



Reflexividad y autoconocimiento en Aristóteles

Reflexivity and Self-Knowledge in Aristotle

Luciano Garófalo¹

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

lgarofalo@uct.cl

Resumen

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, el autoconocimiento ha sido entendido a partir de un modelo en particular de reflexividad que se remonta a la descripción aristotélica del tipo de actividad que esencialmente lleva a cabo la divinidad. No obstante, poco se ha advertido que el autoconocimiento que corresponde a dios no es extensivo, por la autorreferencialidad que involucra, a los seres humanos. Por tanto, defenderé la tesis de que, por lo menos dentro del contexto de la filosofía de Aristóteles, es posible hallar otro modelo de autoconocimiento que se ajusta mejor a la naturaleza heterorreferencial de la cognición humana. Para ese fin, comenzaré con algunas consideraciones introductorias sobre las formas de reflexividad envueltas en cada caso. Posteriormente, analizaré los pasajes centrales de *Metafísica* y *De anima* en los que Aristóteles caracteriza la clase de intelección que es propia del ente que es objeto de la teología como una sustentada en la relación de identidad, para luego contrastarlos con varias afirmaciones de sus *Éticas* donde la alteridad es resaltada como la nota distintiva de los actos cognitivos humanos. A partir de ello, concluiré distinguiendo dos sentidos en los que puede entenderse el autoconocimiento en Aristóteles: bien sea como “autoconocimiento intelectual”, o bien, como “autoconocimiento relacional”.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes.
<https://orcid.org/0000-0003-2616-1892>.



Palabras clave: autoconocimiento, reflexividad, autoconciencia, intencionalidad, amistad.

Abstract

From ancient times to the present day, self-knowledge has been understood on the basis of a particular model of reflexivity that goes back to Aristotle's description of the type of activity that divinity essentially carries out. However, little attention has been paid to the fact that the self-knowledge that corresponds to God is not extended, due to the self-referentiality that it involves, to human beings. Therefore, I will defend the thesis that, at least within the context of Aristotle's philosophy, it is possible to find another model of self-knowledge that better fits the heteroreferential nature of human cognition. To that end, I will begin with some introductory considerations on the forms of reflexivity involved in each case. I will then analyze the central passages of *Metaphysics* and *De anima* in which Aristotle characterizes the kind of intellection that is proper to the being that is the object of theology as one based on the relation of identity, and then contrast them with various statements in his *Ethics* where otherness is highlighted as the distinctive note of human cognitive acts. From this, I will conclude by distinguishing two senses in which self-knowledge can be understood in Aristotle: either as "intellective self-knowledge" or as "relational self-knowledge".

Keywords: Self-knowledge, reflexivity, self-consciousness, intentionality, friendship.

Fecha de Recepción: 07/08/2024 – *Fecha de Aceptación:* 06/10/2024

Introducción

Una de las cuestiones más complejas de abordar para quien se aproxime al pensamiento antiguo en general, y el de Aristóteles en particular, es, sin lugar a duda, la de qué pueda



entenderse por “reflexividad” en los autores clásicos que forman parte de este extenso período de la historia de la filosofía. Esto no significa, claro está, que no exista en la Antigüedad claros indicios y avistamientos de estructuras que muy fácilmente, desde nuestra mirada contemporánea, pudiésemos identificar como ajustadas a lo que designamos con dicha palabra. De hecho, como W. Wieland (1999) observó hace tiempo, en el caso de Platón al menos, la célebre metáfora del espejo (κάτοπτρον) empleada en el *Alcibiades I*—y en otros diálogos— es, a todas luces, la más elocuente al respecto². No en vano hablamos de “especular” para referirnos, coloquialmente, a una cavilación con poco asidero en los hechos, de carácter conjetural. Tampoco es casual que el espejo como instrumento nos permita *reflejar* una imagen que proviene de nosotros mismos y que, no obstante, en sentido estricto no somos nosotros mismos.

El problema que tangencialmente toca nuestro trabajo, y que es el origen de la dificultad señalada, resulta, pues, el de cómo entender —a riesgo de cometer un anacronismo— el rol de lo que llamamos “conciencia” en el mundo antiguo. O, para ser más específicos, de la “autoconciencia”; entendiéndolo por este término no la conciencia perceptiva *de* un objeto dado cualquiera, sino la conciencia de esta conciencia, en caso de que exista. Es en este punto en el que entra en escena la noción de reflexividad como eje sobre el que gira la comprensión del significado de la conciencia en el mundo antiguo. Pese a que pueda ser decepcionante, no me encargaré aquí de dilucidar ese significado, lo cual ameritaría un estudio aparte³. Pero unas breves observaciones serán suficientes para encauzar la cuestión hacia el tema de nuestro interés.

Tal como ha indicado M. Burnyeat⁴, lo que se echa en falta, quizás, en la Antigüedad, es un acceso privilegiado a los propios estados mentales de carácter introspectivo que posibilite hablar de una autoconciencia en el sentido moderno. Para este intérprete, no es sino

² También en el escrito aristotélico *Magna Moralia*, dejando a un lado el problema de su autenticidad, aparece esta metáfora en estrecha relación con el autoconocimiento mediato a través de ese “otro yo” que representa el amigo (*cf.* *MM* 1213a20-24).

³ Para esta cuestión, véase el trabajo de Oehler (1962), que sigue siendo hasta ahora el mejor estudio que hay sobre este punto.

⁴ *Cf.* Burnyeat (1982, pp. 28-29).



hasta san Agustín –en el que ve a un precursor de Descartes– que tal idea surge en el pensamiento filosófico. Lo más cercano a este tipo de conciencia sería, por tanto, de acuerdo con su opinión, justamente el modelo de la percepción de los sensibles propios de cada sentido que ya desde el *Teeteto*⁵ aparece planteado como “infalible” (ἀψευδής) en relación con el conocimiento de lo dado de esta manera. Precisamente teniendo en cuenta esta peculiaridad de la comprensión de los antiguos de la apercepción, es que W. Wieland –entre otros, como E. Tugendhat⁶– llegó a la conclusión de que las estructuras reflexivas que pueden hallarse en los clásicos se caracterizan, en contraste con la apercepción “pura” de los modernos, por su mediatez en la autorreferencia. Es decir, que involucran una forma de conocimiento en la que queda excluida la posibilidad de una intención que recaiga únicamente sobre el sujeto y su actividad cognitivo-intelectiva. Es por esta razón que, por lo que respecta al caso de Aristóteles, A. Kosman propuso⁷ –en un célebre *paper* dedicado a la percepción de los sensibles propios del tratado *De anima* (DA)– una “salida” deflacionaria al problema de la conciencia, dejando a un lado cualquier presupuesto que implique una facultad reflexiva de orden superior separada de los poderes propios de cada sentido de un viviente y su organismo. En otras palabras, para Kosman ya en la misma conciencia perceptiva se encontraría la conciencia de dicha actividad. O, como dijo Brentano⁸ al tematizar la estructura fundamental de la intencionalidad, junto con el modo recto de la *intentio*, se da uno oblicuo en el que la conciencia se dirige a sí misma aun dirigiéndose al objeto.

Ahora bien, el problema de las formas de reflexividad se hace aún más complejo si uno integra en el análisis un elemento que también está presente en la psicología y en la metafísica aristotélica como lo es el intelecto en su doble dimensión, tanto en potencia como en acto. El mismo Aristóteles se enfrenta a esta dificultad, principalmente, en dos lugares de su obra, a saber: en *De anima* III. 4–5 y en *Metafísica* Λ. No obstante, la discusión llevada a

⁵ Cf. *Teet.* 160d.

⁶ Cf. Tugendhat (1993, pp. 186-189).

⁷ Cf. Kosman (1975, pp. 517-519).

⁸ Cf. Brentano (1874, pp. 37-38).



cabo en ambas obras no es del todo satisfactoria, pues el tono en que se desarrolla es titubeante y, en algunas ocasiones, poco coherente con los presupuestos básicos de la teoría hilemórfica de Aristóteles y su concepción del alma como una entidad inmaterial enraizada o inmersa en la materia, “*in-corporada*” en ella. Como se sabrá, este tópico de la psicología aristotélica dio rienda suelta a la especulación de muchos comentaristas posteriores (como Andrónico, Temistio, Averroes, etc.) quienes formularon, justo a causa de la oscuridad de los textos de al respecto, ingeniosas y a veces poco fieles interpretaciones de la noética de Aristóteles. No es mi pretensión acá examinar la recepción historiográfica de este tópico, si bien reconozco de antemano que un abordaje en profundidad de esos capítulos del tratado *De anima* y del libro Λ de *Metafísica (Met.)* sobre los que hablaremos no puede eximirse de ello.

Nuestro propósito acá será más modesto, y consistirá en analizar ambos lugares de las obras de Aristóteles con vistas a poner de relieve la especificidad propia de la forma de reflexividad que corresponde al pensamiento humano en contraposición con aquella que pertenece al dios aristotélico, y de la que depende, en última instancia, el modelo de autoconocimiento hoy en día corriente en la filosofía, cuya tesis básica consiste en la identificación entre acto y objeto. Para ese fin, me concentraré, en primera instancia, en cotejar los capítulos mencionados del tratado *De anima* con los de *Metafísica* Λ . 7 y 9, con el propósito de averiguar hasta qué punto es legítima una identificación como esta, y si acaso hay alguna evidencia textual que la soporte. Luego, comentaré algunos pasajes de las *Éticas* de Aristóteles con el objeto de contrastar el tipo de reflexividad envuelta en las interacciones entre agentes capaces de progreso moral y, por tanto, propias de agentes prácticos en sentido estricto. En consecuencia, partiré del supuesto según el cual la comprensión del autoconocimiento involucrada en cada caso es determinante de una y otra de esas formas de reflexividad. De esta manera, la estrategia que seguiré en su dilucidación consistirá en clarificar y distinguir dos sentidos en los que puede entenderse el autoconocimiento en Aristóteles.

Autoconocimiento intelectual vs. Autoconocimiento relacional



Tal como señaló K. Oehler (1974) en un brillante artículo, a lo largo de la historia de la filosofía ha prevalecido un modelo interpretativo del autoconocimiento en Aristóteles basado en el acto intelectual que él considera, en *Met.* Λ , como la nota distintiva del tipo de pensamiento que pertenece al primer motor inmóvil o, según la designación que se le otorga en dicho libro: dios. Algo que resulta todavía más claro en la recepción crítica que tuvo entre los neoplatónicos dicha discusión y, particularmente, en la V *Enéada* de Plotino⁹.

Pese a que Oehler no lo cite como ejemplo, uno muy bueno que corrobora su afirmación puede verse al final de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel, donde este último cita, precisamente, las líneas del capítulo 7 del libro Λ en las que Aristóteles identifica la actividad intelectual de este ente con la captación de un inteligible, para, posteriormente, equiparar teoría, vida, eternidad y perfección. La cita de Hegel, que aparece justo después del § 577 en el que se explica el tercer silogismo que reproduce el movimiento del concepto, tiene como fin mostrar que en este proceso la razón se conoce a sí misma y es capaz de desdoblarse en “espíritu” y “naturaleza”, para finalmente acceder a la cosa misma.

No es nuestra intención acá someter a escrutinio la interpretación de Hegel sobre este punto, ni, mucho menos, su discutible concepción de la silogística. Tampoco es de nuestro interés llevar a cabo un estudio minucioso acerca del rol de la divinidad en la teología aristotélica. Una cuestión de por sí ya bastante compleja. Por el contrario, tan sólo hemos hecho referencia a esta temática con vistas a esbozar los rasgos principales de ese modelo interpretativo predominante hasta nuestros días, que a partir de ahora llamaremos “autoconocimiento intelectual”. No obstante, más allá de los datos historiográficos aportados y de esta etiqueta, queda todavía por examinar el núcleo teórico de esa posición. A esta tarea nos dedicaremos en seguida.

De acuerdo con el modelo del “autoconocimiento intelectual”, este último consistiría (de manera análoga a la actividad del primer motor aristotélico) en una vuelta del

⁹ Al respecto, véanse las interesantes observaciones de Vigo (1999).



pensamiento sobre sí mismo, donde el acto mismo de captación tendría como objeto al intelecto mismo: la célebre νόησις νοήσεως νόησις. De este modo, pues, como se hace evidente en el texto que cautivó a Hegel, la identificación concebida por Aristóteles entre el intelecto y el inteligible captado, entre νοῦς y νοητόν, es asimilada, sin más, en dicha interpretación, con la captación de sí mismo que tiene el intelecto. En otras palabras, desde el punto de vista del “autoconocimiento intelectual”, el νοῦς (el intelecto), en su ἐνέργεια (o actividad) propia, que es el νοεῖν (el entender), sería a la vez νοῦς (intelecto) y νοητόν (e inteligible). Sin embargo, debemos preguntarnos, ¿es legítima una identificación como esta? Es decir, ¿puede encontrarse alguna evidencia que sustente dicha lectura?

Pues bien, lo que torna en todo un embrollo el asunto es que, en efecto, Aristóteles asevera en *Met.* A que, al captar lo inteligible, el νοῦς (o intelecto) se capta a sí mismo (1072b19-20). Pero ¿necesariamente significa esto que dicha captación de sí mismo es, como tal, temática, y, en consecuencia, el intelecto pasa a ser su propio objeto en la intelección? A nuestro modo de ver, la respuesta a esta interrogante es negativa, con la sola excepción del primer motor. A pesar de la tendencia corriente a leer esas líneas como sustento de esa interpretación (la del “autoconocimiento intelectual”, según el nombre que le hemos dado), sería un equívoco –y, en cierta medida, también un anacronismo– suponer que Aristóteles tuvo en mente que el pensamiento humano comparte con la divinidad una forma de reflexividad de esa índole, donde el propio intelecto se desdobra y se tiene a sí mismo a la vista de manera inmediata como un inteligible más. No obstante, antes de descartar esta alternativa de un modo tajante, exploremos algunos otros textos que resultan esclarecedores al respecto.

El primero de ellos está ubicado en el capítulo 4 del tercer libro del tratado *DA*. Como se recordará, en este enrevesado capítulo Aristóteles desarrolla algunas consideraciones sobre la dimensión o función paciente que podría adjudicársele al intelecto durante la actividad cognitiva vista como un todo, tema que sobre el cual volverá en el capítulo siguiente. No me detendré en los detalles del texto, que ya de por sí representa un campo minado de problemas –incluso en la transmisión manuscrita– a lo largo de cada una de sus



líneas. Sólo llamaré la atención sobre dos aspectos relevantes para la discusión sostenida hace un instante: (i) por un lado, el paralelo trazado por Aristóteles entre la percepción sensible y la captación noética, y, por otro lado, (ii) en una de las oraciones finales de este capítulo, que está relacionada estrechamente con lo que hemos dicho hace unos instantes.

(i) En *DA* III. 4, desde el inicio de su análisis acerca de la dimensión paciente del intelecto, Aristóteles se refiere a un punto en común que comparten tanto la sensación como la intelección, esto es, su direccionalidad hacia los objetos. Obviamente, lo que cambia en cada caso, y las diferencia a ambas como poderes del alma, son la clase de objetos involucrados en su actividad. Además del hecho de que la intelección, piensa Aristóteles, no precisa de un órgano específico, si bien no se da sin el cuerpo. Muy por el contrario, esta actividad no tiene lugar si no es a través de él. Ahora bien, este carácter intencional de la percepción en general de los seres humanos –es decir, tanto la de la αἴσθησις como la del νοῦς– revela lo extraño que resulta para la comprensión griega de la conciencia, y la de Aristóteles en particular, una idea semejante: la de un acto que no tenga como objeto a algo diferente de sí mismo y del agente que lo lleva a cabo. Un punto de vista, este último, que ya en el *Cármides* es declarado como imposible por el Sócrates platónico, valiéndose, no por casualidad, de ejemplos relativos a la audición y visión¹⁰.

Tal como señala C. Shields (2017) en relación con este mismo *locus* de *DA* III. 4, la plasticidad otorgada por Aristóteles al νοῦς en cuanto παθητικός (que únicamente se encuentra en los individuos compuestos de cuerpo y alma), hace difícil imaginar que el intelecto humano sea su propio objeto, puesto que no es una forma ni, por consiguiente, nada determinado que pueda conocer.

(ii) Sin embargo, casi al final del capítulo 4 del tercer libro de *DA* se plantea la cuestión de si el intelecto mismo es inteligible o no, debido a que si es “simple” (ἀπλοῦν) e “impasible” (ἀπαθές), como Aristóteles dice que sostuvo Anaxágoras, entonces no tendría nada en común con sus objetos y, por tanto, no podría ser afectado. Esto, sin contar, además, que, si fuese solamente impasible, por definición quedaría excluida la posibilidad de padecer

¹⁰ Cf. *Carm.* 168e-169c.



alguna afección y, en consecuencia, no podría ser afectado por ningún objeto. La conclusión que Aristóteles extrae de esta aporía es que, en primer lugar, (a) el intelecto no sólo posee una función paciente sino también agente, que, en el caso de los seres humanos, es intermitente; y, en segundo lugar, (b) que el intelecto no es nada en acto antes de inteligir, tal como en la tablilla no hay nada escrito sin el contacto con la experiencia, según el célebre símil del *Teeteto*¹¹. No obstante, justo en el caso de las entidades que carecen de materia –como el primer motor de *Met. Λ*– cuya intelección es ininterrumpida, piensa Aristóteles, lo que inteligie y lo inteligido son lo mismo¹².

Uno podría ver en esta última afirmación una prueba en contra de la respuesta negativa que hemos dado a la interrogante de si es posible que el νοῦς se convierta en su propio objeto, de modo que en su actividad tendría conocimiento de su actividad. Y, de hecho, en cierto sentido esta evidencia refuta la opinión aquí expresada. Pero antes de esgrimir un argumento que permitiría aclarar mejor mi postura, quisiera aducir una prueba adicional a la que podría recurrir un partidario de la teoría del modelo de “autoconocimiento intelectual”. Esta última está contenida en el mismo libro Λ de *Metafísica*, y, más concretamente, en el capítulo 9. Se trata del célebre lugar donde Aristóteles define la actividad del primer motor como una νόησις νοήσεως νόησις, es decir, una intelección que es intelección de esa intelección. Y, en consecuencia, esa entidad que es concebida allí como la “más divina” (θειότατος, 1074b16, 1074b26), “digna de estima” (τιμώτατος, 1074b26) y “más eminente” o “poderosa” (κράτιστος), se inteligie a sí misma (1074b33-34).

El argumento de Aristóteles se deriva de una aporía estrechamente vinculada al capítulo del *DA* que comentábamos recientemente y, como él mismo advierte al inicio de *Met. Λ. 9*, tiene que ver con las dificultades que se presentan al momento de explicar un intelecto como el del ente que previamente, en *Met. Λ. 7*, ha denominado “dios”. En particular, la complejidad que encuentra Aristóteles reside en cuál sería el objeto de intelección de una entidad de esta clase, pues, como él asevera, si suponemos (1) que no

¹¹ Cf. *Teet.* 191c-191d.

¹² Cf. *DA* III. 4, 430 a2-3: “καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡσπερ τὰ νοητά”.



intelige nada, entonces parece que no habría cómo dar cuenta de su carácter “venerable” o “respetable” (σέμνον), porque estaría en un estado similar al de aquel que simplemente se halla dormido. Pero, por otro lado, si decimos (2) que en verdad intelige, pero para ello necesita de algo diferente a sí mismo, ya no sería por definición un ente cuya esencia consiste, precisamente, en inteligir, motivo por el cual no siempre estaría ἐν ἐνεργείᾳ (en actividad), sino que habría que –como en el caso del intelecto humano– introducir la noción de potencia o δύναμις entre sus funciones cognitivas y, por ende, perdería el *status* ontológico privilegiado que le ha sido otorgado con anterioridad. Ya no sería la ἀρίστη οὐσία (o la “mejor” de todas las sustancias), dice Aristóteles (1074 b19-20). Sólo queda como alternativa, por tanto, que esta sustancia se entienda a sí misma.

Más adelante, en el mismo texto de *Met. A. 7*, Aristóteles marca el contraste crucial para nosotros. De manera similar al punto de vista defendido por el personaje-Sócrates del *Cármides*, y con un lenguaje muy platónico, Aristóteles remarca que ciertas formas de cognición como la ἐπιστήμη, la αἴσθησις, la δόξα y la διάνοια –es decir, las que parecen más propias del ser humano– siempre están referidas a algo distinto de ellas, y sólo se refieren a sí mismas de un modo concomitante o derivado, ἐν παρέργῳ (1074b35-36). Toda la frase, sin embargo, está precedida por un φαίνεται, motivo por el cual no debería tomarse como una afirmación concluyente. No obstante, un poco después, sin titubeo, Aristóteles insiste nuevamente, al igual que en *DA III. 4*, que únicamente en el caso de las sustancias que no tienen materia lo inteligido y la intelección son idénticos (1075a3-5).

Así pues, con base en los pasajes que hemos examinado queda claro que, incluso cuando podría decirse que Aristóteles concibe un tipo de reflexividad como la que el partidario de la interpretación del “autoconocimiento intelectual” toma como modelo de este, dicha reflexividad no está al alcance de las facultades del ser humano y, por consiguiente, si bien podría concederse que esta clase de autoconocimiento tiene lugar en el ente más divino, no obstante, nadie más goza de ese privilegio. Esto no significa, sin embargo, que deba negarse toda forma de autoconocimiento en el caso de los humanos. Por el contrario, una lectura de los tratados éticos de Aristóteles revela una alternativa que, más bien centrada en



la alteridad de la relación, permitiría al hombre (como especie) obtener cierto autoconocimiento vinculado, principalmente, a su disposición del carácter e identidad personal.

Este autoconocimiento, al que le daremos el calificativo de “relacional”, tiene como sustento un tipo de reflexividad –o, para usar la expresión con la que C. Shields lo identifica: de “reflectividad”¹³ – que, en lugar de suponer una convergencia entre el intelecto del agente y la intelección de sí mismo a través de esa misma actividad intelectual, se basa en el reflejo que, como resultado del intercambio con otro agente con el que se guarda una relación de *φιλία* o “amistad” en concreto: aquella que es propia de dos agentes cuyo progreso moral es semejante, es decir, iguales en lo que respecta a la virtud. Por tanto, el autoconocimiento así obtenido no es producto de una introspección o una percepción aislada de sí mismo, sino el saldo de una evaluación llevada a cabo por otro que es cercano a uno y con el que se tiene un parentesco no necesariamente consanguíneo. Esto es, un amigo.

En el libro VII de la *Ética Eudemia* (*EE*) el asunto es abordado por Aristóteles recurriendo, explícitamente, a la contraposición entre el modo de ser del hombre y el que corresponde a la divinidad. La discusión mantenida allí tiene como punto de partida una aporía que, con diversos matices, se plantea reiteradamente en otras obras, como la *Ética Nicomaquea* (*EN*)¹⁴ y, de aceptarse al menos como aristotélica en espíritu pese a las dudas sobre su autenticidad, también en *MM*¹⁵. La dificultad presente en esa aporía viene dada por la aparente inconsistencia existente entre, por una parte, la “autosuficiencia” o *αὐτάρκεια*, y, por otra parte, la amistad. En concreto, el razonamiento de Aristóteles parte de la pregunta de si quien es autosuficiente en grado sumo buscará un amigo en la necesidad, y si puede decirse de tal individuo que es poseedor de la virtud y de la felicidad. Pues, si acaso es feliz,

¹³ Cf. Shields (2017, p. 49).

¹⁴ Cf. *EN* 1169b3-1170b19.

¹⁵ Cf. *MM* 1212b24-1213b2. En vista del problema acerca de la autoría de este escrito aristotélico, dejaré a un lado el examen de su argumento, que, en lo sustancial, no es muy distinto del que se encuentra en *EE* y que analizaremos enseguida. Quizás el aspecto más resaltante de lo dicho en *MM* radica en la vinculación explícita de la cuestión del autoconocimiento y la amistad, a través de la metáfora del espejo que comentamos con anterioridad. En *EN* esta metáfora reaparece, ya no según la imagen del espejo, sino simplemente del “ver” (*θεωρεῖν*) con mayor transparencia al amigo que a uno mismo (cf. *EN* 1169b33-1170a1).



no parece que necesite de algún amigo ni, si es autosuficiente, que tenga alguna necesidad que no pueda solventar por sí solo. El caso paradigmático y más evidente para Aristóteles de esto que ha dicho es el tipo de existencia que él atribuye a dios: este último, según afirma en la *EE*, no necesita nada, ni, en consecuencia, necesita un amigo, ni tampoco lo tendrá (1244b7-10). Por tanto, piensa Aristóteles, parece que el hombre más feliz no tendrá tampoco amigos, excepto en la medida en que le sea imposible ser autosuficiente, de modo que hará lo posible por tener la menor cantidad de amigos, reduciendo su número cada vez más, y conservará sólo aquellos que sean moralmente virtuosos como él; no por utilidad ni por placer (1244b10-15).

Como se habrá podido notar, el argumento desarrollado por Aristóteles para probar la tesis de que la amistad de quien ha alcanzado la felicidad de manera superlativa se basa en la relación de semejanza que tienen dos sujetos entre sí con respecto a la virtud, revela la tensión que hay al interior de su concepción de la *εὐδαιμονία* entre autosuficiencia y un bien externo como la amistad. Esta tensión es, precisamente, la fuente de la aporía. La solución de Aristóteles a esta aporía no tiene lugar sino mucho después, luego de una larga reflexión acerca de la vida en conjunto (*συζῆν*) con aquellos que comparten los mismos intereses que uno, entre ellos, la música o la cultura en general, y la filosofía misma (1245a21-22). Se trata de uno de los testimonios más ricos y elocuentes dentro del *corpus* acerca de la *κοινωνία* o “comunidad”¹⁶. Justo la esfera que él echa en falta en la divinidad, ya que esta no tiene amigos ni los necesita para ser feliz. En vista de la brevedad, no podré reconstruir aquí en detalle la gran cantidad de supuestos que introduce Aristóteles en *EE* para sustentar la conclusión

¹⁶ Se trata, esta, de una noción mucho más compleja que aquella que entendemos en un sentido estrictamente “político”, si bien lo implica también. Tal como Aristóteles aclara en *EN* 1170b11-12 (y en muchos otros lugares de esta misma obra), esa “vida en conjunto” que trae consigo las relaciones humanas (*κοινωνεῖν*) involucra el intercambio de palabras y de acciones, lo cual ocurre incluso en la esfera más privada de la convivencia humana, en las que la veracidad, el buen humor y la afabilidad son determinantes. No por casualidad, esta es la esfera de las virtudes que la tradición escolástica denominó –siguiendo a Aristóteles– como “homiléticas”, pues suponen ese “encuentro” o “compañía” (*ὁμιλία*) que se da en la intimidad de las reuniones sociales. Es por ello que esa “vida en conjunto” no se reduce, a diferencia del caso de los rebaños, al mero “pastar en el mismo sitio” (*cf. EN* 1170b12-14).



mediante la cual disuelve la aporía¹⁷. No obstante, me concentraré en aquellos que resultan relevantes para nuestros fines.

(I) El primero de estos supuestos tiene que ver con el modo en que Aristóteles define la vida humana. De acuerdo con Aristóteles, es manifiesto que esta última básicamente consiste en tener conciencia perceptiva (αἰσθάνεσθαι)¹⁸ y en conocer (γινωρίζειν), de modo que la vida en común, esto es, junto a otros seres humanos, resulta un co-percibir y conocer en conjunto (1244b23–26).

(II) Ahora bien, si esto es así, añade Aristóteles, entonces percibirse y conocerse a sí mismo es lo que principalmente debe elegir cada uno (αἰρετώτατον) y, por ende, hay que considerar que el vivir es ya de por sí un cierto conocimiento (τὸ γὰρ ζῆν δεῖ τιθέναι γινῶσιν τινά, 1244b28-29).

(III) De lo anterior se sigue, destaca Aristóteles, que el tener conciencia de sí y conocerse a sí mismo es lo que debe elegirse por encima de todo, pues de lo contrario uno se encontraría en la situación de aquel que quiere que otro viva su vida en lugar de él (1244b32-34).

(IV) Sin embargo, insiste Aristóteles, no es posible que uno se separe para conocerse a sí mismo. Pero, al conocer algo otro, como sucede con el percepto en la sensación, uno se conoce a sí mismo (1244b29-1245a7-9)¹⁹. Es entonces de donde surge la

¹⁷ Una reconstrucción semejante involucraría ir más allá de lo dicho por Aristóteles en sus *Éticas* y relacionar esta discusión con la llevada a cabo en *De anima y Parva naturalia* acerca de la percepción sensible, lo cual es de por sí una empresa bastante compleja.

¹⁸ Una afirmación semejante aparece en *EN* 1170a18-19, donde Aristóteles contrapone la conciencia perceptiva (que comparte el ser humano con los animales) al pensar en general (νοεῖν) como aquello más propio de la vida. La misma idea se repite un poco más adelante, identificando “ser” o “existir” con “percibir” o “pensar” (cf. *EN* 1170a33-1170b1: τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Sin embargo, pese a que Aristóteles plantee el asunto como una disyunción exclusiva, si recordamos los presupuestos de la *scala animae* expuesta en *DA*, sabemos que en el caso de los humanos no es tal, sino todo lo contrario.

¹⁹ De manera similar, aunque con una profundidad mayor, Aristóteles sostiene en *EN* 1170a29-33 que “hay algo” (τι) en nosotros que percibe que percibimos al mismo tiempo que percibimos, que percibe que pensamos cuando pensamos y que, por tanto, “percibe que somos” o “existimos” (cf. *EN* 1170a33: ὅτι ἐσμέν). El carácter mediato de la forma de reflexividad involucrada en este caso es explícito y, salvo que uno haga una lectura inflacionaria de estas líneas, introduciendo alguna facultad adicional, resulta claro que aquello que conduce a esa conciencia perceptiva de la actividad sensible o cognitiva que se está realizando es la presencia de un objeto *distinto* a la actividad misma en un determinado acto. Esto se relaciona, directamente, con la discusión de *DA* III. 2, 425b15-25.



necesidad del amigo y de la vida en compañía de los demás que son semejantes a uno, pues el amigo, dice Aristóteles, es como un “otro Heracles”, un “otro sí mismo”: pero, aun así, existe como un sí mismo separado de nosotros.

(V) Por consiguiente, el percibir y conocer a un amigo es en cierto modo, afirma Aristóteles, conocerse a sí mismo (1245a35-37). Y la causa por la cual se presentaba al inicio la aporía radica en que la divinidad, por su propia naturaleza, no necesita –ni podría necesitar– inteligir otra cosa más que a sí misma. Mientras que, en el caso del hombre, este último no sólo no puede vivir de esa manera, sino que para “ser feliz” depende de algo diferente a él mismo (1245b16-19). Y si vivir, como se dijo antes, es una especie de conocimiento (además de percibir), y ambos son lo más digno de ser elegido, el ser humano no hace más que conocer algo otro, pero, al hacerlo, como en el caso de la conciencia perceptiva, no solamente tiene conocimiento *de* eso otro, sino *de que* conoce.

La solución de Aristóteles a la aporía de *EE* VII reside en rechazar que, por lo que respecta a la autosuficiencia, sea aplicable a dios y al hombre por igual el mismo argumento en lo tocante al rol de la amistad en el alcance de la εὐδαιμονία. Incluso, llega a aseverar Aristóteles, por lo que respecta al ser humano es preciso que se mantenga la tensión entre autosuficiencia y amistad: admitir como necesario el convivir con otros, pero, al mismo tiempo, reducir el número de personas con las cuales se viva en conjunto. De ahí que la amistad sea, para Aristóteles, algo exclusivo entre aquellos que son iguales en términos de virtud.

Si mi interpretación de estos pasajes es correcta, a partir de la discusión aristotélica acerca del tipo de cognición pre-teórica que es propia de la vida humana y que caracteriza al “autoconocimiento relacional”, involucra una forma de reflexividad que no amerita una instancia de orden superior que vuelva sobre sí misma y se convierta en su propio objeto (como sí lo amerita el “autoconocimiento intelectual”), sino que en su misma heterorreferencialidad ya se hace patente el carácter autorreferencial de dicha cognición. De este modo, la comprensión básica griega de la intencionalidad implicada en toda relación



cognoscitiva, orientada por el modelo acto-objeto (donde el objeto es diferente al acto), queda salvaguardada al menos en lo que atañe al autoconocimiento asequible al hombre.

Conclusiones

Tal como esperamos haber mostrado en estas páginas, es posible distinguir al menos dos sentidos de lo que cabe entender por “autoconocimiento” en Aristóteles. Ahora bien, esta distinción tiene su origen en la forma de reflexividad implicada en cada caso, bien sea inmediata, o bien, mediata. Por tanto, no se trata de una distinción meramente nominal o introducida *ad hoc*, sino que hunde sus raíces en un problema más hondo. Este problema, según se vio, es de índole epistemológica, y básicamente radica en cómo comprender la relación que tiene lugar entre acto y objeto en una cognición. En el caso paradigmático del primer motor aristotélico, y por ello el influjo de la discusión llevada a cabo en *Met. A* para la interpretación tradicional, esta se da bajo una identificación de la actividad intelectual misma con el objeto de intelección, de manera que el acto es uno con este último, y este, a su vez, no consiste en otra cosa que en inteligir. De ahí que resulte bastante atractivo tomar como modelo de la autoconciencia al tipo de relación autorreferente que caracteriza al pensamiento o intelección que Aristóteles atribuye a la divinidad, ya que se adecúa mejor a una concepción del sí mismo como algo con el cual uno entra en contacto directo desde de la interioridad²⁰.

No obstante, como el mismo Aristóteles advierte en *Met. A*, parece difícil imaginar que el ser humano pueda realizar esta clase de actividad durante mucho tiempo²¹. Por esa razón, a menos que estemos dispuestos a sostener que el autoconocimiento es algo tan esporádico como aquellos momentos en los que el ser humano se dedica a la teoría, es necesario encontrar una explicación alternativa. De acuerdo con el análisis desarrollado a lo

²⁰ Una concepción que, muy probablemente, también haya sido inspirada en la descripción aristotélica de la actividad intelectual del primer motor, la cual califica en un oportunidad como una especie de “toque” o “contacto” (cf. *Met. A*. 1072b20-21: θγγάνων καὶ νοῶν).

²¹ Cf. *Met. A*. 1072b24-25.



largo de estas páginas, una explicación semejante se halla en el ámbito práctico que Aristóteles estudia en sus *Éticas*, y, concretamente, en el desdoblamiento que involucra la relación de amistad, donde la alteridad es clave para la cognición de uno mismo, y representa, también, una forma de “verse” (θεωρεῖν)²² a uno mismo a través del otro, si bien no se trata de un “ver” temático o constatativo como el que se da en la intelección. Esto pone de relieve que la naturaleza del conocimiento que está aquí en juego no es de índole teórica. Por el contrario, como se evidencia en los textos que hemos comentado de *EE*, este conocimiento es correspondiente al que la vida humana tiene ya en sí misma, en cuanto esta última es concebida por Aristóteles como actividad conciente (*conscientia*) –y, por tanto, cognoscente– fundada en la percepción (que asimismo incluye la percepción de la actividad racional), lo cual ocurre siempre en el marco de la vida en conjunto con otros seres humanos. Se trata, pues, de un conocimiento práctico y pre-teórico, que no se puede alcanzar sin el ejercicio de la virtud ni en ausencia de un fin último de nuestras acciones como lo es la εὐδαιμονία²³.

Sin embargo, el modelo de autoconciencia heterorreferencial que se desprende de este conocimiento práctico no está completamente desvinculado de la cuestión epistemológica de la que hablábamos antes, sino que, en cierto modo, permite avistar que la intencionalidad constitutiva del pensamiento humano –definida por la tendencia a un objeto que es distinto del acto mismo de pensar– es consecuencia del tipo de vida que pertenece a estos entes, que no son enteramente inmateriales (y, por ende, su identidad se ve amenazada por la materia) ni la única actividad que estos realizan consiste en la intelección (ya que deben atender las necesidades materiales para darle continuidad a esta). Así pues, el problema epistemológico que subyace a cada una de estas formas de reflexividad se deriva, en última instancia, de una diferencia metafísica crucial: la que existe entre dios como viviente eterno y los seres humanos. Es decir, la diferencia entre dos clases de sustancias.

²² Cf. *EN* 1169b33-1170a1.

²³ Este aspecto “ético” del autoconocimiento ha sido examinado recientemente por Ross (2023).



Bibliografía

- Aristóteles. (1956). *De anima* (Ross, W. D., Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma. De anima* (Boeri, M., Trad.). Ediciones Colihue.
- Aristóteles. (1991). *Ethica Eudemia* (Mingay, J. M. & Walzer, R. R., Eds.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea* (Bywater, I., Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Pallí, J., Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1883). *Magna Moralia* (Susemihl, F., Ed.). B. G. Teubner.
- Aristóteles. (1957). *Metaphysica* (Jaeger, W., Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Calvo, T., Ed.). Gredos.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Dritter Band*. Felix Meiner Verlag.
- Burnyeat, B. (1982). What Descartes Saw and Berkeley Missed. *The Philosophical Review*, 91(1), 3-40. <https://doi.org/10.2307/2184667>.
- Hegel. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Valls, R., Trad.). Alianza Editorial.
- Kosman, L. A. (1975). Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2. *The Philosophical Review*, 84 (4), 499-519. <https://doi.org/10.2307/2183851>.
- Oehler, K. (1962). *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. C. H. Beck.
- Oehler, K. (1974). Aristotle on Self-Knowledge. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), 493-506. <https://www.jstor.org/stable/986399>.
- Platón. (2019). *Cármides* (Boeri, M., Trad.). Ediciones Colihue.
- Platón. (1992). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas* (Zaragoza, J. & Gómez, P., Trad.). Gredos.
- Platón. (1900). *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens* (Burnet, J., Ed.). Oxford University Press.



- Platón. (1901). *Platonis Opera. Tomus II. Tetralogias III-IV Continens* (Burnet, J., Ed.). Oxford University Press.
- Platón. (2006). *Teeteto* (Boeri, M., Trad.). Losada.
- Ross, A. (2023). El autoconocimiento en Aristóteles: una propuesta de reconstrucción. En P. Fernández, L. Placencia y G. Rossi, (Eds.), *Praxis e interpretación. Un homenaje a Alejandro Vigo* (pp. 121-138). Georg Olms Verlag.
<https://doi.org/10.5771/9783487424446-121>.
- Shields, C. (2017). Aristotle's Requisite of Self-Knowledge. En U. Renz (Ed.), *Self-Knowledge* (pp. 44-60). *A History*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190226411.003.0004>.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Vigo, A. (1999). Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3). *Acta Philosophica*, 8(1), 45-68.
https://doi.org/10.17421/1121_2179_1999_08_01_Vigo.
- Wieland, W. (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. Vandenhoeck & Ruprecht.