

LA FELICIDAD DE LA *θεωρία* EN LA *ÉTICA NICOMÁQUEA* DE ARISTÓTELES

Danilo Tapia Castillo

Resumen:

La *Ética nicomáquea* parece abogar por dos visiones excluyentes de la *eudaimonia*. En el presente texto se muestran una serie de argumentos que proponen lo contrario. Siendo el hombre *nous*, y el *nous* aquello más divino, la paradójica o arbitraria defensa de la *theoria* como la forma más elevada de *praxis*, cobra sentido en la concepción aristotélica de lo humano como un continuo intento de trascender sus propios límites.

«... la naturaleza mortal busca, en lo posible, ser eterna e inmortal.»
Platón, *Banquete* 207d

«...debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros...»
Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1177b

37

/

Lo que está en cuestión detrás del problema de la felicidad de la teoría en la *Ética nicomáquea* es la unidad y coherencia misma del planteamiento ético aristotélico. Aristóteles pareciera proponer en el Libro X de la obra en cuestión una visión de la vida feliz que no concordaría con el resultado de la investigación que ocupa la mayor parte de la indagación precedente. En efecto, la introducción de la concepción de la *εὐδαιμονία* como actividad teórica o contemplativa resulta a simple vista contradictoria, forzada e incluso excluyente con respecto a la argumentación anterior, que expone la vida ordenada a través de las virtudes éticas como la felicidad perfecta.

La discusión en torno a este tema en los últimos años ha girado alrededor de una distinción propuesta por Hardie en un artículo que marcó el inicio de la polémica contemporánea anglosajona sobre la(s) concepción(es) de la *εὐδαιμονία* en la ética aristotélica. Hardie presupone desde el inicio una división y una incompatibilidad entre, por un lado, la vida centrada en la acción virtuosa y su *praxis* dirigida por el saber práctico de la prudencia, y, por otro, la postulación de la *θεωρία* como fin último de la vida y como felicidad perfecta. Esta presuposición lo lleva a denominar a la vida de la virtud ética un «fin inclusivo», pues de lo que se trata aquí es de ordenar los diversos fines y deseos con miras al *τέλος* de la *εὐδαιμονία*. En contraste, el saber teórico,

específicamente la filosofía como vida buena, implicaría el abandono de la postura anterior y la afirmación de la *θεωρία* como el *τέλος* único y la *εὐδαιμονία* absoluta, constituyéndose como «fin dominante» o «excluyente»¹. La posibilidad de una distinción tan tajante es, en nuestra opinión, lo que merece revisión. El camino de presuponer la distinción entre dos concepciones presumiblemente contrapuestas para luego abocarse a intentos de síntesis, o simplemente argumentar una supuesta inconsistencia, parecería menos fértil que intentar concebir la finalidad y estructura de la obra como fluyendo desde un mismo centro y siguiendo un hilo conductor que dé coherencia al planteamiento de Aristóteles.

La introducción de la actividad teórica en X 7 como la felicidad última corresponde a un plan bien trazado y rastreable a través de la *Ética nicomáquea*. Algunos pasajes referentes al tratamiento de las virtudes dianoéticas en el libro VI pueden ayudarnos a considerar posibles elementos para la reflexión sobre la difícil relación entre *φρόνησις* y *σοφία*. En última instancia, sostendremos que la defensa del *βίος θεωρητικός* en el libro X es la defensa de la *πραξις* más auténtica por tener su *τέλος* en sí misma². La similitud estructural y argumentativa entre I 7 y X 7 apunta también en esa dirección, pues este último capítulo desarrolla el doble argumento, presentado ya en I 7, que se basa en la autarquía y en la perfección del fin último.

38

En todo caso, pretendemos mostrar que no es necesario considerar a la felicidad de la *θεωρία* como la introducción de «un cuerpo extraño» que resta consistencia a los resultados obtenidos en la investigación de la ciencia práctica³. No se trata de intentar conciliar dos concepciones opuestas, sino de desentrañar las potenciales guías e intuiciones que llevan a Aristóteles a postular a la *θεωρία* como *τέλος* último de la vida humana.

//

La primera mención a la *εὐδαιμονία* en la *Ética nicomáquea* se da en I 4, 1095a 18-20. Todo conocimiento y toda elección (*γνώσις καὶ προαίρεισις*) tienden hacia algún bien. Ante esto es necesario plantear el problema de cuál

¹ Cf. Hardie, W.F.R., «The Final Good in Aristotle Ethics», en: Moravcsik, J.M.E. (comp.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, New York: Macmillan, 1967, pp. 297-322.

² Cf. Martínez Marzoa, Felipe, «En torno al nacimiento del título 'Filosofía'», en: Martínez Marzoa, F., *De Grecia y la Filosofía*, Murcia: Universidad de Murcia, 1990, p. 28.

³ «...me parece imposible negar que la ética de Aristóteles, al menos en su versión más acabada, (...) carece de unidad y, por lo tanto, de consistencia. En efecto, no es posible conciliar los dos ideales alternativos de vida, la de la virtud y la de la contemplación, en una única concepción de la felicidad.» (Guariglia, Oswaldo, «La eudaimonía en Aristóteles: un reexamen», en: *Methexis*, X, 1997, p. 97.)

es el bien supremo de toda acción, aquél que se busca por sí mismo y que es aquello hacia lo cual tiende y se detiene la teleología de acciones y bienes. Este bien será por tanto meta de la política. Tanto los sabios como el vulgo están de acuerdo en que el nombre de este bien es la *εὐδαιμονία*, «...y piensan que vivir bien y obrar bien (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν) es lo mismo que ser feliz»⁴. Esta introducción de la felicidad está en función al consenso común en el uso lingüístico corriente (*ὁμολογεῖται*) sobre aquel bien que es deseable por sí mismo. Ahora bien, es sobre el contenido del concepto que hay divergencias entre el vulgo y los sabios.

Luego de un excursus sobre el método de la investigación ética, que ocupa el resto del capítulo cuarto, Aristóteles procede a enumerar en el quinto capítulo los modos de vida a partir de los cuales los hombres entienden la felicidad. En primer lugar está el modo del placer sensual, propio del vulgo y los más groseros, que se asemeja a «una vida de bestias» pues está en función a obedecer a la especie apetitiva del alma, sin control alguno por parte de la racionalidad. Este modo de vida es inmediatamente descartado en la investigación sobre la *εὐδαιμονία*. En segundo lugar se menciona a la vida política, propia de aquellos «mejor dotados y activos» que ven el bien en los honores públicos. Pero este bien, aclara Aristóteles, es más superficial que el que se busca en la investigación, pues pareciera que son más importantes aquellos hombres que dan los honores que el honrado, dado que los que practican este modo de vida «buscan ser honrados por los hombres sensatos (τῶν φρονίμων) y por los que los conocen»⁵. Este modo de vida coloca a la virtud como lo superior: es por su virtud que los hombres buscan el reconocimiento; sin embargo, nos advierte Aristóteles que se trata de una virtud menos completa o insuficiente (*ἀτελεστέρα*). La *εὐδαιμονία* no parece radicar aquí tampoco pues ésta es algo perfecto (*τέλειον*) en grado sumo. Por último, en este pasaje es mencionada la vida contemplativa, cuyo análisis será postergado hasta X 7, 8.

En I 7 Aristóteles retoma la pregunta por la *εὐδαιμονία*. La argumentación se basa en dos elementos que se repetirán en X 7: la autarquía de la felicidad y la función específica del hombre y su perfección. Primero se afirma que la *εὐδαιμονία* posee el carácter de *τέλειον*; por su perfección y suficiencia es lo que se elige por sí mismo, es el fin de todos los actos y, en tanto tal, es autárquica pues «por sí sola hace deseable la vida y no necesita nada»⁶. Pero aún hace

⁴ *Ética nicomáquea* (en adelante EN) I 4, 1095a 20. La traducción al castellano utilizada corresponde a: Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

⁵ EN I 5, 1095b 28-30.

⁶ EN I 7, 1097b 13.

falta exponer en qué consiste este bien último y supremo que es la εὐδαιμονία. Esto se lograría por medio de un aprehender la función (ἔργον) del hombre.

Aristóteles procede siguiendo un acercamiento por género próximo y diferencia específica. No pueden ser ni la nutrición ni el crecimiento lo propio del hombre porque tenemos en común tales funciones con las plantas, y tampoco sólo el crecimiento porque lo compartimos con los animales. De modo tal que la función específica del hombre tendrá que ser relacionada con lo privativo del ser humano: la razón. El ἔργον del hombre será entonces «una actividad del alma según la razón (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον) (...) y unas acciones razonables (πράξεις μετὰ λόγου)». Ambas cosas realizadas con excelencia dan como resultado que el bien del hombre sea «una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, *de acuerdo con la mejor y más perfecta*, y además en una vida entera»⁷.

40

Hardie ve en la mención de la virtud mejor y más perfecta una alusión clara al supuesto fin excluyente de la vida contemplativa, si bien aún no totalmente explícita. La virtud más completa sería la sabiduría de la θεωρία⁸. El hecho de que el bien de la vida política, propio de la praxis activa, haya sido calificado como una virtud menos perfecta o insuficiente en I 5, parecería reforzar la opinión de que incluso ahí Aristóteles ya presentaba la primacía de la θεωρία como fin último y excluyente de la vida humana. Ackrill difiere afirmando que la interpretación de este pasaje como indicativo de una introducción de la concepción del fin dominante o exclusivo no ha sido preparada por la discusión anterior en el libro I, donde no se menciona ningún tipo particular de λόγος, científico o deliberativo, como primordial. Asimismo sería incoherente con lo que sigue en la obra: el estudio de las virtudes morales como centro de la praxis buena, y no de la σοφία como fin último único⁹. Si tomamos en cuenta la inclusión de las «acciones razonables» (πράξεις μετὰ λόγου) en el contexto de la definición del ἔργον del hombre, no tendría mucho sentido postular la presentación de una concepción excluyente de la felicidad de la θεωρία en esta parte de la obra, pues la πράξις según el λόγος es lo propio de la acción ética virtuosa.

Lo que la discusión reseñada presupone es una división definitiva entre lo teórico, entendido como lo puramente «teórico»; y lo «práctico». Es indispensable

⁷ EN I 7, 1098a 3-20, cursivas nuestras.

⁸ «La virtud más completa debe ser la sabiduría teórica, aunque esto no sea aclarado en EN I» (Hardie, *op. cit.*, p. 301).

⁹ Cf. Ackrill, J.L., «Aristotle on Eudaimonia», en: Rorty, A.O. (comp.), *Essays on Aristotle Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980, pp. 15-33.

evaluar si tal presupuesto se condice con la investigación y el desarrollo de la *Ética nicomáquea*.

///

En el libro VI Aristóteles procede al examen de las virtudes intelectuales. En VI 1, 1139a 5-19 subdivide la parte racional del alma (τοῦ λόγον ἔχοντος) en otras dos partes, según los objetos a los que se orienta. Una se ocupa de aprehender las cosas que no pueden ser de otra manera (μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν), parte que recibirá el nombre de «científica» (ἐπιστημονικόν); la otra se ocupa de lo contingente (τὰ ἐνδεχόμενα [ἄλλως ἔχειν]) y recibirá el nombre de razonadora o deliberativa (λογιστικόν). La base de esta distinción radica en la creencia suscrita por Aristóteles de que el conocimiento funciona en una cierta semejanza o parentesco del alma con aquello que es conocido por ella. Por lo tanto, si el alma racional conoce estos dos tipos de objetos, tendrá necesariamente que tener dos partes que les correspondan¹⁰.

La racionalidad práctica tiene como finalidad la elección (προαίρεσις) y la acción. En efecto, una acción virtuosa es el resultado de la concordancia y el encuentro entre el recto deseo (ὄρεξις) que determina a un fin correcto, y la deliberación (βούλευσις) que decide los medios adecuados para tal fin. El objeto de la deliberación es τὰ ἐνδεχόμενα, las cosas que pueden ser de otra manera en el sentido de ser susceptibles a cambio por acción del agente: «Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable (...), deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera...»¹¹. El hecho de que sea posible poner esta estructura de la acción en la forma de un silogismo podría indicar algo sobre la cercanía entre la racionalidad práctica y la racionalidad teórica, aun cuando el fin de la primera sea siempre acción y elección. Por otro lado, es necesario tener en cuenta que el funcionamiento de la racionalidad práctica siempre está condicionado por su relación con la voluntad de la parte deseosa (ὄρεκτικόν); en última instancia tiene por objeto la verdad que está de acuerdo con el recto deseo¹², mientras que la racionalidad teórica se ocupa sólo de la verdad sin depender de elementos ajenos, es actividad de pensamiento puro.

Aún así, resulta muy sugestivo el hecho de que para Aristóteles la función específica de ambas partes intelectivas, tanto la científica como la deliberativa,

¹⁰ Aristóteles suscribe aquí con matices la creencia griega que afirma que sólo lo semejante conoce a lo semejante. Cf. Platón, *Fedón* 79b-81e; *República* 490a-c, 508a.

¹¹ EN III 3, 1112a 30-b 4.

¹² Cf. EN VI 2, 1139b 4-5: «Por eso, la elección es o inteligencia deseosa (ὄρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente (ὄρεξις διανοητική)...».

sea una: la verdad (ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον)¹³. Siendo la función un elemento esencial para la definición de virtud, se hace patente que hay un sentido en el cual la racionalidad práctica y la teórica son análogas: «... así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, éstas son las virtudes de ambas»¹⁴. De este modo, tenemos que tanto la parte deliberativa como la teórica son, en su ejercicio excelente, formas de estar en la verdad. Tanto la φρόνησις como la σοφία se nos presentan como modos de la verdad y de la racionalidad¹⁵. Este es indudablemente un hecho sugerente para la defensa de la unidad de la *Ética nicomáquea*. La σοφία constituiría la expresión más elevada de estos modos de estar en la verdad por referirse a las cosas más divinas: «... la sabiduría es intelecto y ciencia de lo más honorable por naturaleza» (ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει)¹⁶. Sus objetos son los más idénticos a sí mismos y estáticos. Igualmente, pareciera ya implicarse que es aquello más propio del hombre, pues algunos animales parecen ser prudentes¹⁷.

Lear lleva este razonamiento a consecuencias sugerentes, postulando que la σοφία, aunque no figure explícitamente en las deliberaciones de la persona virtuosa, funcionaría como el estándar implícito hacia el cual tiende también la racionalidad práctica:

42

«Así pues, en un sentido, el objetivo de la sabiduría práctica es verdad en acción. Pero, en otro sentido, es verdad contemplativa, no como el objetivo de producción (aunque es esto también a veces), sino como un objetivo de emulación. Actuando justo como lo hace, el agente moralmente virtuoso se somete a un modelo de verdad más perfectamente observado en la contemplación teórica. Y sus acciones apuntan a este modelo, sea que lo entienda completamente o no»¹⁸.

IV

En X 7 Aristóteles retoma la doble estructura de la argumentación usada en I 7, basándose en la autarquía del fin y en el recurso al ἔργον y la perfección, pero esta vez ya para hacer explícita la defensa de la vida contemplativa como la

¹³ EN VI 2, 1139b 12.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. Lear, Gabriel Richardson, *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 103.

¹⁶ EN VI 7, 1141b 2-3.

¹⁷ Cf. EN 1141a 28.

¹⁸ Lear, *op. cit.*, p. 122, traducción nuestra.

felicidad perfecta. En primer lugar, se remonta a la idea de función luego de una clara referencia a 1098a 16-18 («...el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y la más perfecta»). La felicidad del hombre tiene que ser entonces una actividad de la parte mejor del hombre, el intelecto (νοῦς), aquella que conoce los objetos más elevados y divinos. La realización excelente de la función del hombre es lo mismo que su fin último, la εὐδαιμονία, y tal es la σοφία. Así, la función más específica y privativa del hombre tendrá que ser la actividad contemplativa ya que el bien del hombre es una ἐνέργεια que realiza a cabalidad su ἔργον. Sin embargo, aún no queda del todo clara la manera por la cual la actividad contemplativa se nos presentaría como la función más específica del hombre.

En efecto, en 1177b, Aristóteles nos dice que tal vida en la felicidad de la θεωρία no sería propia del hombre, sino superior. El hombre que vive una vida contemplativa «viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano»¹⁹. El νοῦς es aquello divino en el hombre, y la vida según éste, sería divina respecto de la vida humana. Nos encontramos aquí con un escollo, pues la investigación ética tenía que versar sobre el bien humano y la función específica del hombre. A este respecto, Ackrill considera que las conclusiones seguidas por Aristóteles desde la doctrina del ἔργον son inexactas en cuanto que la θεωρία es algo que compartimos con la divinidad; además, agrega, el νοῦς tiende a parecerse a sus objetos. Más propio como ἔργον humano tendría que ser la razón práctica, realmente privativa de suyo al hombre²⁰. Sin embargo esto no puede sostenerse a la luz de 1141a 25-28, donde Aristóteles afirma que ciertos animales poseen φρόνησις²¹. Podemos interpretar todo esto, sin restarle valor a la prudencia, como sigue: siendo el ἔργον del hombre una cierta forma de estar en la verdad (pues tal es el objeto de toda la actividad racional propia del hombre), la forma más perfecta y excelente de ese ἔργον tiene que ser estar en la verdad de lo más puro y necesario, estático y universal; debe ser necesariamente aquella ἐνέργεια que nos acerca a los objetos más divinos e idénticos a sí mismos.

Aristóteles nos dice que todo hombre es νοῦς, si esta parte es la dominante y la mejor²². En un sentido teleológico se hace más comprensible esta autoridad del νοῦς, sobre todo a la luz de I 1-2, donde se establece análogamente la soberanía

¹⁹ EN X 7, 1177b 27-30.

²⁰ Cf. Ackrill, *op. cit.*, p. 27.

²¹ «Por eso se dice que algunos animales son también prudentes; aquellos que parecen tener la facultad de la previsión para su propia vida» (EN VI 7, 1141a 25-28).

²² Cf. EN X 7, 1178a.

de la política sobre las otras disciplinas como la ciencia de mayor autoridad dentro de la πόλις, y hacia cuyo bien se orientan teleológicamente los fines y los bienes de las otras ciencias. Esta autoridad del νοῦς habría que entenderla de manera similar desde el hecho de que es esta parte la que produce el fin último de la vida humana, y la realización del fin último es en resumidas cuentas la perfecta realización de la función humana, de la esencia misma del hombre. La actividad del νοῦς es lo más propiamente humano en nosotros. Toda la naturaleza humana se orienta hacia ella, incluso en su faceta práctica si la elección ética virtuosa es ὀρεκτικὸς νοῦς.

La felicidad del hombre consiste, en definitiva, en acercarse a la actividad divina por medio de lo más divino en nosotros y que resulta ser nuestra esencia más íntima. En este sentido podemos estar de acuerdo con Hardie: «El hombre es verdaderamente humano cuando es más que humano, semejante a la divinidad»²³. De ahí la necesidad de Aristóteles de recalcar el hecho de que la actividad del νοῦς es tanto humana como divina. El hombre es feliz en la medida en que es capaz de acercarse a la existencia contemplativa de la divinidad, lo cual constituye la realización de su propio ser, pues «mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz porque no participan, en modo alguno, de la contemplación»²⁴.

44

V

Aristóteles se remite al argumento de la autarquía, también empleado en I 7, para su defensa de la σοφία como la felicidad perfecta. Este argumento ha llevado a ciertos intérpretes a pensar que existe un divorcio total entre la vida teórica y la práctica. En la presente sección, y tomando en cuenta lo anterior, pretendemos mostrar posibles caminos alternos de interpretación que den cuenta del problema.

La autarquía es propia de la actividad contemplativa puesto que el sabio no requiere de la presencia de otros para teorizar, mientras que los virtuosos (Aristóteles pone como ejemplos a justos, moderados y valientes) necesitan de otras personas para practicar sus virtudes: «...el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizás sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo (αὐταρκέστατος)»²⁵. La actividad de la contemplación es deseada por sí misma pues lo único que se obtiene de

²³ Hardie, *op. cit.*, p. 302, traducción nuestra.

²⁴ EN X 8, 1178b 25-30.

²⁵ EN X 7, 1177a 28-1177b.

ella es la misma contemplación, a diferencia de las actividades prácticas que tienen como resultado otras cosas aparte de la acción. Es una actividad que no aspira a otro fin que a sí misma; igualmente el ocio le es característico, en contraste con las grandes acciones políticas y prácticas que suelen ser sacrificadas y trabajosas. Del mismo modo el placer siempre acompaña y aumenta a la θεωρία, pues la contemplación de la divinidad inmóvil es siempre objeto de placer, dado que «el placer reside más en la quietud que en el movimiento»²⁶. Se hace evidente entonces que «ésta, entonces, será la felicidad perfecta del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto»²⁷.

Guariglia hace seguir de lo anterior una conclusión ciertamente radical al afirmar que «la vida contemplativa no tiene relación conceptual alguna con los aspectos morales; mientras que la vida de la virtud requiere de modo imprescindible la interacción con los demás miembros de la comunidad, la contemplación se lleva a cabo en soledad, siendo indiferente la presencia o no de compañeros de meditación»²⁸. De entrada, no es del todo indiferente la presencia de compañeros de meditación, pues quizás sea mejor para él (el σοφός) tener colegas, pero esto no es lo más decisivo; lo es el que la vida de la teoría no puede ser concebida como estando tan radicalmente separada de la vida de la virtud. La autarquía de la felicidad, nos dice claramente Aristóteles, se dice sólo en el sentido en que «el bien perfecto parece ser suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social»²⁹. El hombre no puede desligarse de su comunidad; incluso el contemplativo está fuertemente ligado a las decisiones éticas propias de la vida en comunidad. Aristóteles es claro en este sentido cuando nos dice del θεωρός que «...en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud (τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν), y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre»³⁰. En consecuencia, la división entre los dos ámbitos no debe ser vista de una manera tan tajante, pues la vida de la θεωρία ciertamente incluye la virtud moral.

La autarquía de la θεωρία y el hecho de que sea la πράξις más excelente deben ser entendidos en vinculación con la delimitación misma de πράξις en 1094a. Aristóteles hace allí una distinción entre las actividades por sí mismas y

²⁶ EN VII 14, 1154b 26-28.

²⁷ EN X 7, 1177b 25.

²⁸ Guariglia, *op. cit.*, p. 98.

²⁹ EN I 7, 1097b 5-10. A este respecto también *cf.* EN IX 9, 1169b 18-1170a.

³⁰ EN X 8, 1178b 1-10.

las actividades en tanto conllevan un resultado aparte de sí mismas: «...es evidente –nos dice– que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades (ἐνέργεια) y los otros obras (ἔργα) aparte de las actividades»³¹. Ahora bien, es evidente también que ésta no es una distinción material, en el sentido de distinguir tajantemente entre dos formas divorciadas de πράξις humana, sino una diferenciación de dos puntos de vista disimiles sobre tal πράξις³². Las actividades cuyo τέλος es encontrado por el agente en sí mismas son superiores porque son más autárquicas y suficientes; mientras que cuando la acción es efectuada en vistas a un fin ajeno a sí misma, la actividad es querida por la obra y por lo tanto la obra tiene mayor valor que la actividad.

46

Así, la πράξις en su sentido más propio es aquella elegida por sí misma, sin tomar en cuenta lo que requiere ni aquello para lo cual es requerida. Y es justamente la θεωρία la forma de una πράξις que se elige por sí misma, sin atender a lo que la condiciona o a lo que se deriva de ella. En tanto su τέλος es ella misma, es verdaderamente πράξις. «Esta actividad –afirma Aristóteles– es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación»³³. Pero ésta es una actividad humana; la actividad del θεωρός, en tanto ser humano, es igual a la actividad del hombre virtuoso³⁴. El cambio radica en lo que podríamos llamar una «distancia contemplativa», la actitud y perspectiva del θεωρός sobre la actividad realizada. La θεωρία es el punto de vista característico del θεωρός, que ciertamente no implica un ascetismo o una desvinculación radical con respecto del ἦθος. Este elegir la πράξις por sí misma es un cambio de dirección de la mirada que permite al θεωρός una cierta independencia con respecto de los entes en particular para acceder a un punto de vista de la totalidad³⁵, el mismo que podríamos llamar con propiedad filosófico. Pero la actividad del θεωρός continúa siendo una πράξις, y el hecho de que sea elegida por ella misma la hace πράξις en sentido pleno. Las acciones siempre son acciones; lo propio y exclusivo de la vida teórica es la perspectiva, es decir, el punto de vista que garantiza la comprensión filosófica sobre el conjunto de las acciones humanas y sobre la totalidad.

Esta, a primera vista, paradójica concepción de la πράξις, en la que la πράξις más auténtica sería algo así como el movimiento que parece llevarla a un trascenderse a sí misma en la contemplación, se condice con la ya mencionada y también paradójica concepción de la naturaleza humana en Aristóteles, según la cual la trascendencia de lo humano, en tanto identificación esencial

³¹ EN I 1, 1094a.

³² Cf. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 28.

³³ EN X 7, 1177b

³⁴ Cf. EN X 8, 1178b 1-10.

³⁵ Cf. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 29.

con el νοῦς, es la realización más plena de su esencia. De esta forma, refiriéndose al hombre feliz, Aristóteles dice que éste «siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud»³⁶. Así, tanto la vida de la θεωρία como la acción virtuosa son formas valiosas de actividad en cuanto constituyen el cumplimiento de la función específica de lo humano: la verdad. Es pertinente insistir en que Aristóteles considera al modo de vida teórico no como algo opuesto a lo práctico, a la manera como en el uso actual de la palabra «teoría» se opone lo «práctico». Sólo así se hace comprensible que para Aristóteles la θεωρία sea la forma suprema de πράξις:

«La vida práctica no se dirige necesariamente hacia el otro (ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους), como lo piensan algunos, y no sólo son prácticos los pensamientos que apuntan a resultados que serán producto del actuar, pues son prácticas, aún mucho más, las actividades del espíritu y las reflexiones que tienen su fin en sí mismas y son desarrolladas con miras a ellas mismas (οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαιόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις)...»³⁷.

V/

47

En vista de lo anterior, no es aceptable formular una separación radical y tajante entre la vida contemplativa y la vida de la acción virtuosa, pero ciertamente Aristóteles emprende una defensa y justificación superlativas de la vida teórica en X 7 y X 8. Poniendo en contexto tal defensa quizás sería plausible encontrar sus motivaciones. En esto, podría ser útil remontarse brevemente a algunos rasgos «característicos» de las éticas de Platón y de Sócrates, en contraste con la visión de Aristóteles.

Las referencias de Aristóteles a la investigación ética realizada por Sócrates la hacen descansar en lo que la tradición ha venido a denominar «intelectualismo moral», en el cual el conocimiento de la esencia de las virtudes sería equivalente a actuar conforme a ellas. El mal se hace sólo por ignorancia. El conocimiento sería equivalente a virtud en Sócrates: su búsqueda de definiciones fijas va en dirección a un esclarecimiento de su contenido, que en última instancia

³⁶ «ἀεὶ γὰρ καὶ ἡ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν» (EN I 10, 1100b 20).

³⁷ Aristóteles, *Política* VII 4, 1325b 16-20.

garantiza el comportamiento moral. Por lo tanto no existe la distinción entre alma racional deliberativa y alma racional científica, así como tampoco la distinción entre una parte irracional y otra racional del alma ética. El conocimiento garantiza e incluso equivale a la vida virtuosa³⁸.

Más allá del testimonio de Aristóteles, la figura de Sócrates representa a la filosofía como un ideal de forma de vida consistente en la revisión racional auto-examinadora y dialéctica de las valoraciones morales³⁹. Este examen a través de toda una vida (que evidentemente no es de carácter «teórico» sino «práctico») es lo que define a la misma como una vida valiosa y virtuosa. Alejándonos un poco de la representación aristotélica podríamos decir que en Sócrates se trata de la búsqueda e investigación misma como forma de vida buena, siendo el conocimiento su objetivo quizás inalcanzable⁴⁰.

48

Platón, siguiendo a Sócrates, también elevó a la filosofía a sinónimo de vida buena. Y también siguiendo a Sócrates, pero yendo indudablemente más allá, definió su naturaleza más íntima como un deseo amoroso, un ἔπος, en el que se entrecruzan la carencia de la sabiduría y el recurso de la diligente y esforzada búsqueda de esa sabiduría. El φιλόσοφος es aquel que carece del saber pero también siente la necesidad y el deseo de ese saber⁴¹. Y es la filosofía, entendida como tal deseo y tal búsqueda, la que determina la esencia de lo que es en última instancia la vida buena y feliz. El mito de Er, al final de la *República*, es ejemplar al respecto cuando habla de la elección del género de vida por parte de las almas en el más allá: «...cualquiera que viniera de esta vida, filosofara sanamente y no tuviera en sorteo los últimos puestos, podría, según lo que allá se contaba, no sólo ser feliz aquí, sino tener de acá para allá y al regreso para acá un camino fácil y celeste, no ya escarpado y subterráneo»⁴². Platón reconoció la necesidad de tomar en cuenta el componente irracional-emocional del hombre para la παιδεία, concepción que se desprende de su misma noción

³⁸ «Sócrates, el Viejo, pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos, dado que, en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras» (Aristóteles, *Ética eudemia*, 1216b). El problema del nivel de exactitud del testimonio aristotélico sobre el Sócrates «histórico» escapa por mucho los límites de este trabajo. Para una discusión del tema cf. Kahn, Charles, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 79ss.

³⁹ «El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, (...) una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre» (Platón, *Apología de Sócrates* 38a).

⁴⁰ Cf. *Apología de Sócrates* 23a.

⁴¹ Cf. Platón, *Banquete* 203b ss.

⁴² Platón, *República* 619e.

de alma humana expuesta paradigmáticamente en el mito del auriga del *Fedro*⁴³; no obstante, en la *República* es evidente que la sabiduría práctica excelente es la del filósofo-rey, el conocedor de la armazón ético-metafísica del cosmos. No hay aún, diría Aristóteles, una separación entre saber teórico y saber práctico (moral), ni a un nivel metodológico ni a uno psicológico.

Sería Aristóteles el que no sólo reconoce y da su lugar al componente irracional del alma humana en la cuestión ética, sino que también el que divide la parte racional del hombre en deliberativa y científica, cada cual con un tipo de objetos propios y una metodología particular. Pero en este contexto en que el saber ético y moral parece haberse independizado del conocimiento teórico y filosófico, ¿cuál sería el valor de este último? Aristóteles ha independizado metodológica y psicológicamente los dos ámbitos. ¿Cuál sería entonces la necesidad de abocarse en estas circunstancias a la especulación filosófica? Concordamos con Broadie cuando observa que «así, la verdadera filosofía se empezó a distinguir de tontos o perniciosos rivales aspirantes al nombre de 'cultura'; pero ésta lo hizo bajo la tutela de un alto propósito ético. Una vez que esa conexión ética es quebrada y la actividad teórica es librada enteramente a su propio reconocimiento, ¿qué le da derecho a más consideración que la de un *hobby* excéntrico?»⁴⁴

49

Aristóteles se ve obligado a reponer a la filosofía como una actividad valiosa en el sentido más elevado, en un *τέλος* para la acción y la vida humanas. La toma de distancia propia de la filosofía implica el riesgo de perderse en sí misma, en el potencial peligro de cortar su esencial conexión con el mundo y con lo ético. Aristóteles reconoce tal peligro y coloca a la contemplación en el centro de lo humano afirmándola como *τέλος* de lo más propio del hombre⁴⁵. Esa es la tarea que aborda en X 7. Parece expresarse ahí en un registro diferente, en una exhortación a la trascendencia con palabras cargadas de emoción, ciertamente poco ortodoxas en su lenguaje:

«Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales (*ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν*), sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos (*ἀλλ' ἐφ'*

⁴³ Cf. Platón, *Fedro* 245b ss.; *República* 436a ss.

⁴⁴ Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, New York: Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 395, la traducción es nuestra.

⁴⁵ Cf. Broadie, *op. cit.*, p. 396.

ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν) y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»⁴⁶.

Ya Platón, en el mencionado mito de Er, se oponía a la doctrina tradicional del pesimismo del destino, que asignaba a cada quien su *daimon*, del cual era imposible escapar por la fuerza inexorable del designio. Platón invierte esta creencia, que ciertamente anula toda responsabilidad moral, y pone el peso de la elección de la virtud en los hombres mismos⁴⁷. Aristóteles parece llevar este espíritu aún más lejos. No sólo la responsabilidad moral, sino también el conocimiento, son patrimonio propio del hombre, que no ha de quedarse dentro de los límites propios de su carácter humano ante la divinidad. Aristóteles está expresando intuiciones que sobrepasan los límites de su lenguaje y su método de investigación. En efecto, se aleja aquí del método basado en ἔνδοξα, es decir, en el análisis de las concepciones comunes de la moral accesibles por medio del lenguaje⁴⁸. Es quizá en parte por este cambio de tonalidad en la argumentación que parecería acentuarse un potencial divorcio entre las dos caracterizaciones de la vida buena. En última instancia, a lo que está apuntando Aristóteles es a invitar al hombre a no quedarse en la condición finita y contingente de su existencia, sino a potenciar aquella parte divina que es la más propia de su ser. Recordemos que la esencia de lo humano parece consistir, para Aristóteles, en ese continuo intento por trascenderse a sí mismo.

50

Concluimos citando a Aubenque:

«...liberado de vanas esperanzas, de ambiciones desmesuradas, devuelto a las tareas reales, pero siempre guiado por el horizonte de lo trascendente, el hombre está invitado a llevar a cabo en el interior de su condición mortal lo que él sabe, sin embargo, que no puede realizar por sí mismo. Lo infinito en lo finito, el progreso en el límite, la imitación de una trascendencia inimitable son las perspectivas aparentemente contradictorias que Aristóteles propone al hombre, este 'dios mortal' »⁴⁹.

⁴⁶ EN X 7, 1177b 30-1178a 1.

⁴⁷ «...La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad» (*República* 617e). Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 776.

⁴⁸ Cf. Guariglia, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁹ Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999, p. 198.