

EUDAIMONÍA Y CUIDADO DE SÍ EN ARISTÓTELES

MARÍA EMILIA AVENA

Universidad de Buenos Aires - CONICET

(Argentina)

Resumen

En trabajos anteriores hemos indagado acerca de la relación entre la función propiamente humana y el bien que significa para el hombre su ejercicio y cómo aquel le permite perfeccionarse a sí mismo y a su entorno. Retomando esta perspectiva, profundizaremos sobre las implicancias que tienen las distintas lecturas que pueden ofrecerse acerca de cuál el mejor modo de vida posible para el hombre. El objeto de esta indagación es iluminar nuestra comprensión acerca de cuál es el mejor modo de vida que nos es posible vivir, cómo alcanzarlo y de qué modo la vida práctica y la vida contemplativa pueden contribuir al cuidado de sí y al perfeccionamiento de sí y de su entorno.

Introducción

Cuando hablamos del cuidado de sí en Aristóteles hacemos referencia a una amplia gama de problemas que van desde lo ontológico a lo gnoseológico, pero que abrevan principalmente en un problema práctico: cómo vivir la mejor vida humanamente posible. Este problema filosófico es el hilo conductor de la filosofía práctica aristotélica en general y, en particular, de su célebre escrito *Ética Nicomaquea*. Allí, la pregunta por el bien que todo hombre persigue deviene la pregunta por el bien del hombre y se reconfigura, a través del quiebre fundamental que implica el argumento del *érgon*, en la pregunta acerca de cómo nos hacemos buenos. Esto implica que el bien del hombre radica en el ejercicio adecuado de una actividad (*érga*) propia, de manera excelente, y que esa práctica lo perfecciona en tanto hombre. En otras palabras, el mejor ser humano posible es el que realiza esta actividad de modo excelente. Pero en cuanto al contenido material de esta actividad el argumento del *érgon* no nos dice nada y debemos recurrir a su contexto, particularmente a los libros siguientes de la *Ética Nicomaquea*,

para descifrar que esa actividad no es otra que el ejercicio de la virtud.¹ No obstante, el vínculo entre la excelencia y la virtud se vuelve evidente desde el significante (*areté* en ambos casos) y desde el significado. Y esta excelencia, esta virtud, es la que perfecciona al hombre y le permite realizar el bien que toda vida humana persigue: la felicidad.

Estos argumentos han sido explorados en profundidad en un trabajo anterior (Avena, 2017), por lo que en esta ocasión nos proponemos explorar de qué modo la mejor vida humanamente posible contribuye al cuidado y perfeccionamiento de sí mismo y, a través de sí, de la comunidad a la que pertenece. La tarea será mostrar de qué modo la actividad que nos permite alcanzar la felicidad nos perfecciona en tanto seres humanos y perfecciona la comunidad en la que vivimos. Indagaremos entonces acerca del rol de la sabiduría y de la prudencia en relación con la felicidad y el cuidado de sí.

La mejor vida humanamente posible

En el trabajo anterior hemos asumido la interpretación dominante respecto del mejor modo de vida posible en términos aristotélicos. Esta interpretación, largamente extendida, es la que toma como eje central el texto de *EN X 7-8* (esp. *EN X 7*, 1177a 12-18) y, en concordancia con lo expuesto también en el *Protréptico*, afirma que la vida contemplativa es la mejor vida humanamente posible. En la extensa polémica que ha florecido en los estudios aristotélicos durante los últimos cincuenta años aproximadamente, se conoce a esta interpretación como exclusivista. Es exclusivista porque considera que hay un solo tipo de vida que es la mejor, a saber la vida contemplativa, y que solo a través del ejercicio de la contemplación (*theoría*) es posible acceder a la felicidad.² A esta interpretación se opone la denominada inclusivista,³ según la cual todas las virtudes contribuyen a la felicidad. Estas lecturas tienden a

¹ Tomo aquí la interpretación de Lawrence (2001, pp. 447-448) según la cual en la sentencia aristotélica que traduce como “the human good is <reason involving> activity of the soul in accord with excellence” el término ‘excellence’ es vacío de contenido y solo se le puede atribuir el valor de ‘virtud’ en vistas al contexto en que se inserta el argumento, pero no en virtud del propio argumento. Así, el argumento del *érgon* provee una definición netamente funcional del bien humano.

² Algunos representantes de esta corriente hermenéutica son Lisi (2004), Kraut (1979), Cooper (1987), Rowe (2004).

³ La distinción inclusivismo- exclusivismo fue acuñada por primera vez por Hardie (1965).

destacar el valor de la vida política y de la *phrónesis* y la colocan a la par de la *sophía*, no como subordinada a ella.⁴

El epicentro de esta disputa se encuentra en *EN I 7*, en el célebre argumento del *érgon*. Allí Aristóteles afirma:

El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud [*tò anthrópinon agathón psychês enérgeia gígnetai katà aretén*], y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más completa [*arísten kai teleiótaten*], y además en una vida entera [*en bío teleío*]. (*EN I 7*, 1098a 16-18)

De este pasaje surgen dos cuestiones: 1) si la virtud es una o son varias, y 2) si son varias, cuál es la mejor, la *teleiótates*. La interpretación tradicional establece un vínculo directo con el libro *X*, en particular con este pasaje:

Si la felicidad [*eudaimonía*] es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea de acuerdo con la más excelsa [*krátisten*], y esta será de la mejor [*áriston*] <parte>. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina [*theiótaton*] que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia [*oikeían aretén*] será la felicidad perfecta [*téleia eudaimonía*]. Y esta actividad es contemplativa [*theoretiké*], como ya hemos dicho. (*EN X 7*, 1177a 12-18)

Leídos en continuidad el argumento del *érgon* y este pasaje de *X 7* no caben dudas que la respuesta a las preguntas planteadas son: 1) que las virtudes son varias, y 2) que la mejor virtud es la propia de la vida contemplativa, a saber, la *sophía*. Esto se evidencia al establecer como dato incuestionable que lo más divino que hay nosotros es el intelecto. Sin embargo aquellos estudiosos que defienden una postura inclusivista sostienen no hay razones que justifiquen el salto que implica vincular de modo tan estrecho el libro *I* con el *X*. Particularmente, la crítica se basa en que al momento en que Aristóteles expone el argumento del *érgon*, la vida contemplativa apenas ha sido enumerada en un catálogo de modos de vida, y de ella solo se ha dicho que será abordada más adelante.⁵

⁴ Algunos representantes de estas lecturas son Ackill (1974), Hardie (1965), Nagel (1972), Rowe (1990). El caso de este texto de Rowe es particular porque sostiene una interpretación exclusivista para la *EN* y una interpretación inclusivista para la *EE* y la *Pol*.

⁵ Este es el caso de Joachim (1955), tomado también por Rowe (1990, p. 209). La mención a la que hace referencia es la de *EN I 5* 1096a 4-5.

Respecto del aplazamiento del tratamiento de la vida contemplativa, Suñol (2013) señala que es revelador del carácter preliminar que tiene el estudio de los modos de vida en el libro *I*, en contraposición con el posterior desarrollo de la vida contemplativa en el libro *X* (p.19).

Sin embargo, se puede intentar salvaguardar la pertinencia de esta interpretación señalando que el intelecto es mencionado en el argumento del *érgon*. Allí se lo señala como lo propiamente humano en el contexto en que se intenta definir la función del hombre por oposición a aquellas funciones propias de otros tipos de seres vivos, pero no se hace referencia alguna a su superioridad (véase *EN I 7*, 1097b 33- 1098a 7). De este modo podríamos establecer una continuidad en cuanto a la referencia al intelecto en ambos pasajes, pero estaríamos obligados a dar cuenta de los superlativos que aparecen en *X 7*, ya que en *I 7* no se dice que el intelecto sea ni “lo mejor” ni “lo más divino” en nosotros. De hecho, el ejercicio de la actividad propiamente humana, tal como es definido funcionalmente en *I 7*, no garantiza que esta actividad sea buena si no cumple con determinados requisitos como la excelencia en la acción (1098a 12-15), la constancia (1098a 18) y la voluntariedad ⁶. De tal modo, esta analogía entre *I 7* y *X 7* parece, al menos, inexacta.

Por otra parte, tal como afirma Lisi en su crítica a Rowe (Lisi, 2004, p. 100), tomando como base el argumento del *érgon* no es posible afirmar que la actividad intelectual en que consiste el *érgon* humano pueda corresponderse sin más a la *sophía*, ya que entre las virtudes propias del alma racional también se encuentra la *phrónesis*. Sin embargo la diferencia establecida entre el intelecto en sentido pasivo, como aquel que obedece la razón, y el intelecto en sentido activo, como aquel que posee la razón y piensa, podría dar lugar a pensar una estructura jerárquica donde el sentido activo, tal como se señala de modo explícito en el argumento, es el sentido preferible y, por caso, principal o jerárquicamente más alto. En una transposición injustificada para este pasaje, algunos exclusivistas interpretan que el intelecto que obedece a la razón puede ser asimilado con la *phrónesis*, y el intelecto que “posee la razón y piensa” con la *sophía*. Sin embargo esto no solo es problemático porque aún no han sido introducidos estos conceptos en el desarrollo del tratado, sino porque a la luz de *I 13* es difícil de sostener. Allí Aristóteles divide el alma en dos partes: una irracional y una racional, y a la parte irracional en dos partes a su vez: una parte vegetativa que no participa en absoluto de la razón, y una parte desiderativa que “escucha y obedece” a la razón como se escuchan y obedecen los consejos de un padre (esto es, una parte que puede obedecer

⁶ Al respecto puede verse también el pasaje de *EN II 4*, 1105a 28-33, siempre y cuando el argumento del *érgon* se interprete, siguiendo la distinción trazada por Lawrence, de manera materialista (es decir, no meramente formalista como la citada de Lawrence -v. *supra* n. 1-). Según esta interpretación la excelencia a la que allí se refiere debe ser leída en términos de virtud, a la luz del contexto en el que se inserta el argumento, sobre todo de los desarrollos que de él se derivan.

a la razón pero también puede oponerse a ella). A la luz de este pasaje, que retoma directamente la división del alma a partir de I 7 pero la resignifica,⁷ la analogía “posee razón”= *sophía* / “obedece a la razón”= *phrónesis* colapsa. La *phrónesis*, de acuerdo con la división de I 13 pertenecería a la parte netamente racional y de ningún modo a la desiderativa, ya que ninguna virtud pertenece al orden del deseo, aun cuando los deseos ejerzan una influencia decisiva en el ejercicio de las virtudes.⁸

Desarrollados estos argumentos, que constituyen solo un brevísimo muestrario de aquellos esgrimidos contra el exclusivismo a lo largo de un debate muy extenso, y que hemos procurado profundizar a la luz de nuestros estudios, podemos concluir que la lectura más ampliamente difundida es, cuanto menos, problemática.

Obstáculos de un exclusivismo político

El principal obstáculo de las interpretaciones exclusivistas se presenta de cara al texto de la *Política*. En principio, cabe notar que allí el término virtud no se emplea de modo unívoco y sus múltiples interpretaciones no admiten una jerarquización tal que podamos afirmar que existe un sentido nodal y una serie de empleos del término derivados o subordinados a aquel. En primer lugar, la virtud del ciudadano y la virtud del hombre de bien no son la misma, e incluso la virtud del ciudadano varía de acuerdo con el régimen, como puede verse por caso en *Pol III 4*, 1276b 33-34. Y tampoco es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano (1276b 23), ni la del amo y el esclavo, y así sucesivamente. ¿Cómo podríamos determinar el mejor modo de vida para todos estos individuos que desempeñan funciones tan disímiles y en regímenes distintos? Parecería que esta multiplicidad nos conduce, inevitablemente, a una multiplicidad de fines. Esto estaría sugerido en el pasaje de *Pol VII 14*, 1333a 26-30. Es interesante el contexto en que se enmarca este pasaje, bastante cercano al que hemos comentado de *EN I 13*. Luego de dividir la función intelectual del alma en dos, la que obedece a la razón y la que la posee y piensa, Aristóteles divide la parte que posee razón en razón práctica y razón teórica, y establece que:

⁷ Por lo que no considero que sea una transposición ilegítima.

⁸ Otro argumento para fundamentar la pertenencia de la *phrónesis* a la función activa del intelecto “que posee razón y piensa” es la esgrimida por Burnet (1990, p. 33), quien añade que, en la medida en que “posee razón y piensa” es capaz de dar cuenta de sí misma y, por lo tanto, es capaz de realizar acciones (*práxeis*).

Y, con respecto a sus acciones, diremos que existe una situación análoga⁹ y aquellas que corresponden a la parte que es mejor por naturaleza deben ser preferidas por los que pueden llevar a cabo o bien todas ellas o bien las correspondientes a las dos partes inferiores pues siempre, para cada uno, lo más deseable es lo más alto que puede alcanzarse.

Si hacemos una interpretación literal del pasaje, la virtud más alta será, dentro de lo asequible para cada función y en cada régimen, lo mejor. Una será la virtud del hombre que vive en una república y es citarista, y otra la de quien vive en una tiranía y es guerrero, y así con todas las combinaciones que sean posibles. Sin embargo hay otra interpretación posible, que es la de la gradación en la virtud. Aquellos que puedan acceder a las actividades más altas, podrán adquirir las virtudes más perfectas, y serán más felices y mejores hombres. Quienes no tengan las mismas posibilidades, accederán a las mejores actividades disponibles, adquirirán las mejores virtudes a su alcance y serán todo lo felices que puedan y todo lo buenos que puedan, aunque no lleguen a poseer la virtud y la felicidad perfectas. Ninguna de estas dos interpretaciones parece compatible con lo expuesto en *EN*.

Una tercera interpretación vuelve a III 4 y separa la virtud del hombre bueno de la del buen ciudadano: la virtud del hombre bueno estará ligada al ejercicio de la virtud, y la del buen ciudadano al cumplimiento de sus deberes y funciones en la *pólis*. Así, las virtudes del ciudadano serán muchas según sea el régimen en que viva y la función que le corresponda, pero la virtud del hombre bueno será una y la misma para todos en toda circunstancia. Esta interpretación es compatible con las versiones exclusivistas. Sin embargo, presenta un problema notable: su incompatibilidad con la afirmación largamente repetida de Aristóteles de que “el bien del individuo y el de la ciudad es el mismo”.¹⁰ ¿Cómo conciliar entonces la virtud del individuo y la de la ciudad? ¿Cómo integrar armónicamente la vida contemplativa y la vida práctica, de modo que no se desconozca, como ocurre a menudo, el vínculo fundamental e inescindible que hay entre ética y política en Aristóteles?

Apuntes para un inclusivismo ético-político

Nuestra propuesta toma como punto de partida la constatación, a partir de *EN* I, de que la ética es una disciplina de carácter político, y que el mejor modo de vida para

⁹ Es decir, que existe lo mejor y lo peor como en las partes / funciones del alma.

¹⁰ Esta afirmación puede encontrarse en diversas formulaciones en *Pol* VII 1 1323a 40-41, VII 2 1324a 5-7, VII 15 1334a 11-14 y *EN* I 2 1094b 5 y ss. entre otros.

el individuo deberá ser compatible con el bien de la comunidad. En este sentido, toda interpretación de la vida contemplativa como una vida solitaria, aislada, dedicada exclusivamente al cultivo del intelecto separado de la materialidad y la corporalidad de la vida humana será inadmisibles. Tal vida solo puede ser llevada a cabo por los dioses, quienes no requieren satisfacer ninguna necesidad externa y pueden ejercer la actividad contemplativa de modo ininterrumpido. Pero no es posible, ni sería deseable, tal vida para los hombres. Al fin, se trata de introducir una noción moderada de *bíos theoretikós* que no lesione la unidad de la virtud ni de la felicidad.

En *EN X 7* Aristóteles define la felicidad perfecta como una actividad conforme con la mejor de las virtudes (la intelectual), que se corresponde con la mejor parte del hombre (el intelecto). Aquí se completa el círculo función humana- virtud humana- felicidad humana del que hablamos en nuestro trabajo anterior. Esta actividad es definida como contemplativa, y se le añaden algunos superlativos: es la más excelente, la más continua, la más placentera y la más autárquica (1177a 12- 1177b 1). Incluso la vida contemplativa es definida como una vida superior a la de un hombre, una vida de acuerdo a lo que hay de divino en nosotros (1177b 26-30). Pero esta vida, en tanto es aún humana está sujeta a las necesidades humanas, tales como bienestar externo, salud corporal, alimentos (1178b 33-35) y otras cosas necesarias para la vida (1177a 28-29), incluso de otras personas como colegas, amigos y familia (1177b 1 y 1097b 8-11), porque el hombre es un ser social. Y es, precisamente porque es un ser social, que la actividad contemplativa del hombre no puede desentenderse de su actividad práctica.

El hombre contemplativo [...] en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud. (*EN X 8*, 1178b 5-7)

El hombre feliz [...] siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud. (*EN I 10*, 1100b 19-20)

La virtud ética es inseparable de la vida contemplativa. El sabio no puede dejar de actuar e interactuar con otros individuos, es por ello que no puede renunciar a la virtud o desentenderse de ella. La necesita por la simple razón de que es un ser político, y que la *pólis* es la condición de posibilidad para el ejercicio de su virtud. Ya vimos de qué modo la virtud perfecciona al individuo y le permite alcanzar la felicidad. Pero vivir de acuerdo “con lo divino en uno” sin descuidar la virtud ética le permite poner en práctica su sabiduría, transmitirla, ayudar a otros a alcanzar esa plenitud de su naturaleza, esa felicidad completa. Y la virtud ética le permite al sabio vivir no como un

dios, sino como el mejor hombre que puede ser, acorde con lo divino-humano. No se trata de la *theoría* por la *theoría* misma, sino de la *theoría* que fortalece la *práxis* y la *práxis* que enriquece la *theoría*.

Pero si se tiene razón en estas cosas y la felicidad ha de ser considerada como un buen obrar [*eupragían*], tanto para la ciudad en común como para el individuo en particular, el mejor género de vida sería el de la vida activa; pero la vida activa no está forzosamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los únicos pensamientos relativos a la acción son los que tienen en vista los resultados que surgen de la acción, sino que son muchas más las reflexiones y especulaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas, ya que el buen obrar [*eupraxía*] es un fin y, por lo tanto, una actividad [*prâxis*]. (*Pol VII 3*, 1325b 14-21)

En este pasaje, finalmente, Aristóteles integra en la noción de “buen obrar” la vida práctica y la vida contemplativa: la contemplación se vuelva a la acción y la acción trasciende la pura exterioridad para hacerse reflexiva. La contemplación es práctica y la práctica es contemplativa. Porque aun cuando se trate de una virtud intelectual, como se señala en X 9 1179b 1-2, no basta con tenerla, sino que es necesario ponerla en práctica.

Conclusión

El camino que comenzamos procurando explicar de qué modo el hombre *cuidaba de sí*, es decir, se hacía mejor hombre y vivía una mejor vida ha trascendido al hombre. Ya no se trata solo del ejercicio excelente de una función singular, ya no se trata de una búsqueda solitaria de la felicidad. Se trata de una felicidad que no puede ser comprendida en el solipsismo del individuo. En la integración de ética y la política encontramos que el *cuidado de sí* excede el *sí mismo* y se vuelve, necesariamente, cuidado de otros para cuidar de sí. El hombre no es feliz en tanto que individuo-pescador-que vive en una república. El hombre es feliz en tanto que hombre, y eso implica la vida en un régimen político y el ejercicio de actividades que no serán la contemplación ininterrumpida (reservada para los dioses) pero si se ejercen con virtud no son menores a ella en placer, dignidad ni felicidad.

Bibliografía

Fuentes

Ediciones

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater (1894, reimp. 1962), Oxford: OUP.

Aristotelis, *Política*, ed. W. D. Ross (1957), Oxford: OUP.

Traducciones y comentarios

Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Intro. de E. Lledó Íñigo, trad. J. Pallí Bonet (1998), Madrid: Gredos.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, introduction, translation and commentary by C. D. C. Reeve (2014), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Aristóteles, *Política*, introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (2007), Buenos Aires: Losada.

Aristotle, *Politics*, introduction, translation and commentary by C. D. C. Reeve, (2015) Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Otras obras de consulta

Ackrill, J. L. (1974). *Aristotle on eudaimonia*. *Proceedings of the British Academy*, LX, 339-359.

Avena, M. E. (2017). La función del hombre como cuidado de sí. En *Actas de las XI Jornadas de Investigación en Filosofía FAhce- UNLP*, La Plata (en prensa).

Burnet, J. (1900). *The ethics of Aristotle*. London: Methuen.

Cooper, J. M. (2010). Political community and the highest good. En J. G. Lennox y R. Bolton (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle. Essays in Honor of Allan Gotthelf* (pp. 212-264). Cambridge: Cambridge University Press.

Hardie, W. F. R. (1965). *The final good in Aristotle's Ethics*. *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, XL (154), 277- 295.

Joachim, H. H. (1955) *Aristotle. The Nicomachean Ethics: a Commentary*, Oxford: OCP.

Kraut, R. (1979). Two conceptions of happiness. *Philosophical Review*, 88, 167-197.

Lawrence, G. (2001). The function of the function argument. *Ancient Philosophy*, 21, 2, 445-475.

Lisi, F. (2004). Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles. En F. Lisi (Ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy* (pp. 95-120). Sank Augustin: Akademie-Verlag.

Nagel, Th. (1972). Aristotle on 'Eudaimonia'. *Phronesis*, XVII-3, 252-259.

- Rowe, Ch. (2004). The Best Life according to Aristotle (and Plato). A Reconsideration. En F. Lisi (Ed.), *The ways of Life in Classical Political Philosophy* (pp. 121-133). Sank Augustin: Akademie-Verlag.
- Suñol, V. (2013). La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3. *Tópicos*, 45, 9-47.