

LA APORTACIÓN DE ASPASIO A LA NOCIÓN DE ERGON*. (ÉTICA NICOMAQUEA, I, 7)

THE CONTRIBUTION OF ASPASIO TO THE ERGON NOTION.
(NICOMACHEAN ETHICS, I, 7)

MAGDALENA BOSCH RABELL
Departamento de Humanidades
Facultad de Humanidades
Universitat Internacional de Catalunya
Barcelona/España
mbosch@uic.es

Recibido: 29/05/2017
Revisado: 26/07/2017
Aceptado: 29/09/2017

Resumen: Este artículo analiza la aportación de Aspasio al concepto aristotélico de *ergon*. Hasta el momento no se ha realizado un estudio de este concepto bajo el prisma de las aportaciones aspasianas, centrándose en el capítulo séptimo del libro primero de la *Ética Nicomaquea*. Examina el significado que Aristóteles reconoce en la función propia del ser humano, y los matices que añade Aspasio. Para esta investigación se sigue el orden del texto y se centra el análisis en los términos clave: el primer apartado se dedica al bien del hombre; el segundo, a la felicidad. El tercero y cuarto a las diversas cualidades que definen la función propia: es específica y racional; es activa, virtuosa y estable. El quinto y último apartado examina los comentarios sobre el método y los principios.

Palabras clave: Aspasio, Aristóteles, *Ergon*, *Eudaimonia*, *Ética Nicomaquea*

Abstract: The aim of this article is to analyse the contribution of Aspasio about the Aristotelian concept of *ergon*. This concept, from the focus of aspasian perspective it is not yet studied by now. More concretely, the seventh chapter of the first book of *Nicomachean Ethics* is inquired. The meaning that Aristotle discovers in the proper function of human beings and the aspects that Aspasio adds is examined. This research follows the order of the text and the analysis focuses on the key concepts: the first section is devoted to the man's

* Este trabajo es, en parte, resultado de un estudio que inicié en 2013 sobre el *ergon* en Aristóteles. Debo agradecer sus objeciones a Christopher Mirus (Dallas), pues resultaron de gran ayuda para desarrollar más claramente algunos argumentos.

good; the second one is dedicated to happiness. The third and fourth, to the particular qualities of the proper human function: it is specific and rational; it is active, virtuous and stable. The fifth and last part examines the comments about method and principles.

Keywords: Aspasius, Aristotle, *Ergon*, *Eudaimonia*, *Nicomachean Ethics*.

1. EL BIEN DEL HOMBRE 7, 1097 A 15 –1097 B

Al tratar del *ergon* la primera cuestión que emerge es el bien del ser humano. En el capítulo séptimo del libro primero, los puntos argumentativos en que Aristóteles fundamenta este vínculo son los siguientes:

1. El bien de cada actividad es su fin, las demás cosas se hacen por él (EN, I, 7, 1097 a 10).
2. Si hay algún fin de todos los actos, ése será el bien realizable (EN, I, 7, 1097 a 25).
3. Si sólo hay un bien perfecto, ese es el que buscamos, o el mejor (EN, I, 7, 1097 a 30).
4. Perfecto (es) lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa (EN, I, 7, 1097 b).

El orden que sigue es este: identifica primero el bien y el fin y pasa luego a analizar qué es el fin. Puesto que la definición de bien presenta el inconveniente de ser demasiado primordial, primera, para ser definida; recurre prontamente a su identificación con el fin, a su relación con la acción, donde el bien se manifiesta y se hace observable como aquello a lo que la acción tiende: “en vista de lo cual se hacen las demás cosas”, y se ponen algunos ejemplos que hacen esta noción muy intuitiva: “en la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura la casa...” (EN, I, 7, 1097 20).

El valor causal está en el bien. El fin es el bien de la actividad, pero en razón del bien es fin y no al contrario. Por el bien que se desea se lleva a cabo la acción. Puesto que la acción busca alcanzar ese bien, se dirige a él como a su objetivo y es realmente la razón de la acción, decimos que es su fin. También hay que notar que el fin de la acción es un bien realizable, es decir, resultado de una acción y –de este modo– alcanzable en la práctica.

Este modo de definir el bien por medio de la acción se apoya en el presupuesto de una correspondencia entre el ser y el obrar. Esta es doctrina común en toda la *Ética Nicomaquea* que basa la teoría de la acción en esta correspondencia. La función propia (acción, obrar) no es otra cosa que el bien del hombre (esencial, perfección de su naturaleza). Pero además se pone en evidencia una cuestión metodológica interesante: el ser del ente se conoce en su actuación. El bien que

responde a la naturaleza humana, a las peculiaridades de su ser, se conoce a través de la acción, en su dimensión dinámica. Esto presupone una profunda relación entre el ser y el hacer, que aquí queda sólo implícita. El ser determina cuál es el hacer propio, el tipo de acción que corresponde llevar a cabo. Podríamos decir que el bien de cada viviente, que depende de su ser; se cumple en su obrar, en la acción. Esta actividad que corresponde a lo que es cada ente, es su fin.

Hay otro presupuesto presente en este planteamiento: La actividad a la que se tiende es un bien. Se presupone que la naturaleza de cada ser determina su fin como aquella actividad por medio de la cual consigue su realización, crecimiento o plenitud. También se da por supuesto que la finalidad es realizar esa actividad correctamente. Ahora bien, esto no implica presuponer que, de hecho, siempre se realizará correctamente. Lo que se indica es la tendencia a la autorrealización, pero no la garantía de su cumplimiento. La posibilidad del error existe. El fin es un “deber ser”, un ser propio. El fin del médico es la salud, pero esto no significa que siempre consiga sanar. Es su fin, y si lo realiza se perfecciona; pero puede ocurrir que esto no se cumpla.

Aspasio subraya que el fin es el bien del ser humano en tanto que ser humano. Analiza el vínculo de identidad entre el bien del ser humano y el fin y comenta los recursos metodológicos del estagirita. Entre los párrafos 15, 1 y 16, 10 encontramos aclaraciones sobre el fin último humano y las nociones relacionadas con él:

1. Se quiere averiguar cuál es el bien del hombre (Asp. 15, 1).
2. Como método utiliza la causa (final) de las cosas más familiares (más fáciles de conocer) (Asp. 15, 3).
3. El bien de las artes es más familiar que el bien de la humanidad (Asp. 15,4).
4. El bien político incluye el fin por el que se hacen todas las demás cosas (15, 5).
5. El bien del arte político es el bien del ser humano en tanto que ser humano (Asp. 15, 9).

Aspasio refuerza, si cabe, la relación entre bien y fin último. El bien de cada cosa es su fin, y nosotros buscamos averiguar cuál es el bien del hombre: luego buscamos el fin del ser humano en cuanto ser humano. Buscamos, por tanto, qué es lo propio, cuál es su bien; y a dónde se dirige su acción. La identidad entre bien y fin se resuelve especialmente en la noción de fin último. Porque aquello por lo que se hacen las demás cosas es “mejor” que un fin intermedio. Es un bien mayor y, por tanto, la razón de bien en su elección es absoluta, total.

Esta identidad entre bien y fin, implica a la noción de *ergon*. Todo el capítulo séptimo se dedica a esta definición. Bien y fin son dos aspectos que quedan

incluidos en la idea de *ergon*. Siguiendo el orden de la exposición aristotélica, empezamos con la identificación de los conceptos que acabamos de tratar, para seguir con otras analogías y terminar describiendo cuál es la función del ser humano, a la vez que se muestra todo su significado y todas sus implicaciones. Por ahora, queda sugerido que la función propia del ser humano será, a la vez, su bien y su fin.

Tras la cuestión del fin, Aspasio analiza el método: Aristóteles trata primero del bien de las artes, como recurso explicativo, porque en ellas resulta más fácil reconocer el bien. En efecto, este análisis es más claro en las artes porque es el hombre mismo quien establece sus fines. Cada arte está dirigido a un objetivo que los seres humanos decidieron: por el deseo de realizar o conseguir algo, desarrollaron un arte, y en todas las actividades relacionadas con él ese objetivo está siempre presente, ya sea de modo inmediato o remoto. En cambio, averiguar el bien del hombre en cuanto tal, presenta la dificultad de que el hombre no se hizo a sí mismo: no se otorgó a sí mismo su ser y, con él, su fin propio. Por este motivo la investigación sobre el bien humano se hace ardua y necesita de comparaciones y analogías.

2. CONDICIONES DE LA *EUDAIMONIA*, 1097 B-1097 B 22

Eudaimonia es uno de los términos más equívocos que encontramos en la ética aristotélica. La ambigüedad no está en el texto aristotélico, sino en la traducción por “felicidad” y el uso que hacemos de esta palabra en la cultura occidental del siglo XXI. Hay por lo menos dos diferencias esenciales: la primera, que el concepto aristotélico está lejos de las connotaciones emocionales que solemos atribuir contemporáneamente a la felicidad. La segunda, que para Aristóteles la felicidad es una actividad: en el conjunto de la *Ética Nicomaquea*, la felicidad es la actividad del alma contemplativa, relacionada con la razón y con la virtud.

La causa primera a la que todos los fines apuntan es el fin último, más allá del cual no hay ulteriores fines. Este fin último es la felicidad, y ésta se identifica con la función propia. Los tres conceptos (fin último, función propia y felicidad) consisten en la realización del ser humano de modo máximo y excelente. Así lo afirma ya en el segundo capítulo, donde encontramos una alusión clara a la articulación de estas tres nociones. Se trata de una observación breve, pero capital: “Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano– es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor”(EN I, 2, 1094a 15).

El argumento de este pasaje se basa en una cadena causal y Aspasio así lo subraya con su comentario. En esa serie cada acción tiene su causa en el fin que la promueve y cada fin, a su vez, es causado por una razón ulterior. Esta sucesión

de fines requiere necesariamente de un fin último. En otras palabras, la cadena de relaciones causales no sólo sugiere la existencia de una causa primera, sino que la exige. Aspasio señala que hay grados distintos de finalidad, que unas causas son “más finales” que otras: “El fin del que toca la flauta es más final que el del que la construye” (Asp. 15, 27). Este es un ejemplo claro de la relación causal entre fines intermedios y fin último. El que construye una flauta, lo hace para que pueda tocarse, la actividad del artesano tiene un fin claro: construir una flauta; pero resulta también claro que este no es un fin último, sino que está subordinado a otro fin: tocar la flauta. Así se explica gráficamente la subordinación de fines: y “lo más elegible por sí mismo es lo más final” (Asp. 16, 4).

Esta exigencia de la causa final, se da en la noción misma de fin, pero en consecuencia, también en la noción de bien del ser humano en cuanto tal, o función propia. Es decir, el bien del ser humano no puede ser una actividad que remita a otra, tiene que ser algo que lleve al ser humano a una realización plena, más allá de la cual no es posible tener otros deseos o razones para la actuación.

También en el capítulo quinto está en coherencia con esta explicación. Allí se describen los diversos tipos de vida que el ser humano puede elegir: de placer, de honor y teórica o contemplativa. Y se afirma que el fin último sólo puede conseguirse en este tercer tipo de vida. Es decir, llevando a cabo las actividades relacionadas con la razón: vida teórica son las actividades de este tipo de alma. En efecto, una vez que se ha analizado la identidad de bien y fin y su dependencia de la noción de fin último, puede comprenderse el sentido de los tipos de vida que el ser humano puede elegir, pero que no tienen, entre ellos, un valor equiparable. Y es justo al analizar estos tipos de vida en relación al fin último, cuando emerge el significado de la vida contemplativa como la actividad propia del alma contemplativa, incluyendo sus diversos actos y facultades. No se trata de una función en el sentido de una facultad concreta, como puede ser el entendimiento (*nous*) o la capacidad de elegir (*prohairesis*).

Gracias a toda esta fundamentación previa la felicidad puede interpretarse en todo su alcance. La felicidad es realmente el fin último. Tras definir el fin último como aquello que elegimos siempre por sí mismo, se indica que la felicidad responde a esta condición: “NE, I, 7, 1097 b, tal fin es la felicidad pues la elegimos siempre por sí misma y nunca por otra cosa”. El comentario aspasiiano lo ratifica: “...la felicidad es un fin, propiamente hablando, y el más final” (Asp. 15, 19). Pero gracias al discurso anterior podemos comprender el significado de estas aseveraciones: La felicidad es la actividad del alma contemplativa. Puesto que reconocemos la identidad de bien y fin, su relación con el fin último, y su pertenencia al alma contemplativa.

La felicidad es el fin último porque es el bien perfecto, porque es la actividad de las potencias superiores, y orientada al bien. Esta orientación la señalan la razón

y la virtud, ambos considerados requisitos del bien humano. La razón de bien que fundamenta esta identificación de felicidad y fin último, también es la justificación de su suficiencia: es suficiente porque es lo mejor: “el bien perfecto parece ser suficiente”. Es interesante prestar atención a la aclaración del propio Aristóteles:

Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer (...) puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (...) lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad (...) la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos (EN, I, 7, 1097 b 7).

Aspasio subraya los puntos clave de este razonamiento. Se podría resumir sus comentarios más destacados en las siguientes cuatro aspectos:

1. “Autosuficiente”, no lo dice como para el que vive una vida aislada (Asp. 16, 13).
2. (El ser humano) no será feliz, si no tiene la felicidad de un ser social (Asp. 16, 22).
3. En relación a padres, hijos, descendientes (Asp. 16, 24-34).
4. Añade que la felicidad es lo más elegible de todo (Asp. 16, 35).

En estos pasajes parece que está sólo siguiendo y glosando a Aristóteles, pero pronto encontramos una digresión que resulta esclarecedora y añade una precisión que puede pasar inadvertida en el texto aristotélico: no es el número de bienes lo que los hace más deseables. Es decir, no es más deseable aquello en donde se unen más bienes, como una acumulación; porque no es la cantidad lo que los hace deseables. Ha de entenderse que aquí lo más deseable es siempre lo de más valor, lo que de verdad es el bien mayor. Se presupone siempre que la razón del deseo es el bien.

Resulta interesante comparar esta doctrina con el debate actual. Según Kraut la felicidad aristotélica “incluye” diversos tipos de bienes¹. Del texto aristotélico se desprende más bien que la felicidad “es” una actividad que comprende diverso tipo de actos. La respuesta de Irwin iba en esta dirección, señalando que la felicidad no es un “agregado” de bienes diversos².

Aspasio logra además una explicación esclarecedora de los fines subordinados: “...(Aristóteles) supera el lugar común de que más bienes son más elegibles

1 Cfr. KRAUT, KRAUT, Richard, “*The structure of Aristotelian Happiness. Aristotle on the human good*”, Princeton University Press, Princeton 1991.

2 Cfr. IRWIN, Review of the “*The structure of Aristotelian happiness*” by R. Kraut, *Ethics*, 101, 1991, pp. 382-391

(...) pero las cosas saludables no son más elegibles que la salud (...) por tanto las riquezas y la salud no son más elegibles que la felicidad sola. Porque si tenemos la felicidad lo tenemos todo”. (Asp. 17, 1) Es un modo de explicar que hay grados en el bien, y que hay un bien en sí. Es un ejemplo que de alguna manera reproduce la noción de participación, puesto que esa es la relación entre lo sano y la salud. Por este motivo Aspasio precisa que “La felicidad es lo más elegible, pero no es “añadida” (Asp. 17, 13). Si la cantidad fuera la razón de ser elegible, la elección estaría enfocada a un mayor número y no a un mayor bien; puesto que es posible acumular una cantidad de bienes mínimos, poco valiosos... “podrían ser más elegible junto con el mínimo de los bienes, lo cual no pasa con la felicidad, porque es lo más elegible de todo” (Asp. 17, 17). Esta velada alusión a la participación muestra un punto en común entre este concepto y la relación de los fines con el fin último, puesto que se está explicando la diferencia entre un añadido de bienes y la noción de fin primordial, de fin último; lo que da valor a lo demás. Es una explicación de la noción de fin último y del bien, destacando que se trata de algo cualitativo, esencial, y en ningún caso de algo cuantitativo: es algo querido por sí mismo y nada se le puede añadir que aumente su valor.

Una vez se ha llegado a la conclusión de que el fin último es la felicidad, se abre la investigación acerca de qué es la felicidad misma; siempre unida al fin y a la función propia: “...parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función (*ergon*) del hombre”. (EN, 1097 b 23) (...) “parece que lo bueno y el bien está en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia” (EN, I, 7, 1097 b 30). El comentador insiste en la misma idea, quizás más explícita y directa: “porque el fin de cada cosa, y lo que le añade el bien es su función” luego “se debe investigar la función de lo humano en cuanto humano”... (Asp. 17, 21).

3. LAS CUALIDADES DE LA FUNCIÓN PROPIA: ESPECÍFICA Y RACIONAL

Tras el pasaje en que se introduce el concepto de función del ser humano en tanto que ser humano, Aristóteles establece una comparación: reforzando la idea de función propia y su necesidad, primero se refiere a los artífices y luego a algunos órganos del cuerpo de cuya función no dudamos: del ojo, de la mano, del pie... El comentario de Aspasio, de nuevo, explica el recurso lógico que está empleando el Estagirita: “...si hay una función que pertenece a cada una de esas partes, también debe haber una del ser humano (Asp. 17, 26). Constatamos así algo que antes sólo quedaba apuntado: el bien y el fin se identifican con la noción misma de función propia.

En el pasaje de 1098a hasta 1098a 20 se define la función propia. Esta definición comprende dos aspectos: por un lado, el enunciado de esa función; por otro lado la explicación de sus requisitos. Es decir, al exponer, por fin, cuál es la función propia del ser humano se analizan las características que debe cumplir. De esta manera la definición queda avalada por esos requisitos y su justificación. Esas características esenciales pueden enunciarse de modo esquemático y siguiendo el orden del mencionado pasaje tal como sigue:

1. es específica
2. es cierta vida activa propia del que tiene razón, y esto incluye una parte que posee la razón y otra que no la posee pero la obedece
3. debe tomarse en sentido activo
4. actividad del alma según razón o no sin razón
5. añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud
6. que permanezca una vida entera.

En realidad son cinco, puesto que –como se ve– la 2 y la 4 coinciden. Mantenemos aquí la reiteración que encontramos en la *Ética Nicomaquea* pero uniremos el análisis de 2 y 4 para procurar extraer todo su significado. Analicemos brevemente cada una:

La primera condición es que la función propia es algo específico y por tanto se ha de buscar algo de esta naturaleza: “Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio”(EN, I, 7, 1098 a). Aspasio, de nuevo es un poco más explícito: “la función de cada cosa es específica”. Este es el motivo por el que se dejan de lado los niveles nutritivo y sensible en la búsqueda de la función propia del hombre. Destaca en esta indagación la búsqueda de lo específico. De hecho en ningún momento se hace una valoración negativa ni del nivel nutritivo ni del sensitivo; sino que simplemente, se pone en evidencia que no son específicos porque es común a plantas y animales, respectivamente. De modo que el único motivo de elección o criterio de eliminación es la especificidad.

Junto a la búsqueda de lo específico vemos un orden en la exploración de las posibilidades. Para dar con la naturaleza específica de la función propia se sigue un sentido jerárquico. Se empieza por analizar las facultades más básicas y posteriormente, las más complejas. Al inicio se pregunta por las funciones de nutrición y crecimiento, que son las más elementales. Luego se cuestiona la función sensitiva, que es más compleja y presupone la anterior. Finalmente, y tras eliminar las anteriores, se concluye que la función propia del hombre es una actividad relacionada con la razón, que es la actividad más alta y que también se da en seres que incluyen los otros dos niveles de funciones vitales.

La segunda afirmación es la definición misma de la función propia del ser humano “la vida activa propia del que tiene razón”. El comentario de Aspasio, que en todo este pasaje viene siendo bastante descriptivo, toma aquí una relevancia significativa, pues aclara que “se trata de vivir como seres racionales. En esto consiste lo que es específico de un ser humano, es decir, la parte racional del alma. El la llama racional, para separarla de las partes nutritiva y sensitiva y otras capacidades que son comunes a otros animales”³ (Asp. 18, 1-5).

Esta aclaración resulta de una gran relevancia: la función propia del ser humano es la actividad de la parte superior del alma. En este punto Aspasio repite literalmente la afirmación de Aristóteles: en esta parte del alma, a su vez, hay una parte que obedece a la razón y una parte que contiene ella misma la razón (Asp. 18, 5). Queda claro que no se trata de una actividad concreta, ni una potencia o facultad; sino de la actividad de una parte del alma que se distingue por la presencia de la razón en ella.

En tercer lugar se afirma el carácter activo de la función propia. Junto con las demás características esenciales, resulta una condición decisiva. Queda claro que la función propia es una actividad: no una facultad, ni una potencia, ni un hábito.

Si nos fijamos en la cuarta característica, podemos añadir algunos matices a esta cuestión. En efecto, es necesario subrayar que Aristóteles no afirma que la función propia del hombre sea la razón, sino que dice literalmente: “la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no sin razón”. (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου*, EN, I, 7, 1098 a 5) Es decir, la función propia del hombre es una actividad del alma que no está exenta de razón, que no es ajena a la razón; que tiene un vínculo con ella, pero no hay fundamento para reducirla a la razón. La diferencia es esencial: la vida de la parte intelectual del alma no consiste sólo en la actividad de la razón, aunque esta determine el nivel de vida que es propio de esta parte del alma. Lo que Aristóteles describe, de nuevo, es una parte del alma, un nivel de vida, no una única actividad o facultad. Se trata, por tanto, de una actividad del alma, que comprende actos diversos. Lo que tienen en común esos actos, y lo que los distingue de los actos propios de otras partes del alma, es que tienen un vínculo con la razón.

Se ha explicado que la función propia se refiere al grado de vida intelectual en toda su amplitud. Debería ser igual de claro que este tipo de vida no debe comprenderse sólo en su dimensión cognoscitiva. Del mismo modo que no atribuimos a la parte sensitiva un único valor gnoseológico, sino que asumimos que hay una

3 “...that is, to live as a rational being. In this resides what is specific to a human being, namely the rational part of the soul. He calls it rational, separating it out in relación to the nutritiva and perceptiva parts and the other capacities that are common to the other animals” (Asp. 18, 1-5)

sensibilidad apetitiva. El grado de vida sensible, alberga conocimiento sensible y deseo sensible: el agrado y el rechazo, acercamiento y huida, alegría y tristeza. Del mismo modo, el grado de vida intelectual comprende actos de conocimiento y actos de deseo. De aquí se desprenden dos conclusiones de gran valor: que la función propia del ser humano no es la razón y que en la parte intelectual del alma hay también apetito:

Respecto a la razón, hay que puntualizar que para ser fieles al texto aristotélico y a su sentido, hay que evitar dos extremos igualmente equivocados: reducir la vida intelectual a razón o no considerar la razón su rasgo esencial. Vida racional es algo mucho más amplio que razón, comprende diversidad de acciones, pero es vida vinculada a razón, dependiente de ella, regida por ella, unida a ella.

Respecto a la presencia de apetito, en efecto, la vida racional incluye apetito; es decir, amor intelectual, amor contemplativo, deseo acompañado de razón. Esta idea del amor dentro de la parte intelectual del alma, queda reforzada en otros momentos de la *Ética*, cuando vemos que el grado de vida intelectual es también la primera condición de la amistad verdadera: tiene que estar por encima de placer e interés. Es un deseo que está en la parte más alta del alma y tiene cierta relación con la razón. Aristóteles lo afirma así, con toda coherencia, en *De Anima*: “la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo”. (*De Anima*, III, 9, 432b 5)

4. LAS CUALIDADES DE LA FUNCIÓN PROPIA: ACTIVA, VIRTUOSA, ESTABLE

Las otras tres características que definen la función propia del hombre son: que sea activa, que sea excelente y que permanezca a largo plazo. Estar en acto es la tercera de las condiciones que enunciamos ordenadamente en el apartado anterior. En palabras de Aristóteles: “Y como esta vida racional se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto”(EN, I, 7, 1098 a 5). El comentario del estagirita es suficiente para comprender, por el contexto de la *Ética Nicomaquea* que se refiere a la actuación. Tal como en cada virtud insiste en que sólo es virtud si hay una acción que la manifiesta y demuestra, de la misma manera se ha de atender que la función propia es una acción, un tipo de actividad: no un deseo ni una idea, ni tampoco una capacidad o habilidad. Todo esto queda descartado al señalar que hay que entender la “vida racional” en acto. En coherencia con su *Metafísica* se podría añadir más específicamente que no se trata de una actividad en potencia. Y aquí la diferencia entre acto y potencia es muy útil, precisamente para definir

con toda precisión que la función propia es acto y no potencia: algo que se realiza efectivamente, no una posibilidad.

El comentario aspasio a esta cuestión vuelve a ser muy preciso: “Cuando actuamos en coherencia con lo que es racional, se dice que estamos viviendo racionalmente, (Aristóteles) dice que la función de un ser humano tiene que ser propuesta como una vida racional activa”. (Asp. 18, 13) Esta vida racional activa comprende muchas actividades diversas⁴. Así se subraya que la función propia ha de ser una actividad, no algo pasivo o que acontece; sino algo en lo que el sujeto humano es verdadero agente. Esta explicación de la actividad se está refiriendo, una y otra vez, a la vida racional como a un grado de vida; y nunca como una facultad concreta. Luego queda aún más claro, si cabe, que la función propia del hombre no es la razón.

La quinta condición necesaria es la excelencia. Tras la definición: “esta función es específicamente propia del hombre” se añade, de inmediato: “y del hombre bueno” “Añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud” (EN, I, 7, 1098 a 10). Parece que las condiciones que se han enunciado hasta ahora pueden llegar o no a su plenitud. Sólo alcanzarán su completa realización si se desarrollan bien, según la virtud.

...decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud... (EN, I, 7, 1098 a 14-15).

La cuestión de la virtud estaba presente, en realidad, desde el inicio. Precisamente porque el bien se identifica con el fin y se presupone la bondad de los verdaderos fines, aquellos que realmente son lo que corresponde al ser de cada cosa. Sin embargo, tras todo un recorrido conceptual donde se logra definir la función propia del hombre, aunque ya sabemos que es su bien y su fin, era conveniente afirmar con claridad que esa actividad ha de ser realizada con excelencia para que sea realmente y de hecho, la realización mejor del ser humano como tal. La identidad de bien y fin ya nos mostraba esta necesidad, aunque entonces veladamente, y casi dándola por supuesta. Ahora se expone de manera mucho más incisiva la diferencia entre la actividad y el modo de llevarla a cabo. Es decir, hay una actividad que es propia del ser humano, y por tanto es su bien realizarla;

4 Por este motivo ha señalado Sharples que Aspasio considera el fin del hombre como un compuesto. Cfr. SHARPLES, R., “Aspasio on *eudaimonia*” en ALBERTI, A. and SHARPLES, R. (eds.), *Aspasio: The Earliest Extant Commentary on Aristotle’s Ethics*. De Gruyter. Berlin and New York 1999.

pero debe ejecutarse, *de facto*, de la mejor manera posible. Sólo es fin lo que de verdad es excelente.

Aristóteles ofrece un ejemplo para explicar la diferencia entre la actividad y su perfección: "...pues es propio del citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien"(EN I, 7, 1098b 10). Aspasio analiza la diferencia entre la actividad y la ejecución excelente añadiendo otro ejemplo: "la sandalia excelente es algo del mismo modo que la inútil, pero es de una forma distinta" para justificar la necesidad de la excelencia: "...porque la obra de una persona excelente, es la misma en modo, pero no en número ni forma"(Asp. 18, 19) y lo expone de un modo argumentativo:

Si, por tanto, la función del ser humano es una vida racional, y esta es la actividad del alma junto con la razón, y "es la parte del hombre excelente hacer estas cosas bien y noblemente (1098 a 14-15) y hacer cada cosa de acuerdo con su virtud específica, luego "el bien humano sería la actividad del alma de acuerdo con la virtud. (1099 a 16-17) (Asp. 18, 24).

La exigencia de la virtud en la función propia refuerza su referencia al bien. Describe la inclinación al bien de la parte teórica del alma. Esta parte del alma que tiene en sí la razón y que es un tipo de vida propio del ser racional; no es una parte del alma que pueda reducirse al conocimiento. Lo racional determina un nivel de vida, para actividades diversas que se refieren no sólo a la verdad, sino también al bien. Es decir, que consisten también en un deseo, que en este caso es intelectual o racional. Es la volición intelectual a la que nos hemos referido al final de la sección tercera, citando *De Anima* 432b 5.

Además de específica, debe ser la mejor virtud. Aspasio dedica a este requisito un comentario que centra el *ergon* en la virtud contemplativa: "Pero si las virtudes son diversas, luego de acuerdo con lo mejor y más completo (1098a 17-18), esto es, la contemplativa, sobre la cual él hablará más tarde, suponiendo, claro, que el carácter noble ya existe" (Asp. 19, 1). Es algo que estaba implícito en el texto de Aristóteles, pero que merecía la pena subrayar. La mejor de las virtudes es la contemplativa porque es la que se refiere a las funciones más altas del alma, pero en el ser humano la vida noble exige una práctica. Sólo si existe ya el carácter noble y una vida práctica orientada al bien, se puede ejercitar la virtud contemplativa. Dicho de otro modo: la función propia del ser humano es el desarrollo excelente de su vida intelectual, en el sentido más amplio que nos esforzamos en mostrar; pero ese nivel de vida sólo se desarrolla plenamente en coherencia con un carácter noble, con las virtudes prácticas, con la acción práctica enfocada al bien.

Esta observación acerca de la virtud contemplativa puede suscitar cierta controversia sobre la relación entre virtudes teóricas y prácticas⁵. Pues es cierto que en resumen se afirma que la función del hombre está propiamente en la contemplativa. Por este motivo resulta necesario el comentario de Aspasio: la función propia del ser humano es la virtud contemplativa, puesto que ella responde a todas las condiciones que se han ido analizando sobre su definición; pero la virtud práctica es un requisito práctico. En la realidad de una vida humana no se dará la perfección de la actividad racional si no hay virtud práctica, o –en expresión tanto aristotélica como aspasiana– un *carácter noble*.

Al tratar de la virtud contemplativa se cuestiona, necesariamente, su relación con las virtudes prácticas. Pero esto no se refiere de modo exclusivo a la virtud, pues en el contexto en que nos hallamos la virtud contemplativa es una manifestación de toda la vida intelectual, de la parte del alma que le es propia. En otras palabras, la vida teórica o contemplativa reclama por sí misma el complemento de la vida práctica y sus virtudes. Sin embargo no es esta la única cuestión implicada de modo directo y que necesita de un estudio específico. Por el contrario, al estudiar la actividad contemplativa también se hace necesario hacer mención expresa de la complementariedad de conocimiento y apetito dentro de esta actividad. Efectivamente, cuando analizamos la actividad contemplativa y estudiamos sus rasgos esenciales, advertimos que el deseo del bien se encuentra junto a la razón, dentro de este mismo ámbito contemplativo. Y además, vemos que esta parte volitiva está presente tanto en las virtudes intelectuales como en las prácticas, del modo que es propio en cada una de ellas.

El último de los rasgos esenciales de la función propia, es que debe ser estable; en el sentido de caracterizar una vida de modo habitual y a largo plazo. “Como una flor no hace verano... así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco de tiempo” (EN, I, 7, 1098 a 20). Es propia de la vida intelectual la actividad a largo plazo, como es propia de este grado de vida la motivación por el bien como tal. Esta orientación a lo bueno en tanto que bueno, propio de la actividad contemplativa que se ha descrito, es una orientación del deseo racional y éste es siempre a largo plazo, es decir, duradero y que supera la motivación o necesidad del momento, que sobrepasa lo que es circunstancial o pasajero.

Aspasio lo explica de otro modo, vinculado a la cuestión de la felicidad y la actividad y extrae, además, otras dos razones prácticas que están en acuerdo con el contexto de la *Ética Nicomaquea*, a saber, el ejercicio necesario de todas las

5 Mesquita argumenta que Aspasio no es un peripatético ortodoxo, pues su comprensión de algunos conceptos aristotélicos difiere de la del maestro. Este contraste no significa una oposición entre ellas, como parece apuntar Mesquita. Cfr. MESQUITA, A. P., “Aspasian infidelities. On Aspasius’ Philosophical Background (EN I)”, *Apeiron* 49, 2016, p. 239.

virtudes y la necesidad de la amistad. Ambos factores exigen el paso del tiempo. Esta sería una justificación de por qué la función propia tiene que ser algo estable y duradero. El razonamiento queda expuesto como sigue:

...pues si la felicidad es la vida, y la vida es amplia y compuesta de muchas actividades, no puede estar la felicidad en un solo día o en un tiempo corto (...) aún más si es una vida activa de acuerdo con todas las virtudes (...) y si el ser humano es un animal social y debe tener un buen trato con sus semejantes (...) En resumen, la felicidad es una actividad del alma racional de acuerdo con la virtud completa en una vida completa. (Asp. 19,4).

5. SOBRE EL MÉTODO Y LOS PRINCIPIOS

La definición de función propia se ha completado. En palabras de Aristóteles: “Quede pues descrito de esta manera el bien ($\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$), ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente”(EN, I, 7, 1098 a 20). El texto no da lugar a equívoco. El Estagirita considera haber establecido los principios para comprender el bien, lo cual equivale a poner las bases de toda la ética. El trayecto recorrido para ello no es muy largo: tan solo un capítulo dentro del libro primero de la *Ética Nicomaquea*; pero el contenido constituye la base sobre la que se apoya una teoría completa de la acción humana.

El comentario aspasiano, como siempre, incide en diversos puntos de análisis y contribuye a clarificar la importancia científica de estos principios. Sus digresiones sobre el método se ajustan a la exposición aristotélica, pero desarrollan los puntos clave implicados, por otro lado bien conocidos: “no buscamos el rigor del mismo modo en todas las cuestiones”(1098 a 29), “el carpintero (producción) y el geómetra (contemplación) buscan el ángulo recto de distinta manera”(1098 a 30), “que lo accesorio no exceda de las obras mismas”(1098 b), “de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversas maneras”(1098 b 3), “(los principios) se ha de poner el mayor esmero en definirlos bien”(1098 b 5), “...el principio es más de la mitad del todo y por él se aclaran muchas cosas de las que se buscan (1098 b 8)”.

El precoz comentador pondera la importancia de los principios y considera que Aristóteles ha querido subrayar la relevancia de lo que acaba de exponer, pues ha logrado establecer los principios acerca de qué es el bien del ser humano. Tras esta valoración lleva a cabo un análisis de las mencionadas claves metodológicas y logra desarrollarlas de modo incisivo.

Destacan algunas de ellas. La primera, sobre el riesgo del exceso en el rigor: “si se investiga con mayor exactitud de la que corresponde a la materia concreta,

dedicará más tiempo a lo que es accidental” (Asp. 19, 29) se trata de una observación aristotélica, pero sacando su consecuencia, y relacionándola con una observación que se hizo anteriormente “no hay que prestar mayor atención a lo accidental que a la obra misma” (1098 a 28).

Otra observación sobre el rigor es que debe adaptarse, en este caso, a la cuestión concreta del fin. Añade Aspasio “... (la razón de ese argumento sobre el rigor es que) no se puede hacer un argumento del todo directo en el caso de las cosas relacionadas al fin (Asp. 20, 2). Si en el texto aristotélico parece más fácil pensar que los grados de exactitud se refieren a las diversas ciencias, y –más concretamente–” que está haciendo una defensa de la filosofía, o también de su propio método; ahora más bien nos inclinaríamos a pensar que lo que decide ese grado de rigor es el tema concreto del bien y el fin.

Un tercer comentario sobre el rigor, trata del punto medio. En este caso es el recurso explicativo que el comentador ha encontrado para hacer más comprensible la dificultad del discurso sobre el bien. El método para estudiar el bien no puede ser exacto, porque vemos que el punto medio no es siempre el mismo, sino que “la prudencia debe definir el equilibrio para cada acción” (Asp. 20, 7).

También resulta original su explicación acerca de la petición de razones o causas. Llegado a este punto toma como ejemplo primero, la geometría, pues “no indaga la razón por la que aquello que no tiene partes es un punto”; y luego la ética, porque “la templanza y la justicia son algo noble (...) per no nos preguntamos por qué” (Asp. 20, 13).

A este análisis sobre el rigor en el método sucede un desarrollo pormenorizado de los modos de descubrir los principios. Añade ejemplos y aclaraciones a cada uno de los modos enunciados por Aristóteles, a saber, por inducción, por percepción, por hábito o de otros modos (Cfr. EN, I, 7, 1098 b 3). Aquí lo más llamativo es que Aspasio cambia algo. Tras la inducción y la percepción, en lugar de explicar los “otros modos”, añade “por la mente” y “por la experiencia”(Asp. 21, 4). Como ejemplo de principios que se obtienen por la mente apela al ya mencionado de “lo que no tiene partes es el punto”. Para los principios conocidos por experiencia, toma ejemplo de los médicos que descubren que “tal medicina es buena para tal enfermedad” (cfr. Asp. 21, 7).

Para finalizar el comentario al capítulo séptimo se regresa, siguiendo escrupulosamente el texto aristotélico, a la importancia de los principios y a las definiciones logradas acerca de la felicidad. Esta vez, lo que añade es un elogio a Aristóteles: definir la felicidad no era fácil, por lo que su aportación constituye un gran logro.

CONCLUSIÓN

En este artículo hemos analizado la aportación aspasiana a los conceptos de función propia, bien, fin y felicidad. En la primera sección hemos visto cómo Aspasio enfatiza que la función propia es bien del hombre y hemos destacado cinco cualidades que este autor le atribuye. En la segunda sección señalamos cómo la función propia es la felicidad. Aspasio subraya que la felicidad es el fin último: “lo más final” y explica el significado de esta noción como el máximo bien de cada cosa. La sección tercera analiza algunas de las cualidades que definen la función propia: es específica y es racional. Se aclara que tal especificidad se apoya y contribuye a la definición del ser humano. La racionalidad también, pero aclarando que la función propia no es la razón, sino la actividad de la vida racional. En la cuarta sección hemos visto que la función propia es una actividad, se identifica con la virtud o excelencia y ha de ser estable. Aspasio señala y explica cada una de estas características: es una actividad, por tanto no puede ser ni una función ni un hábito. Está vinculada a la virtud, en el sentido de excelencia personal del sujeto; no a ninguna virtud concreta. Y ha de ser estable: no es ningún acto singular o puntual; sino un tipo de actividad que es duradera, permanente. Para finalizar, el comentador analiza la cuestión del método y destaca la necesidad de ajustarse el objeto sin exagerar las exigencias del rigor, pues llevaría a excederse en el estudio de lo que es accidental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (ed. bilingüe griego español, trad., J. Marías y M. Araujo), Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1994.
- ASPASIUS: *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, (Trans. D. Konstan), (ed. R. Sorabji), Bloomsbury.

OTRA BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTI, A. and SHARPLES, R. (eds.), *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. De Gruyter. Berlin and New York 1999.
- ANNAS, J., “Self-love in Aristotle”. *Southern Journal of Philosophy*, 27, 1988, 1-18.

- COOPER, J., "Friendship and the good in Aristotle". *Philosophical Review*, 86, 1977, 290-315.
- HOMIAK, M.; "Virtue and self-love in Aristotle's ethics", *Canadian Journal of Philosophy*, 16, 1981, 633-652.
- IRWIN, T.;, Review of the "The structure of Aristotelian happiness" by R. Kraut, *Ethics*, 101, 1991, pp. 382-391.
- KONSTAN, D.; "Aristotle on Love and Friendship", *Scholia: Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 2, 2008, 207-212.
- KRAUT, R., "The importance of love in Aristotle's ethics", *Philosophy Research Archives*, 1, 1975, 300-322.
- , Comments on "self-love in Aristotle" by Julia Annas". *Southern Journal of Philosophy*, 27, 1988, 19-23.
- KRAUT, R., *The structure of Aristotelian Happiness. Aristotle on the human good*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- LÄNNSTRÖM, A., *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 2006.
- MELE, A. R., "Aristotle's wish", *Journal of the History of Philosophy*, n. 22 1984, pp. 139-156.
- MESQUITA, A. P., "Aspasian infidelities. On Aspasius' Philosophical Background (EN I)", *Apreiron* 49 (2) 2016, 229-259.
- MURPHY, J., "Virtue and the Good of Friendship", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 71, 1998, 189-201.
- PAKULUK, M., "Friendship and the Comparison of Goods", *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 37, 1992, 111-130.
- POLEMIS, M., "Psyché eros und philia bei Aristoteles", *Philosophical Inquiry: International Quarterly*, 24, 2002, 11-22.
- POLANSKY, R.; STOVER, J., "Moral Virtue and Megalopsychia", *Ancient Philosophy*, 23, 2003, 351-359.
- RICHARDSON L., Gabriel; *Happy lives and the highest good: an essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton University Press, 2004, New Jersey.
- ROGERS, K., "Aristotle on Loving Another for His Own Sake", *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 39.3, 1994, 291-302.
- SIM, M.; "What Aristotle Should Have Said about Megalopsychia", *Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy*, 10, 2009, 19-23.
- VERBEKE, G., "Substance in Aristotle", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 61, 1987, 35-51.