

¿SE ACOBARDÓ ARISTÓTELES FRENTE A PLATÓN? UN ANÁLISIS DE LA NOCIÓN εὐδαιμονία EN LA ÉTICA A NICÓMACO *

MAURICIO MONTOYA LONDOÑO **

RESUMEN

Al final de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles establece una relación directa entre la noción εὐδαιμονία y la actividad teórica de la contemplación. Esta situación origina, de acuerdo con Thomas Nagel, dos perspectivas de interpretación de la εὐδαιμονία, a saber: la *intelectualista* y la *comprehensiva*. La *visión intelectualista* determina la εὐδαιμονία como la actividad de la parte más divina del alma, la cual es resultado de la contemplación teórica. Por otro lado, la *visión comprensiva* hace referencia al conjunto de elementos prácticos que determinan la vida y la acción humana. Este ensayo argumenta la importancia de considerar la εὐδαιμονία como resultado de un punto de vista ético, político, económico y sociológico que se encuentra a lo largo de la *Ética a Nicómaco*. Aunque el ensayo reconoce los elementos que soportan la perspectiva intelectualista, no obstante, considera que si defendemos este horizonte, la consecuencia sería un giro en la razón práctica de Aristóteles hacia la posición metafísica de la ética platónica.

Palabras clave: Aristóteles, felicidad, razón práctica, virtud, *Ética a Nicómaco*.

* Este artículo forma parte de la investigación titulada: *Dikaiosynē y Eudaimonia en la Ética a Nicómaco de Aristóteles* financiada por la Universidad de La Salle a través del Departamento de Investigaciones y la Facultad de Filosofía y Letras en el año 2008. RECIBIDO: 08.03.10 ACEPTADO: 25.04.10

** Universidad de la Salle y Universidad Javeriana

**DID ARISTOTLE SHRINKED
BACK FROM PLATO? AN
ANALYSIS OF εὐδαιμονία IN
NICOMACHEAN ETHICS**

MAURICIO MONTOYA LONDOÑO

ABSTRACT

At the end of *Nicomachean Ethics* Aristotle establishes a direct relation between εὐδαιμονία and the activity of theoretical contemplation. According to Thomas Nagel, that situation originates two interpretative perspectives of εὐδαιμονία: a *comprehensive account* and an *intellectualist one*. The last one determines εὐδαιμονία as the activity of the most divine part of man as a result of theoretical contemplation. On the other hand, the *comprehensive account* involves the full range of human life and action. This paper argues in favor with the importance of considering εὐδαιμονία as a result of an ethical, political, economical and sociological viewpoint throughout *Nicomachean Ethics*. While this essay recognizes elements to support the intellectualist perspective, it considers if we defend it, an interpretation where Aristotle's practical reason turns to the metaphysical position in Plato's ethics will follow as a consequence.

Key words: Aristotle, happiness, practical reason, virtue, Nichomachean ethics.

Planteamiento del problema

AL FINAL DE LA ÉTICA A *NICÓMACO* ARISTÓTELES ESTABLECE una relación directa entre la definición de la εὐδαιμονία y la vida teórica, mientras a lo largo de toda la obra el significado de este concepto ha estado mediado por una perspectiva más fenomenológica, en el sentido que la εὐδαιμονία sólo se obtiene por medio de un conjunto de relaciones sociales, políticas y económicas basadas en la realidad histórica y la experiencia de vida de los individuos en la comunidad política. Esta doble dimensión de la definición del concepto, me lleva a la pregunta retórica, de sí al final de la ética, Aristóteles se acobardó frente al distanciamiento que él había manifestado en sus libros anteriores, pero encuentra una mayor fuerza argumentativa en los libros I y III frente a su maestro Platón y el lugar que este último le otorga al estado supraceleste.

Recordemos que Platón en el *Fedro*, a través de la descripción de la ascensión al estado supraceleste, nos indica que la forma más alta de conocimiento es la *contemplación*, y que el lugar más alto o el bien superior es el sitio en el cual es posible contemplar la belleza, la verdad y la sabiduría en forma absoluta (1993: 247c). Esta afirmación también encuentra una referencia fundamental en la *República*, más precisamente en la exposición de la alegoría de la caverna en el libro séptimo, donde Platón vuelve a establecer una relación directa entre las nociones νόησις, ἀληθειᾶ y lo más bello y más divino (2000: 245. 517c-d). Para identificar cuál es el problema de esta perspectiva nos apropiaremos de dos conceptos empleados por Habermas, nos referimos a las nociones ontoteológico y soteriológico.

Habermas (1999: 35) emplea la palabra soteriológico para designar aquellos procesos de fundamentación práctica que apelan a la existencia de una salvación y perfección ontológica ofrecida por un Dios, el cual, al final de los tiempos cumple su promesa de salvación, si los individuos llevan a cabo cierto tipo de acciones en la vida terrenal. Por ontoteológico, Habermas entiende la constitución de un mundo bajo la sabia legislación de un Dios creador, y con ello, el destino de las personas queda sellado en una concepción metafísica de la creación.

Por supuesto, la comparación con el estado supraceleste y el carácter soteriológico descrito por Habermas es limitada, su relación se centra en el estado de perfección como promesa absoluta al final de los tiempos, si

en la vida terrenal los individuos se acercan a cierto tipo de acciones. Pero, la característica de lo ontoteológico puede trasladarse con más facilidad a la ética de Platón y a la meta de la Idea en el estado supraceleste. En síntesis, el problema principal radica en que el carácter soteriológico y ontoteológico instaaura una cisura profunda entre los seres que habitan el mundo de la vida y la pretensión perfeccionista pretendida con el mundo de las Ideas.

Debido a esta circunstancia es ampliamente aceptado que la posición ética de Aristóteles es de disyunción frente a su maestro. Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* se sitúa en una contraposición al perfeccionismo metafísico y ontoteológico de Platón, en cuanto la perspectiva epistemológica de la razón práctica de este último, parece descuidar el lugar que debe tener la experiencia cotidiana en la investigación ética. De tal forma, se produce un distanciamiento entre los dos autores que origina la famosa frase según la cual, es preferible seguir de la verdad, en lugar de conservar la amistad. Por este motivo, en el capítulo sexto, Aristóteles ataca este importante argumento defendido por Platón en la *República* y en el *Fedro*; el argumento que instaaura la relación entre el ἀγαθὸν y la οὐσία. Para el estagirita es imposible que la idea de ἀγαθὸν sea un τὰ εἶδη porque el ἀγαθὸν se predica de todas las categorías, y no es probable desde un punto de vista lógico, que el ἀγαθὸν sea a la vez un universal y un particular.

Así mismo, Aristóteles define la εὐδαιμονία como *la actividad conforme con la virtud* (ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια) y explícitamente declara que el propósito de su indagación no radica en determinar la definición de la ἀρετή sino en establecer qué tipo de actividad es ella. Sin embargo, la definición de la εὐδαιμονία encuentra un complemento en el capítulo VII del libro décimo, donde Aristóteles (2002: 165. 1177a 7) nos dice que es razonable pensar que ella ha de estar en concordancia con *la mejor de las virtudes* (κρατίστην)¹ y con la ἀρετή, relacionada a su vez, con *la mejor parte del hombre*. Este razonamiento le conduce a Aristóteles a preguntarse por la τελεία εὐδαιμονία, en cuanto la mejor parte del hombre es aquella relacionada con los aspectos *más bellos y más divinos* y tales parecen estar vinculados con la actividad contemplativa.

¹ N.T. κρατίστην: κρατιστεύω: ser el primero, el mejor; κράτιστος: el más fuerte, el más poderoso, el más sabio, el más valiente, el más aristócrata. Marías y Araujo traducen la palabra κρατίστην como 'excelente' (Aristóteles, 2002: 165. 1177a 7); mientras que Gómez Robledo lo hace por 'la virtud más alta' (1998: 139).

En esta dirección, Aristóteles advierte dos cosas; en primer lugar, expresa que la actividad teórica (θεωρητική) es la más perfecta de todas porque ella se encarga de investigar los objetos cognoscibles, y dentro de ellos, el mejor de todos (κρατίστην) es el relativo al νοῦς². En segundo lugar, la εὐδαιμονία es la actividad más autárquica, es decir, las actividades pueden escogerse porque son necesarias para lograr un bien, mientras otras se escogen por sí mismas. La contemplación es la actividad más autosuficiente en cuanto se trata de un acto deseable en sí mismo, que se basta a sí mismo y que no se hace buscando algo más. Esta distinción entre unas actividades como simplemente humanas y otras más divinas, para pensadores como Darrin Macmahon da lugar a la cuestión de si al final de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles no dio un giro en la concepción de la εὐδαιμονία, tomando nuevamente un sesgo platónico, a manera de la teoría de la reminiscencia (2006: 49).

Otros pensadores contemporáneos como Thomas Nagel, quien en *Aristotle on Eudaimonia* sostiene que ciertamente este problema teórico propicia dos tipos de lecturas a propósito de la εὐδαιμονία (1980: 7); la primera denominada la visión comprensiva (*comprehensive account*); y la segunda, la visión intelectualista (*intellectualist account*). De acuerdo con la visión intelectualista, nos dice Nagel, la εὐδαιμονία se interpreta como una actividad de la parte más divina del hombre, y las acciones se definen a partir de la excelencia de la actividad teórica y contemplativa. Por otro lado, la visión comprensiva de la εὐδαιμονία envuelve un mayor número de elementos a propósito de la vida y la acción humana (*the full range of human life and action*) en concordancia con un sentido más amplio de la excelencia en términos de la virtud moral y de la φρόνησις³ (1980: 7).

² N.T: Marías y Araujo traducen νοῦς por ‘entendimiento’ (Aristóteles, 2002: 166. 1177a 21.); Gómez Robledo emplea la noción de ‘inteligencia’ (Aristóteles, 1998: 139); y Bonet la de ‘intelecto’ (Aristóteles, 2003: 395. 1177a 21.). Ciertamente la palabra tiene todas las acepciones previas, además de “memoria”, “mente”, “pensamiento”, “razón”, “alma”; entre otros. Me niego a emplear cualquiera de ellas por las profundas implicaciones metafísicas del concepto. Como lo explica Düring el νοῦς es el pensamiento puro y divino y, sin embargo, está ligado a formas mentales humanas, entre otros, porque el νοῦς es también la fuente del movimiento de la facultad de pensar.

³ N.T: el término que emplea Thomas Nagel es ‘*practical wisdom*’; pensadores como Gómez Robledo sostienen que se trata de la mejor traducción al inglés de la φρονήσις, aunque en español, generalmente se emplea el de ‘prudencia’, prefiero mantener la palabra griega.

Aunque consideramos que la distinción de Thomas Nagel es sumamente apropiada, en este escrito sostendremos que sólo entendemos el sentido general de la εὐδαιμονία cuando lo hacemos desde la visión comprensiva, debido a la importancia que Aristóteles le dio, a lo largo de la Ética a *Nicómaco*, a los diferentes aspectos que constituyen la noción εὐδαιμονία. Esto quiere decir que desde nuestra perspectiva no podemos definir la εὐδαιμονία únicamente a partir de su relación con la actividad contemplativa como la más autárquica, sino que debemos valorar el conjunto de características que determinan la noción.

Ahora, nuestra intención tampoco es desconocer la importante distinción hecha por Nagel y las razones son las que siguen. En primer lugar, Aristóteles nos indica el carácter más autárquico de la actividad teórica y contemplativa, en cuanto el sabio siempre podrá realizar su virtud aún consigo mismo, mientras el ejercicio de las demás virtudes reclaman, además de cierta cantidad de bienes externos, la relación con otro que le permita efectuarla (2002: 166. 1177a 30). En segundo lugar, la vida contemplativa es la única que se ama a sí misma, por causa de sí misma; ella se constituye en la actividad más deleitosa porque es lo propio de cada ser. Por último, la vida teórica es el ejercicio de la virtud más alta entre los elementos constitutivo del hombre.

En consecuencia, la distinción hecha por Nagel es fuerte porque el mismo Aristóteles sostiene que la vida del νοῦς (τὸν νοῦν βίος) es principalmente la vida del hombre, mientras la vida de acuerdo con las demás virtudes proporcionará una vida feliz en grado secundario (2002: 167. 1178a 7). No obstante, para nosotros es necesario considerar el peso que poseen los otros elementos que configuran la noción εὐδαιμονία y los elementos que el propio Aristóteles advierte como diferencias importantes respecto de su maestro Platón.

Así, la estructura del artículo es la siguiente: primero, llevaremos a cabo un examen de la pregunta por el ἀγαθὸν y su relación con la οὐσία. En este segmento nuestro interés será mostrar las diferencias metodológicas que en términos de la razón práctica separan a Aristóteles de Platón, sobre todo lo referente a la investigación del τέλειον ἀγαθὸν. En segundo lugar, debemos reconstruir los elementos que configuran la noción de εὐδαιμονία en la Ética a *Nicómaco*, por este motivo, nosotros abordaremos la manera como la pregunta por el τέλειον ἀγαθὸν y por el aspecto teleológico

reivindican una interrelación entre la ética y la política, de la cual no podemos prescindir ni siquiera por la nobleza ni por la autosuficiencia de la actividad contemplativa.

En tercer lugar, argumentaremos que al analizar los elementos constitutivos de la autarquía al interior de la εὐδαιμονία, encontramos que la pregunta por la “vida buena” τὸ εὖ ζῆν reclama un conjunto de elementos sociales, políticos y económicos que son fundamentales para el ejercicio de la virtud ética, dado que tales elementos nos permiten considerar el carácter social de la pregunta por el τέλειον ἀγαθόν. Por último, analizaremos cómo Aristóteles define la εὐδαιμονία como una actividad de la parte racional y no en forma exclusiva como una contemplación del alma.

1. El análisis de Aristóteles sobre el ἀγαθόν y su objeción a la perspectiva platónica

ANALICEMOS EN PRIMER LUGAR, LA FORMA COMO ARISTÓTELES establece el horizonte epistémico de la razón práctica y su distanciamiento de las Ideas platónicas. Uno de los argumentos más importantes es el pasaje donde Aristóteles sostiene que su investigación no tiene el propósito de saber qué es la virtud, sino que su objetivo fundamental es cómo llegar a ser virtuosos.

Por tanto, puesto que el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil), tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas: son ellas en efecto las que determinan la calidad de los hábitos, como hemos dicho (2002: 20. 1103b 26).

En esta cita advertimos el talante que posee para Aristóteles la investigación ética, investigación que no tiene las mismas intenciones, en términos de conocimiento, que en Platón (con el estado supraceleste); la afirmación, por el contrario, nos indica un distanciamiento de esta perspectiva metafísica y ontológica hacia una visión más realista de la razón práctica. Este argumento se ve fortalecido por dos comentarios del estagirita, uno al principio del capítulo III del libro primero, en el que Aristóteles nos enseña que las proposiciones y los razonamientos de la razón práctica no pueden esgrimirse desde la misma configuración metodológica que tenemos de una proposición teórica (2002: 2.

1092b-1293a). Sobre los conceptos en torno a lo bueno y lo justo, materia de investigación de la ciencia política, no puede exigirse la misma precisión que existe por ejemplo en la matemática, dado que es característica del hombre culto afanarse sólo por los problemas en cuanto lo admite la naturaleza del asunto.

En el segundo comentario Aristóteles (2002: 3. 1094b. 30) nombra directamente a Platón, éste tiene que ver con el aspecto metodológico de si en la razón práctica el razonamiento debe ser inductivo o deductivo: “Con razón Platón estaba perplejo en este punto, inquiriendo si el mejor método sería el de partir de los principios o el de concluir en ellos, al modo como si en el estadio los atletas hubieran de correr desde los jueces hasta la meta o viceversa” (Aristóteles, 1998: 5). La respuesta para el estagirita es una sola, en la razón práctica se ha de partir por el conocimiento de las cosas que son más próximas para nosotros y tales en efecto son las proposiciones que parten de los hechos.

En este contexto expositivo, aparece la famosa expresión de Aristóteles a propósito de Platón: “Quizá sea mejor considerar el aspecto general de la cuestión y preguntarnos cuál es su sentido, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas.” (Aristóteles, 2002: 5. 1096a 11). La dificultad estriba en que se ponen a prueba dos asuntos muy queridos para Aristóteles y su auditorio, como lo son la ἀληθειᾶ y la φιλία, empero, no dudará el estagirita en afirmar que salvar y reverenciar la verdad por encima de la amistad es un deber sagrado, principalmente para ellos, si realmente son filósofos.

En segundo lugar, el análisis detallado de la posición de Aristóteles sobre la noción del Bien (ἀγαθόν) en relación con Platón se encuentra en el capítulo sexto del libro primero. El capítulo comienza delimitando con claridad el objeto de análisis: indagar a fondo el argumento de la existencia de un bien en sí, el cual es causa de la bondad de todos los demás. En primera instancia, Aristóteles sostiene que los seguidores de Platón no han constituido Ideas (τὰ εἶδη) para aquellas cosas que reconocen anterioridad y posterioridad. Como nos explica Düring aparece aquí la distinción entre *kath' hautou* (δέ καθ' αὐτό), que significa ‘en sí’ y *pros ti* (πρός τι), = ‘en relación con algo’, que juega un papel importante en la discusión filosófica entre Aristóteles y Platón (2005:

106). Para Platón —continúa Düring— lo ‘en sí’ era las Ideas (τὰ εἶδη), para Aristóteles por el contrario era la οὐσία. El argumento vuelve sobre un problema de carácter lógico: de existir un bien en sí, tal tendría que ser con propiedad la οὐσία; no obstante, puesto que la οὐσία sólo existe en relación con algo, no es posible que algo sea al mismo tiempo el bien en sí o un bien absoluto y simultáneamente un bien relativo.

En segundo lugar, tenemos que la noción de bien se predica de todas las formas del ser (εἶναι). De acuerdo con Aristóteles (2002: 5. 1096a. 24) el bien se toma por el νοῦς solamente como en la noción de Dios y la inteligencia (οἶον ὁ θεὸς καὶ νοῦς). El bien se predica de la cualidad en las virtudes (ἀρεταί); de la cantidad (τῷ ποσῶ) en la medida (μέτριον); de la relación (πρὸς τι) como en lo útil o provechoso (τὸ χρήσιμον); del tiempo (ἐν χρόνῳ) como en la ocasión (καιρός); del lugar como en el domicilio conveniente (δαίτια). En consecuencia, no puede existir la idea de un bien en sí entendido como un universal, pues tal afirmación caería en profunda contradicción con el hecho de que el bien se predique a través de todas las categorías.

En tercer lugar, para Aristóteles de hallarse un bien en sí que subsume los demás bienes, necesariamente existiría una sola ciencia que se ocupara de su conocimiento. Sin embargo, sucede todo lo contrario, cada arte (τέχνη), investigación (μέθοδος), acción (πρᾶξις), y la libre elección (προαίρεσις) tienen su propio fin; y tal situación es evidente aún en aquellos asuntos donde se presentan una subordinación hacia la disciplina más arquitectónica, como en el caso en el que todas las ciencias se hallan bajo el objetivo común de obtener la victoria en la guerra. En cuarto lugar, Aristóteles señala que existe una aporía: “Podría alguien plantearnos la dificultad qué quiere decir, cada hombre en sí mismo, si en efecto, en el hombre es un solo, el llamado a sí mismo, como el hombre [particular]”⁴ (2002: 1096a. 35). El problema radica precisamente en que la definición de hombre se aplica tanto para el universal como para el particular, sin que ello sugiera que el hombre en sí se constituye en un mayor bien.

⁴ T.L. “ἀπορήσειε δ’ ἂν τις τί ποτε καὶ βουλονται λέγειν αυτοέκαστον, εἴπερ ἔν τε αυτοανθρώπῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ εἰς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου” (Aristóteles, 2002: 1096a. 35).

A continuación, el estagirita indica una posible contra-argumentación por parte de los platónicos. Ésta consiste en afirmar que el razonamiento de la Idea (εἶδος) no se aplica a todos los bienes; sólo a aquellos que se aman por sí mismos. Aristóteles sostiene que en efecto, es posible establecer tal distinción, por eso propone investigar si sobre los bienes valiosos en sí mismos es posible referirse predicativamente a una sola Idea (2002: 6. 1096b. 15). La indagación comienza por la pregunta: “Pero, ¿qué bienes se han de considerar por sí? ¿Todos aquellos que buscamos incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? [...] ¿o no se ha de considerar como bien en sí nada más que la Idea?” (Aristóteles, 2002: 6. 1096b 17). El verdadero propósito de este interrogante es formular dos problemas. Una dificultad inicial se encuentra en el hecho de que el honor (τιμῆς), la prudencia (φρονήσις), y el placer (ἡδονή) se consideran como bienes en sí mismos; si tenemos en cuenta que la naturaleza difiere en cada uno de ellos, no es posible en consecuencia, plantearse el Bien como un término general regido por una Idea singular que los subsuma.

La otra dificultad estriba en que más allá de considerar la Idea del Bien como la unidad del bien o como algo separado y existente por sí mismo, la noción de *τέλειον ἀγαθόν* no podría practicarse, el cual debe ser el objetivo principal de la ética. Como lo expresamos al principio de esta sección, la razón práctica del estagirita no busca conocer los principios de la ἀρετή y de la εὐδαιμονία; nuestro deseo radica en establecer en qué acciones se basan con el ánimo de ejercerlas. En este orden de ideas, Aristóteles asume que no parece muy conveniente conocer únicamente los bienes en sí, pues como sucede con la medicina es necesario que el médico le proporcione salud a un hombre en particular, y no únicamente que posea la Idea general de la medicina.

Estos argumentos nos permiten considerar una diferencia fundamental en el horizonte epistemológico entre Aristóteles y Platón a propósito de la razón práctica. Este distanciamiento se origina en la intencionalidad del estagirita de que la investigación ética no se ocupe tanto de la pregunta por la verdad a propósito de la justicia, la ἀρετή y la εὐδαιμονία, sino que su interés se encuentre en la posibilidad de ejercer tales nociones; la ética para Aristóteles no es conocimiento sino acción. En su lugar, para Platón el máximo nivel de la εὐδαιμονία se encuentra en el estado supracelste.

2. Reconstrucción de los elementos que configuran la noción εὐδαιμονία en la *Ética a Nicómaco*

2.1 Primer aspecto: su carácter teleológico

ARISTÓTELES COMIENZA LA *ÉTICA A NICÓMACO* HACIENDO una referencia sobre cuatro conceptos, con el propósito de establecer un hilo conductor entre ellos —su teleología— se trata de: τέχνη, μέθοδος, πρᾶξις, y προαίρεσις. Lo que piensa Aristóteles es que todas ellas parecen tender a algún bien (ἀγαθόν), y el bien ha sido definido en forma adecuada por quienes lo han expresado como aquello a que todas las cosas tienden (2002: 1. 1094a). Si consideramos que cada τέχνη, μέθοδος, πρᾶξις, y προαίρεσις es diferente de las restantes, por consiguiente, muchos serán los fines que a ellos corresponde; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval el barco; el de la estrategia la victoria y el de la economía la riqueza.

A continuación, Aristóteles empieza a establecer relaciones entre las actividades y a instaurar ciertas diferencias entre las actividades y sus fines (2002: 1. 1094a 7). Si bien, en primera instancia, no nos dice que los μέθοδος sean más importantes que las πρᾶξις, o las πρᾶξις que las τέχνη. Lo que señala el estagirita es que cuando se producen relaciones entre ellas, unas son más arquitectónicas (τῶν ἀρχιτεκτονικῶν) que otras y los fines de las primeras son preferibles a las demás, cuando dicha subordinación se establece con miras a un bien que las agrupa. Por ejemplo, cuando se trata de obtener la victoria en una batalla, la fabricación de frenos está sujeta a la equitación, la equitación a las acciones militares, y éstas a la estrategia; de tal manera, los fines de las disciplinas más arquitectónicas son preferibles a las que le están sujetas.

Posteriormente, el estagirita instaura una relación jerárquica a partir de los fines de las actividades y no al interior de ellas como tal; en el segundo párrafo de la obra, Aristóteles señala que cierta diferencia hay entre los fines de las τέχνη y los μέθοδος, pues algunos consisten en simples acciones, en tanto que los otros además de la acción queda un producto (2003: 132. 1093a 19). En las τέχνη cuyo fin es algo ulterior a la acción es natural que el producto sea más valioso que la acción.

Asimismo, al inicio del segundo capítulo, Aristóteles establece que dada la existencia de unos fines (τέλος) más arquitectónicos que otros, resulta necesariamente la existencia de un fin valioso en sí mismo y los demás por él (2002: 1. 1094. 18a). Se trata del fin último, el cual es descrito como el fin más bello y más virtuoso: “δῆλον ὡς τοῦτ ἄν εἶν ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον” (Aristóteles, 2002. 1. 1093a. 21). Además, es *el bien necesario para la vida*: “ἄρ’ οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον” (Aristóteles, 2002. 1. 1093a. 21). De esta manera, la investigación efectuada por Aristóteles encuentra un objetivo específico: determinar —por lo menos esquemáticamente— cuál es ese bien (ἀγαθὸν) o fin (τέλος), y a cuál ciencia (ἐπιστήμη) o potencia (δύναμις) pertenece. Continuemos nuestra indagación tratando de establecer en qué consiste la noción de bien (ἀγαθὸν) y de fin (τέλος) en forma general.

Al inicio del capítulo VII del libro primero Aristóteles retoma el argumento de la multiplicidad de los fines (τέλος) y los bienes (ἀγαθὸν) respecto de la pluralidad de las πράξεις y las τέχνη, y define ἀγαθὸν como aquello en vista de lo cual se ponen en marcha las demás cosas, y el τέλος como en vista de lo cual se ejecuta todo lo demás, incluidas las acciones humanas (2002: 7. 1097a 16). De esta manera, Aristóteles traslapa las definiciones de ambos conceptos, en consecuencia, las expresiones en español *fin último* y *bien supremo* convergen en el mismo significado.

Sin embargo, es necesario tener presente, como sostiene Jonathan Barnes (1999: 122), que la perspectiva teleológica en Aristóteles abarca toda su obra, tanto las investigaciones que hacen parte de su razón teórica, como aquellas constitutivas de su razón práctica. Puesto que el análisis de las causas finales —argumenta Barnes (1999: 122)— se da tanto en las obras de la naturaleza como en los productos de la habilidad humana. Por tal motivo, no debemos olvidar el principio básico teleológico en Aristóteles “aquello por motivo de lo cual” se inicia un movimiento, y en virtud de lo que se puede establecer una explicación. Un aspecto teórico del estagirita tradicionalmente denominado ‘la causa final’, que debe interpretarse como un dar razones desde la perspectiva del ‘bien’. Por ejemplo, para los patos es bueno tener patas palmeadas porque sirven de herramienta para la natación.

Por otro lado, con el objeto de explicar el sentido del término ‘bien’ en Aristóteles, Osvaldo Guariglia (1997: 175-176) hace una interesante

comparación entre esta noción y la idea de elemento (*stoicheion*). En primer lugar, Guariglia trae a colación el significado del término ‘elemento’ de la *Metafísica*: “se dice ‘elemento’ aquello primero, inmanente a la cosa, a partir de lo que ésta se compone [...]” (Aristóteles, 1997: V 3, 1014a 26). Lo que destaca Guariglia de este significado es su carácter funcional en el sentido que los objetos denotados con el mismo nombre pueden ser múltiples. En segunda instancia, nos recuerda la definición que Aristóteles presenta en la *Retórica* sobre la noción de ‘bien’: “Sea [la significación de] “bien” lo que es elegible por sí misma y en vista de sí mismo, y aquello en vista de lo cual elegimos otra cosa [...]” (Aristóteles, 2005: I 6, 1362a 21).

Para Guariglia el paralelismo entre los dos conceptos se presenta en cuanto ambos son reflexivos, y su importancia radica en que ellos sirven de puente para pensar determinadas relaciones, en el sentido que se produce una relación sintética entre la significación específica del bien y el objeto o la cosa denotada. Por lo tanto, a la noción ἀγαθόν se le atribuye una función que es única e indispensable en toda acción o producción en referencia con un determinado objeto o una acción:

El bien, en tanto punto final a que tiende un proceso de cambio en general, cualesquiera que éste sea, es, en efecto, un concepto funcional de la filosofía aristotélica, que permite en cada caso –en cada proceso- identificar el concepto de contenido concreto que cumple esta función. Pero en el ámbito de la praxis y de la *poiēsis* (producción) es no sólo, en tanto causa final, un principio general inmanente a toda acción, sino también un principio gnoseológico último: es lo que da inteligibilidad a toda acción y a lo que cae bajo ella como medio (Guariglia, 1997: 176).

Solomon y Martin (2003: 107-108) comparten la perspectiva funcionalista de Guariglia a través de lo que ellos denominan *la explicación teleológica* (*teleological explanation*) definida en términos del fin o de la función. Los dos pensadores norteamericanos sostienen que la noción ‘telos’ se inicia con la determinación de la función de un objeto o de un ser particular, y luego, la elección racional consiste en construir la manera en la que tal objeto puede alcanzarse.

La importancia de esta perspectiva, principalmente la exposición de Guariglia, consiste en que ella permite explicar, desde un punto de vista lógico, las connotaciones de la concepción del bien en el pensamiento de

Aristóteles. Una interpretación que cobra mayor relevancia, si tenemos en cuenta dos comentarios de Aristóteles en el capítulo séptimo del libro primero de la *Ética a Nicómaco*, en torno a la investigación del τέλειον ἀγαθόν. En el primero de ellos afirma que el fin último o el bien supremo ha de ser no sólo un bien practicable sino también el bien superior. Al mismo tiempo, el fin superior ha de ser valioso en sí mismo, siendo el más perfecto “τὸ δ’ ἄριστον τέλειόν” (Aristóteles, 2002: 7. 1097a 27) y los demás bienes se eligen a causa de él.

Ahora bien, el fin superior y más perfecto es el que se persigue por sí mismo, el cual es declarado como más final frente a lo que se obtiene con miras a otra cosa, y tal ha de ser el más autosuficiente de todos los bienes “[...] πρακτὸν ἀγαθὸν εἰ δὲ πλείω, ταῦτα” (Aristóteles, 2002: 7. 1097a 23). La conclusión del argumento será por tanto, que el mejor de los bienes debe ser a su vez, el más autárquico, porque el bien último debe tener la capacidad de bastarse a sí mismo, de esta manera se instaura así una relación directa entre la εὐδαιμονία, la αὐτάρχεια y el τέλειον ἀγαθόν.

En efecto, sostiene Aristóteles, la εὐδαιμονία la elegimos siempre por sí misma, en tanto que otros bienes, como el honor, la riqueza, el placer, los escogemos como un estado intermedio para alcanzar el bien supremo. Por este motivo, la explicación lógica nos permite comprender la relación entre el τέλειον ἀγαθόν y los bienes particulares, pero el énfasis de su análisis ha dejado de lado un conjunto de elementos fundamentales que propician el traslapamiento político y moral al que conduce la noción. Pues, como bien lo señalan Prichard y MacAdam frente a los aspectos teleológicos en Aristóteles, no se trata exclusivamente de pensar si una acción está dirigida hacia un objetivo, sino de comprender que la búsqueda de un bien o de un fin implica todo un proceso de deliberación y elección racional (2002: 103).

MacIntyre sostiene que para un griego la importancia de la noción ‘bien’ o ‘bondad’ es una cuestión decisiva porque implica caracterizarlo en sus relaciones con los demás como miembros de una comunidad política en la cual se comprenden a sí mismos (2001: 169). Por eso, la noción de bien, que ciertamente instaura una relación jerárquica entre distintos elementos desde el punto de vista lógico, debe analizarse a su vez desde sus elementos sociales, políticos y antropológicos. Dado que el fin de la política (πολιτική) abarca el fin de las demás ciencias hasta comprender

todo el bien del hombre (τὰνθρώπινον ἀγαθόν) y por lo tanto, desde la imagen de mundo aristotélica necesariamente ella representa la ciencia más arquitectónica.

2.2 La autarquía y su papel en la constitución de la Εὐδαιμονία

LA IMPORTANCIA DE LA αὐτάρχεια ES QUE SUBSUME una urdimbre de nociones que tradicionalmente se asumen como fundamentales en la instauración del τέλειον ἀγαθόν tales como los bienes externos, la familia, y la ciudad-Estado. Aristóteles sostiene que la αὐτάρχεια⁵ es propia y determinante de la εὐδαιμονία, pero tal relación no es unívoca, contiene un conjunto de elementos que se traslapan entre sí. Por ejemplo, la autarquía cobra su verdadero sentido al considerar los diferentes tipos de comunidad a las que pertenece el agente político y moral: “Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social” (Aristóteles, 2003: 142-142. 1097b 7-10). De esta manera, la αὐτάρχεια es un grado de suficiencia que en principio hace referencia a las distintas relaciones en las que un agente desarrolla su vida, su propia existencia. Estas comunidades, de acuerdo con la exposición que Aristóteles (2000. 3. 1252b. 13-15) hace en el primer libro de la *Política*, son tres: la comunidad (κοινωνία) creada para las necesidades de la vida cotidiana, es la familia (οἶκος). La segunda es la comunidad que resulta de la unión de varias familias, cuyo propósito es satisfacer las necesidades que no son de cada día, tal es la aldea (κώμη). Por último, la comunidad conformada por varias κώμη es la πόλις, la cual es la más autosuficiente (αὐτάρχειας) de todas, que nació a ‘causa de la vida’ (ζῆν ενεκεν), pero permanece para ‘vivir bien’ (τοῦ εὖ ζῆν) (Aristóteles, 2000: 3. 1252b. 28-30).

Por otro lado, tenemos la afirmación aristotélica de que ciertamente la εὐδαιμονία reclama un suplemento de bienestar económico, un conjunto de bienes externos (ἐκτὸς ἀγαθῶν) que posibiliten la realización de los

⁵ La palabra αὐτάρχεια significa en español: suficiencia, independencia, estado del que se basta a sí mismo. Generalmente es traducida en los textos por ‘autosuficiencia’ como lo hace Gómez Robledo (Aristóteles, 1998: 8) y Bonet (Aristóteles, 2003: 142. 1097b 6). Al igual que María y Araujo prefiero emplear el término en griego.

actos virtuosos: “[...] Es claro no obstante, que {la εὐδαιμονία} necesita además de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos” (Aristóteles, 2002: 11. 1099a. 27). Tales bienes externos (ἐκτὸς ἀγαθῶν) son entendidos como instrumentos (ὀργάνων) y agrupan fundamentalmente tres cosas: los amigos (φίλων), la riqueza (πλούτου) y el poder político (πολιτικῆς δυνάμεως).

Este último es un punto de vista que también está expuesto en la *Política*, donde la relación entre la autarquía (αὐτάρκεια) y las posesiones externas (ἐκτὸς ἔχει) es planteado como una relación de necesidad: “Nadie pondrá en duda seguramente que si tenemos presente aquella clasificación de los bienes en tres clases: los externos, los del cuerpo, y los del alma, todos ellos deberán poseerlos quienes sean en absoluto felices” (Aristóteles. 2000: 200. 1323a 26). Se refiere Aristóteles precisamente a la distinción que él ha llevado a cabo al principio del capítulo octavo del libro primero: “Los bienes están distribuidos en tres: los llamados externos, los relativos al alma, y los del cuerpo” (Aristóteles, 2002: 10. 1098b 13). Los bienes externos, recién mencionados: los amigos (φίλων), la riqueza (πλούτου), y el poder político (πολιτικῆς δυνάμεως); por otro lado, en el libro VII de la *Política*, Aristóteles nos advierte que los bienes del alma (ψυχῆς) son la virtud (ἀρετῆς) y la phrónēsis (φρονήσεως): “Pero, además estos bienes son naturalmente apetecibles por causa del alma, y por ella deben elegirlos quienes están en su juicio, y no el alma por causa de aquéllos. Convengamos, por tanto, en que a cada uno le corresponde tanta felicidad cuanta sea su virtud y prudencia y según sus actos de acuerdo con ellas” (Aristóteles, 2000: 201. 1323b 22-27).

Por último, quedan los bienes del cuerpo, de los cuales no tenemos una definición precisa, sino tres comentarios por parte de Aristóteles. En primer lugar, son aquellos bienes por los que se preocupa el político: “[...] el político se empeña más por los [bienes] del cuerpo, y las cosas de tal clase” (Aristóteles, 2002: 168. 1178a 26). En segundo lugar, los bienes del cuerpo están ligados a las pasiones (πάθεισιν) humanas: “Éste parece ser completamente humano. Incluso dentro de ellas parece bien que [algunas formas de la virtud] tienen origen en el cuerpo, y muchas veces la virtud ética está íntimamente ligada con las pasiones”⁶.

⁶ “ταῦτα δ’ εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἕνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος

En tercer lugar, en cuanto a los bienes del cuerpo Aristóteles también hace referencia a ellos, como los bienes necesarios para la vida. No obstante, este aspecto es tratado a partir de la liberalidad (ἐλευθεπιστητος), el cual es el tema desarrollado al principio del libro cuarto de la *Ética a Nicómaco*. La liberalidad (ἐλευθεπιστητος) es el término medio en relación con la riqueza o los bienes económicos (χρήματα μεσότης) (Aristóteles, 2002: 51. 1119b 22); ahora por riqueza (χρήματα), Aristóteles denomina aquello cuyo valor es medido por el dinero⁷.

De igual manera, el estagirita señala que los instrumentos son necesarios para la vida, pero no a causa de ellos nos hacemos virtuosos. Por eso, la riqueza (χρήματα) es bien empleada por quien posee su virtud, la liberalidad (ἐλευθεπιστητος); y la usa mal, por exceso, el ασωτία, el desenfrenado, el pródigo; mientras por defecto denominamos a tal individuo como un avaro (ἀνελευθερία). El liberal, por el contrario provee de donde conviene, en la medida proporcionada, de acuerdo con el fin necesario y justo, sin hacer además ningún acto vergonzoso. En consecuencia, la liberalidad puede ser ejercida aún por un individuo que posea recursos mediocres, pues ella consiste en dar cuanto se debe en el momento apropiado y de acuerdo con los recursos que posee quien realiza el gasto.

En síntesis, aunque la riqueza pertenece a las cosas útiles, ella puede emplearse bien o mal; pues —como lo expresa Aristóteles (2000: 201. 1323b 3-7) en la *Política*—: no se adquieren ni se conservan las virtudes a causa de las posesiones externas (ἐκτὸς ἔχει); éstos en la medida conveniente se requieren para el ejercicio de la virtud; no obstante, siempre será preferible poseer los bienes del alma: “[...] Los bienes externos, en efecto, tienen un límite, como todo instrumento (ya que todo lo útil lo es para algo), de suerte que el exceso de ellos necesariamente daña a su poseedor o no le sirve de nada; pero cualquiera de los bienes del alma mientras más abunda más útil es, si es que de tales bienes hay que predicar no sólo la belleza sino también la utilidad” (Aristóteles, 2000: 201. 1323a 37.-1323b. 14). Así, la autarquía juega un papel importante en la configuración de ‘la vida

δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνφκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἡθους ἀρετῆ” (Aristóteles, 2002: 167. 1178a. 13-16).

⁷ “χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νονίσματι μετρεῖται” (Aristóteles, 2002: 51. 1119b 25).

mejor' pues gracias a ella se torna la vida más agradable y con menores esfuerzos: “[...] pero ahora quede establecido que la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas” (Aristóteles, 1999: 402. 1324a).

2.3 *El bosquejo de la Εὐδαιμονία y su relación con la virtud*

ARISTÓTELES (2002: 8. 1098a) COMIENZA ESTE ARGUMENTO MOSTRÁNDONOS cómo el vivir (ζῆν) es algo común con las plantas; ‘la vida de crecimiento’ (αὔξη-αὔξητικὴν), la vida de ‘la de alimentación y cuidado’ (θρεπτήρια-θρεπτικὴν) se comparte con los animales; de igual forma sucede con la vida de percepción y sensación (αἴσθησις-αἰσθητικὴ), de ellos también participan el caballo, el buey y cualquier otro animal; nosotros estamos buscando la actividad propia del hombre. Por último, está la vida práctica (λείπεται δὴ πρακτικὴ) que contiene dentro de sí la razón (τις τοῦ λόγον εχόντος). Sin embargo, la vida práctica tiene dos partes, una que obedece a la razón; la segunda, la que posee la razón y consiste en la actividad de pensar.

En este argumento se entrecruzan dos ideas fundamentales, por un lado, se ha llegado a la conclusión de que la actividad propia del hombre es su actividad racional y, por el otro, se establece un consorcio entre el principio racional del alma y su ἀρετή. Dado que lo propio de toda actividad es alcanzar un bien y lo propio del hombre es hacerlo todo bien y bellamente, la actividad de lo mejor tiene que ser alcanzar su ἀρετή, su perfección o virtud. Por consiguiente, llega Aristóteles a la conclusión de que el bien del hombre (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) resulta ser una actividad del alma, según su virtud, y de existir varias perfecciones según la mejor y la más perfecta, y todo esto además en una vida completa: “Las acciones y las actividades en lo tocante a los seres vivos están puestas alrededor del alma” (Aristóteles, 2002: 1098b 16). Igualmente, la importancia de establecer que la εὐδαιμονία consiste en las acciones y en las actividades del alma, radica en dos aspectos: por un lado, hay concordancia entre la sentencia “la εὐδαιμονία es una actividad del alma” con la afirmación según la cual, de los tres tipos de bienes: las posesiones externas (ἐκτὸς ἔχει), las del cuerpo (σῶμα), y los bienes del alma (ψυχὴν), son en realidad estos últimos los que con propiedad deben considerarse bienes en grado sumo.

Por otra parte, tal proposición también es concordante con la opinión común según la cual el hombre feliz es aquel que vive bien (τὸ εὖ ζῆν) y obra bien (τὸ εὖ πράττειν) (Aristóteles, 2002: 10. 1098b 21). Porque al mismo tiempo se ha establecido su relación con la virtud (ἀρετή) al expresar que ella consiste en cierta forma de perfección de la actividad. Este argumento es importante porque Aristóteles señala la relación intrínseca entre las dos conclusiones provisionales de su investigación con las opiniones existentes, las cuales han señalado la relación íntima entre el τέλειον ἀγαθὸν y la virtud o con alguna forma de ella. Quizá la única dificultad que permanece —argumenta el mismo Aristóteles (2002: 10. 1098b 33)— radica en saber si la relación interna entre la εὐδαιμονία y la ἀρετή se da como una posesión (κτῆσει), un uso (χρήσει), un hábito (ἔξει) o una actividad (ἐνεργεία).

La razón de plantear esta relación como un problema se origina en que puede acontecer que alguien imagine que si se posee la simple disposición o hábito (ἔξει), aunque se esté dormido o sin actuar, se piense tal individuo como virtuoso. Para Aristóteles, quien considera que el énfasis de la razón práctica se encuentra en obtener una acción y un hecho particular, esta posibilidad se torna inaceptable, de ahí la analogía con las olimpiadas. Según Aristóteles en las olimpiadas no triunfan los más bellos (κάλλιστοι) ni los más fuertes (ἰσχυρότατοι), sino los ἀγωνιζόμενοι, es decir, los que luchan, los que contienden; así mismo, las cosas más bellas y más divinas de la vida (ἐν τῷ βίῳ καλῶν καγαθῶν) son para los que obran (πράττοντες) (2002: 10. 1099a. 4).

Por otro lado, la actividad y la praxis del ‘bien más perfecto’ (τελειοτάτη), y ‘mejor dispuesto’ (εχθόντος) estará acompañada de placer. En este contexto, Aristóteles (2002: 11. 1099a 8-15) nos dice que para quienes obran, los πράττοντες, para quienes luchan, los ἀγωνιζόμενοι; la vida se torna en sí misma placentera o satisfactoria (αὐτὸν ἡδύς). Las acciones del amante de la justicia (τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ) y del amante de la virtud (ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ) son agradables para ellos, y agradables en sí mismas: “La vida de éstos, por consiguiente, no necesita en modo alguno de placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma” (Aristóteles, 2002: 11. 1099a 17). De esta manera, Aristóteles considera que la vida virtuosa es no sólo la vida acompañada de belleza moral sino también que por sus propias características es deleitosa —placentera— de una manera intrínseca.

Después de estos aspectos constitutivos, podemos ahora presentar el bosquejo en torno a la εὐδαιμονία; en primer lugar, tenemos que ella se constituye en lo más perfecto, lo más hermoso, lo más estimado o lo más placentero: “ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία,” (Aristóteles, 2002: 11. 1099a 25). En segunda instancia, como antes se dijo, la εὐδαιμονία reclama la existencia de ciertos bienes externos. Asimismo, la εὐδαιμονία, independientemente de si ella se adquiere por educación o por costumbre, es evidente que ella es una de las cosas divinas, más dignas y venturosas: “Ciertamente la recompensa o el premio de la virtud y del fin perfecto es según parece algo divino y bienaventurado” (Aristóteles, 2002: 12. 1099b. 16-17). No es nuevo que Aristóteles nos diga que la εὐδαιμονία es una de las cosas más perfectas y divinas, sin embargo, es importante resaltar la aparición del término μακάριον. El profesor Fabio Ramírez, en sus clases de doctorado sobre Aristóteles —en la Universidad Javeriana—, destaca la importancia que ocupa el término μακάριος en la constitución de la εὐδαιμονία. El término en español significa ‘bienaventurado’, se relaciona intrínsecamente con μακαριστός, el estimado feliz o digno de ser tenido por feliz. La importancia del término, sostiene el profesor Ramírez, radica en que la εὐδαιμονία no es una cualidad que se posee, sino una declaración, un juicio predicado por los demás sobre un individuo. Es decir, el término incluye un componente de aprobación social, en el que es palpable que no es el individuo el que se declara a sí mismo un hombre virtuoso o un hombre feliz, sino que son los demás los que así lo hacen.

Así mismo, otra característica constitutiva de la εὐδαιμονία es la necesidad de valorar la mayor parte de la vida de un hombre y no un estado actual: “Ciertamente, [para la εὐδαιμονία] es necesario, del modo que dijimos, una virtud perfecta y una vida completa” (Aristóteles, 2002: 12. 1100a 4). Esta idea de estabilidad sobre la cual se juzga si un hombre puede ser declarado feliz, también se encuentra traslapada con la noción de la ἀρετή: “La fortuna por consiguiente, examinando al hombre feliz, debe considerarse a través de toda su vida. Seguramente, en la mayoría de los casos, y en todas partes él practicará y observará completamente la virtud” (Aristóteles, 2002: 14. 1100b 17-19). El argumento que sostiene Aristóteles, consiste en que si bien es posible que la fortuna se presente en unos momentos de la vida, mientras que en otros esté ausente; a pesar de esas vicisitudes, en ninguna otra acción humana se encuentra la firmeza que posee la virtud. Entendiendo por ello, que el hombre declarado feliz y virtuoso es aquel que en la mayoría de los casos ha obrado de forma

correcta y asume las diferencias en las circunstancias de la vida del mismo modo. Incluso en un periodo de infortunios, el hombre feliz y virtuoso se caracteriza por asumirlas con rectitud, pues el verdadero hombre prudente no obra jamás lo aborrecible.

Por otra parte, tendremos la diferencia entre la virtud del justo (δίκαιον) y del valiente (ἀνδρεῖον); esta diferencia consiste en que ambas son elogiadas (ἐπαίνοσ), pero la εὐδαιμονία es una cosa más bella, más divina: “Nadie, sin duda, elogia la εὐδαιμονία lo mismo que lo justo, sin embargo, con todo ella es más divina, más bella, y bienaventurada” (Aristóteles, 2002: 16. 1102a 6-9). De tal manera, la εὐδαιμονία en relación con los demás bienes es tenida como algo divino, más valioso y mejor, que todo lo demás. Ahora, tenemos una definición, si bien parcial, por lo menos explícita del significado de la εὐδαιμονία para Aristóteles: “Hemos dicho ciertamente que {la εὐδαιμονία} es la actividad del alma y la parte más alta de la virtud” (Aristóteles, 2002: 12. 1099b 26). Es decir, la εὐδαιμονία es una actividad del alma llevada a cabo conforme con la virtud, mientras los demás bienes, según Aristóteles (2002: 12. 1099b. 27), unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles, pero todos ellos son empleados como instrumentos.

Finalmente, se instaura la unión entre el bien y la justicia a través de una relación tripartita entre: la εὐδαιμονία, la ἀρετή y el πολιτικός. Esta relación entre lo político y lo moral se produce porque Aristóteles sostiene que el verdadero político (ἀλήθειαν πολιτικός) debe ocuparse fundamentalmente de la ἀρετή, pues una de sus funciones es producir buenos ciudadanos (τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν) obedientes a las leyes (2002: 16. 1102a 6-9). En tal sentido, la investigación propuesta tiene por objeto dilucidar el bien del hombre (τὰγαθὸν ἀνθρώπινον) puesto que la política se ocupa de los mejores y tal es la εὐδαιμονία, entendida como un actividad del alma (ψυχῆς ἐνέργειά) en consonancia con la virtud perfecta (ἀρετὴν τελείαν) que es la praxis de la justicia (Aristóteles, 2002: 16. 1102a 6).

Conclusiones

EN SÍNTESIS, LA POSICIÓN DE ARISTÓTELES RADICA en que indudablemente la τελεία εὐδαιμονία se halla en la actividad según la vida teórica, en cuanto ella es la mejor y la que acerca al hombre a lo más divino de sí; sin embargo, aún el teórico a fuerza de hombre tendrá necesariamente

que practicar la virtud de las demás actividades y tendrá necesidad de ciertos bienes externos —aunque sea en forma moderada— para vivir en la comunidad política. Como bien lo indica Sarah Broadie (1994: 53), la “felicidad” contiene más elementos que la praxis de la virtud, implica asimismo, la *eupraxia or faring well* (1098 b 22) —la buena vida y la buena conducta—. La *eupraxia* también se relaciona intrínsecamente con la excelencia humana, junto con la idea de la libertad entendida como ser dueño de sí y autodominio, además del ejercicio de las cualidades personales a las que hacemos referencia como las formas de la virtud.

Por otro lado, frente a la tensión entre la visión intelectualista y la visión comprensiva, debemos notar, como lo señala Gómez Robledo (1986: 20), que ‘la función’ (ἔργον) propia que hace ‘bueno’ (ἀγαθόν) al ente que lo posee, tiene cabal sentido dentro de una cosmovisión teleológica al interior de la cual, cada ser tiene una actividad específica señalada por su naturaleza, el elemento divino es el más perfecto dentro de tal cosmovisión. Es decir, la cuestión primordial está en que para Aristóteles tanto la naturaleza individual, como en su conjunto, poseen una finalidad: (ἡ δὲ φύσις τέλος ἔστιν) y tal fin lógicamente está contenido en una forma. A partir del punto de vista de Gómez Robledo, dentro de este contexto de co-relación entre el ἀγαθόν y la cosmovisión teleológica, podemos afirmar precisamente lo contrario a la hipótesis esgrimida por Macmahon:

Para decirlo en breve, [...] estamos aquí en presencia de la gran revolución de Aristóteles al hacer encarnar resueltamente la Idea platónica en el mundo del devenir y la contingencia, haciendo de la Idea una forma (εἶδος) que da sentido e imprime finalidad a la realidad concreta” (Gómez, 1986: 20). “El hombre tiene ante sí una tarea (esto es también ἔργον) cuya realización se le impone indefectiblemente en fuerza de lo que él mismo es; una tarea propia que no es otra cosa sino el despliegue vital de su principio formal constitutivo, y en ello está, pura y simplemente, su excelencia o virtud” (Gómez, 1986: 21).

Esta perspectiva también es compartida por Guthrie quien sostiene que la importancia de la construcción teleológica⁸ no implica una

⁸ Para un análisis más profundo del papel de la teleología en el pensamiento de Aristóteles ver: el capítulo XVII de Barnes (1999), y el capítulo VII de Guthrie. W.K.C (1993).

personificación o antropologización de la finalidad en la naturaleza, aunque, ciertamente parece que la causalidad natural posee a su vez una característica divina, en el sentido en el que las cosas poseen un orden divino, pero tal orden divino no es construido en forma análoga al mito, como si lo es la exposición del carro alado y su auriga en Platón (1993: 120). En otras palabras, es innegable la cercanía que posee la actividad contemplativa con el lugar más alto, más bello y divino, pero es importante reconocer, como lo hace Gómez Robledo, que tal afirmación aristotélica no debe conducirnos a desconocer el talante propio de la racionalidad práctica de Aristóteles en relación con su maestro Platón. Sobre todo porque el carácter teleológico y metafísico no desvirtúa el papel ejercido por los elementos que constituyen el horizonte moral, económico y político de la εὐδαιμονία que hemos expuesto en este escrito.

Referencias

- ARISTÓTELES. (2003). *Ética a Nicómaco*. J Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2002). *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Marías (ed. bilingüe y trad.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARISTÓTELES. (2000). *Política*. Gómez Robledo (trad.). México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. A.
- ARISTÓTELES. (1999). *Política*. M. García Valdés (trad.). Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES. (1997). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (intr., trad. y notas). Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998). *Ética Nicomáquea*. A. Gómez Robledo (trad.). México: Porrúa
- ARISTÓTELES. (2005). *Retórica*. Q. Racionero Carmona (trad. y notas). Madrid: Gredos.
- BARNES, J. (1999). *Aristóteles*. Madrid: Catedra.
- BROADIE, S. (1994). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- DÜRING, I. (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÓMEZ, R. A. (1986). *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUARIGLIA, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.

- GUTHRIE, W.K.C. (1993). *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*, t. VI. Madrid: Gredos.
- HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACMAHON, D. M. (2006). *The Pursuit of Happiness. A History From the Greeks to the Present*. London: Penguin Books.
- NAGEL, Th. (1980). Aristotle on Eudaimonia. In Oksenberg, R. A. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- PLATÓN. (2000). *La República*. A. Gómez Robledo (trad.). México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PLATÓN. (1993). *Fedro*. Barcelona: Gredos.
- PRICHARD, H. A. and MACADAM J. (2002). *Moral Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- SOLOMON, R. C. and MARTIN, C. (2003). *Morality and the Good Life. An Introduction to Ethics Through Classical Sources*. New York: McGraw-Hill.