

Objeciones a la interpretación de Martha Nussbaum sobre la actividad contemplativa en el libro X 6-8 de la Ética Nicomáquea

Objections to Martha Nussbaum's Interpretation about the Contemplative Activity in the Book X 6-8 of Nicomachean Ethics

Por: Maura Alejandra Cifuentes Ortiz

Universidad Pedagógica Nacional

Colombia

maura-148@hotmail.com

Recepción: 19.04.2015

Aprobación: 01.06.2015

Resumen: *Este texto se orienta a mostrar que la interpretación evolutiva que presenta la filósofa estadounidense Martha Nussbaum acerca del Libro X, 6-8 de la Ética Nicomáquea es incompatible con la unión entre la vida activa y la vida contemplativa que Aristóteles busca enlazar en dicho libro. Con este objetivo en mente, dividiré el texto en cuatro partes. En la primera me encargaré de exponer los dos modos de vida presentados por Aristóteles en el Libro X, 6-8: el modo de vida conforme a la virtud intelectual de la sabiduría —vida contemplativa— y el modo de vida según las virtudes éticas y la virtud intelectual de la prudencia —vida activa o práctica—. Después expondré la interpretación propuesta por Nussbaum y luego las objeciones a la misma. Por último, esbozaré una interpretación que vincule ambos modos de vida en conflicto*

Palabras clave: *felicidad, actividad contemplativa, vida activa, autarquía, vida común.*

Abstract: *This paper aims to show how the evolutionary interpretation presented by the American philosopher Martha Nussbaum about the Book X 6-8 of Nicomachean Ethics is incompatible with the binding between the active and contemplative life that Aristotle seeks to link in that Book. With this in mind, I will divide the text in four parts. First I will expose the two lifestyles presented by Aristotle in the Book: lifestyle according to the intellectual virtue of wisdom —contemplative life— and lifestyle as the ethical virtues and the intellectual virtue of prudence —practical or active life—. After I will discuss the interpretation given by Nussbaum and then I will present some objections to it. Finally, I will draw an interpretation by linking both conflicting lifestyles*

Keywords: *happiness, contemplative activity, active life, autarchy, common life.*

Introducción

Para Aristóteles, la felicidad (*εὐδαιμονία*), tal como la traza en la *Ética Nicomáquea* (*EN*), es una actividad conforme a la virtud y además es el fin de toda acción. Esta tesis, que defiende a lo largo de la *Ética Nicomáquea* lo lleva, una y otra vez, a la conclusión de que toda actividad humana tiende en definitiva a la mejor vida posible en forma completa para el hombre y a un fin único deseado por sí mismo: la felicidad (1097b5).

Para entender lo anterior, resulta oportuno hacer un breve análisis al Libro X capítulos 6-8 de la *Ética Nicomáquea* en los cuales Aristóteles exalta la actividad contemplativa como la actividad más alta por excelencia y, por ende, al sabio como el hombre más feliz de todos (1179a15-30). Tal propuesta forma parte de un plan de vida trazado por Aristóteles que, por su argumentación y conclusiones, permite varias interpretaciones en la tradición aristotélica. Algunas de estas muestran dificultades a partir del análisis de los capítulos ya mencionados para comprender la propuesta de Aristóteles de la vida perfecta o feliz. Así pues, el objetivo principal de este escrito es examinar una de las interpretaciones alrededor de este tema realizada por Martha Nussbaum en el libro *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, en el apéndice a la parte III: *Lo humano y lo divino*. En él, la autora presenta la aparente incompatibilidad del Libro X 6-8 de la *Ética Nicomáquea* con el resto del pensamiento ético aristotélico.

Nussbaum considera que estos capítulos pertenecen a un momento del desarrollo del pensamiento aristotélico en el que Aristóteles se siente identificado con la filosofía platónica que, no obstante, es rechazada en la mayor parte de la *EN*. Asimismo, opta por la posición de que el Libro X 6-8 hace énfasis en planteamientos platónicos y que la explicación más probable de la aparición de esta parte del Libro, es que forma parte de escritos de la etapa temprana de la reflexión ética de Aristóteles, agregados por una segunda persona en la *EN*.

Dicho lo anterior, el objetivo de examinar la propuesta de Nussbaum es mostrar de qué manera entra en conflicto con la idea según la cual las acciones virtuosas presuponen la actividad contemplativa; proyecto que, de hecho, Aristóteles comienza en el Libro VI y

quiere concluir en el Libro X. El elemento del cual me serviré para mostrar que la propuesta de Aristóteles es la unidad entre vida activa y vida contemplativa es que todas las acciones y actividades humanas persiguen un fin —lo que se conoce como el principio teleológico de la acción—, que Aristóteles expone en el libro I 7 como la *felicidad* o *el bien humano*. A su vez, la felicidad es definida por Aristóteles con base en que existe un tipo de actividad propia del hombre, la cual se persigue por sí misma, que es la *actividad de la razón* (1098a16-17).

De ahí que no resulte tan extraño que Aristóteles concluya en el Libro X que la actividad más alta por excelencia sea la *actividad contemplativa* (1177a12-18), en tanto es la actividad propia del intelecto. No obstante, aun cuando la actividad contemplativa es “la más excelente de todas”, su ejercicio no excluye, al mismo tiempo, la realización de otras actividades virtuosas (1178a34-b6).

Así pues, antes de introducirnos en los argumentos que Martha Nussbaum expone para defender su tesis, según la cual *EN X 6-8* está inspirada en el platonismo juvenil de Aristóteles, y las razones por las cuales considero que no es una interpretación adecuada, es pertinente reseñar lo dicho propiamente por Aristóteles y presentar los antecedentes del problema para una mayor claridad en el tema a tratar.

1. La felicidad ¿dos modos de vida?

Empecemos a dilucidar lo dicho por Aristóteles en *EN I*, y luego en *EN X 6-8*, pasajes en el que se presentan, aparentemente, dos modos de vida feliz para el hombre.

En el Libro I Aristóteles se propone investigar cuál es el mayor bien para el hombre, y menciona que hay cierto tipo de acuerdo que tienen los hombres al llamarle “felicidad”. Sin embargo, aun cuando exista tal acuerdo, Aristóteles quiere determinar en qué consiste la felicidad, pues parece no haber concordancia entre las opiniones de los hombres al respecto. La primera definición que sugiere Aristóteles es que “es la actividad del alma conforme a la virtud” (1098a16-17), que se persigue por sí misma y no por un motivo adicional o externo.

Si bien la felicidad está relacionada con la virtud, pues solo por medio de actividades virtuosas se alcanza, se podrá tener un concepto más adecuado de la felicidad si se ha explicado qué es la virtud. La virtud, en general, es una *disposición* buena del hombre. Por medio de actividades humanas, acompañadas de tal disposición (como la moderación, la justicia, la amistad, etc.), se alcanza la felicidad. La teoría aristotélica de la virtud es entendida como una división de dos tipos de virtudes: virtudes de carácter y virtudes intelectuales, distinguibles por su empleo y sus referentes.

Ahora bien, recordemos que Aristóteles afirma que el alma se divide en dos partes: la parte irracional y la parte racional (1102b13-1103a10). A su vez, la parte racional la divide en dos partes: una científica, que estudia aquello cuyos principios son necesarios, y otra calculativa o deliberativa, que estudia aquello cuyos principios pueden ser de otra manera (1139a1-16). Cada parte racional del alma tiene una virtud específica: la parte científica, la sabiduría, y la calculativa-deliberativa, la prudencia (1143b1-16). A partir de la distinción entre partes del alma surge la distinción entre virtudes intelectuales. Así, la prudencia y la sabiduría son *virtudes dianoéticas* o *intelectuales*. La moderación, la justicia, la templanza, entre otras, son las llamadas *virtudes de carácter* o *éticas*.

Aristóteles termina la *EN* revisando nuevamente el tema de la felicidad en el Libro X 6-8, examinando la relación entre las virtudes intelectuales y de carácter, así como los modos de vida.

El filósofo señala al comienzo del Libro X 7 en qué consiste la “felicidad” —retomando algunas características planteadas en el Libro I— y por medio de qué actividad específica se alcanza. La primera respuesta que ofrece es la siguiente:

Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y esta será la virtud mejor que hay en el hombre (...) el entendimiento (...) parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho. (1177a10-20)

Aristóteles, en esta primera noción, propone que de la buena actividad de la contemplación procede el mejor modo de vida del hombre “bueno” (1176b25). Es así como en las líneas ulteriores se encargará de demostrar por qué la actividad contemplativa es la mejor y más excelsa de todas las actividades.

Así pues, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política y en la guerra, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de ocio (...) y produce, aparte de ella misma, poderes y honores, (...) y estas carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente [intelecto], que es contemplativa, parece superior en serenidad [ser teórico], y no aspira a ningún otro fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (...), y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso parecen ser evidentemente las de esta actividad [actividad del intelecto], ella será la más perfecta felicidad del hombre. (1177b16-24)

Aristóteles resume en este párrafo las características de la actividad contemplativa que la hacen ser la actividad más excelente y agradable para el hombre: (i) autosuficiencia, puesto que no necesita ningún bien para realizarse, mientras que la realización de las demás virtudes —virtudes de carácter y la virtud intelectual de la prudencia—, además de los bienes externos —que también requiere el sabio pero en menor medida—, necesitan de la relación con los otros para su práctica, es decir, necesitan de unas condiciones y recursos externos que posibilitan las acciones virtuosas, mientras que el sabio en lo que se refiere a su actividad puede “teorizar” solo (1178b5); (ii) ocio,¹ porque no es productivo y no busca

¹ Es interesante concebir la ociosidad desde la opinión que tiene Aristóteles al respecto, pues, contraria a la noción común que se tiene de ella —negativa—, el ocio parece ser un aspecto necesario para llevar a cabo una “buena vida”. Vale la pena tener presente que la ociosidad, desde la perspectiva aristotélica, es el descanso de actividades que se persiguen por fines distintos a las actividades mismas, de tal manera que el ocio pasa a ser un fin en sí mismo. Otro aspecto que hace al ocio una característica relevante para alcanzar la felicidad, es que “se necesita para el nacimiento de las virtudes” (*Pol* 1329a4), es así que relativo al modo de vida y las acciones concretas que los hombres realicen cuando no se persiguen por sí mismas, se realicen también en vista de alcanzar el ocio para ser virtuosos, como la guerra se realiza en miras de alcanzar la paz (*Pol* 1333a12). Por otro lado, es también importante aclarar que desde la óptica aristotélica, procurar el ocio no sólo depende de los hombres en tanto las actividades individuales que ejercen, sino que también le compele al mejor régimen político procurarlo. Pues el mejor régimen político es ese bajo el cual la ciudadanía sea más

nada fuera de sí mismo sino que es un fin en sí; y (iii) continuidad, por ser la actividad que se puede realizar más constantemente.

Aristóteles, después de señalar las características de la actividad contemplativa, y de mencionar que la vida feliz coincide con ésta, no obstante, introduce inmediatamente un segundo modo de vida feliz relacionado con las virtudes de carácter y la virtud intelectual de la prudencia: “Luego de ella [la actividad del intelecto], lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas” (1178a10-15). Esta segunda alternativa de felicidad se corresponde con las virtudes éticas y junto con ellas la prudencia, porque para Aristóteles las unas no se dan sin la otra, y viceversa: “También está ligada la prudencia a la virtud moral [virtud ética], y ésta a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes morales, y la recta razón con la prudencia” (1178a20). Este modo de felicidad corresponde con las acciones cotidianas de los hombres. Según esto, la felicidad se procura en la medida en que el hombre realiza actividades que proceden de las virtudes del carácter, que son de hecho las que pertenecen a la vida cotidiana.

De tal suerte, la segunda alternativa de “felicidad”, consecuente de la unión de las virtudes de carácter —valentía, justicia, moderación— y de la virtud intelectual de la prudencia, forma el modo de vida feliz propio del ser humano, que pareciera, según el modo en que Aristóteles la presenta, una forma de vida inferior al primer modo de vida feliz, esto es, la actividad contemplativa. Lo anterior considerando que Aristóteles sostiene que la vida contemplativa es un tipo de vida más cercana a la vida divina, pues “tal vida [vida contemplativa], sin embargo, es demasiado excelente para el hombre, en cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano” (1186a25-30).

feliz, y, en esa medida, mayormente autárquica. Lo que también depende de una educación en la que se prepare a los hombres a un modo de vida no solamente de trabajo y guerra sino más a un modo de vida noble de vivir en paz y tener ocio (*Pol* 1333a14). Tal vez, como sugiere Aristóteles, estemos mejor preparados para tiempos de paz si estamos educados para una vida de ocio y no de constante lucha y trabajo, pues los hombres que no están educados en el placer del ocio y se mantienen en guerra, no saben practicar ningún otro ejercicio superior a la guerra (*Pol* 1271b34); así que, si deseamos alcanzar ser buenos hombres y buenos ciudadanos, es claro que debemos tener virtudes que se relacionen con el ocio.

A primera vista parece que ambas formas de vida son excluyentes entre sí: una se da por acciones éticamente virtuosas mientras que la otra por una actividad del intelecto, y mientras se ejerce una, no se puede ejercer la otra. Esto nos deja con dos posibles interpretaciones respecto de la felicidad en el Libro X 6-8: o bien (i) se trata de una jerarquía, en donde la contemplación ocupa el primer lugar, y por ello las virtudes de carácter ocupan un segundo lugar —e inferior—,² o bien (ii) la felicidad es un conjunto de virtudes de carácter y virtudes del intelecto (sin ser ninguna principal o necesaria), las cuales pueden darse todas al mismo tiempo.³

No obstante, las dos posiciones presentan serias complicaciones: la primera posición pone en tela de juicio la relevancia de las virtudes de carácter y, en esa medida, de las acciones cotidianas, pues si la vida feliz depende únicamente de la actividad del intelecto teórico, entonces las acciones cotidianas parecen no tener mayor relevancia, poniendo a las virtudes de carácter como “fines intermedios” sin mayor importancia para la vida feliz, como señala Farieta (2014). El problema fundamental con esta propuesta radica en que pone en aprietos a la ética aristotélica, pues la llevaría a afirmar que la felicidad no es alcanzable para el ser humano y, por tanto, que es un ideal utópico irrealizable, oponiéndose a la que es, de hecho,

² Esta interpretación es conocida como la postura *exclusivista*. Sostiene que la felicidad depende exclusivamente de una única virtud, en este caso, de la que depende la actividad contemplativa, que es la actividad de intelecto, *i.e.*, la sabiduría. De acuerdo con esta postura, la actividad contemplativa ocupa un lugar supremo en la felicidad, relacionada con la parte racional del alma, como bien señala Aristóteles en el Libro X, 7 de la *EN* (1177a). De ahí que la felicidad se da en la medida en que la actividad es contemplativa, y entonces esta debe ser la actividad última del hombre. Entre los especialistas que sustentan una posición exclusivista, aunque no necesariamente dominante, está Nagel (1972). También está Kraut (1989), que intenta mostrar la conexión que existe entre las virtudes de carácter y el ejercicio de la parte teórica de la razón para argumentar que la actividad contemplativa que lleva a cabo el sabio no excluye la realización de virtudes éticas. Aunque Kraut, sigue manteniendo la distinción entre los dos modos de vida, la conexión que plantea le sirve para mostrar que la segunda noción de felicidad es inferior dado que excluye la actividad contemplativa, de tal manera que la primera noción parece más “completa”.

³ Esta interpretación es conocida como la postura *inclusivista*. En contraposición con el exclusivismo, entiende la felicidad como un compuesto de virtudes de carácter y virtudes del intelecto, en la cual no hay ninguna actividad o virtud por encima de la otra, de hecho, lo que propone la interpretación inclusivista es que la felicidad es alcanzable tanto por acciones virtuosas como por actividades del intelecto (incluida también la actividad contemplativa). Entre los especialistas que han defendido la posición inclusivista, Hardie (1965) es, en la literatura contemporánea al respecto, el primero en plantear la discusión y optar por una versión inclusivista. Ackril (1974) también adoptará una interpretación inclusivista que estriba en el argumento de que la prudencia es la encargada de gobernar, según el Libro VI, 13 de la *EN*, las demás virtudes, incluso la sabiduría. Después de Ackril, una versión más detallada del inclusivismo es presentada por Cooper (1975), quien considera a la felicidad no como el final de las acciones sino como el elemento que organiza todas las actividades y acciones virtuosas del hombre para alcanzar el “bien vivir”.

la finalidad de Aristóteles: el “bien realizable” por el hombre (1096b32-34). Por otro lado, la segunda posición es una conjunción de todas las virtudes para una vida feliz, que en el intento de armonizar todas las virtudes no establece un criterio claro de la *mejor* vida para el hombre, esto es, la felicidad, (Farieta, 2014, p. 31), porque no puede definir qué tipo de vida, en específico, merece ser vivida.

Lo que queríamos mostrar al exponer ambas interpretaciones y los fallos parciales de cada una, es que proponer vías de interpretación que postulen la vida activa y la vida contemplativa como dos modos de vida separables, conduciría a la ética aristotélica a dos callejones sin salida: por un lado, (i) postular la vida feliz con énfasis en la actividad del intelecto, y por tanto en un nivel teórico, dejando de lado la vida práctica, contrario a lo que Aristóteles persigue con la ética; y, por otro lado, (ii) establecer un conjunto de actividades virtuosas para todos los hombres, sin tener en cuenta las actividades individuales, hace imposible mantener una unidad de vida para el hombre, en tanto que no puede definir con exactitud el bien humano.

Así pues, lo que me interesa probar es que el modo de vida feliz sugerido por Aristóteles en el Libro X va más allá de plantear dos vías alternativas de vida, o de excluir el Libro X 6-8 como propuesta aristotélica —como más adelante veremos que hace Nussbaum—, pues hay una relación constituyente entre ambas nociones de felicidad y de modos de vida presentadas al final del libro, en la que la realización de actividades virtuosas depende de la conexión entre la vida contemplativa y la “vida activa” o vida práctica. De este modo, intentaré mostrar que aquellas interpretaciones tienen serios conflictos y lo mejor es optar por una tercera vía de interpretación que vincule ambos modos de vida feliz. Ahora, volvamos al tema principal que anunciamos al principio del texto, a saber, la interpretación que realiza Martha Nussbaum en la que presenta la aparente incompatibilidad del Libro X cap. 6-8 con el resto de la obra ética aristotélica.

2. El Libro X 6-8 de la *EN*: rezago del pensamiento platónico y proyecto no antropocéntrico

En este apartado nos enfocaremos en la interpretación de Martha Nussbaum que, contraria a las presentadas anteriormente, antes de mostrar alguna conexión entre la vida contemplativa y la vida activa, o posicionar a una como superior a la otra, prefiere excluir a la vida contemplativa de la obra aristotélica.

Nussbaum dibuja una imagen del Libro X 6-8 de la *EN* en contraste con los postulados platónicos acerca de la vida contemplativa. En un primer momento, expone un antecedente en el pensamiento aristotélico del intelectualismo ético platónico:

Como Platón, Aristóteles entiende que, entre las actividades que se encuentran al alcance de los humanos, la contemplación es la más autosuficiente y estable. (...) podría [Aristóteles], al igual que Platón, intentar apuntar la autosuficiencia de la vida buena haciendo de estas actividades seguras [actividad contemplativa], sus componentes *principales*, o incluso *únicos*. (Nussbaum, 1995, p. 431; énfasis mío)

Nussbaum evidencia que Aristóteles, bajo las características que adjudica a la actividad contemplativa, aún conserva rasgos platónicos y, en esta perspectiva, también pone de manifiesto una interpretación intelectualista del Libro X 6-8, en la que *domina* la actividad contemplativa teórica, al prefigurarla como la actividad principal del hombre y la única necesaria para alcanzar la felicidad.

Recordemos un poco que para Platón la vida que vale la pena vivir es la vida filosófica, poniendo el énfasis en la contemplación y la teoría. De este modo, la vida contemplativa es principal, mientras que la vida activa es secundaria. Esta prioridad es justificada gracias a las actividades involucradas en cada una. En efecto, la vida teórica defendida por Sócrates y Platón, establece como la *mejor* forma de vida para el hombre la vida “examinada” (*Ap.*, 29d-e) o “vida filosófica” como se lee en el *Gorgias* (484-485, 500). La posición platónica, entonces, sobrepone lo teórico y contemplativo sobre lo práctico.

Ahora bien, lo que quiere demostrar Nussbaum es que el Libro X 6-8 es una aproximación al platonismo en el que se afirma a la actividad contemplativa como la actividad última y

superior, excluyendo, de esta manera, la vida activa. Esta cercanía al platonismo es lo que, de acuerdo con Nussbaum, hace al Libro X incompatible con el resto de la *EN*, pues manifiesta un proyecto irrealizable por el hombre, a saber, la vida contemplativa, la cual no requiere de las virtudes éticas de los hombres: “No podría convencer a Aristóteles, ni siquiera en la cima de su platonismo, de que exista una concepción significativa de lo ético, fuera de las prácticas y límites de la vida humana” (Nussbaum, 1995, p. 428). Además, como consecuencia, conduce al abandono de las acciones cotidianas, las que son consideradas por Aristóteles como constituyentes de la vida buena.

Por consiguiente, Nussbaum asevera que los capítulos 6-8 del Libro X de la *EN* son incoherentes con la tesis de que el ejercicio de las virtudes de carácter conducen a la felicidad y el modo de vida buena humana, temáticas presentadas por Aristóteles en otros pasajes de la misma *EN*:

El pasaje del Libro X 6-8 no encaja en su contexto y se encuentra en fragante contradicción con varias tesis y argumentos importantes del conjunto de la *Ética Nicomaquea* (...) contiene profundas afinidades con el platonismo de los diálogos medios, y en cambio, difícilmente se compagina con la concepción del valor que hemos encontrado en las obras éticas de Aristóteles. (Nussbaum, 1995, p. 465)

En este párrafo, Nussbaum se refiere al proyecto no antropocéntrico —vida divina— y platónico que el Libro X persigue, una concepción de “vida buena” que identifica a la felicidad con la contemplación intelectual, haciendo énfasis, como más adelante veremos, en la característica autárquica de la actividad contemplativa, y relegando así a un papel secundario a las virtudes de carácter. Para Nussbaum, estas últimas están ausentes de la “vida divina” del intelecto (Nussbaum, 1995, p.428).

Ahora bien, Nussbaum enumera las razones por las cuales la vida contemplativa no hace parte del modo de vida feliz resaltado por Aristóteles para el hombre: (i) la búsqueda de autosuficiencia, presentada en el Libro X, exige una vida solitaria suficiente para alcanzar la felicidad humana, pues ejercer la contemplación no precisa de los bienes que ofrece la

sociedad. Al respecto, Nussbaum replica que Aristóteles, al valorar la política como parte de la naturaleza humana (1169b16-19), recuerda que la privación de esa posibilidad es prescindir de un elemento constituyente del buen vivir y que, por lo tanto, la tesis de un ser autosuficiente y solitario plenamente feliz es una opinión que no pertenece al pensamiento ético de Aristóteles. Además, la característica de autarquía desplegada por Aristóteles en el Libro I es contraria al criterio de autarquía del Libro X, subrayando la perspectiva colectiva del Libro I, que el Libro X niega como necesaria.

Otro elemento, consecuente del primero, es (ii) la *philia*,⁴ necesaria para ejercer las virtudes de carácter. Nussbaum pone especial atención a esta característica, dado que las acciones virtuosas se eligen como fines en sí mismos —justicia, moderación, generosidad— (1155b27-31). Se trata de una relación que requiere el vínculo social, además de la excelencia de las virtudes. Nussbaum se apoya en el pasaje de la *EN* en el cual Aristóteles señala que sin *philoí* no se puede llevar una vida feliz: “el ser humano es un animal social [político], y naturalmente formado para la convivencia, esta condición se da en el hombre feliz (...). Por tanto el hombre feliz necesita amigos [*philoí*]” (1169b20), mientras que un vida sin *philia*, aunque posea todas las demás virtudes intelectuales, no vale la pena ser vivida. Esta será, pues, la vida según el intelecto teórico. El razonamiento en torno a la *philia*, Nussbaum lo agrega para mostrar que, en efecto, es una característica de la noción de felicidad planteada por Aristóteles en el Libro I, coherente con el Libro IX, pero no con el Libro X.

(iii) La *función* propia del ser humano es la razón. Nussbaum quiere mostrar que aunque Aristóteles señala la razón, no se sigue necesariamente que sea la razón teórica, como se afirma en *EN* X 7-8, sino que es la razón práctica la que configura y organiza la vida buena de los hombres (1098a3-7). Así, son las actividades conforme a la razón práctica las que conducen a la felicidad, suponiendo que la felicidad incluye todas las actividades que se

⁴ Se empleará la transliteración de la palabra *philia* en vez de traducirla por ‘amistad’ —como mejor se ha traducido—, tal como propone Nussbaum (cap. 11, § III p. 417; cap. 12, § II, p. 443) para conservar la unidad de elementos que envuelven el *philos* griego, que comprende numerosas relaciones que no se identifican con solo (la) amistad —que puede entenderse como una relacional débil desde el punto de vista emocional—, y van desde relaciones familiares íntimas, hasta relaciones de pasión sexual.

realizan por sí mismas. (iv) Ahora bien, si la vida conforme a la virtud intelectual no es humana sino divina (1177b26-28), como mencionamos en párrafos anteriores, el Libro X concluye un tipo de vida incompatible con las actividades del hombre (Nussbaum, 1995, p. 465). Esto ha conducido a Nussbaum a concluir que una vida según el intelecto es reservada solamente a los dioses.

Por otro lado, Nussbaum va desarrollando una postura inclusivista de la ética aristotélica, afirmando que (v) la felicidad es un compuesto tanto de actividades intelectuales como acciones virtuosas (Nussbaum, 1995, p. 465). Por tanto, el ejercicio de la sabiduría es una “parte de la excelencia en su conjunto”. Subrayando así, que el ejercicio de esta es una porción y no la totalidad de la felicidad. Contraria a la versión inclusivista que revisamos en la sección anterior, Nussbaum renuncia por completo al ejercicio de la actividad contemplativa como un tipo de felicidad dentro de lo que podría llamarse “felicidad humana” como plan de vida trazado en la *EN*; parece más bien asumir una interpretación evolutiva de la filosofía aristotélica —como la propuesta por Jaeger (1923)—, según la cual el Libro X 6-8 pertenece a una etapa temprana y platónica del pensamiento ético de Aristóteles, superada posteriormente por el autor.

3. El problema de la interpretación de Martha Nussbaum

Hay varias dificultades importantes con la posición evolutiva presentada por Nussbaum, y tiene que ver con el acercamiento que hace del Libro X 6-8 a la filosofía platónica, punto que se agudiza por la crítica que el mismo Aristóteles hace a dicha filosofía. El error de Nussbaum consiste en pasar por alto una de las objeciones que Aristóteles hace a la “Idea del Bien platónica” porque el “fin deseable”, la felicidad, tiene que ser “realizable” (1099b32); mientras que la Idea del Bien platónica es “irrealizable” (*EN*, 1096b31-34, *EE*, 1218a37-40). De ahí que Aristóteles llame felicidad al bien realizable para el hombre. Este es un elemento relevante para lo que queremos mostrar, pues el hecho de que Aristóteles se fije en un bien realizable por el hombre, como lo es la felicidad, aclara con mayor precisión que es un proyecto antropocéntrico el que se persigue con la *Ética*, y que se incluye en el Libro X. De tal manera que si Aristóteles al final de la *EN* aspira a un tipo de vida

irrealizable, como lo es una vida según el intelecto divino, entonces la crítica que realiza a la filosofía platónica también aplicaría a una lectura evolutiva del proyecto aristotélico.

En primer lugar esta interpretación sería refutada por los mismos argumentos que Aristóteles presenta en contra de la filosofía platónica. Y bien, Nussbaum asevera que los capítulos 6-8 del Libro X hacen parte del pensamiento aristotélico —aun cuando hayan sido agregados por una segunda persona—; el punto es que no es posible distinguir con claridad con qué etapa de la obra aristotélica compagina esta versión, sin ser refutada por el mismo autor.

En segundo lugar, la interpretación de Nussbaum fuerza excesivamente el origen del Libro X —fenómeno no habitual en la obra aristotélica—, y no se adecúa claramente a los razonamientos de Aristóteles en otros pasajes de la ética que se refieren, por ejemplo, a la superioridad de la sabiduría sobre otras virtudes, en especial sobre la virtud intelectual de la prudencia (1145a5-10). Desde luego, la interpretación de Nussbaum plantea puntos interesantes para discutir, pues analiza con detalle cada uno de los argumentos que contradicen lo afirmado por Aristóteles en el resto de la *EN*. Sin embargo, en la medida en que el Libro X 6-8 sea más compatible con el resto de libros, la interpretación de Nussbaum se diluye y, en esa medida, podemos proponer una alternativa al problema.

Para tales efectos, en la siguiente sección se tocarán cada una de las características que Nussbaum sostiene de la actividad contemplativa como contradictorias y sus respectivas objeciones en el mismo orden que fueron expuestas, de esta manera: (i) el término de autarquía expuesto en el Libro I y en el Libro X se refiere a dos dimensiones distintas: una colectiva —política— y otra individual —actividad virtuosa—. Aristóteles en ambos libros está examinando dos perspectivas de autarquía distintas. De hecho, la primera permite la realización de la segunda y en esa medida ambas son compatibles. (ii) Llevar una vida según el intelecto no excluye las relaciones sociales o la *philía* que Aristóteles arguye como necesaria para alcanzar una vida feliz (en eso concuerdo con Nussbaum), sin embargo, llevar a cabo la actividad contemplativa no excluye la realización de actividades virtuosas

como la *philia*.⁵ (iii) Nussbaum asume que la función del hombre —la razón—, es el entendimiento práctico olvidando que éste no tiene supremacía sobre el teórico; a su vez, pasa por alto que la prudencia —que es la virtud propia del intelecto práctico— no tiene predominio sobre la sabiduría —que es la virtud propia del teórico—. (iv) El sabio no aspira a la vida de los dioses, como comprende Nussbaum, sino vivir conforme a lo más divino que hay en él, a saber: el intelecto. Por último, (v) la postura de Nussbaum aboga por una interpretación inclusivista que resulta bastante convincente, pero aun cuando se conciba la felicidad como un conjunto de virtudes de carácter e intelectuales, esto no excluye que sea la virtud intelectual de la sabiduría la virtud más superior de todas, como en el Libro X se sostiene.

a. Autarquía

Nussbaum presenta los dos significados de autarquía que aparecen en la *EN*, uno en el Libro I (1097b5-15) y otro en el Libro X (1177a25-30), como uno de los criterios que más incongruentes se muestran:

La fórmula inicial de la autosuficiencia (*autarkeía*) que se presenta en el Libro I no encaja con la afirmación del Libro X de que la contemplación es *autarkéstaton*, ya que en el Libro I Aristóteles dice inmediatamente que no buscamos una autosuficiencia solitaria, sino una vida autosuficiente en compañía de los amigos, la familia y la comunidad. La vida feliz de X 7, como la existencia solitaria criticada en el Libro IX¹², no satisface con el criterio así anunciado. (Nussbaum, 1995, p. 466)

La tensión que señala Nussbaum no es nueva dentro de la discusión; inclusivistas y exclusivistas han buscado hacer compatibles ambos términos, unos haciendo más peso en el primero y otros en el segundo. Lo que me interesa mostrar es que ambos términos son compatibles, enfatizando en el primero que se refiere a la autosuficiencia de la comunidad.

⁵ También en este punto nos sirve el criterio (i) en el que se pretende mostrar que el individuo depende de la comunidad, y que la actividad contemplativa no excluye la vida común.

Ahora bien, para hacer concurrentes ambos términos es necesario, primero, mostrar con más detalle cada uno.

En el Libro I, Aristóteles define la autarquía desde la perspectiva política:

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir por sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres, para el hijo y para la mujer y en general para los amigos y los conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social [política]. (1097b)

En el libro primero, la autosuficiencia es puesta en términos políticos y obtenerla depende de la pertenencia a la ciudad, de los vínculos sociales. Esta autosuficiencia es la misma que encontramos en *Política*, en donde Aristóteles afirma: “La ciudad es la reunión final de varias comunidades, ya que tiene el límite de la autosuficiencia *total*, tal como hemos dicho, y surge para el vivir, pero permanece para el *buen vivir*” (*Pol.*, 1252b27-30; énfasis mío). Vale anotar que la polis tiene un fin común: la felicidad para todos los ciudadanos, y sólo en ella, dada la naturaleza política del hombre, puede serlo, pues tal naturaleza hace imposible que el hombre renuncie a la vida social.

Por otra parte, en el Libro X encontramos que la autosuficiencia se da, en mayor grado, en la actividad contemplativa:

La suficiencia o autarquía se dará sobre todo en la actividad contemplativa (...) el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuando más sabio sea más; quizá lo hace mejor quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero con todo, es el que más se basta a sí mismo. (1177a25)

Aristóteles en el Libro X responde a un término de autarquía distinto al presentado en el Libro I. En éste se refiere a cuál es la actividad más autosuficiente de todas, concluyendo que es la actividad contemplativa: para la contemplación es *suficiente* alguien que contemple, es decir, está definiendo autosuficiencia como “llevar a cabo una actividad valiéndose solamente de sí mismo” (Farieta, 2014, p. 90), mientras que, por el contrario,

para la realización de actividades prácticas, se necesitan bienes y personas diferentes al agente que realiza la acción, como bienes materiales y de una segunda persona en la que recaiga la acción, así mismo para la práctica de la generosidad y la justicia (1177a30-31). Con ello, Aristóteles no está excluyendo de las características constituyentes de las virtudes éticas el aspecto autárquico, sino que tal aspecto en la actividad contemplativa es *mayor* dado que para su actividad no necesita nada más que el intelecto (*Meta* 1072b19-28), sin afirmar que sea la *única* autosuficiente. De esta manera, tenemos dos significados distintos de autosuficiencia, uno colectivo o político, y otro individual, o dicho de otra manera, la vida común como la mejor forma de vida feliz de *todos* los ciudadanos y la actividad del sabio, como la actividad individual más autosuficiente de todas.

Ahora bien, un aspecto que vale la pena anotar, consiste en la dependencia de la plena realización de actividades virtuosas e intelectuales de la vida política, o bien, de la comunidad. Según la interpretación que queremos presentar de la filosofía aristotélica, Aristóteles disuelve el problema que Nussbaum presenta, y con él la dicotomía entre dos autarquías no va más allá de lo conceptual —del ámbito del *λόγος*—, pero *de facto* no es necesario escoger entre la vida contemplativa y la vida común. Así pues, tenemos dos acercamientos a la noción de autarquía distinguibles y que pueden ser compatibles. Se trata de dos modos de autarquía analizados conceptualmente, pero indiscernibles en el agente mismo, en la medida en que la realización de la actividad contemplativa no excluye la realización de actividades cotidianas, ni las virtudes éticas o la vida común (este aspecto lo revisaremos con detalle más adelante). De hecho, Aristóteles pone especial interés en la naturaleza propia del hombre, mostrando cómo, según ésta, es imprescindible vivir en la polis, sin importar las actividades individuales.

Por lo anterior, la autarquía suprema y perfecta es la política (1097b5-10), que brinda la posibilidad de actividades particulares, sean éticas o intelectuales. En esa medida, la contradicción en el criterio de autarquía presentada por Nussbaum es tan sólo aparente, esto es porque el hombre para ser feliz, independientemente de las actividades específicas que realice, necesita del marco de la comunidad política en la que pueda ejercer plenamente las virtudes de carácter y las virtudes intelectuales. De esta forma, Aristóteles da cuenta de un

sentido de autarquía en el que ésta puede ser mayor o menor dependiendo de cómo las personas virtuosas desplieguen sus actividades dentro de la comunidad a la que están adheridas. Esta, creo, es una perspectiva más realista sobre la autarquía humana. Así, y puesta la diferencia de ambos significados, queda por concluir que no se puede definir un término por el otro, sino que se debe reservar la diferencia, haciéndolos, a la vez, compatibles.

b. Philía

Este segundo aspecto, directamente vinculado con el anterior, concierne a la relación entre el agente y la sociedad de la que no puede prescindir. Aristóteles identifica como una de las características de la felicidad la *philía*, pues se busca por sí misma y es permanente (1166a25-35); la central relevancia que Aristóteles concede a la disposición virtuosa de la *philía* es que resulta esencial para tener una vida agradable y comunitaria en conjunto. En efecto, los amigos son gratos y deseables por sí mismos, y el hombre bueno y feliz desea las mismas disposiciones para sí y para los amigos (1170b510); es así que el hombre feliz requiere de amigos pues la compañía de ellos hace parte de las condiciones necesarias y favorables para una vida feliz en conjunto: “Es probamente absurdo hacer al hombre dichoso [feliz] solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo (...). Por tanto, el hombre feliz necesita de amigos” (1169b10-25).

Tenemos entonces que el hombre feliz tiene necesidad de amigos, pero preferir tener amigos a estar solo, aunque depende claramente de la naturaleza social del hombre, también deriva de que el hombre virtuoso *contempla* en otros agentes acciones buenas y por tanto disposiciones agradables, como la *philía*:

Si el ser feliz está en vivir y en actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (...) y la condición de ser algo nuestro pertenece a lo agradable; si no es más fácil *contemplar* a nuestros prójimos que a nosotros mismos, y las acciones de los hombres buenos cuantos éstos son amigos suyos, son gratas a los buenos, (...) el hombre dichoso necesitará de tales amigos, ya

que quiere *contemplar* acciones buenas y que le pertenezcan, y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo. (1169b30-1170a5; énfasis mío)

Es así, que la *philía* adquiere una genuina importancia para la vida pública, en especial para quien contempla, pues tiene la disposición de la que surge vivir en comunidad (*Pol* III 9,1280b29-40), dado que contempla a los otros como iguales a sí mismo (1166a10-30). El sabio, aparte de contemplar en sus amigos acciones buenas y agradables, también se entrega junto a ellos a la contemplación, para una mejor, incluso, realización de la actividad contemplativa (1172a5-15; 1177a30). De este modo, la vida según el intelecto teórico no excluye la *phília*, como a juicio de Nussbaum parece, sino que, en la medida en que se contempla, se puede ver mejor a los amigos y así tener una vida plenamente feliz. Lo que en últimas tenemos es que quien contempla es el que mejores amigos tiene, dado que tiene necesidad de examinar lo agradable y bueno en las acciones humanas.

c. La función

El argumento de la función es un engranaje predominante en la ética, pues nos permite disipar cuál es, en efecto, la actividad propia del hombre, de manera que según el tipo de razón que domine, —si es que alguna lo hace— dependerá la actividad superior. También permite aclarar a qué tipo de razón se refiere Aristóteles, si a la razón teórica o práctica, o a ambas, cuando define la función del hombre. Esto gracias a que la felicidad es el fin último de todas nuestras acciones (1097b5-23), y todas las acciones dependen del ejercicio de las virtudes, y éstas a su vez, dependen de lo que define específicamente el hombre: la razón.

Empecemos con el pasaje en el cual Aristóteles define la función propia del hombre:

La función propia del hombre es una actividad del alma conforme a la *razón* o no desprovista de la razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente del hombre y del hombre bueno, como el tocar la citara es propio de un citarista y de un buen citarista. (1098a5-10; énfasis mío)

Es importante notar que para Aristóteles, primero, la razón es una característica única del hombre, y segundo, que se puede llevar a cabo “incorrectamente” o correctamente, aspecto

que se puede evidenciar cuando introduce la distinción entre el hombre y el hombre *bueno*. De este modo, Aristóteles rechaza la versión intelectualista socrática y platónica, para la cual el hombre no puede actuar mal conforme a la razón. Al introducir la distinción entre “el hombre” y “el hombre bueno”, reconoce que el hombre aún actuando conforme a la razón puede no hacerlo “correctamente” como sí lo hace quien lo hace *bien*. En efecto, actuar conforme a la razón *según* cada virtud (que desee cada hombre) sí conduce a actuar correctamente, pues la virtud garantiza la perfección de la función, como eventualmente aclara en el Libro I: “decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primordialmente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada” (1098a10-15).

Ahora bien, Aristóteles, después de definir la función del hombre, señala que cada actividad se realiza correctamente según cada virtud, de manera que “el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son *varias*, conforme a la *mejor* y más *perfecta*” (1098a15-20; énfasis mío). Sin embargo, ¿cuál es la virtud mejor y más perfecta de todas? En definir la mejor virtud parece consistir el problema clásico que hasta ahora hemos estado enfrentando, sobre todo en la versión evolutiva que examinamos. Lo que queremos proponer es que la sabiduría es preeminentemente la virtud perfecta, pero que esta es una propuesta que puede ser compatible con una versión intelectualista de la función, pero no al estilo intelectualista socrático-platónico, como mencionamos hace un momento.

Contrario a la perspectiva de Nussbaum, que induce a una interpretación no intelectualista de la función, queremos mostrar, como más adelante veremos, que Aristóteles no se refiere específicamente a un tipo de razón, aunque sí parece mostrar la virtud que mejor la desarrolla, esta es, la sabiduría.

Fijémonos nuevamente en definir la *mejor* de las virtudes. Dijimos que era la sabiduría pero no hemos señalados las razones para ello. Principalmente, decimos que la *mejor* virtud debe ser una virtud intelectual —sabiduría o prudencia—, porque son propiamente las virtudes de la parte racional del alma (Cf. 1143b13-16). Por un lado, la prudencia es la virtud

suprema del uso práctico del intelecto, por otro, la sabiduría es la virtud suprema del uso teórico del intelecto. Así las cosas, tenemos dos virtudes que compiten por ser la mejor: la sabiduría y la prudencia.

En el Libro I, Aristóteles no parece inclinarse por una virtud en particular, sin embargo, en el capítulo 7 del mismo libro, opta por establecer a la “vida activa” como propia del hombre: “Queda, por tanto, cierta vida activa del ente que tiene razón; y éste, por un parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y la piensa” (1098a). Este parece ser un pasaje lo suficientemente contundente para postular la virtud intelectual de la prudencia como la más superior de todas, principalmente porque Aristóteles enfatiza en la vida práctica como la función del ser humano.

Sin embargo, siguiendo a Farieta, este pasaje aunque no se encuentra a favor de la vida contemplativa, tampoco la excluye totalmente porque incluye en la “vida práctica” elementos racionales que podrían ser constitutivos de la vida contemplativa (Farieta, 2014, p. 70). Es así que parece apresurado postular alguna distinción entre virtudes en el Libro I, sin forzar el texto.

En el libro VI, Aristóteles parece dar una posible respuesta a la relación entre sabiduría y prudencia, cuando afirma al final:

Pero no tienen supremacía [la prudencia] sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla. Da órdenes, por tanto, por causa de ella, pero no a aquella. Sería también lo mismo que decir que la política manda en los dioses porque da órdenes sobre todo lo de la ciudad. (1145a5-10)

El ejemplo paradigmático de la medicina y la salud, nos ayuda bastante a entender la conexión entre la prudencia y la sabiduría, pues de la misma manera que la medicina no ordena sobre la salud sino que ordena en vista de alcanzarla, la prudencia da órdenes con vista de alcanzar la sabiduría, sin tener supremacía sobre ella.⁶ Así, hay una suerte de

⁶ Una temática similar encontramos al final de la *Ética Eudemia* (1249b9-15).

superioridad de la sabiduría sobre la prudencia, pero tal superioridad, como refiere Farieta, no es *ejecutiva* sino *directiva*: esto quiere decir que la sabiduría guía y gobierna, pero de manera diferente a la prudencia (Farieta, 2014, p. 102). Mientras que la prudencia da órdenes, la sabiduría los establece. Así las cosas, pareciera que estamos privilegiando una visión intelectualista, y en parte esa es nuestra finalidad, pues Aristóteles presenta una jerarquía esquemática de las virtudes en buena parte de la *EN*. Sin embargo, esto mismo no pasa con la función, aun cuando la virtud superior sea la sabiduría, la función propia del hombre no se refiere específicamente al intelecto teórico, ni al intelecto práctico como insiste Nussbaum.

Volvamos nuevamente al Libro I. Aristóteles después de definir la función propia del hombre como una actividad del alma conforme a la mejor virtud, agrega que el bien realizable también depende de una “vida entera” (1098a15-20). Aristóteles advierte que el bien obrar no corresponde simplemente con la realización de la mejor virtud, evitando que la felicidad encaje simplemente con los momentos en los que se practica una única virtud. En ese sentido, la propuesta ética de Aristóteles se encamina a una vida completa, pues continúa: “Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo” (1098a-20). De esta manera, la felicidad no se trata de esporádicos momentos de acción feliz o de una actividad exclusiva, sino de una actividad que se lleva a cabo *toda* la vida, es decir, Aristóteles se refiere a una vida plena. Así, la felicidad es, pues, un modo de vida regular y reiterado, y no un momento de aparente felicidad irreplicable.

Vistas las cosas de esta forma, ciertamente Aristóteles no está interesado en establecer una *única* virtud que dirija la acción humana, pues parece que el estagirita no se inclina, por lo menos en el Libro I, por definir al hombre según el intelecto teórico o práctico, sino en definir a la *razón como la característica exclusiva del hombre*, sin proponer un fin exclusivo —que es resultado de una virtud en particular— o un fin inclusivo —que resulta de todas las virtudes—. Y proponer una virtud suprema, como se hace en el Libro X, no es incongruente con la propuesta de la función humana del Libro I.

d. La vida de los dioses vs la vida de los seres humanos

Otro aspecto que señala Nussbaum es la aparente pretensión del sabio por llevar a cabo una vida divina: “es incoherente aspirar a la vida buena del dios, ya que ello supone desear una existencia que no puede ser vivida por un ser de nuestra especie ni, por tanto, por un ser idéntico a nosotros” (Nussbaum, 1995, p. 466). Nussbaum se refiere al siguiente pasaje del Libro X 7:

Tal vida [vida contemplativa], sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino [la mente], y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo que es también su actividad a la de otras virtudes. Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre también la vida según ella es divina respecto a la vida humana. (1177b25-30)

Aristóteles parece plantear dos modos de vida diferentes: una vida divina y una humana. La primera depende de la contemplación que comparten los dioses y los filósofos (1178b10-20), y la segunda de las actividades éticas, que van conforme a la vida cotidiana y que son exclusivas de los seres humanos. La interpretación de Nussbaum consiste en que la “actividad divina” que persiguen los filósofos es incompatible con la forma de vida de los seres humanos y, por tanto, aspirar a tal vida es perseguir una vida buena incompatible con la búsqueda del buen vivir para los hombres, que es el fin de la ética aristotélica. A continuación intentaremos mostrar que la correlación existente entre la vida de los sabios y la de los dioses, que depende de la actividad contemplativa, hace parte del proyecto aristotélico para la buena vida, posible para los seres humanos.

Como señalamos anteriormente, el hombre no se puede dedicar a la vida contemplativa exclusivamente pues él no se basta a sí mismo y, por tanto, necesita de bienes externos y de la vida en común. Sin embargo, —y en ello se basa la crítica de Nussbaum— el filósofo persigue una vida conforme a la mente que no depende de bienes externos y que, de hecho, es similar a la vida de los dioses.

Recordemos que Aristóteles señala que la vida contemplativa de los dioses es la más feliz de todas (1178b15-15) y recomienda que vivamos queriendo anhelarla (1177b-33-34), pero lo sugiere en la medida en que es la vida *más* conforme a la “mejor parte” del ser humano, esto es, *mente* o *intelecto*. Así las cosas, que no podamos llevar una vida divina, no implica, a juicios de Aristóteles, que el hombre no debe esforzarse por alcanzar dicha vida en lo posible (982b28-983a5); pues vivir de acuerdo a la mente es, como vimos en la sección anterior, la mejor vida realizable para el hombre:

Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primordialmente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz. (1178a5-8)

Aristóteles concluye en este pasaje que la vida conforme al intelecto es la más feliz de todas. En efecto, la naturaleza del hombre es vivir de acuerdo a su función, es decir, de acuerdo a la razón, y en relación a ella es que el hombre tiene una vida divina, similar a la vida de los dioses. Los hombres que llevan una vida contemplativa —y también una vida en común— *parecen* llevar una vida divina ya que viven conforme al intelecto, aunque no es una vida *idéntica* a la de los dioses. Además cabe recordar que Aristóteles habla de los hombres más felices en el Libro I como “los más divinos” (1101b20), y no resulta tan extraño que el Libro X concluya examinando el tipo de vida contemplativa respecto a la cual se alcanza la felicidad, felicidad a la que también se refiere como *algo* divino y mejor en el Libro I (1101b20-1102a). Todo ello, sin excluir a las actividades éticas, pues estas también se realizan conforme a lo más divino que hay en el hombre.

Como se vio, hay buenas razones para pensar que una alternativa que plantee de modo excluyente o en oposición la vida divina y la vida humana, no permite captar correctamente la faceta divina del intelecto, que Aristóteles refiere en los Libros I y X. Como quiera que fuese, estas consideraciones ponen de manifiesto que el aspecto divino del intelecto juega un papel importante en nuestra propuesta, dado que vivir una vida contemplativa no

contradice el proyecto antropocéntrico que persigue la ética: la felicidad humana, a la que, como dijimos hace un momento, parece divina pero no es idéntica a la vida de los dioses.

e. La felicidad compuesta

Hablaré ahora de las características que hacen a la actividad contemplativa la “actividad más feliz de todas”, dado que es la que mejor satisface los requerimientos para alcanzar la felicidad, aun cuando aquella sólo forme parte de su conjunto.

Para entender por qué la actividad contemplativa es la más superior de todas las actividades humanas, tenemos que comprender sus características básicas: (i) es la actividad más continua de todas, ya que se puede realizar el mayor tiempo posible; (ii) es la más placentera y agradable (1177a26-27): Aristóteles reconoce que el placer en la sabiduría se halla en el “saber” y, por ello, “la existencia de los que saben sea la más agradable que la que la buscan”(1177a26-27); (iii) es la más autosuficiente, como anteriormente vimos, por tener menos requerimientos externos que las acciones éticas, en tanto el sabio practica la contemplación valiéndose sólo de sí mismo; y (iv) es la más perfecta, por ser buscada por ella misma y no por un fin externo a ella, pues no se espera más que la actividad misma, en cambio de las actividades políticas, a parte de las acciones virtuosas, se esperan honores y poder (1177b10-15). Por último, (v) la vida contemplativa es conforme a la mente, que es lo más superior y divino en los hombres.

Siguiendo estos aspectos, aun cuando la actividad contemplativa, o mejor, la práctica de la virtud intelectual de la sabiduría, sea un componente de la excelencia plena del hombre y no la totalidad de la misma, la preeminencia de esta es evidente sobre otras actividades intelectuales, como vimos en la sección de la función. Ahora podemos comprender por qué la felicidad que surge de la actividad contemplativa es la mejor de todas, lo que no excluye que la felicidad que dan las acciones éticas sea igualmente válida. La diferencia radica en que la segunda depende de elementos y condiciones externas que la primera no requiere.

Todo este panorama tiene una consecuencia muy importante para refutar la postura de Nussbaum. Habíamos dicho que el criterio de autarquía del Libro I constituía una

característica básica del buen vivir en sociedad, teniendo en cuenta que por naturaleza el hombre no puede prescindir del estatus ciudadano, también que el criterio de autarquía del Libro X se refiere a una característica de la actividad contemplativa distinta a la expuesta en el Libro I. Vimos que la tensión entre ambos significados es sólo aparente pues la conjunción de ambos criterios en la vida del hombre depende del buen vivir. También que la actividad del intelecto no excluye las relaciones sociales para la realización perfecta de la misma y que dicha actividad es, en efecto, realizable por el hombre, lo cual claramente le abre la puerta a la viabilidad de la contemplación como la “actividad conforme a la mejor virtud”; y tal vez postular la vida contemplativa como la mejor vida posible para el hombre.

La exposición de los contra-argumentos de cada uno de los puntos de la postura evolutiva presentados hasta acá han manifestado una postura intelectualista de la ética aristotélica, no obstante, se ha procurado exponer una postura moderada, contraria al intelectualismo estricto platónico, al examinar que el ejercicio de la actividad contemplativa no excluye la realización de acciones virtuosas, ni el buen vivir en comunidad.

Cada uno de los puntos que examinamos rechaza la tesis evolutiva de Nussbaum, evitando en lo posible la tensión entre el Libro X 6-8 con el resto de la *EN*. Con esto creo haber demostrado que la postura evolutiva es incompatible con el pensamiento ético aristotélico y que, en efecto, el Libro X forma parte de la obra madura de Aristóteles, propósito principal del texto. Ahora se abordará una tercera vía de interpretación que concilie los dos modos de vida que se han visto hasta ahora en conflicto: la vida activa y la vida contemplativa.

4. La actividad contemplativa, realizable por el hombre virtuoso

En esta sección llegamos a la interpretación que queremos proponer con respecto a la unidad entre la vida contemplativa y la vida activa que supone alcanzar la felicidad humana. Después de haber aclarado las características de la actividad contemplativa, exponer los argumentos evolutivos de Nussbaum, dónde y de qué manera contradice el Libro X 6-8 el proyecto general de la *EN*, analizar y objetar cada uno de los puntos que despliega Nussbaum, incluyendo, en parte, el argumento de la función, nos queda proponer una alternativa que matice el problema que evolutivistas, inclusivistas y exclusivistas han

planteado alrededor de la *EN*, a saber: ¿qué actividad última supone alcanzar la felicidad? o ¿cuál es la vida que vale la pena vivir?

La manera en la que pretendo matizar dicho problema es partiendo de la afirmación que Aristóteles presenta en el Libro X 7: *la actividad contemplativa es la única realizable por sí misma*, y con este punto se quiere mostrar una postura intelectualista pero moderada de Aristóteles, pues parto de la idea de que la actividad contemplativa supone la realización de acciones más humanas, es decir, que la actividad del intelecto y las acciones virtuosas no son excluyentes entre sí. Evidentemente, no podemos proponer un estudio pormenorizado de la *EN* solucionando efectivamente tal conflicto entre ambos modos de vida en competencia, pero quiero esbozar una propuesta que, al menos, intente hacer un acercamiento preliminar, mostrando la unidad entre ambos modos de vida en aparente conflicto.

Se mostrará que el hombre feliz es sabio y prudente al mismo tiempo; aun aceptando la superioridad de la contemplación y la sabiduría respecto a la prudencia, sin hacer al mismo tiempo prescindible la prudencia del modo de vida del sabio. De esta manera se prueba que los dos modos de vida en conflicto no son excluyentes entre sí.

Como hemos apuntado a lo largo del texto, nos interesa defender una imagen del sabio no sólo en actividad contemplativa sino también en vida práctica. Para ello, debemos tener presente que el hombre no puede escoger simplemente la vida contemplativa, pues en tanto ser humano debe llevar a cabo también actividades de “convivencia” como señala Aristóteles al final de la *EN*: “en cuanto hombre, y en cuanto *convive* con otros, elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios [bienes] exteriores para vivir una vida humana” (1178b5-10; énfasis mío). Es así que el sabio debe llevar a cabo ambas actividades: de contemplación y de convivencia, pues por el hecho de ser un ser humano requiere de la vida con los otros —como vimos en la segunda sección, el sabio requiere de la disposición ética de la *philía*— y de bienes externos —alimento, salud, etc. —. De ahí que, en la medida en que el sabio se relacione con los demás, y justamente lo hará porque es un hombre virtuoso, puede llevar una vida feliz. Hasta aquí se ha mostrado

que el hombre sabio también debe ejercer actividades éticas o de “convivencia”, en lo que sigue mostraré que el prudente también realiza la actividad contemplativa para ser, de hecho, prudente.

En el Libro VI de la *EN* la expresión “contemplar” es utilizada de manera distinta en comparación con los demás libros de la *EN*, en especial con el Libro X. Al hacer Aristóteles un estudio sobre la técnica, señala que “toda técnica versa sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar [contemplar] cómo puede producirse o llegar a ser” (1140a10-15). La contemplación (θεωρεῖν), que es la palabra que Aristóteles utiliza, no solamente se aplica a la ciencia —como más adelante dirá— sino también a la técnica.

Después, cuando Aristóteles se encarga del estudio de la prudencia, afirma de Pericles: “pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver [contemplar] lo que es bueno para ellos y para los hombres” (1140b5-10). En este caso, Pericles no es sólo llamado a actuar para el bien, también a *contemplar* sobre las cosas buenas para los hombres y él. Después, Aristóteles refiriéndose a los prudentes señala que “se llama prudente al que examina bien [contempla] todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia” (1141a20-25).⁷ El enfoque vuelve a ser el mismo, el prudente es llamado a *contemplar*.

Lo que quiero mostrar con estos fragmentos es que la contemplación no es una actividad limitada a sabios y dioses, es decir no es una actividad restringida a la virtud propia del intelecto teórico, sino que también puede ser realizada por hombres con otras disposiciones intelectuales, como lo es la prudencia. De ser así, la *contemplación* es la actividad propia de la parte racional del alma en general, y no sólo de la parte teórica. En esa medida, si el prudente contempla, y el que practica las virtudes éticas es también prudente (dado que las unas no se pueden dar sin la otra), entonces, el que practica las virtudes de carácter también contempla.

⁷ La traducción de María Araujo y Julián Marías que he utilizado hasta acá, no traduce la palabra θεωρεῖν por *contemplación* directamente, sino por “considerar” (1140a10-15), “ver” (1140b5-10) y “examinar” (1141a20-25), dependiendo del contexto de cada uno de los pasajes en los que se introduce. Sin embargo, creo que conservar literalmente la palabra θεωρεῖν como contemplar puede solucionar, en cierta medida, el problema al que nos estamos enfrentando.

En el caso del prudente —o político—, como intentamos esbozar aquí, realiza *acciones* virtuosas, y también, como el Libro VI afirma (1141a20-25), realiza la *contemplación* para deliberar sobre lo bueno para el hombre y él mismo. Al respecto dice Farieta: “para actuar correctamente, hay que tener claro qué es lo que hay que hacer, de esta manera, la deliberación se vuelve un *tipo particular* de contemplación: el prudente, al *deliberar* con respecto a lo que tiene que llevar a cabo, está, al mismo tiempo, *contemplando* cómo alcanzar lo mejor” (2014. p. 105). Así, no hay que escoger entre actuar o contemplar, pues en principio una persona podría poseer ambas virtudes. Se trata, como hemos visto, de que si se pretende ser prudente hay que ser, en cierta medida, también sabio. Por otro lado, sucede algo parecido con el sabio, pues si él quiere ser feliz, necesita, en cierta medida, de la vida común para serlo, es decir, necesita de las virtudes éticas y, junto a éstas, de la prudencia.

Tal vez sea conveniente mencionar que el problema que hemos estado examinando aumenta cuando se pretende tener una sola actividad *final* y *única* que conduzca a la felicidad en el sentido monolítico. Lo que quería proponer acudiendo al Libro VI es que la felicidad supone un tipo de unidad entre la contemplación y la acción, principalmente porque, aclara Aristóteles, la felicidad es una única actividad que se realiza por sí misma como fin de las acciones, lo que será, a mi juicio, la unidad de las virtudes para una vida plenamente feliz del hombre. La diferencia, entonces, entre ésta y la postura inclusivista es que nuestra posición se compromete con cierta superioridad directiva de la virtud intelectual de la sabiduría, mientras que la postura inclusivista postula una unión de las virtudes en la cual ninguna es superior a otra. Posición que como señalamos al comienzo tiene varias dificultades.

Conclusiones

El modelo de explicación ética que construye Aristóteles apunta a una filosofía práctica o bien de las *cosas* humanas (1181b15-20). Por eso, la concepción aristotélica de eudaimonía que fundamenta la actividad excelente del hombre, hace la vida estable y mantiene una

correlación entre el buen vivir y la condición humana perdurable, en la medida en que los agentes racionales deciden sobre la base de lograr una buena vida en conjunto.

La interpretación de Nussbaum muestra una tendencia marcada a ver una insalvable inconsistencia del Libro X 6-8 con el concepto en conjunto elaborado por Aristóteles para una filosofía práctica y un “buen vivir”. Y por ello Nussbaum rechaza la “vida divina” de tal proyecto. Sin embargo, creo que las afirmaciones de Nussbaum minusvaloraron erróneamente la importancia que tiene la reciprocidad de la vida activa y la vida contemplativa para la buena vida de los seres humanos. En rigor, los argumentos de Nussbaum no han sido contundentes para justificar una interpretación evolutiva de los capítulos estudiados, sino que las conexiones con otros libros de la *EN*, en especial con el Libro I, indican una interpretación que puede ser consistente con la posición aristotélica en los capítulos 6-8 del Libro X con el conjunto perfilado en el resto de la *EN*.

En efecto, la tesis de Nussbaum resulta llamativa pero no da cuenta de la conexión *razón-teoría-felicidad* y deja a la actividad contemplativa sin razones para ser llevada a cabo por los hombres, efecto claramente contrario al propuesto por Aristóteles. Además, tampoco puede dar cuenta de la unidad entre entendimiento teórico y entendimiento práctico, principalmente porque la felicidad es precisamente aquel fin con el que se intenta hilar racionalmente cada una de las actividades virtuosas para que estas conduzcan a lo que quiere cualquier ser humano: el *buen actuar* y el *buen vivir*. Esto es algo que la postura evolutiva no logra hacer.

Para terminar, la defensa de la vida contemplativa presentada en este texto se requiere para evitar incongruencias en el diseño de la *EN*; y también para evitar, por un lado, una visión del sabio idealizada y divinizada, ajena a la vida activa y a la ciudad, y por otro, una idea del hombre común ajena a actividades intelectuales. En evitar estas rupturas, consiste la defensa que hasta ahora intentamos perfilar de la vida contemplativa, como forma suprema de vida feliz, pero desarrollada en la ciudad.

Aunque este es un análisis preliminar y concluir que la felicidad que provee de la actividad contemplativa es la más feliz de todas como se refiere en el Libro X, 6-8, y como tratamos

en secciones anteriores es apresurado, no obstante es imprescindible considerarlo como parte del pensamiento de Aristóteles. Ha de ser evidente que los pasajes estudiados contienen profundas afinidades con otros libros y en cambio difícilmente se compagina con la idea de que son capítulos agregados por una segunda persona o un regreso inesperado al platonismo juvenil de Aristóteles.

Referencias

- Aristóteles. (1991). *Ética Eudemica (EE)*. R. R. Mingay y J. M. Walzer (Eds.). Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2006a). *Metafísica. (Meta)*. Tomás Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos.
- _____. (2006b). *Política. (Pol)*. Tomás Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos.
- _____. (2009). *Ética a Nicómaco. (EN)*. María Araujo y Julián Marías (Trads.). Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Cooper, J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. 2ª ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Farieta, A. (2014). *El intelecto en acción*. Inédito.
- Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*, 40(154): 277-295.
- _____. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1923). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. José Gaos (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Nagel, T. (1972). Aristotle on Eudaimonia. *Phronesis* 17(3): 252-259.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.

Platón. (1985). Apología de Sócrates. En: *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Láques, Protágoras*. Julio Calonge (Trad.). Madrid: Gredos.

_____. (1987). Gorgias. En: *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Julio Calonge (Trad.). Madrid: Gredos.