo que sucede con el incontinente y con el continente: se ha dicho de qué modo esto sucede, voluntaria o involuntariamente por estar las partes del alma relacionadas entre sí de una cierta manera. Y todas estas cuestiones son semejantes: si uno puede ser su propio amigo o enemigo, y si uno puede tratarse injustamente; pues todas estas relaciones implican dos elementos distintos, ya que en cuanto que el alma es en cierto sentido doble, estas relaciones pueden existir, pero en cuanto que esos elementos no son distintos, ellas no pueden existir. *EE VII. 6, 1240a13-23.*

Se dice, además, sobre la amistad afirmaciones como: “la amistad es igualdad”, “los verdaderos amigos tienen una sola alma”. Todas estas afirmaciones se refieren al individuo, pues esta es la manera como el individuo se desea el bien a sí mismo. *EE VII. 6, 1240b1-4.*¹⁶

El paralelismo entre el amor para con uno mismo y para con otros se funda en que, en ambos vínculos, dos partes diferentes conforman una unidad armónica de deseos que tiende a la realización del mismo fin actuando racionalmente de acuerdo con la virtud. En el caso del individuo, la distinción entre partes del alma no es real sino analítica, pero ello no impide conceptualizar el alma como una dualidad que puede constituir una unidad integrada o desintegrada. En otras palabras, el alma puede adoptar dos ordenamientos o configuraciones posibles (Majithia, 2004: 184-5), de acuerdo con las cuales podemos hablar de amistad o enemistad para con uno mismo: la unidad integrada implica cooperación y consenso entre las partes del alma bajo la conducción del intelecto, por eso podemos hablar de amistad para con uno mismo; esta es la configuración del alma característica del hombre virtuoso. Por el contrario, en la unidad desintegrada, el intelecto se encuentra en conflicto o subordinado a los apetitos irracionales, razón por la cual el alma carece de un orden racional y se encuentra en conflicto o enemistad consigo misma –de allí que Aristóteles correlacione sendas configuraciones psíquicas con la continencia y la incontinencia.

como “otro yo” implica su “interiorización” y su reducción a mera parte de la vida y del bien propios, lo cual no es altruista sino una forma velada de egoísmo. El problema se encontraría en amar al prójimo por sí mismo y, simultáneamente, en tanto extensión de uno mismo. Para Annas, la relación entre amistad y amor propio es similar o analógica: considerar al amigo como “otro sí mismo” consiste en extender el mismo cuidado que tengo para conmigo mismo hacia los amigos en función de sus propios intereses y no en virtud de motivaciones egoístas. En esta línea, no habría incompatibilidad entre el amor propio virtuoso y el amor altruista entre amigos igualmente virtuosos, puesto que la inclinación del hombre bueno a obrar en virtud de lo noble (*καλόν*) implica la reconciliación entre motivos altruistas y egoístas. Cfr. *EN IX. 8, Annas (1977, 1988), Kahn (1981) y Milgram (1987).*

¹⁵ Cfr. *EN IX. 4, 11661-2.* Para C. Rapp (2019: 194), en estos pasajes no es claro qué significa que las marcas de amistad con otros se deriven o provengan de la relación con uno mismo. Podría tratarse de una prioridad definicional, de una relación epistémica, de un modelo genuino de amistad o de una condición necesaria para establecer amistad con otros. En primer lugar, Rapp señala que tanto en *IX. 4* como en *IX. 8* (1168b5-10) Aristóteles aborda la noción de “amor propio” pero pasa a discutirla en términos de “amistad con uno mismo” (como si fueran, en algún punto, intercambiables). En segundo lugar, sostiene que la tesis en discusión no establece prioridad alguna entre amor de sí y amor a los otros, sino que simplemente sostiene que ciertas marcas de la amistad se encuentran típica y naturalmente en la relación con uno mismo incluso en un grado mucho mayor que en las relaciones con amigos separados (2019: 198-9). E. Irrera (2017: 55) sostiene que la amistad virtuosa hacia los otros puede considerarse la *ratio cognoscendi* de la amistad para con uno mismo, pero que esta consiste en la *ratio essendi* del vínculo con amigos en la medida en que la primera constituye una extensión o una concreta instanciación de la segunda hacia los amigos. En ese sentido, las amistades interpersonales se derivan de la amistad intrapersonal. De acuerdo con Price (1984), Kraut (1989:132) y Simpson (2013: 354-5), la unidad de deseos del individuo virtuoso conforma un modelo para la amistad interpersonal (*EN IX. 4, 1166a29-21, VII. 6 1240b3-4*). Annas (1977:542) arguye que Aristóteles no deriva ni reduce la amistad del amor propio sino que explica la primera a partir de la segunda. Por nuestra parte, seguimos a A. Carreras (2019), quien sostiene que el amor propio explica la amistad porque constituye su causa.

¹⁶ Todas las traducciones de la *Ética Eudemia* corresponden a J. Pallí Bonet (1985).

En esta línea, Aristóteles afirma que el alma de los hombres viciosos se caracteriza por la división, y la pugna constante de sus distintas partes (racionalidad y apetitos), es decir, se encuentra fracturada porque no hay unidad de deseo, sino deseos contrapuestos que la arrastran en direcciones diferentes, de allí que desean una cosa y luego se arrepienten (*EN IX. 4, 1166b2-29, EE VII. 6, 1240b4-21*). El Estagirita afirma que “no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos”¹⁷ porque la amistad supone unidad y consenso; puesto que “el hombre perverso, sin duda, no es uno, sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante” (*EE 1240b16-17*), es incapaz de amistad para consigo mismo. En suma, amarse a sí mismo y ser amigo de uno mismo (y sus contrarios) constituyen expresiones que denotan la armonía y la desarmonía entre las partes del alma.

Ahora bien, no es que el hombre vicioso carezca de intelecto y, por lo tanto, de un “sí mismo”, sino que su racionalidad sigue los dictados de los apetitos o, en su defecto, se deja vencer por ellos. En esta línea, el “sí mismo” no debe identificarse con el *noûs* sin más, sino con la configuración virtuosa del alma, que se caracteriza por la unidad y la armonía. El alma viciosa –si bien es una desde el punto de vista ontológico–, carece de unidad desde un punto de vista ético-psicológico, puesto que su “sí mismo” se fragmenta en dos partes en conflicto. En suma, podemos hablar de un “sí mismo” para los individuos virtuosos porque su alma posee estabilidad e identidad, mientras que no podemos hablar de un estado psíquico equivalente en el caso de los viciosos porque estos carecen de cualquier clase de unidad y de mismidad.¹⁸

Por la discusión precedente podemos inferir que en el contexto de *EN IX* y *EE VII* la función del intelecto en discusión es sin dudas la práctica, puesto que se lo denomina *κῶριος* (autoridad) en relación con la parte irracional (que debe dominar para configurar armónicamente el alma). En un sentido estrecho del “sí mismo” (identificado con el intelecto), deberíamos excluir los apetitos de aquello que conforma lo más propio del ser humano pero, de acuerdo con un sentido más amplio de “sí mismo” (el ordenamiento virtuoso del alma), deberíamos incluirla en tanto parte subordinada que conforma la unidad del alma.

II. Los Amigos, los “otros sí mismos”

La expresión “otros sí mismos” aparece en dos contextos problemáticos diferentes:¹⁹ la constitución del “sí mismo” (*EN IX. 4*) y la discusión sobre la compatibilidad entre amistad y autarquía de la vida feliz (*EN IX. 9* y *EE VII. 12*).²⁰ Aquí nos detendremos a analizar las razones por las cuales el Estagirita pudo haber considerado apropiada la expresión “otro yo” para denominar a los amigos virtuosos y las funciones que estos cumplen en la vida buena.

17 La consecuencia de carecer de disposiciones amistosas para con uno mismo es que tampoco podemos llegar a ser amigos de los demás (*EN IX.4, 1166b25-29*). Ello contradice la tesis de Rapp, cfr. notas 15 y 21.

18 Suzanne Stern-Gillet (1995:18-19, 25-29) sostiene que la noción aristotélica de “sí mismo” constituye el antecedente de nuestra noción de “ideal moral”, pues denota un estado de equilibrio entre las partes del alma y constituye el ideal hacia el que debemos aspirar. De acuerdo con Stern-Gillet, la noción aristotélica de “sí mismo”, no es -a diferencia de las filosofías modernas-, un concepto descriptivo sino normativo. 19 Para Stern-Gillet (1995: 14-15), la afirmación de que los amigos virtuosos son, entre sí, “otros sí mismos” nunca aparece como una tesis a ser defendida en los argumentos aristotélicos, sino como una premisa que no se discute. En otras palabras, no se trata de una afirmación oscura o polémica, sino una suerte de presupuesto o visión común compartida con su público académico. La autora señala que, si se acepta la premisa, entonces queda salvaguardada la autosuficiencia del hombre virtuoso, puesto que internaliza la alteridad de los amigos.

20 *EN IX. 9, 1169b3-15* y *EE VII. 12, 1244b1-21*, Aristóteles reproduce la paradoja que su maestro planteó en el *Lisis* respecto de la amistad entre los hombres virtuosos: ¿por qué los hombres buenos (si son autosuficientes) necesitan amigos? (15a6-c2). Puesto que la amistad completa o corrige una deficiencia, parece que no se condice con la autosuficiencia del hombre bueno. El problema se complejiza aún más si tenemos en cuenta el debate en torno de cuál es el mejor estilo de vida virtuoso, cfr. nota 6. En esta línea, la necesidad de amigos sería completamente compatible con la vida política, en la que necesitamos compañeros para practicar la virtud moral (*EN I, IX*), pero constituirá una limitación insuperable de la autosuficiencia de la vida contemplativa, cuyo modelo son los dioses que pueden vivir bien solitariamente *EN X*. Este debate es sumamente vasto y excede los límites de esta presentación. Cfr. Hiltz (2011), Brown (2006), Nussbaum (2001:318-377), Ackrill (1974), Cooper (1980), Stern-Gillet (1995), Richardson Lear (2004).

En la sección previa, argumentamos que la constitución del “sí mismo” del agente de *prâxis* supone un ordenamiento o unidad en el alma que es únicamente posible bajo la conducción del intelecto práctico. Si el individuo actúa de acuerdo con la virtud, su alma va adquiriendo unidad (de deseo y de acción), y experimenta sentimientos de amistad para consigo misma, es decir, ambas partes del alma se vinculan de acuerdo con las cuatro marcas de la amistad. Siguiendo la analogía entre las partes del alma y los amigos virtuosos, así como hay unidad en el sí mismo individual bajo la conducción del intelecto, hay unidad entre distintos sí mismos porque ambos son conducidos por el intelecto. En otras palabras, los amigos constituyen “otros sí mismos” en la medida en que forman una asociación cuyo fundamento es el amor al carácter moral virtuoso del prójimo, y cuya finalidad radica en la realización conjunta de lo que el intelecto revela como *καλόν*.

En efecto, cuando Aristóteles afirma que “todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros” (EN IX. 8, 1168b5-6), sostiene que el prerrequisito fundamental de la amistad virtuosa es que los hombres se amen a sí mismos, es decir, que posean un alma unificada por el intelecto. Si un individuo vive de acuerdo y se identifica con su racionalidad, entonces puede convivir e identificarse con los amigos virtuosos (que también poseen un “sí mismo”), y por ende, amarlos de acuerdo con las cuatro marcas de la amistad.²¹ En este sentido, los amigos son “otros yoes” en la medida en que constituyen una expansión natural del amor propio,²² entendido como amor al *noûs*. En otras palabras, el amor por el sí mismo (el intelecto), se expande sobre los amigos y procura su cuidado como si su yo separado constituyera una unidad con el propio yo.

Ahora bien, la unidad entre los amigos es análoga a la unidad entre las partes del alma, lo que significa que no se identifica sin más con ella: en efecto, la separación entre partes del alma es analítica y no real, mientras que los amigos existen separados. Por otro lado, la unidad del alma se basa en la subordinación de la parte inferior respecto de la parte superior, mientras que la amistad se basa en la igualdad.²³ En esta línea, sostenemos que la unidad o asociación de los amigos se basa en tres funciones de la amistad: el autoconocimiento, el consenso emocional, y la colaboración conjunta hacia lo *καλόν*.

En la intrincada exposición de EE IX. 9 –que comprende tres fases argumentativas–, se emplea dos veces la premisa del amigo como “otro yo”: en primer lugar, en el planteamiento del problema y recapitulación de las *éndoxa* (1169b6-7) y, en segundo lugar, en la afirmación de que la conciencia de la existencia del amigo constituye un bien placentero para el hombre virtuoso (en una medida análoga a la conciencia de su propia vida buena) (1170b6-7).

21 Michael Pakaluk (2005:283) sostiene que el oxímoron “otro sí mismo” se vuelve más comprensible si interpretamos que presupone la noción de “identificarse con” (es decir, considerar al amigo como “otro yo”). Un individuo se vuelve virtuoso cuando se identifica a sí mismo con su parte racional, lo cual constituye la condición de posibilidad para que se identifique con la parte racional de otra persona. Por el contrario, los individuos que no se identifican consigo mismos sino con la parte irracional del alma, se encuentran impedidos de identificarse con otros, puesto que la irracionalidad es incapaz de identificarse con nada que no sea ella misma (2005: 280).

22 Cfr. Nota 14 y 15. Defendiendo una concepción del “sí mismo” extendido, A. Carreras (2012:325-6) señala que los amigos esculpen o modelan entre sí sus caracteres morales para devenir más semejantes. Así como un escultor se actualiza a sí mismo en su producto, los amigos se actualizan a sí mismos al modelar sus caracteres morales. Para el intérprete, un amigo no es otro sí mismo porque sea similar a uno, sino porque constituye una extensión y una manifestación de la propia *enérgeia*, es decir, de la propia agencia, cfr. EN III. 3, 1112b26-29. Dado que los amigos se modelan recíprocamente, desarrollan -mediante la amistad-, un carácter y un “sí mismo” compartido (2012: 328-9). En esta línea, Carreras defiende la metáfora del espejo: puesto que mi amigo es una actualización de mi ser, y que ambos formamos nuestro carácter juntos, su percepción me devuelve un reflejo de nosotros. El amor del individuo virtuoso por su amigo se encuentra enraizado en su amor propio, pero el objeto amado es el “sí mismo” que ambos compartimos. De este modo, Aristóteles no conceptualiza la amistad en términos egoístas.

23 Cfr. EN VIII. 6, 1158b1-5, EN VIII.7, 1158b23-28, EN VIII. 8, 1159b1-4, EN VIII. 13, 1162a35-1162b4.

En relación con el primer punto, Aristóteles recoge una opinión relevante, y es que los amigos –en tanto “otros sí mismos”– nos procuran lo que no podemos obtener por nosotros mismos. ¿En qué consiste este bien sin el cual no sería posible una vida buena y autosuficiente? El Estagirita no es claro, pero esgrime dos razones en los dos primeros argumentos de *EN IX*. 9:

1. Los hombres virtuosos requieren de amigos buenos, puesto que necesitan contemplar²⁴ acciones buenas (y es más fácil contemplar al prójimo), y hacerlas propias. (1169b28-1170a4).
2. La actividad del hombre virtuoso es más fácil y continua con la ayuda del amigo (1170a4-13), actividad que incluye no solo la acción moral sino también la percepción y el pensamiento (1170a16-29).

Para dilucidar por qué Aristóteles sostiene que el hombre virtuoso necesita contemplar las acciones de su amigo, podemos recurrir a *EE VII*. 12, donde afirma que la vida consiste en percibir y conocer en común (1244b24-5).²⁵ Los seres humanos se actualizan a sí mismos a través del ejercicio de sus potencias cognoscitivas: al percibir o al pensar un objeto, nos aprehendemos a nosotros mismos en el acto cognitivo (1245a5-11). Si bien podemos percibir y pensar por nosotros mismos, elegimos compartir estas actividades con otros porque ello nos produce mayor placer (1245a18-21.), y porque procuramos conocer el propio sí mismo (1244b26-28, 1245a10). En otras palabras, el autoconocimiento consiste en un deseo racional (1244b33-4), y únicamente puede alcanzarse mediante la percepción del “otro sí mismo”, es decir, del amigo:

el amigo quiere ser, como dice el proverbio, otro Heracles, otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el punto de vista del alma, y entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, y pese ello, un amigo desea existir como un yo separado. Ahora bien, percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo. *EN VII*. 6, 1245a29-37.

¿Qué clase de autoconocimiento concibe aquí Aristóteles? ¿Se trata de un conocimiento práctico o teórico? ¿Es el conocimiento de sí mismo en tanto agente de *prâxis* o de la esencia que lo constituye en tanto hombre? En la próxima sección volveremos sobre esta cuestión, pero podemos afirmar que tanto aquí como en *EE VII*. 6 y *EN IX*. 8-9, el sí mismo en discusión es el que se constituye en unidad a partir de la dualidad de partes del alma y, por ende, bajo la conducción del intelecto práctico. Aquí conocer (*γνωρίζειν*) implica conocerse a sí mismo como un individuo con un carácter moral semejante al del amigo. Aunque los amigos convivan y realicen actividades juntos (percibir y conocer), cada uno constituye un yo separado con sus propias

²⁴ Siguiendo a C. Reeve (2014:334), aquí contemplar (*θεωρεῖν*) no significa meramente observar sino un acto del entendimiento por medio del cual se comprenden las acciones del amigo como la instanciación de su deliberación racional. De acuerdo con Price (1984:103-130), en la contemplación del amigo el hombre virtuoso adquiere no solo autoconciencia (la distinción entre sujeto perceptor y objeto percibido), sino también el autoconocimiento de su propio carácter moral a partir de la percepción de los proyectos que ambos comparten. La captación de la propia actividad no puede alcanzarse por uno mismo, requiere de la mediación del amigo. Este constituye “otro sí mismo” en la medida en que sus actos son lo suficientemente próximos para adscribirse a uno mismo pero, a la vez, son lo suficientemente lejanos como para referirlos a los actos de otro. Esta concepción del “otro yo” como “espejo” que contribuye a la formación de la autoconciencia fue planteada originalmente por John Stewart (1973:392). John M. Cooper (1980:319-330) y Zena Hitz (2011:9-14) discuten y rechazan la interpretación de Stewart y proponen considerar al amigo como “otro yo” porque es, fundamentalmente, un hombre de carácter virtuoso que ayuda a su amigo a llevar con mayor facilidad una vida virtuosa. Cfr. nota 29.

²⁵ De acuerdo con Cooper (1980: 321-2), los seres humanos tendemos a reconocer defectos de los demás, omitir los propios, y atribuirnos virtudes inexistentes. Para no engañarnos a nosotros mismos y no incurrir en falta de objetividad, podemos recurrir a la percepción de las acciones del amigo. La afinidad en carácter de los amigos virtuosos y el conocimiento íntimo entre ellos constituye el puente que convierte la objetividad sobre los otros en objetividad sobre uno mismo. Kraut (1989:143-4) sostiene que no debemos incurrir en un exceso de reflexión al actuar, razón por la cual debemos confiar en el juicio de nuestros amigos. N. Sherman sostiene que no somos plenamente conscientes de nuestras propias virtudes morales en todo momento, y que por esta razón debemos compararnos reflexivamente con nuestros amigos (1989: 143).

particularidades, y sus propios actos, es decir, cada uno realiza la excelencia moral de un modo particular. Si los amigos fueran idénticos y conformarían una unidad indivisible,²⁶ entonces uno podría actuar en lugar del otro, y no podríamos encontrar diferencias en las acciones de cada uno. Los amigos son semejantes en almas, es decir, ambos poseen almas que son conducidas por el intelecto, y este constituye el fundamento del autoconocimiento: percibiendo a mi amigo, me percibo indirectamente a mí mismo en lo que ambos tenemos en común (el carácter moral), y en lo que tenemos de diferente –el modo en que practicamos las virtudes, y el grado en que poseemos cada virtud en particular (M. Biss, 2011:131). En otras palabras, los amigos no son meros espejos porque nos enfrentan con diferencias que son importantes desde el punto de vista práctico: si mi amigo es más valiente que yo, constituye un ejemplo a imitar, y si yo soy más justo que él, entonces yo soy un ejemplo para él; si uno de los dos comete un error, el otro puede percibirlo, y hacernos reflexionar al respecto, es decir, podemos ayudarnos mutuamente a mejorar (en esta dirección va el segundo argumento de *EN IX*. 9). En otras palabras, el conocimiento de mi amigo como “otro yo” no suprime la alteridad y la diferencia entre nosotros: percibirlo no implica únicamente conocerme a mí mismo sino también conocerlo a él en tanto otro. Es por ello que aquí el autoconocimiento tiene por objeto las particularidades de cada uno: en efecto, si se tratara del conocimiento de la esencia humana, consistiría en un conocimiento meramente teórico que no tendría aplicabilidad en el ámbito de la acción moral.

Dado que los amigos conviven y realizan actividades juntos, ambos se conocen a sí mismos a instancias de su amigo –lo que podríamos denominar “unidad epistémica” de la amistad. En efecto, los amigos conforman una comunidad de conocimiento práctico que no anula la separación y las diferencias entre ellos. El segundo argumento de *EN IX*. 9 enfatiza precisamente que los amigos constituyen una unidad desde el punto de vista de la praxis:

También se cree que el hombre feliz debe vivir una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil. Así su actividad será más continua y agradable por sí misma, como se requiere para un hombre dichoso, porque el virtuoso se complace en las acciones virtuosas, pero siente aversión por las que proceden del vicio, lo mismo que un músico se deleita con las bellas melodías y las malas le disgustan. Además, como dice también Teognis, la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud. *EN IX*. 9, 1170a4-13.

La colaboración de los amigos es fundamental porque permite expandir el horizonte de lo realizable por el hombre bueno y, por ende, de su *eudaimonía*. Sin embargo, la asistencia mutua y recíproca de los amigos implica un mejoramiento colectivo de su carácter moral:

De acuerdo con ello, la amistad de hombres malos es mala (porque, siendo inconstantes, participan en malas acciones, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros); en cambio, la amistad de hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y dirigiéndose

26 Contra P. Simpson (2013: 376), quien sostiene que en los actos conjuntos de percepción y pensamiento de los amigos virtuosos se borra la distinción entre “sí mismo” y “otro sí mismo”. En tanto substancias, arguye, los amigos son distintos, pero en tanto actores son uno porque su acción es unitaria. Puesto que en los actos de conocimiento el cognoscente se vuelve en acto el objeto conocido, los amigos se volverían “otros sí mismo”. Sin embargo, omite que en el pasaje citado se sostiene que los amigos quieren seguir siendo diferentes, y que la unidad en la amistad virtuosa es análoga a la unidad del alma (que implica dualidad).

mutuamente, –porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: “los hombres buenos aprenden de las cosas buenas”. *EN IX.12* 1172a9–14.

En otras palabras, los amigos virtuosos forman asociaciones que tienen por finalidad actualizar las potencialidades éticas (e intelectuales) de sus miembros. Los amigos constituyen “otros sí mismos” porque sus acciones contribuyen al florecimiento moral de la comunidad virtuosa. Estas asociaciones tienen por fundamento el consenso²⁷ entre los amigos sobre cuál es el fin de la vida buena:

Se cree, en efecto, que los amigos están de acuerdo y que los que concuerdan son amigos. Pero la concordia basada en el sentimiento amoroso no se extiende a todo, sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo (porque es posible pensar y desear cosas contrarias, como vemos que existe esta discordancia en el incontinente), y si uno está de acuerdo en la elección no tiene por qué estarlo también en el apetito. Entre los buenos existe la armonía; siendo así, por cierto, que los malos eligen y desean las mismas cosas y se perjudican unos a otros. *EE VII. 7*, 1241a15-23.

Únicamente los hombres buenos pueden tener amigos virtuosos porque son los únicos que se abren a compartir su existencia moral, es decir, consensuan los fines y medios para la realización de la vida buena. En la medida en que la racionalidad ordena su alma con miras al bien supremo, el consenso entre dos almas configuradas racionalmente es posible, mientras que el consenso entre dos almas en conflicto o en desarmonía es imposible porque cada una es guiada por su deseo egoísta. De ello se sigue que el “sí mismo” de cada individuo –entendido como una relación entre las partes del alma–, consiste en una unidad dinámica que es susceptible de modificarse. La función de los amigos consiste en alentar la práctica de la virtud y, por ende, consolidar la unidad virtuosa del alma bajo la conducción del intelecto.

En suma, la segunda argumentación implica dos marcas de la amistad: la asistencia (desear y hacer el bien al amigo por el amigo mismo, *EN IX*, 4. 1166a2-3) y la asociación (pasar tiempo con otro y elegir las mismas cosas, 1166a6-7). Partiendo del presupuesto de que los amigos conforman asociaciones virtuosas, podemos comprender mejor la última fase argumentativa de *EN IX.9*, que podemos esquematizar del siguiente modo (1170a13-b19):²⁸

1. La vida humana se caracteriza por la percepción y el pensamiento (1170a15-19).
2. De ello se sigue que el hombre es (auto)consciente de sus propios actos: ya sean realizados por su parte sensitiva o por su parte racional del alma. En otras palabras, todo acto del alma es acompañado de un registro consciente de ese mismo acto (1170a29-b1).

27 Para Nancy Sherman (1989), la amistad virtuosa nos provee de compañeros con quienes compartir bienes e intereses en la consecución conjunta de la vida autosuficiente. Cuando elegimos un amigo, elegimos “otro yo” con el cual realizar nuestra concepción compartida de compromisos, fines, y el bien supremo (1989: 131-2). Aristóteles discute las elecciones que implican la capacidad de compartir y coordinar acciones conjuntas durante un período extenso de tiempo bajo la noción de *homónoia* (consenso entre amigos). El Estagirita sostendría que la *homónoia* consiste en arribar a las mismas elecciones en la vida que comparten los amigos. Cuando elegimos amigos, elegimos hacerlos parte de nuestra vida, y planeamos cómo vivir de acuerdo con nuestro y con su florecimiento. Las decisiones que tomamos no conciernen únicamente a la *eudaimonía* individual, puesto que nuestra felicidad se extiende para incluir la felicidad de los otros. Por otro lado, en la amistad se da una intensificación de la simpatía y la empatía para con otros, una suerte de “comunidad” de placeres y dolores.

28 H. Z. Arreguín (2010:119-120) analiza este argumento como si tuviera por objeto el conocimiento, mientras que M. D. Walker (2010: 222, n. 3) asume que el autoconocimiento es una forma de autoconciencia. Zena Hiltz (2011:8, n.26 y 18) considera que este argumento no tiene por objeto probar la necesidad de amigos en la vida de acuerdo a la virtud moral sino en la vida contemplativa. En su lectura, aquí Aristóteles argumenta sobre el autoconocimiento en sentido amplio (el carácter moral, la naturaleza humana y la esencia del bien). Nosotros seguimos a Cooper (1980), *cf.* nota siguiente.

3. Esta conciencia comprende también nuestra vida ética, es decir, somos conscientes de nuestras acciones, y de la calidad de nuestra existencia; es por ello que los buenos y virtuosos valoran más que nadie su vida (1170b1-3).
4. Puesto que nos vinculamos con nuestros amigos del mismo modo en que nos vinculamos con nosotros mismos (porque son “otros yoes”), su vida es tan valiosa como la propia (1170b5-8).
5. En conclusión, para el hombre bueno constituye un bien propio ser consciente de la vida de su amigo virtuoso, lo cual únicamente puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos (1170b14-19).

La conclusión depende principalmente de la cuarta premisa, la cual presupone lo que el argumento mismo debería probar, esto es, que la existencia del amigo es necesaria para el individuo virtuoso. Aquí Aristóteles no argumenta a favor de esta premisa ni aduce razones adicionales para sostener que la conciencia de la existencia del amigo es placentera para el hombre virtuoso, pero previamente ha afirmado que el amor por los amigos constituye una legítima extensión del amor propio, y que los amigos conforman una comunidad de conocimiento y de acción orientada a la realización de la *eudaimonía*. En esta asociación, se dan también las otras dos marcas de la amistad, la alegría (querer que el otro exista y viva por amor al amigo, 1166a4-5) y la simpatía (compartir las alegrías y las penas del amigo, 1166a7-9). En otras palabras, la vida del virtuoso implica amar al amigo en igual medida que uno se ama a sí mismo, por lo que compartimos sus alegrías y dolores. El cuidado de sí –entendido como el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales y el fortalecimiento del intelecto–, implica simultáneamente el cuidado de los otros en el seno de la comunidad de individuos virtuosos. En esta línea, si la vida virtuosa se da en una comunidad, la conciencia de la vida del amigo es una parte indisoluble de la existencia del hombre virtuoso.²⁹ En este sentido, el argumento no pretende probar la necesidad de amigos ni su compatibilidad con la autosuficiencia, sino desarrollar las implicancias de una vida compartida con los demás.

El argumento, no obstante, señala algo importante: somos conscientes de nuestra existencia en tanto agentes de *práxis*, es decir, de nuestras acciones, virtudes, y defectos morales. Si tenemos en cuenta el primer argumento de *EN*. IX. 9 y *EE* VII. 12, esta conciencia no es aún autoconocimiento, pero puede devenir conocimiento a partir de la percepción de las acciones del amigo, puesto que nuestra conciencia moral se extiende a la comunidad virtuosa que integramos.

En suma, los amigos desempeñan un papel fundamental en la constitución del “sí mismo” (es decir, en la unidad de las partes del alma bajo la conducción del intelecto práctico): en efecto, el predominio del *noûs* por sobre la parte apetitiva del alma se logra por medio del desarrollo de las virtudes morales y de la *phrónesis*, las cuales se instancian y visualizan en la conducta moral del amigo. Sin embargo, los amigos no se limitan a reflejar las virtudes, puesto que colaboran activamente y actúan junto con el hombre virtuoso en el seno de una asociación virtuosa, ayudándolo a mejorar moralmente, es decir, a fortalecer el predominio de intelecto.

29 De acuerdo con Cooper (1980: 295), Aristóteles no afirma explícitamente en *EN*X. 9 la prioridad de la conciencia del otro sobre la propia (1170a30-b15), es decir, allí no argumenta que la conciencia del amigo es necesaria para la formación de la autoconciencia, sino que esta constituye una extensión de la conciencia del individuo virtuoso: así como este goza del placer de la conciencia de su propia existencia (una buena vida), también goza siendo consciente de la existencia del amigo.

III. Autoconocimiento y constitución del “sí mismo” en tanto intelecto teórico

Ahora bien, en *ENX* Aristóteles identifica la parte racional del alma con el intelecto teórico (1177a12-17),³⁰ y afirma que vivir de acuerdo con el *noús* constituye la vida contemplativa (1177a17-25, 1177b19-21), la cual se caracteriza por prescindir de bienes externos y compañeros (1177a27-b1, 1178b1-5). De este modo plantea una oposición –aparentemente excluyente–, entre la vida propiamente humana y la vida que intenta seguir lo más divino en nosotros (el intelecto) (1177b26-1178a2). La vida humana es la existencia del compuesto alma-cuerpo (o almas racional e irracional) (1178a10-21) –en la cual se da el conflicto entre las pasiones y el intelecto práctico–, y se caracteriza por requerir de otros con quienes practicar la virtud (1177a30-32). La vida contemplativa, por el contrario, es más autárquica, continua, sumamente placentera y se busca únicamente por sí misma. La identificación del “sí mismo” con el intelecto en su función netamente cognitiva choca con la caracterización previa de *ENIX*. 9, en la cual Aristóteles sostiene que la naturaleza dominante del intelecto consiste en controlar los apetitos. En efecto, las virtudes éticas y la prudencia se encuentran íntimamente vinculadas con la parte irracional del alma, que aquí es excluida totalmente del “sí mismo” junto con el intelecto práctico.

Sin embargo, el propio Estagirita matiza estas afirmaciones al sostener que se trata de la vida más digna de estima y al aceptar que el hombre virtuoso debe aún mantener vínculos más mundanos para llevarla a cabo (1178b1-7, 1178b33-35), es decir, que debe actuar de acuerdo con las virtudes morales en la medida en que debe convivir con otros seres humanos. Por otro lado, sostiene que la vida de acuerdo con las virtudes morales es feliz de manera secundaria (1178a9-10), lo que sugiere que es compatible con la felicidad primaria (la contemplación), y que constituye una legítima fuente de dicha dentro de las limitaciones que puede tener la vida humana. En otras palabras, el individuo virtuoso que aspira a realizar la vida contemplativa no puede descuidarse a sí mismo, es decir, no puede dejar de practicar las virtudes morales que fortalecen su intelecto práctico frente a los apetitos irracionales de su alma. En este sentido, la vida política realiza dos contribuciones importantes para el individuo virtuoso: provee felicidad fuera de la contemplación, y suprime las posibles interferencias a los actos intelectivos (ya sean de los apetitos o de preocupaciones mundanas). En esta línea, la constitución del “sí mismo” –es decir, la unidad del alma bajo la conducción del intelecto práctico–, no solo antecede a la contemplación, sino que constituye la condición de posibilidad de que el individuo humano viva de acuerdo con su parte más divina, es decir, de que el alma sea conducida por el intelecto en su función teórica. En suma, vivir de acuerdo con lo más divino en nosotros no es posible si el alma no se ha constituido antes en una unidad de acción y de conocimiento práctico –unidad que supone la asociación con otros individuos virtuosos.

Ciertamente Aristóteles no cree que los seres humanos puedan vivir contemplativamente del mismo modo que Dios porque nos encontramos sujetos a limitaciones propias de la existencia humana.³¹ En esta línea, podemos extender lo que Aristóteles

30 De acuerdo con Charles Kahn (1981: 34-5), los hombres buenos cultivan su racionalidad en la medida en que desarrollan su relación con el intelecto teórico (la capacidad de aprehender conceptos universales). En este nivel del *noús*, el conjunto de particularidades empíricas del sí mismo de los amigos es irrelevante. Los amigos pueden constituirse en “otros sí mismos” en la medida en que ambos se identifiquen a sí mismos con su *noús* impersonal: de este modo, aman lo que es mejor en sí mismos y en el otro. Para Kahn, *ENX* evidencia que –en la forma más elevada de amistad–, los amigos autosuficientes conforman una unidad porque desaparecen en su naturaleza más alta, esto es, el intelecto (que es indistinguible de su sí mismo). A. Flanke (2004: 41) argumenta, contra Kahn, que la Ética Eudemia explícitamente rechaza este nivel de fusión en el intelecto abstracto, puesto que contraponen el conocimiento abstracto y absoluto con lo que un individuo particular puede vivir, percibir y conocer, es decir, con el “sí mismo empírico” –la concatenación de percepciones e imágenes (*phantásmata*) particulares de una vida concreta.

31 De acuerdo con Simpson (2013: 375), el error en el argumento que iguala nuestra felicidad con la de Dios (*EE* VII. 12, 1244b1-15) es que asume que ambas se realizan del mismo modo: Dios es actualidad pura, y no necesita de amigos con quienes realizar conjuntamente actos

les afirma en *EE VII. 12* sobre la vida social a la vida contemplativa posible para los seres humanos:

Pero si se debe vivir bien y también el amigo, y vivir en común incluye el actuar en común, la comunidad se centrará principalmente en las cosas incluidas en el fin. Por esto, es conveniente estudiar juntos y deleitarse juntos no en los placeres del alimento y las necesidades de la vida (ya que tales comunidades no parecen ser compañías, sino simples goces), sino que cada uno desea compartir con sus amigos el fin que él sea capaz de alcanzar, o, si esto no es posible, se prefiera principalmente hacer el bien a los amigos y recibirlo de ellos. Es, pues, evidente que hay que convivir, y que todos lo desean en gran manera, y que esto ocurre, sobre todo, en el hombre que es más feliz y mejor. Pero también es evidente que, de acuerdo con el argumento, no era esto lo que se manifestaba y que ello estaba rectamente deducido, siendo el tal argumento verdadero. En efecto, la solución se encuentra en la síntesis, siendo verdadera la comparación. Pues del hecho de que la divinidad es de tal naturaleza que no tiene necesidad de amigos, el argumento postula que esto vale también para el hombre que es semejante. Sin embargo, según este argumento, el hombre bueno no pensará nada, pues no es así como la divinidad es feliz, ya que es demasiado buena para pensar en otra cosa que en sí misma. 1245b2-19.

La realización conjunta de cualquier actividad constituye la fuente de mayor dicha para los amigos, es decir, el placer que obtenemos por realizar una actividad se potencia al compartirla con los otros –incluso en el caso del conocimiento que tiene por objeto lo divino (1245a18). Puesto que hay algo divino en nosotros (el *noûs*), y que podemos conocerlo con nuestros amigos virtuosos, la actividad intelectual que realizamos con ellos constituye el mejor y más auténtico fin humano.³²

En suma, la mejor vida humanamente posible es aquella en la que se actualizan nuestras potencialidades cognitivas a través de actos de percepción y de conocimiento –especialmente de aquellos actos que tienen por objeto lo divino (lo que incluye nuestro sí mismo esencial). A diferencia de la divinidad, que puede contemplarse a sí misma directamente y sin intermediarios (*Metaph. XII. 7, 1072b13-30* y *XII. 9.*), los seres humanos únicamente pueden ser felices y contemplar lo divino en el seno de una comunidad virtuosa.³³ En otras palabras, las asociaciones que forman los amigos constituyen la condición de posibilidad para dos clases de autoconocimiento (que se correlacionan con diferentes aspectos de un único objeto, el “sí mismo” en tanto intelecto): por un lado, el conocimiento de nuestras acciones y de nuestro carácter moral en tanto reflejo de la unidad entre apetitos e intelecto práctico³⁴ y, por otro, el conocimiento del intelecto en tanto potencia cognoscitiva afín a los objetos divinos.³⁵

de percepción y de pensamiento, mientras que los seres humanos únicamente podemos actualizarnos y realizarnos como tales mediante la cooperación. En conclusión, la vida feliz, dentro de las limitaciones humanas, no puede realizarse sin amigos.

32 En *EN IX. 9* (1170^a4-5), Aristóteles afirma que la vida de un solitario es más difícil porque se le dificulta estar continuamente activo, mientras que en compañía de otros le resulta más fácil. C. Reeve (2014:335-6) sostiene que tanto aquí como en *EE VII 12* (1245a35-b8) el Estagirita no es claro respecto a qué actividad requiere de la cooperación de los otros para sostener su continuidad, es decir, si se trata de la actividad práctica o contemplativa. Para el traductor, ambas obras sugieren que tanto la vida política como la contemplativa se caracterizan por requerir la asistencia de los amigos. Aunque siguen líneas diferentes, Hitz (2011) e Irrera (2017) también consideran que la colaboración de los amigos se extiende también a la actividad contemplativa.

33 De acuerdo con A. Kenny (1997: 46-7), la necesidad de amigos se deriva de la incapacidad del ser humano de contemplar continuamente.

34 De acuerdo con M. Biss, el autoconocimiento, entendido como el conocimiento del propio carácter moral, es únicamente alcanzable por los individuos virtuosos. Las reacciones emocionales, las motivaciones, y los compromisos de la persona virtuosa se encuentran integrados armónicamente en un todo. Puesto que en su alma no se encuentran inconsistencias, el individuo virtuoso actúa desde disposiciones estables. Por el contrario, los individuos viciosos carecen de disposiciones estables, ya que en su alma pugnan los deseos, impulsos y compromisos. De ello se sigue que el conocimiento de sí que pueden alcanzar es opaco e inconsistente. En otras palabras, el autoconocimiento presupone la unidad y la determinación de su objeto (el sí mismo moral) (2011: 126-7).

35 Para Stern-Gillet, la amistad virtuosa provee a los la aprehensión de la virtud (en tanto universal) instanciada en el amigo. Ello le permite al virtuoso actualizar sus propias potencialidades en dirección a lo bueno en sí (1995:53). En el acto de aprehender la excelencia moral del otro, el amigo “se vuelve” otro sí mismo. La amistad virtuosa consiste en la única relación personal en la que ocurre un proceso de simbiosis intelectual. Esta clase de amistad no solo salvaguarda la virtud moral del amigo, sino que enriquece su conducta moral, y provee un espejo en

A diferencia de Dios, los seres humanos no podemos aprehender los objetos divinos sin la asistencia de amigos, lo cual incluye el paradigmático caso del “sí mismo” en tanto intelecto teórico: únicamente podemos contemplar nuestra esencia con y a través de la actividad teórica de los “otros sí mismos”.

IV. Conclusiones

En los tratados éticos Aristóteles orienta su reflexión sobre la amistad a partir de un concepto ético-psicológico de “sí mismo”, estrechamente vinculado con su concepción de la virtud y de la *eudaimonía*. Argumentamos que, en sentido impropio y estrecho, el “sí mismo” puede identificarse con el intelecto práctico, mientras que en sentido estricto y amplio se identifica con la totalidad del alma (unificada bajo la conducción del intelecto práctico). En otras palabras, en *EN IX. 9*, el “sí mismo” consiste en la unidad integrada del alma que constituye el correlato anímico de las disposiciones habituales del carácter (*héxeis*). A diferencia de los individuos virtuosos, los viciosos no poseen un “sí mismo”, en el sentido de que las partes de su alma se encuentran en un estado de perpetuo conflicto (lo que impide la armonización de sus deseos, y la coherencia de sus acciones). No es que los viciosos carezcan de racionalidad práctica, sino que esta se encuentra subordinada a los deseos de la parte irracional. En suma, el sí mismo consiste en una relación específica entre las partes del alma: aquella en la que el intelecto gobierna el alma en su conjunto.

Puesto que los virtuosos han alcanzado madurez moral, pueden vincularse con otros individuos semejantes en carácter para formar asociaciones que les permitan alcanzar con mayor facilidad, continuidad y placer la vida de acuerdo con la virtud. Quienes integran esta comunidad virtuosa no solo poseen un “sí mismo”, sino que constituyen “otro sí mismo” para sus compañeros, en la medida en que alcanzan colectivamente la *eudaimonía* mediante el cuidado y el conocimiento recíprocos. Los viciosos, por el contrario, no cuidan de sí mismos, por lo que carecen de las disposiciones amistosas que les permiten estrechar vínculos con otros individuos. En esta línea, argumentamos que el cuidado de sí debe entenderse como el fortalecimiento del intelecto mediante la práctica de las virtudes; ello conduce a que la racionalidad gobierne la totalidad del alma. El gobierno racional del alma implica la armonía entre las partes racional e irracional y se manifiesta en el vínculo que el virtuoso mantiene consigo mismo (las marcas de la amistad). Los amigos constituyen “otros sí mismos” en la medida en que también poseen un “sí mismo” (un alma gobernada por el intelecto), lo que conlleva que puedan extender las marcas de amistad hacia otros (desear y hacer el bien al prójimo, amarlo por sí mismo, pasar tiempo con él, consensuar los medios y fines de las acciones, y compartir las penas y alegrías).

En suma, los individuos virtuosos se hacen amigos entre sí porque se reconocen en su carácter moral semejante: la elección de amigos no se basa solo en la visualización de la virtud en el otro, sino en el reconocimiento de que el prójimo constituye una suerte de “segundo yo” que permite maximizar y expandir el cuidado y el autoconocimiento propios. Puesto que el cuidado y conocimiento son recíprocos, la amistad no se basa en motivos utilitarios sino en el amor por el amigo mismo.

el que puede conocerse a sí mismo. (1995:54). Contra Stern-Gillet, Maia Biss sostiene que su interpretación reduce el “sí mismo” y el “otro sí mismo” al intelecto teórico, cuando debiera incluir también al intelecto práctico puesto que ambos forman dos aspectos del mismo individuo humano (2011:134-6). Puesto que identifica la semejanza entre los amigos con el mero conocimiento intelectual de universales, Stern-Gillet no deja lugar a la sabiduría práctica y conceptualiza el autoconocimiento en términos intelectualistas.

Aunque el Estagirita afirma que la excelencia humana se realiza en el plano de la acción moral, concibe que esta constituye la condición de posibilidad para alcanzar una realización más plena de la naturaleza humana: la vida contemplativa. En esta línea, en *EN X. 7-8*, Aristóteles introduce otro sentido de “sí mismo” que no se reduce a la conceptualización previa del intelecto práctico, pero puede reconstruirse en estrecho paralelismo y continuidad con aquella:

1. El “sí mismo” práctico se constituye a partir de la práctica de la virtud, que refuerza el dominio del intelecto práctico frente a los apetitos. La constitución del “sí mismo” teórico y su comando del alma presuponen la unidad alcanzada por el intelecto práctico.
2. Tanto el conocimiento de objetos mundanos como divinos se alcanza mediante la cooperación de los amigos.
3. Tanto el autoconocimiento práctico como teórico se logra mediante la percepción de la actividad moral e intelectual del amigo. En un caso nos conocemos a nosotros mismos como agentes de *prâxis* –es decir, en tanto individuos con ciertas particularidades– y en el otro conocemos lo más propiamente humano y divino en nosotros –la esencia común a todos los individuos.

Al no seguir su racionalidad práctica, los viciosos no viven de acuerdo con su esencia propia, lo que impide que la totalidad de su alma se ordene de acuerdo con el aspecto más divino del *noûs*, su función teórica. Si bien los viciosos poseen un “sí mismo” –entendido como intelecto teórico–, se encuentran impedidos de actualizar sus potencialidades cognoscitivas porque carecen de un “sí mismo” práctico y de una comunidad virtuosa que contribuya al cuidado de sí y al autoconocimiento. En otras palabras, al descuidar su alma, los viciosos carecen de un “sí mismo” práctico que puedan conocer y cuidar y, por ende, no pueden estrechar vínculos con “otros sí mismos”. Puesto que el conocimiento del sí mismo esencial presupone un alma ordenada y solo se alcanza mediante la intelección conjunta con “otros yoes”, los viciosos no pueden conocer lo más divino en ellos ni inteligir los objetos más divinos. En suma, Aristóteles concibió que la práctica de la virtud y la vida contemplativa no pueden cabalmente realizarse si no es en una comunidad virtuosa: los vínculos que allí se tejen comprenden tanto el cuidado y conocimiento mutuos, como la realización conjunta de la vida buena.

Bibliografía

- » Adkins, A. W. H. (1963). "Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle. *Classical Quarterly*, 13, Issue 1, 30-45.
- » Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, 86 (344), 532-554. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/i313334>.
- » Annas, J. (1981). Self-love in Aristotle. *The Southern Journal of Philosophy*, 72, 1-18.
- » Arreguín, H. Z. (2010). The role of self-knowledge in aristotelian Friendship. *Kriterion*, 121, 117-128.
- » Biss, M. (2011). Aristotle on Friendship and Self-knowledge: The Friend Beyond the Mirror. *History of Philosophy Quarterly*, 28 (2), 125-140
- » Brown, E. (2014). Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency. En P. Destrée & M Zingano (Eds.), *Theoria: Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics* (pp. 111-133). Leuven: Peters Publishing.
- » Carreras, A. (2012). Other-selfhood and reciprocal shaping. *History of Philosophy Quarterly*, 29 (4), 319-336.
- » Cooper, J. M. (1977). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: University Press.
- » Cooper, J. M. (1980). Aristotle on Friendship. En Rorty A. O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 301-340), Los Angeles: University of California Press.
- » Flanke, A. (2005). Embodied and Embedded: Friendship and the Sunaesthetic Self. *Epoché*, 10 (1), 37-63
- » Hitz, Z. (2011). *Aristotle on Self Knowledge and Friendship*. Baltimore: University of Maryland.
- » Millgram, E. (1987). Aristotle on making Other-selves. *Canadian Journal of Philosophy*, 17 (2), 361-376.
- » Irrera, E. (2017). Other Selves in Action Similarity and Complementarity between Virtuous Persons in Aristotle's Theory of Friendship. *Maia*, 69, 47-67.
- » Majithia, R. (2004). Self and Soul in Aristotle. *Transcendent Philosophy*, 5, London Academy of Iranian Studies, 181-206.
- » Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness*. New York: Cambridge University Press.
- » Kahn, C. (1981). Aristotle and Altruism. *Mind*, 90, 20-40.
- » Kenny, A. (1997). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.
- » Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University Press.
- » Owens, J. (1988). The Self in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 41 (4), 707-722.
- » Petit, A. (2014). Aristote et le soi-même. En Doucet D. & Koch I. (Eds.), *Autos, Idipsum - Aspects De L'identité D'homère À Augustin* (pp. 57-72), Presses Universitaires de Provence.
- » Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nichomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: University Press.

- » Price, A. W. (2004). *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- » Rapp, C. (2019). The notion of self-love in Aristotle *EN X. 9*. En Masi F., Maso S., Viano C. (Eds.), *Éthikê Theôria. Studi sull' Etica Nicomachea in Onore di Carlo Natali* (pp. 191-216), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- » Reeve, C. D. C. (2014). *Aristotle Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- » Richardson L. G. (2004). *Happy Lives and the Highest Good*. Princeton: Princeton University Press.
- » Sherman, N. (1989). *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtud*. Oxford: Clarendon Press.
- » Sihvola, J. (2008). Aristotle on the Individuality of Self. En Remes P. & Shivola J. (Eds.), *Ancient Philosophy of the Self* (pp. 125-137), Springer.
- » Simpson, L. P. P. (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. London: Transaction Publishers.
- » Smith Pangle, L. (2003). *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: University Press.
- » Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany, SUNY.
- » Stewart, J. A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, I-II*, Oxford: University Press.
- » Suñol, V. (2013). La discusión aristotélica sobre los modos de vida: El contraste entre el *Bíos Theoretikós* en *Ética a Nicómaco X 7-8* y el *Bíos Praktikós* en *Política VII 3. Tópicos*, 45, 9-47. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11126/pr.11126.pdf
- » Vigo, A. (2006). Incontinencia, carácter y razón. En *Estudios Aristotélicos* (pp. 325-361), Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.