

La herencia platónica en la constitución de la concepción aristotélica del conocimiento y del cuidado de sí

Tabakian, Diego
(UBA - CONICET)

Introducción

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles expone escuetamente su concepción del cuidado y del conocimiento de sí en el marco de su teoría ética de la amistad (VIII-IX). Para comprender e iluminar el pensamiento aristotélico procuraremos mostrar que se constituye a partir de la recepción de algunos conceptos anteriormente desarrollados por su maestro: (I) la conceptualización del "sí mismo" como intelecto o alma racional, (II) la concepción del otro como "espejo" u "otro yo" y (III) el desorden anímico de los hombres viciosos.

I. El "sí mismo" como alma racional.

En el *Alcibíades mayor* encontramos una exposición antropológica que -si bien cuenta con varios elementos compatibles con diálogos de madurez como *Fedón* y *República*- presenta algunos desarrollos teóricos propios rastreables en *EN IX. 8*. A diferencia de dichos diálogos, allí Platón esboza una suerte de dualismo antropológico "moderado", ya que no afirma (ni niega) la supervivencia o la inmortalidad del alma ni tampoco concibe al cuerpo como una "cárcel" de la que es preciso liberarse mediante prácticas ascéticas de purificación. En otras palabras, en lugar de un dualismo extremo, esto es un divorcio radical entre alma y cuerpo, encontramos aquí una concepción *instrumentalista* del cuerpo: este es concebido como una "propiedad" o "instrumento" mediante la cual el alma realiza sus actos.

En el *Alcibíades mayor*, Platón presenta su concepción instrumentalista del cuerpo y su visión del alma al abordar el cuidado del "sí mismo": para cuidar de nosotros mismos, debemos, primero, comenzar por conocer qué es lo más propio de nosotros, es decir, definir el objeto del autoconocimiento (124b-135e). Por un lado, el filósofo afirma que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma pero, por el otro, sostiene que el verdadero "sí mismo"

del hombre es su alma, que se distingue del cuerpo y de las posesiones externas asociadas a él. El cuerpo es un instrumento que es utilizado por el alma -esta manda y gobierna sobre aquel. El hombre es su alma, mientras que el cuerpo consiste en lo que el hombre posee; las demás cosas son, a su vez, posesiones del cuerpo. Cuando cuidamos del cuerpo, no cuidamos de nosotros mismos, sino de aquello que nos pertenece. Conocerse a sí mismo, afirma Sócrates, es conocer la propia alma y, sobre todo, la parte superior y divina, la inteligencia.

En *EN IX. 8*, en ocasión de la distinción entre el egoísmo y el amor a sí mismo, Aristóteles reproduce el dualismo moderado alma-cuerpo del *Alcibiades*, así como su concepción del alma y los bienes humanos (1168b15-23). Allí afirma que "amor a sí mismo" posee dos significaciones posibles: de acuerdo con la primera, alguien se "ama a sí mismo" si procura buscar, para sí, todo aquello que es objeto del alma irracional: riquezas, honores, y placeres corporales. Puesto que la mayoría de los hombres son malos y buscan estos bienes, el estagirita señala que se han solapado los nombres "egoísta" y "amor a sí mismo". No obstante, siguiendo los lineamientos del *Alcibiades*, Aristóteles afirma que un segundo sentido (*IX 8, 1068b25-1169a1*), "amor a sí mismo" puede significar también procurar para sí los bienes más nobles, es decir, los bienes que contribuyen a fortalecer la parte más propia del hombre, esto es, el intelecto.¹ Encontramos aquí implícita la distinción platónica entre aquello que constituye propiamente el hombre (el intelecto o alma racional), lo que pertenece al hombre y no se identifica con él (el cuerpo) y las posesiones externas que son de su propiedad (riquezas, honores, etc.).²

Sobre la base de estos dos sentidos posibles de "amor a sí mismo" podemos realizar las siguientes distinciones: los hombres que persiguen bienes externos (honores, riquezas, etc.) o placeres corporales, no se cuidan a sí mismos ni se quieren verdaderamente a sí mismos porque no cultivan su parte principal. En terminología del *Alcibiades* diríamos que no cuidan de sí mismos, sino de lo que les pertenece a sí mismos, es decir, su cuerpo o sus posesiones externas. Por el contrario, los hombres virtuosos cuidan de sí mismos y son amantes de sí mismos en el más alto grado porque cuidan de su alma racional.

¹ El Estagirita afirma que nuestra parte principal es el intelecto también en *EN IX. 4*, 1166a16-17 y 1166a22-23, cuando discute las condiciones que se requieren para una disposición amistosa con uno mismo y con los demás.

² En *EN I. 8* 1098b12-15, Aristóteles explícitamente retoma la división de bienes en exteriores, anímicos y corporales. De acuerdo a dicha clasificación, la felicidad debe incluirse dentro de los bienes del alma.

En suma, los dos sentidos de "amor a sí mismo" se aplican a sujetos diferentes: mientras que el amor a sí mismo "egoísta" corresponde a los hombres viciosos que no cuidan de sí mismos, el amor a sí mismo "noble" es propio de los buenos y virtuosos que sí lo hacen. La diferencia fundamental entre unos y otros estriba en que los primeros son esclavos de los deseos del alma irracional, mientras que los segundos siguen el dictado de la razón. Volveremos sobre la oposición entre hombres viciosos y virtuosos en la tercera sección, cuando analicemos los estados psíquicos de unos y otros.

II. El amigo como "otro sí mismo"

Ahora bien, ¿por qué el Platón concibe en el *Alcibíades* al alma racional como el verdadero "sí mismo" excluyendo el cuerpo y al resto del alma? Para Platón el autoconocimiento no tiene por objeto las notas particulares y personales de cada individuo, sino lo impersonal y común a todos los sujetos humanos³. Cuerpo y alma (memorias, personalidad, etc.) son individuales, por lo tanto, el conocimiento que podemos tener de ellos es subjetivo; por el contrario, la parte "divina" del alma, el intelecto, constituye la naturaleza universal de todos los hombres y, por ende, puede conocerse objetivamente. Esta interpretación del conocimiento de sí mismo es consistente con dos puntos centrales del diálogo: (i) la metáfora del espejo y (ii) la caracterización de la *sôphrosynê*.

(i) En 132d, Alcibíades quiere saber cómo, precisamente, debe emprender la búsqueda de su autoconocimiento, ante lo cual Sócrates le propone una metáfora: supongamos que el precepto delfico ("conócete a ti mismo") se dirigiera hacia nuestros ojos, ¿cómo entender que estos deben "mirarse a sí mismos"? Necesariamente, sugiere Alcibíades, deben emplear una suerte de espejo para contemplarse a sí mismos (132d-e). A continuación, Sócrates afirma que el ojo de otra persona puede servir de espejo y, a partir de allí, traza una analogía con el modo en que el alma debe conocerse a sí misma: así como el ojo se ve a sí mismo en la mejor parte del ojo del otro (la pupila), el alma se conoce a sí misma cuando contempla la mejor parte del alma del prójimo, es decir, su alma racional (133b-c). En

³ Esta es, sin duda, una cuestión controvertida. Nuestra propia posición interpretativa sigue los lineamientos desarrollados por Julia Annas (1985). Para una lectura opuesta, véase Rider (2011), quien sostiene que el autoconocimiento tiene dos caras: en una de ellas, conocemos nuestras características propias e individuales, mientras que, en la otra, conocemos la esencia universal humana.

ambos casos, el reflejo depende de que se mire a la parte en donde reside la virtud propia: en el caso del ojo, es en la pupila donde reside la capacidad de visión, mientras que en el caso del alma, es en la sabiduría o razón donde reside la propia facultad humana.

La enseñanza de la metáfora del espejo es que no podemos conocer lo que constituye el propio sí mismo si no es a través de una mediación que se realiza a partir de contemplar a un semejante que oficia de punto de reflejo. Solo podemos conocer lo propio a partir de verlo en el otro. Este movimiento de reflexión es únicamente posible si el "sí mismo" propio y el ajeno coinciden esencialmente, es decir, si lo que me constituye no difiere de lo que constituye al prójimo. De lo contrario, ¿cómo podría conocer mi propio "sí mismo" cuando contemplo algo que constituye al otro y me es totalmente ajeno? Puesto que el otro es un individuo con sus propias características particulares, lo que debo contemplar en él debe ser aquello que ambos compartimos, esto es, lo constitutivo de nuestra naturaleza humana (la racionalidad).

(ii) Esta lectura de la metáfora del espejo y del objeto de autoconocimiento recibe un nuevo refuerzo unas líneas más abajo (133d1-e8) cuando Sócrates le pregunta a Alcibíades: ¿el conocerse a sí mismo no es lo que convinimos que era *sophrosýne* (sabiduría moral)? En este punto, Platón identifica *sophrosýne* con autoconocimiento y, a continuación, la vincula con la virtud propia del político: si Alcibíades no se conoce a sí mismo, no podrá manejar ni sus propios asuntos ni, mucho menos, los de la ciudad. Podríamos preguntarnos, ¿por qué el conocimiento del propio "sí mismo" es condición de posibilidad del conocimiento de los otros y de sus pertenencias? La relevancia del autoconocimiento para la política estriba en que no tiene por objeto hechos contingentes sobre la propia personalidad o sobre los bienes personales, sino sobre cualidades compartidas universalmente por todos los hombres (Rider 2011:13). El hecho de que los hombres compartan una naturaleza común implica que el autoconocimiento sea simultáneamente conocimiento de los otros.

Aristóteles recoge esta caracterización del otro como "espejo" en su conceptualización del amigo como "otro sí mismo" (EN IX. 9 1169b28-1170a4)⁴: (i) el autoconocimiento del hombre virtuoso únicamente es posible si este tiene amigos, puesto que, al contemplar sus

⁴ De acuerdo a Stern-Gillet (1995: 14-15), la afirmación de que los amigos virtuosos son, entre sí, "otros sí mismos" aparece siempre como una premisa en los argumentos aristotélicos, y nunca como una tesis a ser defendida. En otras palabras, no se trata de una afirmación obscura o polémica, sino una suerte de presupuesto o visión común compartida con su público académico. La autora señala que, si se acepta la premisa, entonces queda salvaguardada la autosuficiencia del hombre virtuoso, puesto que internaliza la alteridad de los amigos.

buenas acciones y su carácter virtuoso, se conoce a sí mismo⁵. Que el autoconocimiento tiene un valor y una función crucial para la vida buena y virtuosa no es aquí justificado por el Estagirita; no obstante, podemos señalar que se encuentra aquí presupuesta una afirmación central del *Alcibiades*: ¿cómo podemos cuidar de nosotros mismos si antes no comenzamos por conocernos? En otras palabras, para que el virtuoso lleve a cabo una vida buena y feliz de acuerdo con la virtud debe conocerse -debe conocer su propio carácter, y la moralidad de sus acciones.

(ii) Ahora bien, Aristóteles implícitamente reconoce que no es fácil observarnos y ser objetivos acerca de nuestra propia vida, es decir, no solemos evaluar correctamente nuestros aciertos y errores, nuestros vicios y virtudes. Aquí entra en escena el amigo: como es más fácil observar objetivamente su vida y sus acciones, lo necesitamos como una suerte de "espejo"⁶ que nos devuelve una imagen objetiva de nosotros mismos. En otras palabras, el Estagirita justifica su afirmación de que el autoconocimiento tiene por condición de posibilidad el conocimiento del amigo en la función que este cumple: permitir que, a través de él, nos conozcamos. Esta justificación no deja de ser problemática, puesto que, a diferencia del *Alcibiades*, otorga exclusivamente al amigo la función de espejo (cuando pareciera que cualquier hombre virtuoso podría ocupar ese lugar).

Para sortear esta posible objeción es necesario tener presentes algunas características propias de la amistad virtuosa.⁷ En primer lugar, Aristóteles sostiene que los amigos virtuosos son semejantes en su modo de ser; por lo tanto, si la virtud –perfeccionamiento de la naturaleza racional humana⁸- se encuentra universalmente del mismo modo en todos los

⁵En la exposición de este argumento sigo parcialmente la interpretación de Cooper (1980:323-324), quien interpreta este pasaje a la luz de *Magna Moralia* (1213a10-26).

⁶ Esta concepción del "otro yo" como "espejo" que contribuye a la formación de la autoconciencia fue planteada originalmente por John Stewart (1973:392). John M. Cooper (1980:319-330) y Zena Hitz (2011:9-14) discuten y rechazan la interpretación de Stewart y proponen considerar al amigo como "otro yo" porque es, fundamentalmente, un hombre de carácter virtuoso que ayuda a su amigo a llevar con mayor facilidad una vida virtuosa.

⁷ A diferencia de las amistades que se basan en el placer o la utilidad del amigo (*Ética Nicomaquea* VIII 3, 1156a10-24), en la amistad virtuosa (VIII 3, 1156b7-32) no se desea el bien del amigo por una característica accidental sino a causa de su carácter o modo de ser virtuoso. En otras palabras, no se ama al amigo por el placer o utilidad que puede proveer, se lo ama por sí mismo. De esta diferencia fundamental se sigue que los vínculos fundados en características accidentales son inestables, y no se mantienen en el tiempo, mientras que las amistades virtuosas son permanentes.

⁸ En esta línea, Juha Sihvola (2008: 125-126) señala que Aristóteles, en virtud de su enfoque metodológico centrado en la forma, excluye lo accidental, contingente e individual de la ciencia teórica y práctica: la realización de la humanidad de cada uno consiste en la actualización de la naturaleza humana general. El conocimiento del "sí mismo" individual no es relevante para cumplir con el fin de la vida humana (la

hombres virtuosos, cuando contemplamos el carácter y las acciones de nuestros amigos no solo nos complacemos con su visión, sino que también conocemos cómo somos nosotros mismos. En otras palabras, los virtuosos se hacen amigos unos de otros por saber que son semejantes en carácter; es por ello que también saben que las acciones del amigo (objetivamente observables) sirven de nexos para autoconocerse. En segundo lugar, es preciso señalar que cualquier hombre virtuoso no puede cumplir con la función de "espejo" debido a que debemos tener un conocimiento íntimo del otro, que se obtiene únicamente mediante la convivencia. Una característica central de la amistad virtuosa es que los amigos "pasan tiempo juntos", es decir, conviven y se conocen íntimamente (*EN VIII 4, 1157b6-13, 1157b17-19, VIII 6, 1158a7-10, VIII 12, 1161b33-1162a1 y, especialmente IX 12*). En otras palabras, aunque podemos reconocer en el otro actos particulares virtuosos, conocer su carácter es algo que lleva tiempo y trato continuo; de ahí que sólo el conocimiento del amigo permita el autoconocimiento.

III. El conflicto anímico de los hombres viciosos

En la *República*⁹ Platón contrapone los estados anímicos de los hombres virtuosos y viciosos: mientras que los primeros gozan de armonía interna, los segundos se encuentran desgarrados por un conflicto interno, producto del conflicto entre los deseos opuestos de las distintas partes del alma. Aristóteles, como veremos en breve, adopta de su maestro los lineamientos básicos para describir este conflicto.

En *República IV, VIII y IX*, Platón emprende una investigación del alma humana realizando un paralelismo estructural entre sus partes y las clases sociales de la *pólis*.¹⁰ Allí sostiene la tripartición del alma en partes apetitiva (*tò epithymetikon*), irascible (*tò thymoeidés*), y racional (*tò logistikón*). Pasemos a examinar las características y los objetos de cada una de las partes para luego analizar la armonía y el conflicto anímicos.

La parte apetitiva del alma tiene por objeto de deseo aquello que satisface necesidades

perfección del intelecto).

⁹Aunque no puedo extenderme más aquí sobre esta problemática, quiero señalar brevemente que Platón también retrata el conflicto anímico de los viciosos en el *Fedro* a partir de la célebre metáfora (246a-b): el alma es una fuerza constituida por un auriga y dos caballos, uno blanco (bueno, bello y puro) y otro negro (malo, feo e impuro).

¹⁰ Por razones de extensión limitaremos nuestra exposición a lo que concierne únicamente al alma.

naturales (alimentos, bebida, sexo, etc.) (437b1-437e8) pero también la riqueza (581a). La característica distintiva de esta parte del alma es que su deseo tiende exclusivamente hacia aquello que resulta útil para proveer su satisfacción, desentendiéndose de cualquier parámetro moral (438b1-439e3). En otras palabras, el apetito, por sí mismo, no busca lo “bueno” de acuerdo a criterios racionales y morales, sino lo “bueno” según los parámetros del propio deseo, esto es, la satisfacción (Bieda, 2015: 4-8). Por otro lado, es insaciable (442a-b, 586e4-9, 587a1), es decir, carece de límites y no es capaz de autolimitarse. Por estas razones, la parte apetitiva puede equivocarse en su búsqueda del bien real y dar con un mal que aparenta ser un bien.

La parte irascible (o impulsiva), al igual que la apetitiva, es en sí misma irracional;¹¹ sin embargo, se distingue de esta por su objeto, puesto que tiende a buscar la victoria, el triunfo, el honor, y la fama (581a-b). En segundo lugar, dichas partes del alma se distinguen porque pueden disentir respecto de aquello que desean, es decir, pueden presentar deseos contrapuestos, ya que el apetito puede desear algo, y la parte irascible puede indignarse y avergonzarse de ese deseo (439e-440a). En tercer lugar, la parte irascible del alma es descrita por Platón (439e3) como “la agresividad en el sentido de la fuerza para confrontar lo real, ya entendamos esto como algo externo o interno” (Fierro, 2007:13). Esta fuerza puede tomar dos direcciones: puede ayudar a la razón (440b-e) o actuar contra ella (441a-c). En el primer caso, si ha sido correctamente entrenada, contribuye a detener los apetitos de acuerdo con lo que la razón establece como bueno; en el segundo, esta fuerza actúa independientemente de la racionalidad, persiguiendo con furia ciega sus objetos de deseo, produciendo el debilitamiento de la razón primero y el suyo propio después, contribuyendo al crecimiento del apetito y quedando finalmente dominada por aquel.

Finalmente, la parte racional del alma se caracteriza por conocer la verdad, distinguir lo bueno y lo malo, y -en función de dichas capacidades- gobernar el alma (441e, 442c, 581b). La razón tiene sus propios deseos (439c9-d2) que son el resultado de la deliberación, del cálculo racional, y del reconocimiento de lo bueno y conveniente para cada una de las partes del alma y para el alma en su conjunto (442c5-8). Puesto que conoce el bien real, se

¹¹ Mientras que algunos intérpretes sostienen que el tratamiento de la parte irascible del alma es sumamente oscuro (Annas, 1981:126-128; Robinson 1995:44-45), otros sostienen que es indiferenciable de la parte apetitiva (Penner, 1971:11-113). Por nuestra parte, seguimos la línea hermenéutica que diferencia ambas partes del alma (Hobbs, 2000; Fierro, 2007).

opone a los deseos irracionales del alma apetitiva. No obstante, la razón conoce y desea su objeto (lo bueno y lo verdadero) únicamente cuando puede considerar las cosas por sí misma, es decir, cuando no es influenciada por los apetitos; caso contrario, la razón se equivoca y juzga como buenos los deseos del alma apetitiva.

Ahora bien, tal como podemos comprobar por la descripción de las distintas partes del alma, es posible que estas puedan querer cosas contrarias (436b-c) y que una de ellas acabe imponiendo su deseo frente a las otras (580e). De ello se sigue que la razón no siempre puede gobernar, produciéndose una subversión del orden natural del alma (443d-443). Así como la justicia, en el plano social, consiste en que cada clase social cumpla con su función específica, en el plano psíquico la justicia equivale a que cada parte del alma cumpla con su función propia. Si la parte apetitiva o la irascible se erigen como gobernantes del alma, entonces esta división de tareas no se cumple y, en consecuencia, el alma se desordena, se desarmoniza y cae en la injusticia. El orden verdadero del alma justa induce a que uno mismo se gobierne y sea amigo de sí mismo. Con la expresión “volverse amigo de uno mismo”, Platón se refiere a evitar el conflicto interior que conlleva la injusticia psíquica. Los individuos que se encuentran en un estado de armonía interna poseen un alma ordenada, esto es, cada parte de su alma cumple con su función de acuerdo con criterios racionales. De ello se sigue que cualquier actividad que emprendan será realizada con conocimiento y de acuerdo con la virtud. La vida del hombre injusto, por el contrario, se encuentra signada por la degradación moral, el vicio, y la guerra civil interna.

En *EN IX. 4*, 1166b2-29 Aristóteles caracteriza la desarmonía interna de los hombres viciosos (frívolos e incontinentes) en términos muy similares a su maestro:

Los malos buscan compañeros con quienes consumir los días e intentan escapar de sí mismos, porque, estando solos, se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras de esta suerte, pero cuando están con otros se olvidan de ellas. No teniendo nada amable, no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos, y estos tales no se complacen ni se conmueven consigo mismos: su alma, en efecto, está dividida, y una parte de ella, por su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que la otra se goza, y así el alma es arrastrada de aquí para allá como si las partes intentaran desgarrarla. Y, siendo imposible pensar y alegrarse al mismo tiempo, pronto se afligen por haber sentido placer, y querrían que los placeres no hubieran existido para ellos, porque los malos están llenos de arrepentimientos (IX 4, 1166b14-25).

El alma de estos hombres se caracteriza por la fracturación, y la pugna constante de sus distintas partes (racionalidad y apetitos); de allí que desean una cosa y luego se arrepienten. El alma viciosa se encuentra dividida porque no hay unidad de deseo, sino deseos contrapuestos que la arrastran en direcciones diferentes. Como su maestro, el estagirita

afirma que “no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos” porque reina la desarmonía en su alma.

A diferencia de los hombres malvados, los buenos se relacionan consigo mismos como si fueran sus propios amigos, es decir, se aman a sí mismos (*EN* 1166a34-b2). Ahora bien, tal como vimos en la sección anterior, el amor a uno mismo “noble” es conceptualizado por Aristóteles como cultivo y desarrollo de la parte principal del hombre. En esta línea, solo puede haber amistad con uno mismo y, en consecuencia, armonía interna, si dentro del alma se erige el intelecto como conductor:

Éste [el hombre bueno y virtuoso], en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno (*EN* IX 4, 1166a13-20).

En otras palabras, los hombres buenos y virtuosos actúan conforme a su verdadero sí mismo (el intelecto), porque buscan los bienes que su racionalidad les revela nobles -estos favorecen el desarrollo del propio “sí mismo”. Si la razón conduce al alma toda, no se producen disensos y deseos contrapuestos en su interior; el alma en su conjunto apunta a un mismo objeto de deseo racional.

En suma, tanto para Platón como para Aristóteles el conflicto anímico que caracteriza a los hombres viciosos ocurre cuando la parte irracional -que no se identifica con el “sí mismo” del hombre- gobierna la totalidad del alma (el incontinente es un claro ejemplo de ello). La armonía entre las distintas partes del alma y, por consiguiente, la amistad del hombre consigo mismo se instauran cuando la parte principal del hombre (la racionalidad) conduce la totalidad del alma.

IV. Conclusiones

A lo largo de nuestra exposición procuramos mostrar la innegable influencia platónica en el pensamiento aristotélico a partir de tres conceptos que se encuentran interconectados: (i) el intelecto como núcleo de nuestro “sí mismo”, (ii) el otro u amigo como reflejo de ese “sí mismo”, y (iii) el conflicto que nuestra racionalidad puede mantener con la parte irracional, produciendo la desarmonía interna del alma. En relación con estos tres conceptos es importante destacar dos cuestiones. Aunque no encontremos en el *corpus* aristotélico un

tratamiento explícito del “cuidado de sí”, sí encontramos varias afirmaciones que indican que el gobierno racional del alma y el orden armónico al que da lugar no se logran únicamente mediante un conocimiento intelectual del bien (si ese fuera el caso, no existiría la incontinencia), sino mediante la formación de un carácter virtuoso. En esta línea, consideramos que la noción de “cuidado de sí” en Aristóteles debe interpretarse en el marco más general de su ética, es decir, en conexión con la felicidad y la adquisición de las virtudes. De acuerdo con esta lectura, el “cuidado de sí” consiste, como para Platón en el *Alcibíades*, en el cultivo de la parte principal del hombre. En el caso de Aristóteles, el desarrollo de la parte principal del alma se realiza a partir de la formación de un carácter virtuoso, es decir, a partir de la adquisición de las virtudes morales e intelectuales¹² que conducen al hombre a la felicidad, entendida esta como la realización plena de la naturaleza del hombre, su racionalidad. En segundo lugar, es importante destacar que Aristóteles modifica o precisa en qué sentido nos conocemos y cuidamos de nosotros mismos. En primer lugar, el conocimiento de sí tiene por objeto el propio carácter moral del hombre virtuoso -que sólo puede conocerse a sí mismo a través del amigo virtuoso. En segundo lugar, el cuidado de sí es simultáneamente cuidado del “otro yo”, es decir, del amigo virtuoso. Puesto que los amigos virtuosos se encuentran dispuestos entre sí como lo están respecto de sí mismos (IX 4, 1166a1-10, 1166a30-34), no podemos cuidar de nosotros (esto es, ser virtuosos y felices) si no procuramos el mismo cuidado para nuestros amigos (cuidarlos es una parte integral en el cuidado y desarrollo moral de nuestro propio yo). De este modo, Aristóteles introduce en el cuidado de sí una dimensión ética profunda: practicar la virtud y ser felices no consisten en actividades individuales y privadas, sino en actividades cooperativas con los otros más significativos en nuestra vida.

¹² Puesto que el alma humana no es sólo su parte racional, su perfeccionamiento no consiste únicamente en la adquisición de las virtudes intelectuales, sino también en el cultivo de las virtudes morales, para lo cual la razón debe aplicarse a la facultad de desear imponiéndole parámetros racionales a lo irracional (EN 1220b5-6). En síntesis, para ser virtuoso debemos integrar ambos tipos de virtudes, puesto que las virtudes morales deben actuar junto con la virtud intelectual de la prudencia (*phrónesis*) (EN VI 12, 1144a6-9): las primeras hacen recto el fin de la acción, mientras que la segunda evalúa los medios más efectivos para alcanzarlo.

BIBLIOGRAFÍA

ANNAS, J. (1985), "Self-Knowledge in early Plato", *Platonic Investigations* Vol. 13, pp. 111-138.

ANNAS, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press.

BIEDA, E. (2015), "Unidad y multiplicidad del alma en la *República* de Platon", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Fabrizio Serra Editore, vol. 138, pp. 89-116.

BOERI, M. (2007), *Apariencia y Realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue.

CAMARERO, A. (2003), *Platón República*, Buenos Aires, Editorial Eudeba.

CAPPELLETTI, A. J. (1987), "El *Alcibíades mayor* y el núcleo de la antropología de Platón", en *Sobre tres diálogos menores de Platón*, Venezuela, Equinoccio, pp. 9-36.

COOPER, J. (1980), "Aristotle on Friendship", en RORTY A. O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Los Ángeles, University of California Press, pp. 301-340.

FIERRO, M. A. (2007), "La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República IV*", *THÉMATA*, Universidad de Sevilla, pp. 61-75.

GEARSON, L. (1987), "A note on Tripartite and Immortality in Plato", *Apeiron*, Vol. XX, Issue 1.

GUTHRIE W.K.C. (1971), "Plato's views on the nature of the soul", en Vlastos (Ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, Vol. II, pp. 230-243.

HOBBS, A. (2000), *Plato and the Hero*, Cambridge, Cambridge University Press.

PANGLE, L. S. (2003), *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press.

PENNER, T. (1971), "Thought and desire in Plato", en Vlastos (Ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays*, Vol. II, pp. 96-118.

SIHVOLA, J. (2008), "Aristotle on the Individuality of Self", en REMES P. & SIHVOLA J. (eds.), *Ancient Philosophy of the Self*, Springer, Science and Business Media.

RIDER, B. A. (2011), "Self-Care, Self-Knowledge, and Politics in the *Alcibiades I*", *Epoché*, Vol 15, Issue 2, pp.395-413.

ROBINSON, T.M, (1995), *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press.

STERN-GILLET, S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, SUNY.

VERNANT, J. P. (1991), "The Individual within the city-state", en Zeitlin F. I. (Ed.), *Mortals and Immortals*, Princeton, University Press, pp. 318-333.

VIGO, A. (2006), "Incontinencia, Carácter y Razón", *Estudios Aristotélicos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, pp. 325-361.