

## REFLEXIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA AMISTAD VIRTUOSA A PARTIR DE LA FIGURA DEL AMIGO EN TANTO “OTRO SÍ MISMO”.

### CONSIDERATIONS ON THE ARISTOTELIAN CONCEPT OF VIRTUOUS FRIENDSHIP BASE ON THE CONCEPT OF THE FRIEND AS “ANOTHER SELF”

Diego Tabakian (GEA-USAL).<sup>1</sup>

[diegotabakian@gmail.com](mailto:diegotabakian@gmail.com)

#### Resumen:

Se ha escrito extensamente sobre la compatibilidad entre la autosuficiencia de la vida virtuosa y la necesidad de tener amigos a partir del planteamiento de este problema por el propio Aristóteles (*EN IX*, 9). En este trabajo me propongo abordar esta problemática en el marco de la concepción aristotélica de la amistad virtuosa, en particular a partir de la figura del amigo en tanto “otro sí mismo”. Para dar cuenta de la compatibilidad entre vida virtuosa y necesidad de amigos, analizaremos el concepto de amigo en tanto “otro sí mismo”, las funciones de la amistad virtuosa en el seno de la comunidad de amigos, y la relación entre amor propio y amistad. La base textual de nuestro examen partirá fundamentalmente de *Ética Nicomáquea IX*. 4, 8 y 9 y *Ética Eudemia VII*. 6 y 12.

Palabras Clave: Amistad - “otro sí mismo” - Aristóteles

#### Abstract:

The compatibility between the self-sufficiency of the virtuous life and the possession of friends has been extensively written about since Aristotle himself posed this problem (*EN IX*, 9). In this paper I propose to address this problem in the framework of the Aristotelian

---

<sup>1</sup> Diego Tabakian es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad del Salvador y en institutos de formación docente. Ha participado en diversos proyectos de investigación en el área de Filosofía Clásica, plasmando los resultados de su trabajo en ponencias y artículos especializados.

conception of virtuous friendship, in particular on the basis of the concept of the friend as "another self". In order to account for the compatibility between virtuous life and the need for friends, we will analyze the concept of friend as "other self", the functions of virtuous friendship within the community of friends and the relationship between self-love, friendship and altruism. The textual basis of our analysis will be mainly from *Nicomachean Ethics* IX. 4, 8 and 9 and *Eudemian Ethics* VII. 6 y 12.

Keywords: Friendship - "Another Self" - Aristotle

## Introducción

En los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles desarrolla su concepción de la amistad, vuelve a plantear la paradoja que Platón desarrolló en el *Lisis* respecto de la amistad entre virtuosos: si los hombres buenos son autosuficientes, ¿por qué necesitan de amigos? (IX 9, 1169b3-15). En otras palabras, la perfección y autosuficiencia humana que se alcanza a través del progreso en la virtud, ¿implica que el hombre virtuoso vive en soledad y no necesita de amigos? (*Lisis*, 215a6–c2). Puesto que parece que la amistad corrige o completa una deficiencia, no sería compatible con la autosuficiencia del hombre bueno, por lo que la amistad entre los hombres buenos parece ser imposible. No obstante, tampoco parece plausible que los individuos virtuosos no procuren para sí mismos este bien tanpreciado (*EN* IX 9, 1169b8-9): en efecto, el ser humano tiene una tendencia natural a la sociabilidad (1169b15-21) y los individuos buenos buscan amigos a quienes favorecer (1169b9-15).

En el presente trabajo abordo esta problemática en el marco de la concepción aristotélica de la amistad virtuosa, más específicamente en relación con el concepto aristotélico del amigo en tanto "otro yo". Las expresiones "sí mismo" y "otros sí mismos" aparecen en tres contextos problemáticos diferentes: la exposición de las marcas de la amistad y la constitución del "sí mismo" (*EN* IX. 4, *EE* VII 6), el examen del egoísmo/amor propio y el altruismo (*EN* IX. 8), y la discusión sobre la compatibilidad entre amistad y autarquía de la vida feliz (*EN* IX. 9 y *EE* VII. 12). En la primera sección analizo esquemáticamente los conceptos de "sí mismo" y "otro sí mismo" e introduzco algunas de las interpretaciones más relevantes sobre el amigo en tanto "otro yo". En la segunda parte, examino dichas interpretaciones a la luz del análisis de algunos pasajes del libro IX de la *Ética Nicomaquea* en los que el Estagirita desarrolla las funciones

esenciales de la amistad virtuosa. En la tercera parte, retomo los desarrollos anteriores focalizando en el vínculo entre amor propio y amistad, procurando mostrar cómo el estagirita reconceptualiza la noción de amor propio en contraposición a las concepciones egoístas de la *eudamónia*. En las conclusiones, procuro dar una respuesta al aparente problema de la compatibilidad entre vida buena y autosuficiente y necesidad de amigos.

### ***I. Sobre las nociones de “sí mismo” y de “otro sí mismo”.***

Es importante tener en cuenta, como señala Stern-Gillet (1995: 14-15), que la afirmación de que los amigos virtuosos constituyen "otros yoes" es una premisa o un supuesto que no se somete a discusión, es decir, nunca aparece como una tesis a ser defendida por Aristóteles. Puesto que los amigos constituyen *otros* “sí mismos”, es importante comprender previamente qué entiende el Estagirita por “sí mismo”, ya que dista de ser un concepto evidente de suyo.<sup>2</sup> No puedo extenderme demasiado sobre esta cuestión aquí, pero basta señalar que la noción de “sí mismo” en los tratados éticos aristotélicos refiere a un estado de equilibrio entre las partes que componen el alma, a saber, el intelecto y la irracionalidad. La armonía ético-psicológica del alma se produce en virtud del gobierno de la parte racional sobre la parte irracional del alma, de allí que Aristóteles identifica al intelecto con la parte principal del hombre.

Cada una de ellas [las marcas de la amistad] se da en la relación del hombre bueno consigo mismo (y en los demás, en la medida en que suponen que son tales; como hemos dicho, la virtud y el virtuoso son, a lo que parece, la medida de todas las cosas); el hombre bueno está, en efecto, de acuerdo consigo mismo y desea sus cosas con el alma toda; y quiere para sí el bien real, y el bien aparente, y lo hace (pues es propio del bueno esforzarse por el bien), y ello por causa de sí mismo (esto es, en favor de la parte dianoética, que, según se admite, es lo que cada uno de nosotros en realidad es); y quiere vivir y conservarse, y más que nada, conservar aquello con lo que piensa; porque para el virtuoso existir es un bien. *EN IX*, 4 1166a10-20<sup>3</sup>

<sup>2</sup> No hay en el *corpus* aristotélico un abordaje unificado y sistemático sobre el “sí mismo” sino abordajes tangenciales en diferentes tratados y en contextos problemáticos diferentes: el conocimiento, la constitución ontológica de los entes naturales, la felicidad y la amistad. En esta línea, Alain Petit (2014:57- 60) afirma que en los textos aristotélicos se encuentran diferentes conceptualizaciones del "sí mismo": como ipseidad, como la esencia común a todos los hombres (el intelecto), o como perfeccionamiento del sujeto de *práxis*. En Tabakian (2021) realizo una primera aproximación a estas problemáticas.

<sup>3</sup> Todas las traducciones de la *Ética Nicomaquea* corresponden a E. Sinnott (2010), Editorial Colihue.

El individuo que vive de acuerdo con el dictado de la racionalidad, “se ama a sí mismo”, es decir, se identifica y vive de acuerdo con su verdadero “sí mismo”, el intelecto. El gobierno del intelecto unifica la multiplicidad al interior del alma: puesto que todas las partes desean y conducen a actuar al individuo con miras a lo que la razón revela como noble (καλόν), no se producen en su interior deseos contrapuestos y divisiones. En esta línea, en la *Ética Eudemia*, Aristóteles realiza un paralelismo entre el amor propio (o amistad consigo mismo) y la amistad: en ambas relaciones, dos partes diferentes conforman una unidad armónica de deseos que tiende a la realización del mismo fin:

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.*<sup>4</sup>

En el caso del individuo, la distinción entre partes del alma no es real sino conceptual, de allí que Aristóteles concibe al alma como compuesta de partes que pueden adoptar dos ordenamientos o gobiernos posibles (Majithia, 2004: 184-5): el orden racional-virtuoso del alma implica cooperación y consenso entre las partes bajo el gobierno del intelecto, de allí que pueda hablarse de “amistad para uno mismo”. Por el contrario, en el orden irracional-vicioso, el intelecto se encuentra en conflicto o gobernado por los deseos irracionales, de allí que el alma carezca de un orden racional y se encuentra en conflicto o enemistad consigo misma. El Filósofo afirma que los hombres viciosos, a diferencia de los virtuosos, no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos porque la amistad supone unidad y consenso. La división y la pugna

<sup>4</sup> Todas las traducciones de la *Ética Eudemia* corresponden a J. Pallí Bonet (1985).

constante de la racionalidad y los apetitos, conduce a la ausencia de unidad, a deseos contrapuestos que la arrastran hacia fines opuestos (*EN IX. 4, 1166b2-29, EE VII. 6, 1240b4-21*).

Ahora bien, el paralelismo alma individual-amistad tiene por finalidad iluminar la segunda relación sobre la base de la primera: si amarse a sí mismo y ser amigo de uno mismo constituyen expresiones que refieren al balance intrapsíquico que se deriva de la conducción del intelecto, entonces la amistad virtuosa debe entenderse como un vínculo en el cual los amigos virtuosos conforman la unidad de distintos “sí mismos” con vistas a actuar racionalmente de acuerdo con la virtud. Esta unidad, a diferencia de la unidad de las partes del alma, sí es real, puesto que los amigos existen separados.

Recapitulando lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que el fundamento de la amistad virtuosa es el amor al carácter moral del amigo, y tiene por finalidad la realización conjunta de lo que la racionalidad enseña como lo noble. En efecto, cuando el Estagirita 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 posean un “sí mismo”, es decir, un alma en armonía gobernada por el intelecto. Si un individuo vive de acuerdo y se identifica con su racionalidad, entonces experimenta en su alma las cuatro marcas de amistad y puede, por ende, hacerlas extensivas a sus amigos virtuosos:

Las disposiciones amistosas hacia los prójimos y por las que se definen las formas de amistad parecen provenir de las disposiciones amistosas de uno para consigo mismo. Pues se afirma que es amigo (1) el que quiere y hace el bien real o el bien aparente por causa del otro, (2) el que quiere que el amigo exista y viva, y ello por causa de él [...] (3) que es amigo el que pasa el tiempo con uno y (4) elige las mismas cosas o (5) el que comparte el dolor y la alegría con el amigo [...] Por alguna de estas disposiciones se define, pues, la amistad. *EN IV 1166a4-10*.

Pues, dicen, se debe amar más al amigo, y que más amigo es el que quiere el bien en razón de aquel para quien él quiere el bien aun cuando nadie lo sepa, y eso se da sobre todo en la relación de uno consigo mismo, y, por cierto, también en todas las demás disposiciones por las que se define al amigo. Pues hemos dicho que todas las disposiciones amistosas se extienden de uno mismo a los otros (...). Todas esas cosas se dan más que nada en la relación de uno consigo mismo, pues uno es amigo ante todo de sí mismo, y debe amarse por tanto, ante todo a sí mismo. *EN IX, 8 1168b1-10*.

Estos pasajes afirman que las “marcas de amistad” (asistencia, alegría, asociación y simpatía), esto es, las características de la amistad interpersonal se encuentran eminentemente en la amistad intrapersonal, es decir, en el alma armoniosa del individuo virtuoso, ya que este es “amigo de sí mismo”. Como si esto de por sí no fuera ya desconcertante, podríamos preguntarnos qué significa que las marcas de amistad se deriven o provengan de la relación con uno mismo y que luego se extiendan a los demás. Algunos especialistas consideran que el Estagirita utiliza la noción de “otro sí mismo” para dar cuenta de cómo la conducta virtuosa y altruista se produce a partir del amor propio, es decir, cómo la amistad interpersonal se deriva psicológicamente de la amistad intrapersonal.<sup>5</sup> En esta línea, la noción de “otro sí mismo” comportaría una serie de dificultades que se derivan de amar al prójimo por sí mismo y, simultáneamente, en tanto extensión de uno: si se ama al amigo en tanto parte de sí mismo, ¿en qué radica su alteridad? ¿Cómo sería posible la acción altruista por el amigo si el amor por este no se distingue en nada del amor propio? En otras palabras, ¿podemos actuar realmente de forma desinteresada, es decir, persiguiendo un bien que no sea el propio?

Por su parte, Rapp (2019: 198-9), considera que en los pasajes citados previamente no se establece ningún tipo de prioridad o causalidad entre amor propio y amistad: Aristóteles afirma que las disposiciones amistosas se encuentran naturalmente en el vínculo que uno mantiene consigo mismo, incluso en un grado más elevado que en las relaciones con amigos. Otros estudiosos, en cambio, sostienen una prioridad definicional o epistémica entre amor interpersonal e intrapersonal, o que la amistad con uno mismo constituye un modelo genuino de amistad, o una condición posibilidad de la existencia de la amistad con otros.<sup>6</sup> La lectura adoptada de estos pasajes es crucial para dilucidar cómo se vinculan amor propio y amistad y qué entiende el Estagirita por “otro sí mismo”.

Entre las interpretaciones más destacadas se encuentra la lectura analógica de Julia Annas (1977, 1988), quien sostiene que la relación entre amistad y amor propio es similar o

---

<sup>5</sup> Adkins (1963), por ejemplo, considera que concebir al amigo como “otro sí mismo” implica su interiorización y su reducción a mera parte de la vida y del bien propio, lo cual no es altruista sino una forma solapada de egoísmo ético.

<sup>6</sup> En la primera línea, Annas (1977:542) sostiene que Aristóteles no deduce ni reduce la amistad al amor propio sino que explica la primera a partir de la segunda. Por su parte, 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 cambio, Irrera (2017: 55) la amistad virtuosa 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.



analógica: considerar al amigo como “otro sí mismo” consiste en brindar el mismo cuidado que tengo para conmigo mismo hacia los amigos en función de sus propios intereses y no por razones egoístas. De acuerdo con esta lectura, la amistad no se deriva del amor propio sino que se explica a partir de este. Según Annas (1988: 1-4), los seres humanos poseen dos “instintos” independientes (amor propio y amor por el prójimo), y en los adultos que se desarrollan racionalmente el amor propio madura para expandirse, de modo tal que la preocupación por el bien propio y las cinco marcas de amistad intrapsíquicas se expanden hacia los amigos.

En contraposición, otros especialistas sostienen interpretaciones del “otro sí mismo” en términos de fusión intelectual: así, por ejemplo, Charles Kahn (1981: 34-5), considera que los amigos se constituyen en “otros sí mismos” en la medida en que se identifican a sí mismos con su *noûs* impersonal; de este modo, aman lo que es mejor en sí mismos y en el amigo virtuoso. Para Kahn, los amigos conforman una unidad porque desaparecen en su naturaleza más alta, esto es, el intelecto (que es indistinguible de su sí mismo). En esta línea, no habría contradicción alguna entre desear y hacer el bien propio y el ajeno, puesto estos son indistinguibles, es decir, constituyen uno y el mismo agente que persigue uno y el mismo bien.<sup>7</sup>

Finalmente, se encuentra la concepción del “sí mismo” extendido, defendida por Anthon Carreras (2012:325-6), de acuerdo con la cual los amigos devienen semejantes en carácter moral por medio de la influencia recíproca que unos ejercen sobre otros. Para el autor, los amigos se modelan mutuamente, desarrollando un “sí mismo” compartido (2012: 328-9). En esta línea, si bien el amor del individuo virtuoso por su amigo se basa en su amor propio, el objeto que ama es el “sí mismo” que ambos comparten, de allí que la *eudaimonía* no sea concebida por el Estagirita en términos estrictamente individuales sino colectivos.

En la sección que viene evaluaremos la plausibilidad interpretativa de estas posiciones a la luz del análisis textual de los capítulos de la *Ética Nicomaquea* en los cuales Aristóteles desarrolla las funciones que cumplen los amigos en el seno de la comunidad virtuosa.

---

<sup>7</sup> En esta línea también podríamos ubicar a Stern Gillet (1981: 34-5) y Peter Simpson 1995: 53). En una línea intermedia entre la lectura análoga y de fusión intelectual, podemos ubicar a Michael Pakaluk (2005: 283), quien sostiene que la figura del amigo en tanto “otro sí mismo” es más comprensible si entendemos que presupone la noción de “identificarse con”. 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 del amigo. Por el contrario, los individuos que se identifican 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).

## II. Funciones de la amistad virtuosa.

En el contexto de la argumentación aristotélica a favor de la compatibilidad entre vida autosuficiente y necesidad de amigos (*EN IX. 9*), el Estagirita desarrolla un complejo argumento en el que utiliza dos veces la premisa del amigo en tanto “otro sí mismo”: la primer vez, en la exposición del problema y de las *éndoxa* (1169b6-7) y, la segunda, 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).

Luego de reproducir la argumentación que sostiene que los individuos felices no requieren de amigos porque se bastan a sí mismos y poseen todos los bienes que necesitan, hace su aparición premisa de “otro sí mismo”: retomando una opinión relevante, el Estagirita sostiene que los amigos, en tanto “otros yoes”, nos procuran un bien que no podemos obtener. Luego, ofrece una explicación más elaborada de qué es aquello que no podemos obtener por nosotros mismos y que es imprescindible para una vida buena y autosuficiente:

En efecto, al comienzo hemos señalado que la dicha es una forma de actividad, y es claro que la actividad se desenvuelve, y no meramente está ahí como lo está una posesión. Y si ser dichoso consiste en vivir y actuar, y la actividad del bueno es virtuosa y placentera por sí misma, como hemos señalado al comienzo, y si lo que es propio se cuenta entre las cosas placenteras, y si somos más capaces de ver a los prójimos que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras, y si para los buenos las acciones de los virtuosos, si son sus amigos, son placenteras [...], entonces el hombre feliz tendrá necesidad de amigos de esta clase, si en verdad prefiere ver acciones buenas u propias, y son tales las acciones del bueno que es su amigo. *EN IX, 9 1169b28-1170a4*.

De acuerdo con el Estagirita, los virtuosos necesitan de amigos buenos porque necesitan contemplar y apropiarse de acciones buenas, y ello es más fácil de realizar al contemplar las acciones de los amigos. De acuerdo con Reeve (2014:334), aquí contemplar (*θεωρεῖν*) no refiere meramente observar sino que significa un acto del entendimiento por medio del cual se comprenden las acciones del amigo como la instanciación de su deliberación racional, es decir, podríamos afirmar que la acción del amigo “instancia” o ayuda a visualizar la virtud. Por otra parte, pasajes como este han abonado la concepción del “otro yo” como “espejo” planteada originalmente por Stewart (1973:392), de acuerdo con la cual la contemplación de las acciones de los amigos contribuye a la formación de la autoconciencia (la distinción entre sujeto



perceptor y objeto percibido).<sup>8</sup> En esta línea, Price (1984:103-130) sostiene que, por medio de la contemplación del amigo y de los proyectos compartidos por ambos, el virtuoso adquiere el autoconocimiento de su propio carácter moral. El supuesto aquí es que no puede alcanzarse la captación de la propia actividad individualmente: necesitamos 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.

En *EE VII. 12* Aristóteles aduce otras razones que fundamentan por qué el individuo virtuoso necesita contemplar las acciones de sus amigos: en primer lugar, que la vida consiste en percibir y conocer en común (1244b24-5). Los hombres se actualizan a sí mismos por medio del empleo efectivo de sus facultades 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 individualmente, optamos por compartir estas actividades con otros porque ello nos produce mayor placer (1245a18-21.), y porque procuramos conocer el propio sí mismo (1244b26-28, 1245a10). 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. *EE VII. 12*, 1245a29-37.

Dado que los amigos conviven y comparten la realización de actividades, se conocen a sí mismos a partir de la contemplación de sus amigos en una comunidad de conocimiento, lo que podríamos denominar “función epistémica” de la amistad. Esta función es destacada por la lectura del “sí mismo” como fusión intelectual: los individuos virtuosos visualizan en sus amigos lo que ambos tienen en común, el intelecto teórico. Las particularidades de los individuos “desaparecen” en su intelecto impersonal -que alcanza la plenitud por medio de la

---

<sup>8</sup> John M. Cooper (1980:319-330) y Zena Hitz (2011:9-14) critican la interpretación de Stewart y sostienen que al amigo es “otro sí mismo” porque es un individuo de carácter virtuoso que ayuda a su amigo a llevar con mayor facilidad una vida virtuosa.

vida contemplativa. Sin embargo, puede entenderse que lo que se conoce no es meramente un concepto abstracto de virtud sino también el carácter moral virtuoso que ambos amigos comparten. En esta línea, Cooper (1980: 321-2) sostiene que, como los seres humanos tendemos a omitir los propios defectos, y atribuirnos virtudes inexistentes, recurrimos a la contemplación de las acciones de los amigos para no incurrir en el autoengaño y la falta de objetividad. La afinidad en carácter de los amigos virtuosos y el conocimiento íntimo entre ellos constituye el nexo que convierte la objetividad sobre los otros en objetividad sobre uno mismo. Este aspecto práctico de la amistad es destacada, precisamente, en la segunda función de la amistad virtuosa:

Y se piensa que el hombre dichoso tiene que vivir una vida agradable. Ahora bien, la vida del solitario es ardua, pues no le es fácil actuar continuamente por sí sólo; pero con otros y en relación con otros es más fácil. Por tanto, la actividad, agradable de por sí, será más continua, cosa que tiene que darse en el hombre feliz. (Pues el virtuoso, en tanto virtuoso, se complace en las acciones que se ajustan a la virtud, mientras que le molestan las que derivan de la maldad [...]) Por otra parte, la convivencia con los buenos puede llegar a darse cierta ejercitación de la virtud, como dice Teognis. EN IX, 9 1170a4-13

Las actividades de los individuos virtuoso pueden realizarse con mayor facilidad y continuidad si cuentan con la asistencia de amigos -actividades que incluye no solo las acciones éticas sino también los actos perceptivos y cognitivos (1170a16-29). La colaboración conjunta de los amigos es imprescindible porque permite ampliar el campo de lo realizable por los individuos virtuosos y, por lo tanto, de su *eudaimonía*: la asistencia recíproca de los amigos en una comunidad virtuosa implica el mejoramiento colectivo de su carácter moral. En otras palabras, los amigos virtuosos forman asociaciones que actualizan las potencialidades éticas e intelectuales de sus integrantes. En esta línea, los amigos constituyen “otros yoes” porque su función consiste en contribuir al florecimiento moral de la comunidad virtuosa.

Así pues, la amistad entre los malos es mala (pues, por ser inconstantes, comparten cosas malas y se vuelven malvados por asimilarse unos a los otros); en cambio, la de los buenos es buena, y crece con el trato, pues, según se ve, se hacen también mejores al ejercitarse y corregirse mutuamente, pues modelan, el uno a partir del otro, los rasgos que les son gratos; de ahí la frase: de los buenos aprenderás las cosas buenas. EN IX.12 1172a9-14.

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.*

A diferencia de la amistad basada en el placer o en la utilidad, en la amistad virtuosa los amigos comparten su existencia en una comunidad epistémica y práctica consensuando los fines y los medios para la realización conjunta de su felicidad. El consenso o armonía entre los amigos virtuosos es posible porque sus almas son gobernadas por el intelecto, de allí que sus acciones tiendan armoniosamente a la realización de lo noble. Por el contrario, los amigos que no son virtuosos, en tanto son gobernados por los apetitos o se encuentran en desarmonía psíquica, son incapaces de alcanzar el consenso virtuoso, guiándose por sus deseos egoístas.<sup>9</sup>

En suma, puesto que los amigos alientan la práctica de la virtud en una comunidad, podemos decir que la otra función de la amistad consiste en la asistencia mutua y el fortalecimiento recíproco del carácter virtuoso de los amigos. En esta línea, los amigos son “otros yoes” porque contribuyen al florecimiento y a la buena vida de los individuos virtuosos.

Rescatando los aspectos práctico y comunitario de la amistad, la concepción extendida del “otro sí mismo”<sup>10</sup> sostiene una interpretación amplia o extendida de la *eudaimonía* en la medida en que esta no queda restringida al bienestar individual del agente moral, puesto que la buena vida aristotélica incluye el bien de los amigos. Dado que la felicidad del amigo constituye una parte fundamental de la vida del virtuoso, cuando este desea el bien del amigo no puede sino desear también su propio bien. Para justificar la expansión de la *eudaimonía*, estas posiciones apelan a la premisa del amigo como “otro yo”: si se expanden los límites del propio

---

<sup>9</sup> Nancy Sherman (1989) argumenta que el Estagirita emplea la noción de *homónoia* para dar cuenta de las elecciones compartidas por los amigos durante un tiempo extenso. La *homónoia* consiste en arribar a las mismas elecciones en la vida que comparten los amigos. La elección de amigos conlleva integrarlos a la propia vida, y vivir de acuerdo con el florecimiento conjunto. Al elegir un amigo, elegimos “otro yo” con el cual realizar nuestra concepción compartida de compromisos, fines, y el bien supremo (1989: 131-132).

<sup>10</sup> Para Carreras (2012: 325-6), el amigo no es “otro sí mismo” en virtud de una relación de semejanza, sino porque es una extensión y una expresión de la propia actividad. Puesto que los amigos modelan recíprocamente su carácter moral, desarrollan “sí mismo” compartido (2012: 328-9). Carreras reinterpreta la metáfora del espejo: puesto que los amigos constituyen una actualización de su propio ser y que ambos forman su carácter juntos, la percepción del amigo brinda un reflejo del “sí mismo” compartido. El amor del individuo virtuoso por su amigo se encuentra basado en su amor propio, pero el objeto amado es el “sí mismo” que ambos comparten.

“sí mismo” o se plantea la indistinción de “sí mismos”, ello conlleva la consecuente ampliación del “propio” bien y de la “propia” felicidad.

Tanto la concepción extendida como fusionada del “otro sí mismo” argumentan a favor de la indistinción de “sí mismos” a partir de la prioridad del amor de sí por sobre el amor a los demás: para extender las marcas de la amistad intrapsíquicas a nuestros vínculos con los otros, es necesario primero ser amigo de uno mismo, es decir, identificarse con el intelecto impersonal. El vocabulario aristotélico sugiere causalidad o, por lo menos, que la condición de posibilidad del amor por el prójimo es el amor propio. Ello es consistente con los comentarios que Aristóteles realiza sobre los hombres malvados: como estos carecen de amor propio o amistad intrapsíquica, no poseen las marcas de amistosas para consigo mismos y, por ende, no pueden extenderlas hacia los demás (1166b25-29). Estas concepciones del amigo como “otro sí mismo” suponen una identificación débil (extensión) o fuerte (fusión) con el amigo: amar al amigo en virtud de sí mismo consiste en identificarse con él (con el intelecto, nuestro verdadero “sí mismo”) y con sus acciones (en tanto realización de elecciones compartidas). El origen de la indistinción entre “sí mismos” se encuentra en el amor propio, es decir, la identificación con el intelecto: esta constituye la condición de posibilidad de extender las disposiciones o marcas de amistad hacia los otros.

El problema que se sigue de estos planteos es que, si los amigos y su *eudaimonía* son parte constitutiva de la felicidad del virtuoso, entonces no queda margen para la acción verdaderamente altruista, es decir, para los actos que apuntan desinteresadamente al bien del amigo (Millgram, 1987: 375-6). En otras palabras, estos planteos eliminan la alteridad del amigo y del bien al que tiende la acción altruista al plantear la indistinción entre “sí mismo” y “otros sí mismos” y, consecuentemente, el solapamiento entre bien propio y bien ajeno. En esta línea, McKerlie (1998: 546-7) niega que los amigos constituyan “otros yoes” porque su felicidad constituya una parte de la propia *eudaimonía*; actuar por el bien del amigo no equivale a la realización del propio bien, puesto que se trata de bienes y existencias diferentes:

si el vivir es elegible, y sobre todo para los buenos, pues ser es para ellos bueno y placentero (porque se complacen al percibir en común el bien que lo es de por sí; y si el virtuoso está dispuesto hacia el amigo como lo está hacia sí mismo (pues el amigo es otro yo), entonces, tal como para cada uno su propio ser es digno de elección, de igual modo también lo es, o poco más o menos, el amigo. Y, como vimos, el ser es elegible por percibirlo como bueno, y tal percepción es placentera de por sí; por tanto, se tiene que percibir en común también que el amigo es, y eso se dará en la convivencia y

en la comunidad de palabras y pensamientos, pues cabe pensar que a eso se llama “convivir” en el caso de los seres humano, y no, como en los rebaños, a pastar en el mismo sitio. Así pues, si para el hombre feliz el ser es de por sí elegible por ser bueno y placentero por naturaleza, y si casi en igual medida también lo es el ser del amigo, también el amigo contará entre las cosas elegibles. Y el hombre feliz debe poseer lo que para él es elegible, o será un necesitado en ese sentido; por tanto, para ser dichoso necesitará de amigos virtuosos *EN IX. 9, 1170b5-19*.<sup>11</sup>

Aristóteles traza un paralelismo entre la conciencia del virtuoso de su propia existencia y la conciencia de la existencia del amigo: en ambos casos es consciente de que vivir es agradable por sí mismo. Dado que el virtuoso está dispuesto hacia su amigo como lo está consigo mismo, la conciencia del bien del amigo es análoga a la conciencia del propio bien. En otras palabras, el Estagirita afirma que el virtuoso valora y se preocupa por la vida de sus amigos como si cuidara de su propia existencia: aunque el bien propio y el bien del amigo son distintos, podemos actuar por los “otros yoes” en función de su propio bienestar. De acuerdo con la lectura “analógica” del “otro sí mismo” defendida por McKerlie y Annas, el amor por los amigos es diferente del amor propio, constituye una forma paralela de afecto, por lo que procurar el bien del amigo no comporta necesariamente una contribución al propio bienestar. Esta interpretación permite dar cuenta de la acción altruista del hombre virtuoso que actúa desinteresadamente en función de sus amigos. En efecto, si la amistad se caracteriza por las mismas “marcas de amistad” (asistencia, alegría, asociación y simpatía) que el “sí mismo”, entonces es legítimo concluir que valoramos y procuramos el bien del amigo de modo análogo a como cuidamos de nuestro propio yo. Ahora bien, la conciencia del bien propio y del bien del amigo debe ser compartida por los amigos, puesto que en ella se funda el “consenso existencial” y, por ende, la existencia de la comunidad virtuosa.

### **III. Amor y amistad.**

---

<sup>11</sup> El contexto de este pasaje es la compleja discusión “científica” que pretende rebatir el argumento que niega que los hombres buenos necesitan amigos. De acuerdo con el Prof. Sinnott (2010: 345, n. 1841), el argumento puede resumirse del siguiente modo: 1) La vida es en el hombre la percepción y el pensamiento, y, en particular, la percepción y el pensamiento en acto; 2) la vida es buena porque es una cosa determinada; 3) como la conciencia de la vida es conciencia de lo bueno que hay en uno, es placentera, y como el hombre virtuoso está dispuesto hacia el amigo como hacia sí mismo, la conciencia de la existencia del amigo es también valiosa para él; 4) esa conciencia tiene que ser en común; en ella se funda la comunidad de amigos; 5) la amistad es un componente de la dicha, puesto que la dicha incluye todo lo que es valioso.

Las acciones altruistas que realizan los hombres virtuosos contradicen las concepciones extendida y fusionada del “otro sí mismo”, por cuanto presupone que los amigos tienen existencias separadas y realizan acciones que tienen por fin bienes diferentes. Sin embargo, aunque el Estagirita sostiene que es posible actuar con altruismo, también asume que la condición de posibilidad de la acción altruista y, por lo tanto, de la amistad es el amor propio:

De manera que el hombre bueno debe ser egoísta (pues al realizar las acciones nobles será útil para sí mismo y beneficiará a los otros); en cambio, el malvado no debe serlo, pues se dañará a sí mismo y a los prójimos por seguir malas pasiones. En el malvado no hay consonancia entre lo que se debe hacer y lo que se hace; en cambio, el bueno; lo que se debe hacer, eso también hace, pues todo el intelecto escoge lo que es mejor para sí, y el bueno obedece al intelecto. Y es verdad, respecto del virtuoso, que hace muchas cosas en favor de su amigo y de su patria, y que, si hace falta, muere por ellos. Abandonará, en efecto, las riquezas, los honores y, en suma, los bienes que los hombres se disputan, para procurarse a sí mismo lo que noble (καλόν), pues preferirá disfrutar con intensidad poco tiempo a hacerlo apaciblemente mucho tiempo, y vivir noblemente un año, a vivir muchos a azar, y una sola acción noble y grande a muchas insignificantes. Acaso eso le ocurre a los que dan la vida por algo: escogen para sí un gran bien. El virtuoso puede desprenderse de sus riquezas para que los amigos tengan más, pues el amigo tendrá dinero y él, lo que es noble: se asigna, como se ve, el bien mayor; y respecto de las magistraturas y los honores su comportamiento es igual; se desprenderá, en efecto, de todo aquello en favor del amigo, pues para él eso es noble y elogiable. Es comprensible, por tanto, que se lo considere virtuoso, puesto que prefiere lo que es noble (καλόν) a todo lo demás. Pero aún es posible que les deje las acciones a los amigos, y qué más noble que actuar él sea ser causa de que actúe el amigo. Por tanto, en todo lo que es elogiable se ve al individuo tomar para sí una parte más grande de lo noble. De esta manera, pues, como hemos dicho, se debe ser egoísta, pero no en el sentido del común de los hombres. *EN IX*, 8 1169a18-1169b2).

En este extenso pasaje Aristóteles sostiene que el intelecto ordena al individuo virtuoso a actuar con miras a realizar lo noble (καλόν), lo cual redundará en su bien personal, ya que consiste en actuar egoísticamente, es decir, por amor a uno mismo. Sin embargo, dentro de las acciones nobles se cuenta también el autosacrificio, lo que a primera vista puede parecer contradictorio: ¿cómo puede ser bueno para el virtuoso actuar en detrimento de su propio bienestar? ¿Cómo el autosacrificio puede ser un acto egoísta realizado por amor a uno mismo? Para responder estos interrogantes debemos tener presente que el Filósofo se aleja de las concepciones vulgares del amor propio (que lo equiparan con el egoísmo):



Así, los que hacen de esa palabra un reproche llaman egoístas [*philautos*] a los que en materia de dinero, honores y placeres corporales se asignan a sí mismo la parte mayor; el común de los hombres apetece, en efecto, esas cosas y pone su empeño en ellas en la suposición de que son las óptimas, y por eso se las disputan. Por cierto, los que toman para sí de más en esas cosas, se abandonan a los deseos y, en general, a las pasiones y a la parte irracional del alma. Tal es el común de los hombres. Por eso la denominación de egoístas se ha originado a partir del común de los hombres, que es malo. Por tanto, a los que son egoístas en este sentido se los reprocha con justicia. *EN IX* 8, 1168b15-23.

En esta línea, las acciones virtuosas de autosacrificio son incompatibles con lo que comúnmente se denomina como egoísmo (el deseo de riquezas, honores, placeres, etc.), pero no van en contra del amor propio (basado en el gobierno del intelecto). El *philautos* –egoísta en sentido tradicional–, es aquel que procura únicamente su propio bien, desentendiéndose del bien de los demás (ya sea que sea apático, actúe en favor de los demás para obtener un beneficio personal, o realice acciones que perjudiquen directamente a terceros). Por el contrario, el *philautos* noble es caracterizado por Aristóteles del siguiente modo:

si alguien se esfuerza por realizar, él más que nadie, acciones justas, moderadas o cualquiera otra de las que son conformes a la virtud y, en general, procura siempre lo noble para sí mismo, nadie lo llamaría “egoísta” ni lo censuraría. Con todo, es el hombre de esta clase el que podrá ser más egoísta que el otro. Al menos, se asigna a sí mismo las cosas más nobles y las buenas en el más alto grado, y complace a la parte más dominante de sí mismo, obediéndola en todo. [...] Así pues, no es incierto que cada uno es eso [la razón o intelecto], o sobre todo eso, y que lo que el bueno ama es esa parte de sí. Por eso será egoísta en el más alto grado, aunque de un género diverso del que es objeto de censura, y diferente de este tanto cuanto la vida de acuerdo con la razón difiere de la vida de acuerdo con la pasión, o el apetecer de lo noble del apetecer de lo que se tiene por conveniente. Así, pues, todos aceptan y elogian a los que se empeñan de manera destacada en acciones nobles *EN IX*, 8 1168b25-1169a9.

El Estagirita conceptualiza un sentido alternativo del término *philautos*<sup>12</sup> –que traducimos como amor propio–, de acuerdo con el cual la prosecución de lo noble se realiza por

<sup>12</sup> Siguiendo a Salmieri (2014: 1-2), el término puede traducirse como “egoísta” (valoración negativa) pero también como “amante de sí mismo” (valoración neutra). Para Broadie y Rowe (2002: 423), Aristóteles distingue entre amor propio verdadero y falso. Esta distinción permite resolver la contradicción de opiniones de *EN IX*. 8: (i) que los individuos malvados se aman a sí mismos más que nada y que ello es incompatible con actuar aspirando a lo noble (1168a29-35) y (ii) que uno debe amarse, sobre todo, a uno mismo porque uno mismo es su mejor amigo (1168a35-b10). Siguiendo este planteo, quienes son gobernados por la irracionalidad, no se aman verdaderamente

amor a sí mismo (el intelecto). Los actos nobles en los cuales el individuo se sacrifica por su amigo o por su nación, no van en contra de la felicidad del virtuoso, puesto que el intelecto no ordena a actuar únicamente en beneficio personal, sino también en función del bien de los demás, de allí que no sean incompatibles amor propio y altruismo.<sup>13</sup> En suma, Aristóteles distingue entre egoísmo y amor propio, que consiste en la identificación del “sí mismo” con el intelecto.

Ahora bien, actuar por el bien del amigo no es actuar por un “bien” compartido con otros, tal como sostienen las concepciones extendida y fusionada del amigo, puesto que el Estagirita claramente distingue entre el bien propio y el del prójimo. Lo que Aristóteles explica en ocasión de la acción altruista es que el ideal de vida asumido por el virtuoso no es compatible con la realización de acciones egoístas (en sentido vulgar), es decir, para un individuo que vive de acuerdo con el intelecto no es aceptable rehusarse a ayudar a los amigos a obtener un bien o actuar virtuosamente, beneficiarse en perjuicio del prójimo, o desentenderse de la suerte de la patria. El caso extremo del autosacrificio<sup>14</sup> revela que los actos altruistas constituyen el ideal de vida feliz asumida por el virtuoso. En ese sentido, cuando el virtuoso se sacrifica para beneficiar a otros, está actuando conforme a su propio ideal de vida.

Las enigmáticas afirmaciones aristotélicas sobre la amistad intrapersonal e interpersonal, a saber, las marcas de la amistad se encuentran eminentemente en el alma del hombre bueno y luego se extienden a los demás, pueden comprenderse mejor a la luz de los pasajes citados anteriormente (*EN IX*, 8 1169a18-1169b2, *IX*. 9, 1170b5-19). Siguiendo con la lectura analógica del “otro sí mismo”, podemos afirmar que, aunque el amor propio y la amistad sean dos formas distintas e independientes de amor, el primer vínculo constituye la condición de posibilidad del segundo: puesto que los virtuosos se aman a sí mismos (tienen un alma armoniosa y se relacionan consigo mismo de acuerdo con las marcas de amistad), se encuentran en condiciones de extender dichas disposiciones hacia los vínculos con sus amigos. Que la amistad para con uno mismo y la amistad para con otros sean vínculos análogos significa que,

---

a sí mismos, de allí que no actúen con miras a lo noble. Por el contrario, quienes son gobernados por el intelecto, sí se aman a sí mismos y actúan por el bien real, lo noble.

<sup>13</sup> La tesis de Annas es la compatibilidad entre amor propio y amor altruista entre amigos igualmente virtuosos se funda en la inclinación del hombre bueno a obrar en virtud de lo καλόν, puesto que lo noble implica la reconciliación entre motivos altruistas y egoístas.

<sup>14</sup> Si Aristóteles habla de “sacrificio” ello se debe a que emplea el vocabulario de los hombres vulgares, que identifican el amor a sí mismo con el egoísmo. La finalidad de hablar de “autosacrificio” es, precisamente, contrastar la concepción vulgar egoísta con la concepción aristotélica de la *eudaimonía*, en la cual amistad, virtud y altruismo sí son compatibles.

quien se ama a sí mismo noblemente ya posee en su interior las disposiciones amistosas (asistencia, alegría, asociación y simpatía) que proyecta en sus vínculos con terceros. La amistad es una disposición afectiva irreductible al amor propio pero, no obstante, refleja la amistad intrapsíquica de los individuos que son amigos. Sostenemos que se trata de una forma de amor irreductible porque, en caso de que no lo fuese, entonces estaríamos en presencia de una ética egoísta, es decir, centrada en el “sí mismo” individual: toda conducta sería explicable en términos de consecución del bien propio, incluso aquellas en las cuales se procura el bien del amigo, desapareciendo de este modo la acción genuinamente altruista. Si se procura el bien del amigo exclusivamente en función del bien propio o se considera que la consecución del bien del amigo es siempre un bien compartido entre dos sí mismos que en nada se distinguen, entonces queda anulada la alteridad del amigo y la acción altruista. La vida y el bien del amigo pasarían a ser una mera parte de la vida y del bien propios, lo cual va en contra tanto de la afirmación aristotélica de que la conciencia del bien del amigo es paralela a la conciencia del bien propio y que es necesaria en la vida del hombre feliz.

Ahora bien, ¿cómo podemos dar cuenta, desde una lectura analógica del “otro sí mismo”, de las funciones que el Estagirita atribuye a la amistad? Como mostramos anteriormente, los amigos constituyen una comunidad de conocimiento y de *praxis* cuya finalidad consiste en el florecimiento epistémico y moral de sus miembros, es decir, el desarrollo colectivo de una vida buena. En este sentido, la comunidad de amigos implica las marcas de “asistencia” (desear y hacer el bien al amigo por el amigo mismo, *EN IX*, 4. 1166a2-3) y “asociación” (pasar tiempo con otro y elegir las mismas cosas, 1166a6-7). Puesto que la vida del virtuoso conlleva amar al prójimo en modo análogo a cómo uno se ama a sí mismo, compartimos sus alegrías y dolores, de allí que en esta comunidad virtuosa también tengan lugar las disposiciones amistosas de “alegría” (querer que el otro exista y viva por sí mismo, 1166a4-5) y de “simpatía” (compartir entre amigos las alegrías y las penas, 1166a7-9). En otras palabras, el vínculo con nuestros amigos reproduce, en el exterior del alma, la relación que el virtuoso mantiene consigo mismo en la interioridad, de allí que su vida sea tan valiosa como la propia (*EN IX*, 9 1170b5-8). Aristóteles afirma que, para el hombre virtuoso constituye un bien ser consciente de la vida de su amigo, lo cual únicamente puede tener lugar en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos (*EN IX*, 9 1170b14-19), es decir, en el seno de una comunidad de amigos virtuosos.

Ahora bien, esta comunidad epistémica-práctica de amigos no implica una suerte de fusión o indistinción de “sí mismos”: la categoría de “otro yo”, como señalamos anteriormente, supone la conciencia de la existencia separada y diferente del amigo. Por otra parte, la noción de “otro sí mismo” contiene dos aspectos importantes de la amistad virtuosa que podemos denominar: “mismidad” y “alteridad”. De acuerdo con Irrera (2017), Aristóteles emplea indistintamente las expresiones ἄλλος αὐτός y ἕτερος αὐτός<sup>15</sup> para referirse a los “otros yoes”, pero -destaca-, no son expresiones idénticas, puesto que enfatizan dos aspectos diferentes de la amistad virtuosa. La expresión “ἄλλος αὐτός” denota que el virtuoso, a pesar de encontrarse separado de su amigo, comparte valores, los fines últimos de acción y criterios de conducta. Por otro lado, la contrucción “ἕτερος αὐτός” destaca la separación entre los amigos virtuosos y que los amigos son recíprocamente complementarios en la búsqueda de la buena vida. 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. En esta línea, la conformación de una comunidad virtuosa supone tanto la “alteridad” de los amigos (su existencia separada y asistencia recíproca), como su “mismidad” (compartir un ideal de vida y un carácter virtuoso). Finalmente, la constitución de esta comunidad de amigos tiene como condición de posibilidad el consenso existencial entre individuos virtuosos que aman su verdadero “sí mismos”, es decir, que se han identificado y que han decidido vivir de acuerdo con lo más divino de su ser, el intelecto. El consenso existencial es posibilitado, a su vez, por la conciencia común entre los amigos, que proyectan las disposiciones amistosas de su alma a sus “otros yoes”.

#### IV. Conclusiones.

Para finalizar quiero volver sobre la pregunta que atraviesa el abordaje aristotélico de la amistad: ¿Cómo es posible la compatibilidad entre la vida autosuficiente y feliz y la necesidad de una comunidad de amigos? La respuesta es que la vida del virtuoso no se encuentra “cerrada”, tal como lo entiende la concepción tradicional egoísta de la buena vida (de acuerdo con la cual el individuo procura su felicidad individual), sino “abierta”, es decir, el virtuoso se abre a compartir su existencia con otros semejantes en carácter moral, no sólo por los beneficios

<sup>15</sup> EN IX. 4, 1166a31-32; EE VII. 12, 1245a30 y EN VIII. 12, 1161b28-29; EN IX. 8. 1169b6-7; 1170a6-7; MM II, 15. 1213a23-24.

que encuentra en la comunidad virtuosa sino -por sobre todas las cosas-, porque su amor propio lo conduce a actuar conforme a un ideal de vida altruista, es decir, a valorar y procurar cuidado a sus amigos y su comunidad. En una asociación de amigos, el virtuoso encuentra el contexto ideal para actuar virtuosamente, lo cual incluye asistir y ser asistido por otros en la práctica de la virtud. En esta línea, la privación de amigos no sólo compromete la autosuficiencia de la vida feliz, sino que directamente implica su imposibilidad o, para decirlo de otro modo, la *eudaimonía* presupone, como condición de posibilidad, la comunidad virtuosa de amigos. Recordemos que el Estagirita explícitamente señala que la vida humana posee limitaciones propias que impiden que podamos ser autosuficientes del mismo modo que la divinidad (*EE* VII. 12, 1245b2-19): en efecto, Dios es acto puro, y no requiere amistades con las cuales percibir y pensar, mientras que los seres humanos únicamente podemos actualizarnos y realizarnos por medio de la asistencia mutua.

En suma, no hay contradicción en reconocer que la vida feliz autosuficiente (específicamente humana) requiere de amigos porque la *eudaimonía* implica actuar de acuerdo con la virtud, lo cual supone que el virtuoso se “ama a sí mismo”, es decir, que actúa de acuerdo con lo que la racionalidad le revela como noble y vive extendiendo las marcas de amistad presentes en su alma a sus amigos en el seno de la comunidad virtuosa. La amistad no suple o completa deficiencias de la vida de acuerdo con la virtud, sino que constituye su condición de posibilidad. Debemos concluir que no hay vida autosuficiente feliz solitaria porque el amor propio del virtuoso es lo que lo conduce a amar y cuidar a sus amigos de modo análogo a como se ama y cuida de sí mismo, es decir, es el mismo amor propio el que dirige al agente a actuar virtuosamente y a formar comunidades de “otros sí mismos”.

### Referencias Bibliográficas.

Traducciones y comentarios:

Broadie, S. y Rowe, C. (2002). Aristotle. *Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press.

Pallí Bonet, J. (2003). *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

Reeve, C. D. C. (2014). *Aristotle Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Simpson, L. P. P. (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. London: Transaction Publishers  
Sinnott, E. (2010). Aristóteles. *Ética Nicomachea*. Buenos Aires: Colihue.

Bibliografía secundaria:

- Adkins, A. W. H. (1963). "Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle. *Classical Quarterly*, Vol. 13, Issue 1, 30-45.
- Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, Vol. 86, No. 344, 532-554. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/i313334>.
- Annas, J. (1981). Self love in Aristotle. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 72, 1-18
- Carreras, A. (2012). Other-selfhood and reciprocal shaping. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 29, Nro. 4, 319-336.
- Cooper, J. M. (1980). Aristotle on Friendship. En Rorty A. O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* Los Angeles: University of California Press, 301-340.
- Hitz, Z. (2011). *Aristotle on Self Knowledge and Friendship*. Baltimore: University of Maryland.
- Irrera, E. (2017). Other Selves in Action Similarity and Complementarity between Virtuous Persons in Aristotle's Theory of Friendship. *Maia*, Vol. 69, 47-67.
- Majithia, R. (2004). Self and Soul in Aristotle. *Transcendent Philosophy* Vol. 5, London: Academy of Iranian Studies, 181-206.
- McKerlie (1998). Aristotle and Egoism. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 4, 531-551
- McKerlie (1991). Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics. *Ancient Philosophy*, Vol. 11, 85-101
- Millgram, E. (1987). Aristotle on making Other-selves. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, Nro. 2, 361-376.
- Kahn, C. (1981). Aristotle and Altruism. *Mind*, Vol. 90, 20-40.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nichomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: University Press.
- Petit, A. (2014). Aristote et le soi-même. En Doucet D. & Koch I. (Eds.), *Autos, Idipsum - Aspects De L'identité D'homère À Augustin*, Presses Universitaires de Provence, 57-72.



- 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.), *Êthikê Theôria. Studi sull' Etica Nicomachea in Onore di Carlo Natali*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 191-216.
- Salmieri, G. (2014). Aristotle on Selfishness? Understanding the Iconoclasm of *Nicomachean Ethics* IX 8. *Ancient Philosophy* 34, 1-20.
- Sherman, N. (1989). *The fabric of character: Aristotle's theory of virtue*. New York: Oxford University Press.
- Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany: SUNY.
- Stewart, J. A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. I-II, Oxford: University Press.
- Tabakian, D. (2021). Aportes para la comprensión del “sí mismo” y de los “otros sí mismos” en la ética aristotélica. *Cuadernos de Filosofía*, Vol. 77, 73-90.