

## **ARTICULOS/ARTICLES**

EL AMIGO EN TANTO “OTRO SÍ MISMO” EN LA POLÉMICA  
EGOÍSMO-ALTRUISMO  
(*ÉTICA NICOMÁQUEA* IX. 4 Y 8).

THE FRIEND AS “ANOTHER SELF” IN THE SELFISHNESS-  
ALTRUISM CONTROVERSY  
(*NICHOMACHEAN ETHICS* IX. 4 AND 8).

Diego Tabakian  
Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales  
Universidad del Salvador  
[diegotabakian@gmail.com](mailto:diegotabakian@gmail.com)



<https://orcid.org/0000-0002-7507-6398>

### **Resumen**

Desde hace varias décadas, los estudiosos debaten si la conceptualización aristotélica de la amistad se enmarca en concepciones éticas egoístas o altruistas. Aunque el Estagirita sostiene que los virtuosos aman y desean el bien de su amigo “por el amigo mismo” y que son capaces de actos altruistas como sacrificarse por el prójimo, también realiza afirmaciones consistentes con el egoísmo, a saber, que las relaciones amistosas y las marcas de la amistad se originan y se encuentran eminentemente en la relación que el hombre bueno mantiene consigo mismo, que el amor hacia los amigos procede del amor por uno mismo, que cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y que debemos amarnos, ante todo, a nosotros mismos. En este trabajo, me propongo analizar los pasajes que han suscitado la

polémica en cuestión (IX. 4 y 8) focalizando en la función argumentativa que desempeña la premisa del amigo en tanto “otro sí mismo”. Puesto que tanto las lecturas altruistas como egoístas presuponen esta premisa, es imprescindible realizar un examen de las interpretaciones más relevantes del amigo en tanto “otro yo”. En suma, ya sea que se defienda una concepción egoísta o altruista de la amistad virtuosa, el eje del debate pasa por esclarecer la conceptualización aristotélica del amigo en tanto “otro sí mismo” y el papel desempeñado por los amigos en la *eudaimonía*. Aquí sostengo una lectura “analógica” del amigo en tanto “otro sí mismo”, de acuerdo con la cual el amor por el amigo es análogo e irreductible al amor propio, lo cual es compatible con reconocer que la amistad tiene por condición de posibilidad el amor de sí mismo.

**Palabras clave:** Amistad; “Otro sí mismo”; “Altruismo”; “Egoísmo”

### **Abstract**

For several decades, scholars have debated whether the Aristotelian conceptualization of friendship is framed by egoistic or altruistic ethical conceptions. Although the Stagirite holds that the virtuous love and wish the good of their friend "for the sake of the friend himself", and that they are capable of altruistic acts such as sacrificing themselves for their neighbor, he also makes claims consistent with egoism, namely, that friendly relations and the marks of friendship originate and are eminently found in the relationship that the good man maintains with himself, that love for friends proceeds from love for oneself, that everyone is the best friend of himself, and that we should love, first and foremost, ourselves. In this paper, I propose to analyze the passages that have given rise to the polemic in question (IX. 4 and 8) by focusing on the argumentative function played by the premise of the friend as "other self." Since both altruistic and egoistic readings presuppose this premise, an examination of the most relevant interpretations of the friend as "other self" is essential. In short, whether one defends an egoistic or an altruistic conception of virtuous friendship, the crux of the debate is to clarify the Aristotelian conceptualization of the friend as "other self" and the role played by friends in *eudaimonia*. Here I argue for an "analogical" reading of the friend as "other-self," according to

which love for the friend is analogous and irreducible to self-love, which is compatible with the recognition that friendship has as a condition of possibility, the love of the noble self.

**Key Words:** Friendship; “Other Selves”; “Altruism”; “Egoism”

Desde hace varias décadas, los estudiosos del pensamiento aristotélico discuten si la conceptualización aristotélica de la amistad virtuosa se enmarca en concepciones egoístas o altruistas de la *eudaimonía*. Antes de adentrarnos en el debate, es conveniente delimitar los términos y los ejes de la discusión,<sup>1</sup> así como las fuentes textuales que han suscitado las diversas posiciones interpretativas en pugna.

A diferencia de las éticas puramente deontológicas, la ética de la virtud se caracteriza por considerar que las motivaciones del agente no consisten en máximas *a priori* desconectadas unas de otras, sino en una serie de razones integradas en una única concepción de la vida buena. De acuerdo con Vlastos (1991, 203), estas razones se unifican a partir de la adopción del célebre “Axioma Eudemonista”: lo que motiva a los individuos a actuar y constituye el fin de sus acciones es la propia *eudaimonía*. Esta caracterización del axioma ha suscitado una polémica importante entre los especialistas porque el Estagirita, en ninguna parte del *corpus*, explícitamente afirma que el agente actúa de acuerdo con la virtud exclusivamente en función de su *eudaimonía* individual.<sup>2</sup> En efecto, la adopción de este principio conduce a concepciones egoístas de la *eudaimonía* y de la amistad. De acuerdo con la forma más pura y extrema de egoísmo, no debemos concederle valor al bien ajeno, puesto que las únicas razones legítimas que motivan y fundamentan nuestras acciones tienen por objeto maximizar el bien propio, sin importar las consecuencias sobre terceros. Vale aclarar que las posiciones egoístas consideran válido contribuir al bien ajeno siempre y cuando ello constituya un medio eficiente para alcanzar el propio bienestar. En otras palabras, promover el

---

<sup>1</sup> Seguimos la caracterización del “egoísmo” y del “altruismo” de Madigan (1985), Kraut (1989) y Annas (1977). Para una detallada discusión sobre el debate egoísmo-altruismo en la tradición nearistotélica, *cfr.* D’Souza (2020).

<sup>2</sup> En esta línea, Kraut (1989), McKerlie (1991; 1998), Whiting (2006) y Chappell (2013) sostienen que Aristóteles rechaza el Axioma de Vlastos: el agente virtuoso no actúa virtuosamente, en última instancia, en función exclusiva de su propia vida buena.

bien de los otros tiene un valor instrumental, el bien ajeno nunca puede constituir una razón independiente para actuar.<sup>3</sup>

En contraposición, la concepción altruista de la eudaimonía<sup>4</sup> se caracteriza por reconocer los intereses y el bien de los demás como razones válidas para actuar, tanto si hacemos algo desinteresadamente por los otros, como si decidimos limitar alguno de nuestros propios proyectos.<sup>5</sup> En otras palabras, el altruismo básico sostiene que la acción correcta debe aspirar a beneficiar al prójimo. En su forma más extrema, algunas posiciones altruistas llegan incluso a sostener que la virtud exige sacrificar la propia *eudaimonía* en función del bienestar del prójimo, en particular, del amigo.<sup>6</sup>

A primera vista, puede parecer que la posición egoísta es incompatible con la concepción aristotélica de la amistad, puesto que el Estagirita explícitamente afirma que los amigos virtuosos aman y desean el bien de su amigo “por el amigo mismo” (*EN IX, 2 1155b31, IX 3, 1156b9-10, IX, 4 1166a2-5*), rechazando el valor puramente instrumental de la amistad virtuosa. Sin embargo, hay algunos indicios textuales que permiten argumentar que en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles reduce la

<sup>3</sup> Sir David Ross (1964) fue el pionero entre los que sostuvieron las lecturas “egoístas” de Aristóteles: para el autor, el Estagirita intenta desarmar la antítesis egoísmo-altruismo y falla en el intento, recayendo en el egoísmo. Siguen esta línea G. C. Field (1966) y W. F. R. Hardie (1980). La forma más acabada de esta posición es sintetizada por Allan (1952), que sostiene que no es psicológicamente posible para el hombre elegir algo diferente a su propio interés, es decir, siempre subordina el bien ajeno al propio.

<sup>4</sup> Podemos ubicar como pionero de la línea de lectura altruista a Ollé-Laprune (1881), quien defendió la tesis de que la *eudaimonía* aristotélica no suprime, sino que afirma la conducta desinteresada que es la esencia y el fundamento de la virtud. Más recientemente, Engberg-Pedersen (1983) ha argumentado que Aristóteles suscribe a los principios de nobleza (el cumplimiento de la intuición racional de que en el reparto de los bienes naturales la propia pretensión no es inicialmente más fuerte que la de cualquier otro ser humano), y de utilidad (que el objetivo final del reparto de los bienes es la mayor satisfacción posible de las necesidades de la comunidad de seres humanos implicados en su conjunto). Para Irwin (1985), la ética de Aristóteles es altruista porque su estándar de nobleza (*τὸ καλόν*) equivale a beneficiar a los demás. Para una crítica a esta posición, *cfr.* McKerlie (1991), Rogers (1993) y Lear (2004, 134-137, 2000, 125-7).

<sup>5</sup> Los especialistas que suscriben a la línea altruista suelen considerar que el Estagirita adopta una concepción no-instrumentalista del vínculo con los otros (compatible con formas sofisticadas de egoísmo).

<sup>6</sup> *Cfr.* Annas destaca que el agente virtuoso aristotélico puede desatender sus propios intereses e incluso sacrificarse en favor del bienestar de otros (1988). Sobre quienes explícitamente defienden que, en determinadas ocasiones, el agente debe sacrificar su propia *eudaimonía*, *cfr.* Kraut (1989), McKerlie (1991 y 1998). Salmieri (2014) objeta esta interpretación sobre la base de una lectura diferente de lo que constituye el interés o bienestar propio.

amistad y toda forma de conducta altruista al egoísmo: en IX. 4, el Filósofo dice que las relaciones amistosas con otros se originan o provienen de la relación del hombre virtuoso consigo mismo (1166a1-2), y en IX. 8 incluso llega a afirmar que las marcas que caracterizan a la amistad se encuentran eminentemente en la relación que el hombre bueno mantiene consigo mismo, que el amor hacia los amigos procede del amor por uno mismo, que cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y que debemos amarnos, ante todo, a nosotros mismos (1168b5-10). En esta línea, algunos especialistas consideran que Aristóteles emplea el concepto de “otro sí mismo” para explicar cómo el comportamiento virtuoso y altruista emerge del amor propio, es decir, que la amistad hacia otros se deriva psicológicamente de la amistad para con uno mismo. Adkins (1963) sostiene que considerar al amigo 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 o parte de uno mismo.

A grandes rasgos, se han dado tres respuestas posibles para intentar salir de la concepción “egoísta” del “otro sí mismo”, a saber, las concepciones analógica, extendida y fusionada del amigo en tanto “otro yo”.<sup>7</sup> En la primera línea, Julia Annas (1977, 1988), sostiene que la relación entre amistad y amor propio es de similitud o analogía: considerar al amigo como “otro sí mismo” consiste en proporcionar el mismo cuidado que tengo para conmigo mismo hacia los amigos en función de sus propios intereses y no en virtud de motivaciones egoístas. Puesto que la inclinación del hombre bueno a obrar en virtud de lo noble (*καλόν*) implica la reconciliación entre motivaciones altruistas y egoístas, no habría incompatibilidad entre el amor propio virtuoso y el amor altruista entre amigos virtuosos.

En contraposición, Anthon Carreras (2012:325-6) defiende una concepción del “sí mismo” extendido, de acuerdo con la cual los amigos esculpen o modelan entre sí sus caracteres morales para devenir más

---

<sup>7</sup> Una excepción es Rogers (1994), quien argumenta que la oposición egoísmo-altruismo no puede aplicarse al Estagirita porque esta alternativa se basa en la premisa que la moralidad existe para resolver conflictos de intereses, mientras que Aristóteles no cree que los intereses genuinos de un agente puedan entrar en conflicto con los de otros. Por su parte, Broadie y Rowe (2002, 423) consideran que en *EN IX. 8* la discusión no gira en torno al egoísmo o al altruismo, sino al amor propio verdadero y falso. Por mi parte, no considero que las interpretaciones del “amigo-espejo” se fundamentan en concepciones altruistas porque, en definitiva, acaban por convertir al amigo en un bien instrumental, a saber, en el espejo que permite el autoconocimiento. Sobre estas posiciones, *cf.* Stewart (1973, 392) y Price (1984, 103-130).

semejantes. Dado que los amigos se modelan recíprocamente, desarrollan -mediante la amistad-, un carácter y un “sí mismo” compartido (2012: 328-9). 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 comparten. Puesto que la búsqueda de la *eudaimonía* no es individual sino compartida entre amigos, Aristóteles no conceptualiza la amistad en términos egoístas.

Finalmente, especialistas como Charles Kahn,<sup>8</sup> Suzanne Stern-Gillet,<sup>9</sup> y Peter Simpson<sup>10</sup> sostienen interpretaciones del “otro sí mismo” en términos de fusión intelectual: 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.

A continuación, analizaremos los capítulos más relevantes (*EN IX*. 4, 8 y 9 y *EE VII*. 6) en los que Aristóteles, muy escuetamente, describe el amor propio y el amor a los amigos, así como su concepción del “sí mismo” y de los “otros sí mismos” para evaluar la plausibilidad de estas posiciones en el debate egoísmo-altruismo.

### 1. “Sí mismo” y “amor propio”

En primer lugar, debemos explicitar qué entiende Aristóteles por “sí mismo” y qué significa amarse o ser amigo de uno mismo.<sup>11</sup> Siguiendo a Stern-Gillet (1995:18-19, 25-29), podemos afirmar que la noción aristotélica de “sí mismo” constituye el antecedente de nuestra noción de

---

<sup>8</sup> Para el especialista (1981, 34-5), 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 otro. Para Kahn, el libro X de *EN* evidencia que los amigos autosuficientes conforman una unidad porque desaparecen se fusionan en su naturaleza más alta, esto es, el intelecto, que es indistinguible de su sí mismo.

<sup>9</sup> Para esta autora, la amistad virtuosa provee 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.

<sup>10</sup> En su comentario a la *Ética*, Simpson 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” (2013, 376). En tanto sustancias, 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”.

<sup>11</sup> Retomo aquí algunos elementos desarrollados en Tabakian (2017 y 2021) sobre la noción de “sí mismo”.

“ideal moral”, en tanto refiere al estado de equilibrio o armonía entre las partes del alma, que se alcanza mediante el gobierno del intelecto. Desde el punto de vista antropológico, el intelecto 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 (*EN I. 7, 1097b33-1098a5*). Sin embargo, en el contexto 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 para con uno mismo y para con los demás (*EN IX. 4*), no se discute la constitución antropológica del hombre, sino los posibles gobiernos de las partes del alma (racionalidad e irracionalidad), y sus implicancias en el plano de la acción.

“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 [1] 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 [2] quiere vivir y conservarse, y más que nada, conservar aquello con lo que piensa; porque para el virtuoso existir es un bien, y cada uno quiere los bienes para sí (...) y se dirá que cada uno de nosotros es la parte que en uno piensa, o más que nada eso. El que es así, [3] quiere pasar el tiempo consigo mismo; lo hace con agrado, pues el recuerdo de las acciones realizadas es grato, y la expectativa de las futuras, buena; (...) [5] Experimenta dolor y alegría sobre todo consigo mismo; pues le es doloroso y le es agradable lo mismo en todo momento, no puede arrepentirse de nada. *EN IX. 4, 1166a10-90*.<sup>12</sup>

El intelecto es la parte principal del hombre, su verdadero “sí mismo”, porque su función propia consiste en gobernar la totalidad del alma del individuo con miras al beneficio de todas sus partes, produciendo la unidad en la multiplicidad, es decir, anulando la posibilidad del conflicto intrapsíquico de deseos provenientes de las distintas partes del alma. Esto se debe a que el intelecto conduce al alma a desear y actuar con miras a lo

---

<sup>12</sup> Todas las traducciones de *EN* corresponden a Sinnott (2010), Editorial Colihue.

bueno y noble. En este contexto, Aristóteles concibe que el intelecto constituye la parte principal del hombre, ya que tiene mayor autoridad para conducir su alma, aunque, en la práctica, no siempre puede gobernarla.

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos considerarnos amigos de nosotros mismos? (*EN IX. 4, 1166a33-34*) o, en otras palabras, ¿cómo podemos amarnos a nosotros mismos? Mientras que en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles sólo indica que parecería ser posible en cuanto existen dos o más partes del alma (1166a34-b1), en la *Ética Eudemia* sostiene que:

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>13</sup>

El paralelismo entre el amor propio y el amor de la amistad radica que en ambas relaciones dos partes diferentes del alma conforman una unidad armónica de deseos, cuyo objetivo es la realización del mismo bien. En el caso del individuo, la distinción entre racionalidad-irracionalidad permite concebir al alma como compuesta de partes que pueden conformar una unidad integrada o desintegrada. Sobre la base de esta distinción,

---

<sup>13</sup> Todas las traducciones de la *Ética Eudemia* corresponden a J. Pallí Bonet (1985), Editorial Gredos.

Majithia (2004: 184-5), afirma que el alma puede adoptar dos gobiernos o configuraciones posibles de acuerdo con las cuales podemos hablar de amistad o enemistad con uno mismo. Bajo la primera configuración, el alma, mediante la conducción del intelecto, alcanza una unidad virtuosa, ya que comporta cooperación y consenso entre sus partes. De allí que sea lícito hablar de amistad con uno mismo. Bajo la segunda configuración, el alma se halla desintegrada o carente de orden, dado que el intelecto se encuentra en conflicto consigo mismo o subordinado a los apetitos irracionales. La consecuencia inexorable en este caso es la enemistad con uno mismo. Aquí, el Estagirita traza un tímido paralelismo entre amistad-continencia y enemistad-incontinencia, que es desarrollado en *EN IX. 8*: el estado psíquico, derivado del gobierno de la racionalidad, equivale a la continencia, mientras que el estado psíquico producto de la conducción de la irracionalidad se identifica con la incontinencia.<sup>14</sup>

Así, los que hacen de esa palabra un reproche llaman “amor a sí mismo” 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 este pasaje crucial, el Estagirita distingue dos sentidos posibles de “amor a sí mismo” (*phílautos*):<sup>15</sup> De acuerdo con el primer sentido -que podríamos denominar “egoísmo” en sentido estricto- un individuo se ama

<sup>14</sup> En sentido estricto, el Estagirita debería haber correlacionado la amistad intrapsíquica con el *éthos* virtuoso, mientras que debería haber distinguido diferentes grados de conflicto o enemistad intrapsíquicas para los caracteres continente, incontinente y vicioso.

<sup>15</sup> El término que aquí traducimos como “amor a sí mismo” es *phílautos*, que puede traducirse como amante de sí mismo o egoísta. Como destaca Salmieri (2014, 1-2), la traducción etimológica oculta que se trata de un término censurable, de allí que varios comentaristas no logren distinguir entre el amor propio y el egoísmo. De acuerdo con Broadie y Rowe (2002, 423), aquí está en juego la distinción entre amor propio verdadero y amor propio falso, que permite salvar la aparente contradicción de opiniones con la cual comienza *EN IX. 8*: (i) que las personas malvadas se aman a sí mismas más que nada y que ello excluye actuar con miras a lo noble (1168a29-35) y (ii) que uno debe amarse, sobre todo, a sí mismo porque uno mismo es su mejor amigo (1168a35-b10).

a sí mismo cuando -gobernado por la parte irracional de su alma-, desea y procura obtener riquezas, honores, placeres corporales, es decir, bienes que satisfacen y robustecen sus apetitos irracionales. El segundo sentido -que podríamos llamar “amor propio”-, radica en desear y perseguir los bienes que fortalecen su parte rectora y su verdadero “sí mismo” (el intelecto). En este sentido, quien es gobernado y desea de acuerdo con el dictado de la parte irracional de su alma, no se ama verdaderamente a sí mismo.

Pero si alguien se esfuerza por realizar, él más que nadie, acciones justas, moderadas o cualesquiera otras de las que son conformes a la virtud, y, en general, procura siempre lo noble para sí mismo, a ese nadie lo llamará egoísta ni lo censurará. Con todo, es el hombre de esa clase el que podía ser tenido por 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 [el intelecto] obediéndola en todo. (...). Y es el más egoísta el que ama esa parte de sí y la complace. Y se dice continente o incontinente según gobierne o no el intelecto, en la idea de que cada uno es eso. Y se considera que son actos de uno y más voluntarios los acompañados de razón. Así, pues, no es incierto que cada uno es eso, o sobre todo eso [el intelecto], y que lo que el bueno más 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 aparecer lo que se tiene por conveniente. (*EN IX 8, 1168b25-1169a6*).

Los dos sentidos de “amor a sí mismo” se aplican a individuos con caracteres morales diferentes: mientras que el amor propio es exclusivo de los buenos y virtuosos, el amor “egoísta” corresponde a los hombres viciosos. En estos pasajes, el filósofo plantea la diferencia entre el verdadero amante de sí mismo y el egoísta en términos de continencia e incontinencia, es decir, entre un hombre cuya alma está en armonía -su razón y su deseo persiguen el mismo bien-, y un hombre fracturado por el conflicto interno -conoce el bien, pero es incapaz de alcanzarlo a causa de dejarse vencer por sus apetitos irracionales. El alma de los hombres viciosos se caracteriza por la división y la lucha permanente de sus distintas partes, es decir, su alma se encuentra desgarrada y arrastrada en direcciones opuestas por la ausencia de unidad de deseo y la consecuente batalla entre deseos provenientes de partes en conflicto. De allí que estos

hombres desean una cosa y luego se arrepienten (*EE VII. 6, 1240b4-21*).

Para Aristóteles:

Desde luego, en ninguno de los que son completamente malos e impíos se dan aquellas disposiciones [amistosas], ni tan siquiera en apariencia. Casi no se dan tampoco en los malos, porque están en desacuerdo consigo mismos, esto es, desean unas cosas pero quieren otras, como los incontinentes; pues en lugar de los que ellos piensan que son bienes, eligen las cosas placenteras, aun cuando sean nocivas; por su parte, otros, por cobardía y pereza, se abstienen de hacer las cosas que piensan que son para ellos las mejores; y los que han cometido acciones terribles y son aborrecidos por su maldad, huyen de la vida y se destruyen a sí mismos. Los malvados buscan con quien pasar los días, pero huyen de sí mismos, pues cuando están solos se acuerdan de sus muchas acciones malas y tienen la expectativa de otras semejantes, pero las olvidan cuando están con otros. Como no tienen nada amable, no experimentan ninguna disposición amistosa respecto de sí mismos. Los de esa clase, no comparten ni alegría ni el dolor consigo mismos, pues su alma se divide en dos partidos, uno de ellos se duele, por su maldad, al verse apartado de algunas cosas, y el otro se complace; y uno lo arrastra hacia aquí, y otro hacia allá, como si lo desgarraran. Y si bien no se puede experimentar dolor y placer a la vez, pasado poco tiempo, le duele, empero haber experimentado placer, y querría que esas cosas no le hubieran resultado placenteras, pues los malos están llenos de arrepentimiento. Como es manifiesto, pues, el malo no puede estar dispuesto amistosamente ni siquiera hacia sí mismo, porque no tiene nada amable. Así pues, como ese estado es demasiada desdicha, hay que huir de la maldad con todas las fuerzas, e intenta ser bueno, pues de este modo se puede estar amistosamente dispuesto hacia sí mismo y llegar a ser amigo de otro. (*EN IX, 41166b5-29*).

Aristóteles afirma que los hombres malos no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos, es decir, no poseen las marcas características de la amistad, porque la amistad supone unidad, armonía y consenso. Debido a 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 ser amigo de sí mismo y, por ende, de otros. 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.

## 2. “Otros sí mismos” y “amor al amigo”

Antes de adentrarnos en el vínculo entre amor propio y amor hacia los amigos, es importante destacar que Aristóteles nunca explícita o defiende la noción del amigo como “otro sí mismo”,<sup>16</sup> sino que la asume como una premisa válida sin más.<sup>17</sup> También es relevante recordar que el título de “otro yo” no se aplica a las formas accidentales de amistad,<sup>18</sup> sino a la amistad en sentido eminente, que tiene por objeto al amigo “por sí mismo”, es decir, al carácter moral del amigo virtuoso (*EN VIII.3 1156b7-32*). Lo que se ama del amigo no es algo diferente de sí mismo (como la utilidad o el placer que puede proveer) sino su carácter virtuoso, que se deriva del alma gobernada por el intelecto, esto es, su verdadero “sí mismo”. Lo que podemos deducir hasta aquí es que los amigos virtuosos constituyen “otros yoes” en la medida en que también poseen un “sí mismo”, un alma en armonía a causa del gobierno de la racionalidad. Pasemos ahora a examinar el vínculo entre amor propio y amistad virtuosa (IX. 8):

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. Asistencia] el que quiere y hace el bien real, o el bien aparente por causa del otro, y [2. Alegría] el que quiere que el amigo exista y viva, y ello por causa de él (eso sienten las madres por los hijos y los amigos que han reñido); otros que es amigo [3. Asociación] el que pasa el tiempo con uno

<sup>16</sup> Aristóteles emplea indistintamente las expresiones ἄλλος αὐτός (*EN IX. 4, 1166a31-32; EE VII. 12, 1245a30*) y ἕτερος αὐτός (*EN VIII. 12, 1161b28-29; EN IX. 8. 1169b6-7; 1170a6-7; MM II, 15. 1213a23-24*) para referirse a los “otros sí mismos”. Sobre las diferencias semánticas de estas expresiones, *cfr.* Irrera (2017, 48).

<sup>17</sup> *Cfr.* Stern-Gillet (1995, 14-15). 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. Véase Tabakian (2021). Allí se analiza las múltiples razones que Aristóteles pudo haber considerado para extender el título de “otro sí mismo” al amigo virtuoso.

<sup>18</sup> A saber, aquellas basadas en el placer y la utilidad (*EN VIII.3 1156a10-24* y VIII. 4). Es tentador considerar que esta clase de vínculos consisten en amistades instrumentales, sin embargo, Cooper (1980) objetará que en estas formas de amistad también se da un genuino interés por el bienestar del amigo (1980).

y elige las mismas cosas o [4. Simpatía] el que comparte el dolor y la alegría con el amigo (y también esto ocurre sobre todo en las madres). Por algunas de estas disposiciones definen, pues, la amistad. (EN IX 8, 1168b5-10).

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).

Comentando estos pasajes, Chrisof Rapp (2019, 194) afirma que Aristóteles aborda la noción de “amor propio” en términos de “amistad con uno mismo”, como si fueran nociones intercambiables. Por otro lado, advierte que dista de poseer claridad la afirmación de que las marcas de amistad se deriven o provengan de la relación con uno mismo.<sup>19</sup> En efecto, podría tratarse de una prioridad definicional, de una relación epistémica,<sup>20</sup> de un modelo genuino de amistad,<sup>21</sup> o de una condición necesaria para establecer amistad con otros, es decir, condición de posibilidad de la existencia de la amistad.<sup>22</sup> Considero que, si bien Aristóteles es impreciso respecto al empleo de las nociones de amor y amistad para con uno mismo, podemos establecer una relación de causalidad entre el amor propio y la amistad intrapsíquica: las marcas o disposiciones amistosas encuentran eminentemente en el hombre virtuoso porque este se ama a sí mismo, es decir, se identifica y vive de acuerdo con el intelecto.

---

<sup>19</sup> Para Rapp (2019, 198-9), la tesis en discusión no establece prioridad alguna entre amor propio y amor a los demás, 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.

<sup>20</sup> Annas (1977, 542) argumenta que el Estagirita no deduce ni reduce la amistad al amor propio sino que explica la primera a partir de la segunda.

<sup>21</sup> Para Price (1984), Kraut (1989, 132) y Simpson (2013, 354-5), la unidad de deseos del individuo virtuoso conforma un modelo para la amistad interpersonal.

<sup>22</sup> Para E. Irrera (2017, 55) 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. En ese sentido, las amistades interpersonales se derivan de la amistad intrapersonal.

A favor de las concepciones “extendida” y “fusionada” del “otro sí mismo”, debemos decir que Aristóteles emplea un vocabulario que sugiere causalidad: puesto que los hombres malos carecen de amor propio, no poseen disposiciones amistosas para consigo mismos y para con los demás (EN 1166b25-29). Si la fórmula inversa es válida, entonces el amor de un individuo hacia sí mismo constituye la condición de posibilidad de la amistad con otros. Estas concepciones del amigo como “otro yo” suponen una identificación débil (extensión) o fuerte (fusión) con el amigo: amar al prójimo en virtud de sí mismo consiste en identificarse con él y con sus acciones, es decir, considerar como propias sus acciones en tanto realización de elecciones compartidas. El origen de esta identificación se encontraría en el amor propio (la identificación con el propio intelecto),<sup>23</sup> que se expande hacia los otros en la medida en que esos otros también se aman a sí mismos, es decir, en la medida en que esos otros se identifican con su racionalidad.

Estas posiciones, sin embargo, no logran saldar el conflicto entre el Axioma Eudaimonista y el amor al amigo por sí mismo: si efectivamente Aristóteles asume este axioma como válido, entonces no se entiende de dónde proviene el genuino interés por el bien del amigo. Las respuestas de las concepciones extendida y fusionada del otro sí mismo consideran que, para reconciliar ambas afirmaciones, debemos dejar de entender la *eudaimonía* en términos restrictivos, esto es, referida a los intereses exclusivamente individuales, puesto que la *eudaimonía* aristotélica incluye la felicidad de los otros. En la medida en que la felicidad del amigo constituye una parte de mi propia buena vida, podemos desear el bien del amigo y, simultáneamente, nuestro propio bienestar; es decir, cada vez que actuamos en vistas al bien del amigo, estamos también actuando en beneficio propio. La premisa del amigo como “otro yo” juega un papel importante en esta argumentación: para justificar la expansión de la *eudaimonía*, estas posiciones expanden también los límites del “sí mismo” para incluir a los amigos o directamente plantean la indistinción de “sí mismos”. El problema estriba en que, si los amigos y su felicidad forman parte constitutiva de la propia *eudaimonía*, queda poco margen para la

---

<sup>23</sup> Para Michael Pakaluk (2005, 280-3) la noción de “otro sí mismo” debe entenderse como “identificarse con” el amigo. 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.

acción genuinamente altruista (Millgram, 1987, 375-6).<sup>24</sup> En otras palabras, la indistinción entre “sí mismo” y “otros sí mismos” y la indistinción entre bien propio y bien ajeno, acaba por suprimir la alteridad del amigo y del bien al que tiende la acción altruista.

En esta línea, McKerlie (1998, 546-7) rechaza que los amigos constituyan “otros sí mismos” porque su buena vida sea una parte indispensable en la realización de la propia *eudaimonía*; actuar con vistas al bien del amigo no contribuye a la realización del propio bien, puesto que se trata de bienes diferentes que corresponden a existencias diferentes y separadas:

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 [...] 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*).

Aristóteles afirma que valoramos y nos preocupamos por la existencia del amigo de modo análogo cuidamos de nuestra propia vida: aunque el bien del amigo y el bien propio son distintos, podemos actuar en favor del amigo de un modo similar. De acuerdo con McKerlie, Aristóteles no asume que el último objeto de preocupación del agente sea el propio bien, para luego mostrar cómo el amor propio se expande para incluir a otras personas en la amistad; por el contrario, el amor y la preocupación por los otros en una relación de la amistad es paralelo y semejante al amor propio. En esta línea, si la amistad es paralela al amor propio, entonces no

---

<sup>24</sup> La concepción “fusionada” del otro sí mismo tiene el agravante de que la indistinción entre los amigos y la *eudaimonía* propia y ajena queda planteada únicamente para la vida contemplativa, desentendiéndose de lo que sucede en la vida práctica o moral de los amigos virtuosos. En contra de esta lectura podemos citar el pasaje de *EE VII. 6, 1245a29-37*, en el que Aristóteles enfatiza la separación entre los amigos: “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”.

es lícito concluir, como postula el Axioma Eudaimonista, que debemos procurar el cuidado de los amigos, porque ello contribuya a nuestra propia *eudaimonía*. De allí que debamos amar y cuidar a los amigos de modo análogo a como procuramos nuestro propio bien.

Por otra parte, la lectura analógica del “sí mismo” niega que la amistad se derive o que tenga por causa el amor propio; en su lugar sostiene que la amistad *se explica* en virtud del amor propio. Annas (1988, 1-4) se apoya en algunas afirmaciones de Aristóteles sobre el amor filial y de los estoicos para afirmar que los seres humanos poseen dos “instintos” independientes: amor propio y amor por el prójimo, y que el segundo constituye una extensión del primero. En los adultos desarrollados racionalmente, el instinto madura en la capacidad para extender las actitudes de preocupación por el bien propio y las cinco marcas de amistad intrapsíquicas a otros. Ahora bien, si la amistad virtuosa presupone el amor propio, esto es, la identificación del individuo con su “sí mismo” verdadero: el intelecto, es difícil no ver allí una relación de causalidad. Podría argumentarse que el amor propio naturalmente se expande para incluir a los amigos, pero entonces podríamos preguntarnos si realmente son dos formas distintas de amor, y si admitir esto no es conceder demasiado a las interpretaciones “extendidas” del “otro sí mismo”.

Si concedemos a la lectura “analógica” que el amor por los amigos es diferente del amor propio, y que velar por el bien del amigo no equivale a procurar el propio bien, entonces nos encontramos mejor posicionados que las interpretaciones “extendidas” y “fusionadas” de la amistad para dar cuenta de la posibilidad de la acción altruista. Sin embargo, este también es un punto complejo que debemos abordar:

De manera que el hombre bueno debe ser *phílauton* (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 muchis 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 elogiado. Es comprensible, por tanto, que se lo considere virtuoso, puesto que prefiere lo que es noble (*καλόν*) a todo lo demás. Pero aun es posible que les deje las acciones a los amigos, y que más noble que actuar él sea ser causa de que actúe el amigo. Por tanto, en todo lo que es elogiado 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).

A partir de este pasaje,<sup>25</sup> podemos constatar que para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna entre amor propio y altruismo: el verdadero amante de sí mismo es capaz de actuar desinteresadamente en favor de los otros, incluso a costa de su propia vida. En otras palabras, si el Estagirita hubiera adherido al Axioma Eudaimonista no habría escrito este pasaje, puesto que el sacrificio no supone pérdida alguna para la propia *eudaimonía* en la medida en que la virtud comanda a actuar en nombre de lo noble (*καλόν*).<sup>26</sup> De este modo, para el hombre virtuoso constituye un detrimento de su propia *eudaimonía* actuar únicamente en beneficio personal, dejar a

---

<sup>25</sup> Kraut (1988), y otros después de él, ha argumentado que en este pasaje Aristóteles expone la noción de “competición moral”: aunque únicamente un individuo puede ser el más virtuoso, lo importante consiste en la competición en sí misma, ya que cada participante se vuelve más virtuoso al participar de actividades virtuosas. La competencia, para Kraut, posee ciertos límites: (i) el agente virtuoso se preocupa por el bien de los otros, es decir, no quiere ganar a costa de los errores morales ajenos; (ii) si la competencia por un bien disminuye la felicidad de los otros, ese bien debe compartirse siguiendo parámetros justos. En esta línea, Aristóteles estaría exponiendo de qué modo una persona puede amarse a sí mismo correctamente: aunque en la competencia moral el agente quiere ganar, se encuentra dispuesto a satisfacerse con menos bienes en favor de los otros, es decir, para que gocen del reparto equitativo de bienes.

<sup>26</sup> Considero que, a partir de la interpretación de Annas, pueden formularse un argumento para desestimar el Axioma Eudaimonista: en primer lugar, Annas reconoce que el amor propio es psicológicamente primario (en el sentido de que cada individuo prioriza su propio bien), pero únicamente porque cada uno conoce con mayor cercanía su propio sí mismo y sus propias necesidades, lo cual no implica que sólo podamos mantener vínculos instrumentales con los demás, o que debemos siempre priorizar nuestro propio deseo.

su amigo sin un bien, o beneficiarse perjudicando al prójimo. Esto se debe a que lo que el virtuoso elige no son bienes concretos o cursos de acción específicos sino un determinado ideal de vida: vivir de acuerdo con la virtud es incompatible con acciones egoístas, en el sentido vulgar del término. Para vivir de acuerdo con el ideal de vida virtuoso es necesario mantener una conducta altruista no solo con los amigos sino también con la comunidad política de pertenencia. El caso extremo del sacrificio confirma que las acciones altruistas no van en contra, sino que *conforman* la *eudaimonía* del virtuoso. 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.

Ahora bien, como señala Annas (1988, 9-10), este pasaje es problemático porque Aristóteles parece sugerir una ética centrada en el “sí mismo” puesto que, incluso, el caso extremo del sacrificio por los demás acaba por ser una forma de amor propio. En otras palabras, si las acciones altruistas descritas en *EN IX 8* apuntan a lo noble, entonces constituyen casos de amor propio, por lo que todos los actos altruistas acabarán por reducirse al amor propio. Para intentar salir de esta dificultad, Annas entiende que la misma acción (sacrificarse por el otro) constituye, a la vez, un acto altruista y un acto tendiente a lo noble, es decir, un bien para sí mismo; lo que explica la conducta del individuo virtuoso es el amor propio, pero lo que lo motiva a actuar es el amor al prójimo (1988, 10-12).

Considero problemática la solución de Annas por tres motivos: en primer lugar, impone sobre el texto una distinción conceptual que le es ajena (explicación de la conducta/motivación de la acción); en segundo lugar, no consigue eludir el amor propio como fundamento de la acción altruista, y no emplea adecuadamente la distinción amor propio/amor por el amigo como formas análogas o paralelas de amor en la fundamentación de la acción altruista.

En suma, considero que la interpretación “extendida” de sí mismo atiende a las afirmaciones de Aristóteles acerca del origen de las disposiciones amistosas con los amigos a partir del amor propio (IX, 8, 1168b5-10), pero termina anulando el altruismo. Paralelamente, la interpretación “analógica” del sí mismo da lugar a la acción altruista (IX, 8, 1169a18-1169b2) reconociendo la distinción entre “sí mismos” y la *eudaimonía* propia y ajena, pero no consigue dar una explicación adecuada de las afirmaciones del Estagirita sobre el origen de la amistad y de cómo entender la prioridad del amor propio (IX, 8 1168b5-10).

### 3. Conclusiones

Para sortear las dificultades descritas y dar cuenta de una concepción no egoísta de la amistad virtuosa, debemos tener presente que el Estagirita se aparta de las concepciones tradicionales del amor propio, que lo identifican con el egoísmo, y lo redefine como la identificación del “sí mismo” con el intelecto: en este sentido, el amor propio no resulta incompatible *per se* con el amor desinteresado por el amigo y con los actos altruistas. Si el intelecto ordena actuar con miras a lo noble, ello puede ir en contra de lo que vulgarmente se conoce como egoísmo (el deseo por bienes materiales, honores, placeres, etc.), pero no en contra del amor propio.

En segundo lugar, pasajes como los previamente citados (*EN IX*, 8 1169a18-1169b2, *IX*. 9, 1170b5-19) explicitan que, para Aristóteles, el amor propio y la amistad constituyen dos formas distintas de amor; sin embargo, ello no es incompatible con reconocer que el amor propio constituye la condición de posibilidad de la amistad. En efecto, únicamente los individuos virtuosos son capaces de amar virtuosamente a sus amigos. En otras palabras, puesto que los individuos que se aman a sí mismos tienen su alma en armonía (gozan de las marcas de amistad), se encuentran en condiciones de proyectar las disposiciones amistosas hacia sus amigos. Si el amor en la amistad es análogo al amor propio, ello se debe a que quien se ama noblemente ya experimenta en sí mismo las marcas de amistad (asistencia, alegría, asociación y simpatía); en este sentido, el amor propio es condición de posibilidad de que el amor al amigo sea similar al amor propio, pero no la causa del amor mismo: en efecto, en las formas accidentales de amistad también tienen lugar vínculos basados en el amor, pero este se sustenta en cualidades accidentales de los amigos, no en su carácter moral. Si Aristóteles afirmara que el amor propio constituye la causa del amor por el amigo, entonces acabaría por reducir la amistad al amor de sí, entendería al amigo como un “otro yo” en tanto extensión del “sí mismo”, y anularía la genuina acción altruista. Si, en cambio, el amor por el amigo constituye una disposición afectiva independiente del amor de sí, pero que refleja la amistad intrapsíquica del individuo, ello explica cómo es posible que el amor propio y la amistad puedan caracterizarse por las mismas marcas o disposiciones, y que sean posibles las acciones altruistas. Podríamos decir que, así como el agente virtuoso actúa virtuosamente, también siente y se relaciona con otros a partir de las disposiciones afectivas que se dan al interior de su alma. La amistad virtuosa se deriva del amor propio en el sentido de que las marcas de

amistad se originan en el alma del virtuoso, lo que permite que este las extienda a sus amigos.

En tercer lugar, cuando Aristóteles afirma que el individuo es, ante todo, amigo de sí mismo y que, en virtud de ello, se ama primeramente a sí mismo (1168b5-10) no lo hace en un sentido prescriptivo sino descriptivo, es decir, da cuenta de lo que fácticamente tiene lugar al interior del alma: el agente conoce con mayor cercanía y transparencia su propio sí mismo (la unidad entre las partes del alma), por lo que vive con mayor intensidad las disposiciones amistosas que mantiene consigo mismo. En efecto, la unión y las disposiciones amistosas que el agente mantiene con los demás en la amistad carece de la proximidad y fuerza del amor propio. Pero en el caso del virtuoso, este puede amar y vincularse con el prójimo de un modo análogo a como lo hace consigo mismo, por lo que se encuentra dispuesto hacia su amigo tal como lo indica lo noble, es decir, lo ama y actúa desinteresadamente por él mismo. En otras palabras, el individuo virtuoso aristotélico es capaz de pensar, sentir y actuar en relación con los otros a partir de las disposiciones amistosas que caracterizan su alma, es decir, sin motivaciones egoístas (en el sentido vulgar del término).

Aunque escapa a los fines y límites de este trabajo, es importante señalar que el Estagirita concibe al amigo como “otro yo” no porque sus actos tiendan a un bien compartido o porque cuentan como una extensión de la propias acciones,<sup>27</sup> sino porque los agentes gozan con la contemplación de los actos de sus amigos (IX, 9 1169b28-1170a4) cuentan con su asistencia para sortear las dificultades de la vida y poder actuar con mayor continuidad (IX, 9 1170a4-7), y, sobre todo, porque la convivencia con los amigos resulta en una suerte de “práctica de la virtud” (IX, 9 1170a11-13). La convivencia y la colaboración en la amistad son imprescindibles para los virtuosos no sólo porque permite obrar con mayor continuidad, sino también porque los amigos inspiran y fomentan la práctica de la virtud, contribuyendo a la realización conjunta de la *eudaimonía*. En otras palabras, los amigos virtuosos constituyen “otros sí mismos” porque la amistad implica el mejoramiento del carácter virtuoso de la comunidad de amigos al contribuir al florecimiento de sus potencialidades éticas (EN IX.12 1172a9–14). La comunidad de amigos se funda en el consenso sobre cuál es el fin de la vida buena (EE VII. 7,

---

<sup>27</sup> En esta línea, me aparto de ciertas afirmaciones que realicé en Tabakian (2021) en torno a la comunidad de amigos y la indistinción de “sí mismos” o la naturaleza compartida del “sí mismo”. Sin embargo, retomo aquí muy sintéticamente algunos lineamientos de las razones que permiten extender el título de “sí mismo” a los amigos.

1241a15-23) y se sostiene en las acciones que se realizan de acuerdo con las marcas o disposiciones amistosas.

En suma, aunque la comunidad de amigos constituye un soporte moral imprescindible para el individuo virtuoso, su asistencia no implica ni un “sí mismo” compartido ni una suerte de *eudaimonía* colectiva. Por más significativa que resulte la *eudaimonía* del amigo para mí propia buena vida, siempre podemos distinguir el bien propio y el ajeno, y las dos formas de amor en las que estas se sustentan. Sin embargo, por más que Aristóteles distingue entre el propio “sí mismo” y el “otro yo”, y entre el bien personal y el del amigo, no por ello concibe la *eudaimonía* en términos egoístas y la amistad en términos instrumentales: si el amor por el amigo es análogo al amor propio, ello significa que todos los actos realizados hacia el amigo presuponen las disposiciones amistosas, es decir, un genuino interés y preocupación por su vida. En el seno de la comunidad de amigos, el virtuoso encuentra el contexto ideal tanto para aprender y practicar la virtud como para recibir y realizar acciones altruistas.

### Referencias bibliográficas

- Adkins, A. W. H. (1963). “Friendship” and “Self-Sufficiency” in Homer and Aristotle, *Classical Quarterly*, Vol. 13, Issue 1, pp. 30-45.
- Allan, D. J. (1952). *The Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (1977). Plato and Aristotle on Friendship and Altruism, *Mind*, Vol. 86, No. 344 pp. 532-554. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/i313334>.
- Annas, J. (1988). Self-love in Aristotle, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 72, pp. 1-18.
- Broadie, S. y Rowe, C. (2002). Aristotle. *Nichomachean Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Carreras, A. (2012). Other-selfhood and reciprocal shaping, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 29, Nro. 4, pp. 319-336.
- Chappell, T. (2013). “Kalou Heneka”, en Peters, J. (ed.), *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. New York: Routledge, pp. 158–173.
- 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.

- D’Souza, J. (2020). Altruistic Eudaimonism and the Self-Absorption Objection, *The Journal of Value Inquiry*, 55, pp. 475-490.
- Engberg-Pedersen, T. (1983). *Aristotle 's Theory of Moral Insight*. Oxford: Clarendon Press.
- Field, G. C. (1966). *Moral Theory: An Introduction to Ethics*, Routledge
- Hardie, W. F. R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon.
- Irrera, E. (2017). Other Selves in Action Similarity and Complementarity between Virtuous Persons in Aristotle’s Theory of Friendship, *Maia*, Vol. 69, pp. 47-67.
- Irwin, T. (1985). Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Madigan, A. (1985). EN IX. 8: Beyond Egoism and Altruism?, *The Modern Schoolman*, Vol. 63. Nro 1, pp. 1-20.
- Majithia, R. (2004). Self and Soul in Aristotle. *Transcendent Philosophy* Vol. 5, London Academy of Iranian Studies, pp. 181-206.
- McKerlie (1998). Aristotle and Egoism, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 36, No. 4, pp. 531–551
- McKerlie (1991). Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle’s Ethics, *Ancient Philosophy*, Vol. 11, pp. 85–101
- Millgram, E. (1987). Aristotle on making Other-selves, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, Nro. 2, pp. 361-376.
- Kahn, C. (1981). Aristotle and Altruism, *Mind*, Vol. 90, pp. 20–40.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ollé-Laprune, L. (1881). *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris: Librairie Eugéne Belín.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nichomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: University Press.
- Pallí Bonet, J. (2003). *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- 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* (pp. 191-216) Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- Richardson Lear, G. (2004). *Happy Lives and the Highest Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Rogers, K. (1993). Aristotle's Conception of *to kalón*, *Ancient Philosophy* 13, pp. 355-371.
- Ross (1995 [1964]), *Aristotle*. New York: Routledge.
- Salmieri, G. (2014), Aristotle on Selfishness? Understanding the Iconoclasm of *Nicomachean Ethics* ix 8, *Ancient Philosophy* 34, pp. 1-20.
- Simpson, L. P. P. (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. London: Transaction Publishers.
- Sinnott, E. (2010). Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Buenos Aires: Colihue.
- 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, pp. 73-90.
- Tabakian, D. (2017). Recepción y reformulación de la concepción platónica del "sí mismo" en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, en Magnavacca, S., Santa Cruz, M. I., Soares, L. (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar del otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 191-214.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist, and Moral Philosopher*. New York: Cornell University Press.
- Whiting, J. (2006). “The Nicomachean Account of Philia”, en Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Massachusetts: Blackwell Publishing, pp. 276–304.

*Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 25 de septiembre de 2023.*