

La función del hombre como cuidado de sí

María Emilia Avena

Universidad de Buenos Aires- CONICET

Introducción

Toda búsqueda tiene un punto de partida, un disparador, una inquietud primera que nos mueve a hallar respuestas o a construirlas. La máxima más célebre de la historia, aquella tallada en el pronaos del templo de Apolo en Delfos, nos permite adentrarnos en la búsqueda de gran parte de la filosofía griega de la antigüedad: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ, “Conócete a ti mismo”. El imperativo no exige respuesta alguna, sino una acción fundamental. El castigo está implícito: sin autoconocimiento todo conocimiento es vano. Es por ello que el autoconocimiento constituye para esta filosofía una tarea primordial. Este conocimiento inaugura la dimensión del cuidado de sí: qué nos preserva en el ser, qué nos perfecciona. Conocimiento de sí y cuidado de sí son, para la filosofía griega, dos pilares de la comprensión humana, tanto desde la perspectiva de la especie como del individuo.

En esta línea, la filosofía de Aristóteles se permite repensar el sentido de estas categorías y resignificarlas en su multidimensionalidad: física, metafísica, ética y política. Si bien en la obra del estagirita no contamos con un tratamiento sistemático y pormenorizado del problema, podemos hallar una vasta serie de elementos que nos permiten reconstruir su visión del problema. En cuanto a los tratados de filosofía práctica, el problema del sí mismo fue tradicionalmente abordado a partir de algunos pasajes de los libros VIII y IX de la *Ética Nicomaquea*¹, en relación con el tratamiento de la amistad. Sin embargo, una mirada puesta en la génesis de su concepción ética del hombre nos permite advertir que, ya en los primeros libros del tratado, el estagirita pone en juego una concepción bien definida del sí mismo. Y esto se debe a que, en tanto heredero de la tradición socrático-platónica, el problema del sí mismo encierra para Aristóteles un contenido ético fundamental. Dicho de modo resumido, no se trata meramente de averiguar quiénes somos, sino cómo y para qué existimos. Desde este abordaje, la respuesta aristotélica a la pregunta por el conocimiento de sí va a versar sobre un sí mismo esencial, y la pregunta por el cuidado (*epiméleia*) de sí será una respuesta ética.

¹ Véase *EN* IX 4, 1166a 32; IX 9, 1170b 6; IX 1170a 13- 1170b 19; VIII 1, 1155a 22-28 y otros.

El sí mismo esencial

En el comienzo de la *EN* se nos plantea un desafío: determinar cuál es el bien más alto humanamente asequible. “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la *felicidad*”². En los capítulos siguientes el estagirita enumera tres candidatos usualmente identificados con la felicidad: la riqueza, los honores y el placer. Estas alternativas son sucesivamente analizadas y descartadas por Aristóteles³, obligándonos a buscar un contenido distinto para la felicidad, una respuesta inédita para el sentido común. Y una respuesta inédita requiere un punto de partida inédito. La propuesta de Aristóteles vuelve sobre sus pasos para recordarnos que lo que debemos buscar es un bien específicamente humano, pero aún no hemos determinado qué es lo específicamente humano. Y aquí es donde el problema que nos ocupa hace su primera aparición: conocer lo específicamente humano implicará conocer aquello que distingue al hombre como especie de todo el género animal. El “conócete a ti mismo” se nos revela como una necesidad concerniente a la especie antes que al individuo. No hay búsqueda personal si no es desde el reconocimiento de lo propio de la especie humana. El conocimiento de sí, entendido desde esta dimensión, se revela como condición de posibilidad para determinar cuál es el bien humano.

Ahora bien, situados en esta perspectiva de indagación podríamos esperar que la respuesta ofrecida por el estagirita a este planteo fuese una respuesta de tipo axiomática, pero esto no tendría sentido en el marco de una investigación ética. Esta decisión metodológica implica aceptar que la respuesta que nos ofrezca va a ajustarse mejor a nuestro objeto de estudio, a costa de un menor grado de exactitud.⁴ Es por esto que la aproximación al sí mismo esencial de Aristóteles en el contexto de la *EN* no será a partir de una respuesta axiomática sino de un argumento práctico. Este argumento no es otro que el largamente comentado argumento de la función (*érgon*).

El argumento de la función (*érgon*)

²*EN* 4 1095a 17-19. La itálica es nuestra.

³ No es mi intención aquí analizar los argumentos por los cuales el estagirita rechaza la identificación de estos bienes con la felicidad. Sin embargo, vale la pena notar que la inquietud acerca de qué es la felicidad no es genuinamente aristotélica, sino más bien una inquietud de sentido común.

⁴ Recordemos que Aristóteles señala que disciplinas diferentes requieren metodologías diferentes y ofrecen a su vez distintos grados de exactitud. Es por ello que nos aclara que “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos” (*EN* 3 1094b 12-13), ya que “Es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto” (*EN* 3 1094b 24-25), por lo que en estos asuntos “Hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático” (*EN* 3 1094b 21).

En palabras de Aristóteles, el argumento reza así:

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto si se lograra captar la función (*tòérگون*) del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero y del zapatero pero ninguna del hombre, sino que este es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo, y de la mano, y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de estas? ¿Y cuál precisamente será esa función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de la nutrición y el crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón (*lóγον*). Pero aquel, por una parte, obedece a la razón (*epipeithéslóγο*) y por otra la posee (*ékhon*) y piensa (*dianoúmenon*). Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo (*enérgeian*), pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no sin razón (*ei de estìnérgonanthrópouspsychésenérgeiakatálóγον é mèáneulóγου*), y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia de tal género y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad de alma y unas acciones razonables (*metálóγου*), y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (*tòanthrópinonagathónpsychésenérgeiagígnetaikatàaretén*), y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más completa, y además en una vida entera.⁵

El argumento comienza por afirmar que todo posee una función que le es propia: tanto los hombres que ejecutan distintas artes y oficios, como los entes naturales. Si cada uno de ellos tiene una función que le es propia, entonces el hombre, no individualmente sino desde una perspectiva esencialista o genérica, tendrá también una función que le es propia. En este sentido descarta que la función propia del hombre pueda consistir en

⁵EN17 1097b 22- 1098a 18

la actividad nutritiva (compartida con las plantas y animales) o en la actividad sensitiva (compartida con los animales). De tal modo, la única función o actividad que se revela como eminentemente humana es la racional.

Esta función racional puede entenderse en dos sentidos: uno activo (*enérgeian*), es decir, en el sentido en que el hombre posee (*ékhon*) la razón y piensa (*dianoúmenon*); y en un sentido pasivo en que el hombre meramente obedece a la razón (*epipeithéslógo*). Sin embargo, el estagirita señala que debemos entenderla en el primer sentido, en el sentido activo. A partir de esta aclaración, Aristóteles procede a afirmar que la función propia del hombre que estábamos buscando

Es una función del alma según la razón o no sin razón (*ei de estin érgon anthrôpou psychés enérgeiaka tálôgon é mèn áneulôgon*)⁶

Hasta aquí lo que se nos ha presentado es la función eminentemente humana, pero no el bien específicamente humano, que es aquello que guiaba nuestra indagación. Para encontrarlo será necesario analizar el sentido que tiene esta función para el hombre. Aquí es cuando se vuelve imprescindible señalar que para Aristóteles el término “función” puede entenderse de dos maneras distintas. En un reconocido pasaje de la *Ética Eudemia* Aristóteles afirma:

Pero la *función* (*érgon*) se dice de dos maneras: en ciertos casos, en efecto, la función es algo distinto que excede el uso; por ejemplo, la función de la arquitectura es una casa, no el acto de construir; la de la medicina, es la salud, no la acción de curar o sanar; en cambio, en los otros casos, el uso <es> la función; por ejemplo, la función de la visión es el acto de ver, y de la ciencia matemática, la contemplación.⁷

Christopher Reeve⁸ señala, respecto de este pasaje, que en él conviven un sentido esencial y un sentido final de la función. En sentido esencial, la función es un acto cuyo fin es inherente a la propia naturaleza (el acto de ver para la visión) y, en sentido final, la función es el acto de realizar un resultado determinado (la casa para la construcción). En el ser humano, apunta, coexisten ambos sentidos. Esto nos permite afirmar que la función del hombre es a la vez inherente a su propia naturaleza, y trascendente en la medida en que el ejercicio de su función implica un modo de intervención en la realidad social en que convive con otros individuos.

⁶Ibid.

⁷EE II 1 1219a 13-17

⁸ Reeve (1992: 123-124)

En suma, hasta aquí hemos determinado que: a) el hombre tiene una función que le es propia, b) que esa función es una actividad racional del alma, c) que esta función debe entenderse en un sentido activo (como poseer la razón y pensar) y d) que es inherente y trascendente a la vez. En este sentido, si esta función solo puede comprenderse desde su ejercicio, y esa acción implica una modificación de su propia naturaleza y del medio en el que vive, es forzoso introducir alguna consideración respecto de cómo ha de llevarse a cabo esta función. Con el foco puesto en los resultados, es evidente que la actividad racional que es eminentemente humana deberá ser llevada a cabo en vistas a lo mejor. Es entonces cuando, en las líneas siguientes del argumento, Aristóteles introduce la perspectiva de la virtud:

La función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad de alma y unas acciones razonables (*metàlógou*), y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud.⁹

La perspectiva de la virtud opera como vínculo argumental entre el problema del conocimiento de sí, que nos ocupaba hasta ahora, y el problema del cuidado de sí. Esta perspectiva ya estaba presente desde el comienzo del argumento, aunque recién se haga explícita en este punto. Si retomamos los ejemplos del comienzo podremos advertir que la diferencia que existe entre realizar una función mal y realizarla bien aplica para todos los casos citados: el zapatero puede fabricar zapatos bien o mal, el ojo puede ver bien o ver mal. Pero no se trata simplemente de fabricar zapatos como sea, ni de ver como se pueda: el desafío es hacerlo bien. Del mismo modo, el hombre puede cumplir su función mal (es decir, en vistas a un fin malo o inferior) o puede hacerlo bien (es decir, en vistas al bien supremo y lo mejor). Y del mismo modo que se alaba al buen guitarrista no porque toca la guitarra sino porque toca la guitarra bien, se alaba al buen hombre porque desempeña su actividad racional “bien y hermosamente”.

La función del hombre como cuidado de sí

Decíamos recién que la introducción de la perspectiva de la virtud nos permitió establecer el vínculo entre la dimensión del conocimiento de sí y la dimensión del cuidado de sí. Así, conocerse a sí mismo implicó reconocer que existe una función específicamente humana que, en tanto humana, será de tipo racional. También implicó reconocer que esta función no se agota en la mera posesión de ella como capacidad de obedecer a la razón, sino que requiere que se la tome en un sentido activo, como acción

⁹Op. Cit.

de pensar, de deliberar. Retomando la interpretación de Reeve, señalábamos que la función del hombre es a la vez inherente y trascendente a él. En un sentido moral, la función del hombre es inherente en la medida en que las acciones que realiza modifican su naturaleza a través del hábito que, a su vez, le permitirá edificar su carácter. Y trascendente, en la medida en que todas las acciones que realiza las realiza dentro de un entorno social, que se ve modificado por estas acciones al mismo tiempo que las juzga como buenas o malas y, en función de ese juicio, alaba o censura a su agente. Es en virtud de este doble influjo que tienen nuestras acciones que el argumento del *érgon* no se agota en la mera enunciación de la función específicamente humana, sino que nos ofrece pautas acerca de cómo realizarla, a saber, en vistas al bien y lo mejor. La realización de la función eminentemente humana es inescindible del deseo de perfeccionarse, de llegar a ser el mejor ser humano que podamos ser. Y esto en términos aristotélicos equivale a la búsqueda y el ejercicio de la virtud.

La virtud como bien buscado y como cuidado de sí

Respecto de la dimensión inherente de la virtud, el hombre virtuoso se perfecciona a sí mismo a través de la práctica de la virtud. La virtud es deseada y perseguida por él por ninguna otra razón más que el deseo racional de alcanzar la felicidad y vivir el mejor modo de vida posible. Me gustaría entonces retomar el final del argumento del *érgon*. Allí se nos dice que

cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (*tòanthrópinonagathónpsychêsenérgeiagígnetaikatàaretén*), y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más completa, y además en una vida entera.¹⁰

Aquí Aristóteles pone en juego dos elementos claves: en primer lugar, la posibilidad de que exista más de una virtud y, por lo tanto, la jerarquía de virtudes; en segundo lugar, la necesidad de realizar la virtud a lo largo de toda una vida. Estos dos elementos prefiguran un debate que no va a tener lugar hasta el último libro de la *EN*, referido al mejor modo de vida. Como atentos lectores de la *EN* sabemos que el mejor modo de vida para Aristóteles es la vida contemplativa, ya que es la vida de la razón. Una vida estrictamente humana, llevada a cabo de acuerdo con lo mejor en nosotros, es decir, con el elemento divino que es el *noûs*. Así, el mejor modo de vida, el más humano, es a su vez el que más se asemeja a la vida de los dioses. A este modo de vida debemos aspirar,

¹⁰Op. Cit.

y en función de él debemos trabajar sin descanso en la tarea del perfeccionamiento propio a través de las virtudes. Sin embargo, el modo de vida contemplativo solamente puede tener lugar en un contexto donde las necesidades básicas se encuentren satisfechas y la *pólis* desarrolle una existencia armónica, libre de conflictos que perturben su orden y estabilidad. Y es entonces cuando reaparece la dimensión trascendente de la función eminentemente humana.

El *érgon* del hombre se revela entonces como una acción racional en vistas al perfeccionamiento de sí y, a partir de sí mismo, de la comunidad en la cual se inserta. En este sentido, el entorno desempeña un rol de vital importancia en esta tarea. Por un lado, son los conciudadanos quienes juzgan como buenas o malas las acciones de un agente determinado y lo incitan a actuar de determinada manera y a abstenerse de realizar otras acciones que consideran reprobables. Es en la mirada ajena, en el elogio y en el reproche, que el hombre aristotélico encuentra la motivación externa para perfeccionarse.¹¹ Y por otro lado, si el elogio y el reproche no fueran suficientes, la ley operará como muro de contención de las desviaciones de carácter y el desborde de los deseos. Pero para quienes han sido educados amando y odiando lo que es debido, el bien y el deseo de alcanzar la felicidad a través del cultivo de la virtud constituye un motor más poderoso que cualquier castigo. Para estos hombres que desean y admiran la virtud, el prudente es el espejo en el cual observar sus acciones y las evaluarlas.

Estos mecanismos externos de perfeccionamiento constituyen a su vez modos del cuidado de sí trascendentes al propio ser humano y a su función específica. A través del juicio de los otros también somos capaces de perfeccionar nuestra propia naturaleza y alcanzar la virtud.

Finalmente cabe aclarar que la virtud no es un estado ni una posesión, no es algo que el hombre pueda adquirir de una vez y para siempre, sino una actividad, un hábito deliberado. Esto la convierte en una tarea cotidiana que no cesa a lo largo de toda una vida. El ejemplo límite de esta tarea es ilustrado a través del célebre ejemplo de Príamo.¹² Cada elección, cada decisión que tomamos, configura nuestro propio carácter

¹¹ Esta motivación se añade a la motivación interna de la búsqueda de la felicidad.

¹² En *ENI* 9 1100a 4-9 Aristóteles remarca la necesidad de poseer una virtud perfecta a lo largo de toda una vida para ser feliz. Y utiliza el ejemplo de Príamo, rey de Troya, considerado por muchos de sus contemporáneos como un hombre sabio y virtuoso, quien padeció muchos males tras ser sitiada y luego arrasada la ciudad que supo regir, asesinados sus hijos y secuestrada su esposa. Nadie consideraría tras estos hechos, sostiene Aristóteles, que Príamo es un hombre feliz. No obstante, el lector de la *EN* podría cuestionar si Príamo, antes de los acontecimientos de la guerra de Troya, era considerado un hombre feliz.

y nos acerca o nos aleja de nuestro ideal de vida y, por lo tanto, de la posibilidad de alcanzar la felicidad. En este sentido toda acción y toda decisión involucran un cuidado de sí, de la propia naturaleza siempre imperfecta e inacabada, en miras al bien y lo mejor.

Conclusión

El conocimiento de sí es presentado en la *EN* como requisito fundamental para comprender la necesidad y el alcance del cuidado de sí. A través del argumento del *érgon* se revela una dimensión específicamente humana que consiste en el ejercicio de una actividad racional cuyos resultados modifican tanto nuestra naturaleza como nuestro entorno. La virtud se convierte entonces en el único modo de llevar a cabo esta función de manera exitosa si queremos ser los mejores seres humanos que podamos ser y vivir la mejor vida a la que podamos aspirar. Es una tarea constante, permanentemente inconclusa, que no podemos abandonar sino a riesgo de perder todo lo que hemos conseguido. Y es una tarea que no podemos realizar por fuera de un contexto social que posibilite nuestro perfeccionamiento (la *pólis*), al que a su vez perfeccionaremos con nuestras acciones. Así, cuidar de sí se revela también como un cuidar de otros, y constatamos una vez más que solo en la *pólis*, el ámbito de lo humano y lo perfectible, podremos alcanzar la felicidad.

La respuesta que ofrece Aristóteles es afirmativa. En el capítulo 10 señala que el principal criterio para considerar a alguien feliz es la perseverancia en la realización de acciones virtuosas, pues aun cuando la fortuna pudiera obrar calamidades, el virtuoso soportará las vicisitudes de la manera más noble.

Bibliografía

Fuentes:

Ediciones:

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

Traducciones y comentarios:

Obras de Aristóteles

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Intro. de E. Lledó Íñigo, trad. J. Pallí Bonet, (1998), Gredos, Madrid.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, introduction, translation and commentary by C. D. C. Reeve, (2014), Hackett Publishing Company, Indianapolis.

Otras obras de consulta:

- ACHTENBERG, D. (1991), “The role of the *ergon* argument in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*” en Anton J. P. y Preus A. (eds.), *Essays in ancient greek philosophy IV: Aristotle’s ethics*, State University of New York Press, Albany
- BURNYEAT, M. F. (1980), “Aristotle on learning to be Good”, en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, CA, 69-92
- HARDIE, W.F.R. (1968), *Aristotle’s ethical theory*, Oxford, OUP
- KRAUT, R. (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton
- LAWRENCE, G. (2001), “The function of the function argument”, en *Ancient Philosophy* 21, 2, 445-475
- LAWRENCE, G. (2009), “Human excellence in character and intellect”, en ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.), *A companion to Aristotle*, Oxford, 419-41
- REEVE, C. D. C. (1992), *Practices of reason*, OUP, Oxford