

**Comentario a la noción de *eudaimonía*
en la *Ética nicomáquea***
***Commentary on the concept of eudaimonía
in Aristotle's Nicomachean Ethics***

Gladys E. Villarroel*

gevillarroelm@gmail.com

Resumen

Este trabajo comenta la *eudaimonía*, felicidad, en la concepción ética desarrollada por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*. El filósofo se pregunta: «¿Cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse?». Su respuesta no enlaza este bien ni con la naturaleza ni con un bien trascendental, pues se refiere a la acción humana y su finalidad. La *eudaimonía*, dice, es el bien supremo que puede realizarse y cada género de vida, sea político, de estudio o de placer, aporta a la felicidad. La vida buena, la vida feliz, requiere de sabiduría práctica, precisa de acciones guiadas por buenas razones. Acciones encuadradas en el universo cultural de la *polis*, en el cual convergen la vida particular de cada ser humano, y el orden universal del conocimiento.

Palabras clave: *Ética nicomáquea*, *eudaimonía*, Aristóteles, vida buena.

* Docente investigadora de la Escuela de Educación de la Universidad Central de Venezuela.

Abstract

This paper comments on Aristotle's concept of eudaimonia, happiness, in Nicomachean ethics. The Greek philosopher asks: What is the highest good among all? What is the good that is desirable for itself? His answer does not link this good either to nature or a transcendental good, because its principal concern is human action and its purpose. Eudaimonia is the highest good among all. Every form of life, whether political, intellectual or in the pursuit of pleasure, contributes to happiness. In order to have a well-lived life we must acquire practical wisdom, and express it by virtue of actions supported by reasons, unfolding in the polis cultural universe, in which converge both particular, human life, and a universal order of knowledge.

Key words: Nicomachean Ethics, *eudaimonía*, Aristotle, well-lived life.

*Numerosas son las maravillas del mundo;
pero de todas la más sorprendente es el hombre.
Él es quien cruza los mares espumosos agitados por el impetuoso Noto...
Fatiga la Tierra año tras año, con el ir y venir de los arados.
El hombre industrial envuelve en las mallas de sus tendidas redes
y captura a la aligera especie de las aves.
Se adueña de los animales salvajes.
Y él se adiestró en el arte de la palabra y del pensamiento,
sutil como el viento,
que dio vida a las costumbres urbanas que rigen las ciudades (...)
dotado de la industriosa habilidad del arte,
más allá de lo que podía esperarse, se labra un camino,
unas veces hacia el mal y otras hacia el bien,
confundiendo las leyes del mundo y la justicia
que prometió a los dioses observar.*

SÓFOCLES, ANTÍGONA

Introducción

La filosofía, ha dicho Trías¹, es la repetición creadora radical de las interrogantes primordiales que niñas y niños formulan desde que aprenden a hablar y comienzan a preguntar. Los interrogantes primigenios del niño surgen desde que ingresa al universo lingüístico, es decir, al orden cultural. En este pasaje de la naturaleza a la cultura surgen las cuestiones que inquietan a los más pequeños: ¿De dónde vengo? ¿Quién y cómo me hizo? ¿Qué pasa cuando uno se muere? ¿Por qué se mueven las nubes? ¿Por qué el sol calienta? La curiosidad es inagotable. Las preguntas parecen ser las mismas y siempre vinculadas al propio origen y a la condición del mundo. Son interrogaciones que, luego, al ser recreadas en la edad adulta llegan a convertirse en los grandes problemas filosóficos relativos al origen, sentido y finalidad de la vida humana y del mundo.

Todo gran filósofo –o tal vez convendría decir toda gran filosofía, siguiendo la tendencia contemporánea que concede autonomía al texto en relación con la persona biográfica del autor– trata de responder, de acuerdo con principios y objetivos propios, esas interrogantes radicales sobre la existencia que se originan en la curiosidad infantil. Ello significa, argumenta Trías, que el núcleo crítico y creador inherente a todo discurso filosófico contiene en forma de «variación diferenciada»² aquellas cuestiones que, en su momento, estimularan la mente infantil. Quizá por ello mismo, como ha observado Ackrill, el pensamiento de Aristóteles, tan cercano a las mutaciones intelectuales que fueron la condición de posibilidad de la filosofía griega, sea «aún capaz de sentir y formular cuestiones simples sin embarazo y ver claramente, en sus grandes líneas, la estructura general de las grandes respuestas»³.

¹ Trías, Eugenio, *Filosofía del futuro*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 17.

² La expresión es de Eugenio Trías en el texto ya mencionado *Filosofía del futuro* (1983). El filósofo español propone un «principio de variación» para designar la «unión sintética inmediata y sensible de lo singular y lo universal propiciada por la recreación...» (p. 41): la variación diferenciada vendría a ser, en el contexto de la filosofía de este autor, la recreación de lo mismo en forma siempre diferente; alude el autor a dos categorías de Nietzsche, el eterno retorno de lo idéntico y la voluntad de poder.

³ Ackrill, 1981:19.

En sus tratados morales, la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea*⁴, Aristóteles se propone reflexionar sobre la relación entre el bien y la vida de los seres humanos⁵. Su pensamiento, sin embargo, no pretende como el platónico demostrar que la finalidad de la acción humana es el bien, «la máxima enseñanza»⁶ o «lo que toda alma persigue y por mor de lo cual hace todo»⁷. Ni tan siquiera intenta Aristóteles establecer la existencia de un bien supremo. No pretende tampoco, como G.E. Moore en los *Principia Ethica*⁸, indagar en forma general qué es bueno o definir qué clase de cosas son buenas. La pregunta ética fundamental, para Aristóteles, tiene un alcance más limitado y un ámbito más específico, porque las cuestiones que intenta resolver se refieren al bien y al fin del *ser humano*. Su preocupación contiene, pues, un núcleo antropológico que define el sentido y marca la dirección de sus investigaciones sobre ética. El asunto no consiste, de acuerdo con Gauthier, en articular la finalidad humana a las leyes de la naturaleza, ni en otorgar existencia a un bien trascendental, ideas que, por el contrario, Aristóteles rechaza⁹. No. Para el Estagirita la pregunta ética primordial «¿Cuál es el bien supremo del hombre?» se resuelve en la siguiente: «¿Cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse?»¹⁰. Lo que necesitamos para vivir una vida buena es sabiduría práctica, aquella que nos permita una apreciación adecuada del modo en que los diferentes bienes (amistad, placer, salud o virtud) se combinan entre sí.

⁴ En la literatura, se asume que la *Ética nicomáquea* es una versión posterior mejorada de la *Ética Eudemia*, por ello en este ensayo se trabajará exclusivamente con la primera. En las ediciones completas de las obras de Aristóteles se incluye también la *Magna moralia*, pero, de acuerdo con Kraut (2014), la autoría de esta última no ha sido plenamente establecida y no es aceptada por diferentes estudiosos.

⁵ La edición de la *Ética nicomáquea* que se cita en este trabajo es una traducción de Julio Pallí Bonet, publicada en Madrid, 1985, por la editorial Gredos; la numeración de los libros, secciones y líneas citadas en este ensayo corresponde a esta edición.

⁶ *Rep.* 505a.

⁷ *Ibid.* 505e.

⁸ Moore, 1980[1903]:7-9.

⁹ Gauthier, 1958:53.

¹⁰ *Ética nicomáquea*, I 4, 1095a, 16.

Esta sabiduría no puede adquirirse mediante el aprendizaje de normas y reglas de carácter general, es preciso adquirirla mediante la práctica. Es decir, Aristóteles coloca el acento y la tensión de la interrogación ética en la *acción humana* y su *finalidad*.

El ser humano y su acción. He allí el objeto de la razón ética. Cabe preguntarse en este punto y antes de entrar en el tema de estas notas, ¿cuál es el ideal humano de la moral aristotélica?, ¿existe acaso en sus escritos morales una sola concepción antropológica? La consideración exhaustiva de este tópico desbordaría los límites de este ensayo, por cuanto su principal propósito es la investigación del lugar que ocupa la *eudaimonía*¹¹, la felicidad, en la concepción ética que Aristóteles desarrolla en la *Ética nicomáquea*. Se hará, simplemente, un rápido esbozo de la evolución de sus ideas antropológicas siguiendo de cerca el ya citado texto de Gauthier. De acuerdo con este autor, estas concepciones constituyen uno de los elementos que han permitido afirmar el sentido de la unidad profunda que atraviesa los escritos morales de Aristóteles y pueden ser consideradas uno de los fundamentos de su discurso moral.

Hay, ciertamente, una sensible diferencia, argumenta Gauthier, entre el hombre sabio del *Protréptico* que «...conoce la naturaleza universal y lo divino»¹². y el hombre virtuoso de la *Ética nicomáquea* (o *Ética a Nicómaco*), propuesto como ideal antropológico porque conoce la finalidad de la vida humana. Entre ambas concepciones media el tránsito desde la idea platónica del alma racional como esencia humana, presente en el *Protréptico*, hasta el nuevo modelo humano, bosquejado ya en la *Ética eudemia* y presente con mayor definición en la *Ética nicomáquea*, el cual supone una dualidad sustancial, alma y cuerpo, vinculada mediante una relación de subordinación instrumental que, si bien le concede al alma prioridad sobre el cuerpo, le niega trascendencia alguna. Es lo que Gauthier ha identificado, en la *Ética a Nicómaco*, como *composé instrumentiste*¹³, especie de asociación accidental de dos sustancias, el

¹¹ El término griego *eudaimon* se compone de dos partes: *eu* que significa «bien» y *daimon*, que designa la «divinidad» o el espíritu; ser un *eudaimon* se refiere, entonces, a llevar una vida favorecida por un dios (Kraut, 2014).

¹² Gauthier, *op. cit.*: 12.

¹³ Gauthier, *ibid.*: 28.

alma y el cuerpo, en la que conserva cada una su propia actividad y su propia realidad. Lejos se encuentra todavía el pensamiento de Aristóteles de la antropología hilemórfica que postula una sola sustancia: el ser humano, integrada por dos principios, alma y cuerpo, cuya existencia es interdependiente pues se determina, justamente por su unión, unidad sustancial de potencia y acto.

El comentario precedente, con seguridad, no hace justicia a la profundidad y sutileza con que Gauthier recorre los escritos morales de Aristóteles para revelar sus ideas antropológicas. Sirva, sencillamente, de introducción a la tarea que constituye el objetivo principal de estas notas comentar la noción de *eudaimonía*, en la *Ética a Nicómaco*, confiando en que al precisar el modelo humano propuesto por el Estagirita en ese texto se haga menos complejo abordar el concepto de felicidad.

La vida política y el bien supremo del ser humano

La civilización griega, ha dicho Vidal-Naquet en *Le chasseur noir*¹⁴, es una civilización de la palabra. Más no de cualquier palabra, sino de la palabra política. La racionalidad griega, que distingue y establece las oposiciones naturaleza/sociedad, ciudadano/extranjero, amo/esclavo, es, sobre todo, una razón política. Razón constituida contra el fondo de lo que Vernant llama el «universo espiritual de la *polis*»¹⁵. En la ciudad se crea un espacio social radicalmente nuevo, el espacio público, cuyo centro es el *ágora*, lugar donde se discuten y resuelven los problemas de interés común. La ciudad se vive en el *logos* y éste se convierte en palabra eficaz en el sitio público. Por ello, para los griegos, la palabra se transforma en un dispositivo político fundamental¹⁶.

En el marco de ese universo espiritual el filósofo produce su discurso y por medio de la palabra y la escritura se dirige a los ciudadanos, a la *polis*: con la

¹⁴ Vidal-Naquet, 1981.

¹⁵ Citado por P. Vidal-Naquet en *Le chasseur noir* (1981). Traducción española: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona, Península, 1983.

¹⁶ Vidal-Naquet, *op. cit.*:14; 229.

ciudad, el orden político se ha desligado de la organización cósmica; aparece como una institución humana que constituye el objeto de una búsqueda inquieta, de una discusión apasionada¹⁷.

Por esta razón la vida política ha sido considerada la experiencia primordial de la cultura griega. No resulta, entonces, extraño que Aristóteles defina, en los párrafos iniciales de la *Ética nicomáquea*, la política como la ciencia que estudia el fin último del hombre. La política es la ciencia «suprema y directiva en grado sumo (...) es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades»¹⁸. A la política se subordinan las facultades humanas más importantes y además, como indica qué se debe hacer y qué se debe evitar, «el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre»¹⁹.

La vida política resulta, así, la actividad superior que puede desarrollar el ser humano, pues constituye el ámbito específico en que éste puede alcanzar, mediante una experiencia activa, el bien supremo. Cuánta diferencia con el pensamiento de Moore, cuyo ideal de la actividad humana está constituido por el goce de los objetos hermosos y los placeres de la amistad²⁰. Aunque Aristóteles no desdena la amistad como parte del discurso moral, de hecho el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* está dedicado a su tratamiento, lo encuadra en el marco de la vida política y lo relaciona con asuntos centrales a ese contexto como la igualdad, la justicia y las formas de gobierno. En Moore y Aristóteles se trata, sin duda, de universos culturales radicalmente diferentes cuya comparación escapa al propósito de estas anotaciones.

Para Aristóteles la política no es una ciencia exacta. La naturaleza misma de lo político no admite exactitud porque «las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan diferencias y desviaciones»²¹. Se trata de cosas inestables y cambiantes, por lo mismo su verdad no es del orden de lo necesario, de lo que no puede ser de otro modo, sino que está referida al orden de

¹⁷ Vernant, 1965 [1983]:354.

¹⁸ I 2, 1094b 28, 30.

¹⁹ I 2, 1094b 6-7.

²⁰ Moore, *op. cit.*, 188.

²¹ I 3, 1094b 15.

lo contingente, en este caso, el ámbito de las acciones humanas; no es, por ello, susceptible de ser demostrada. El fin de la política, por lo tanto, no es el conocimiento sino la *acción*.

Aristóteles juzga, por otra parte, que el estudio de la política no resulta provechoso para todos. Las personas que carecen de experiencia, como los jóvenes o quienes no orientan su vida de acuerdo con la razón, poco pueden obtener de la ciencia política. Pues como «cada uno juzga bien aquello que conoce»²², si se carece de experiencia y, además, no se someten las pasiones al dominio de la razón será muy escaso el provecho que puede depararles la actividad política.

La eudaimonía y el bien supremo

La *eudaimonía*, felicidad, aparece, en la *Ética nicomáquea*, relacionada con el problema del fin último de la vida humana. Para determinar el objeto de la ética Aristóteles, en este texto, no centra su reflexión en el bien (*agathón*) sino que, interesado en el bien humano, comienza con una demostración: la felicidad es el fin hacia el cual *debe* tender el hombre. Los seres humanos necesariamente buscan el bien supremo.

El argumento de Aristóteles es sencillo y puede resumirse así: todo lo que existe y, por lo mismo, toda acción o decisión, parecen tender a algún bien; es decir, el bien es la finalidad de todas las cosas²³. Hay, sin embargo, diversos fines dado que existen diferentes ciencias, artes y acciones; si de estas diversas finalidades hay alguna que elegimos por sí misma y no por causa de otras, ésta constituirá el supremo bien²⁴. Lo que queda por resolver será, entonces, la definición de «cuál es el bien supremo entre todos los que puedan realizarse». La solución, para Aristóteles, no ofrece dudas. Tanto para el hombre común, como para los doctos, el fin último de la vida humana es la *felicidad*²⁵. Afir-

²² I 3, 1095a.

²³ I 1, 1094a.

²⁴ I 1, 1094a 20-22.

²⁵ I 1, 1095a 18.

mación que suscita el problema que la *Ética a Nicómaco* se propone resolver, pues, si hay acuerdo en considerar la felicidad como la finalidad última del ser humano, hay discusión, y mucha, acerca de *qué es la eudaimonía*:

...unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa: muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud, si es pobre, la riqueza²⁶.

Así se comprende que Aristóteles se proponga establecer la naturaleza del bien supremo y para ese propósito, advierte Gauthier, la palabra *eudaimonía* es completamente contingente, pues la determinación de lo que es el bien supremo se basa, en la *Ética nicomáquea*, en un análisis de la acción humana y en la definición de su finalidad. Por ello puede hablarse en la moral aristotélica de un *deber* de ser feliz, porque solo cuando realiza aquello para lo cual fue hecho, llega el ser humano a ser feliz²⁷.

El humano debe ser feliz. Por lo tanto, está en su naturaleza buscar el bien último. Pero ¿cómo alcanzarlo? Si, efectivamente, la experiencia revela que no hay consenso en cuanto a lo que es ese supremo bien. Aristóteles inicia su reflexión sobre este asunto considerando los géneros de vida. Existen tres formas principales de vida que pueden proporcionar la felicidad: la vida de placer, la vida política y la vida de estudio. Para la mayoría la vida de placer es suficiente para lograr el bien supremo, y este juicio es compartido, dice Aristóteles irónicamente, por «muchos de los que están en puestos elevados»²⁸. Para otros, los mejores y más activos, el bien lo constituye el honor que se alcanza en la vida política. La virtud es para estas personas superior a cualquier otro fin ya que les proporciona la honra en la *polis*. Sin embargo no es suficiente, porque aunque se posea la virtud ésta puede no ejercerse, o aquel que la tiene puede padecer males e infortunios. En cuanto a la vida contemplativa –llamada a

²⁶ I 1, 1095a 22-25.

²⁷ Gauthier, *ibid.*: 54.

²⁸ I 5, 1095b 21.

veces por el Estagirita la felicidad perfecta²⁹ y cuya finalidad es la sabiduría—, no alcanza tampoco a ocupar sola el lugar del bien supremo, ya que aun el hombre sabio requiere, como los demás, las «cosas necesarias para la vida»³⁰ y también otras personas «hacia las cuales y con las cuales practica la justicia»³¹.

Como puede verse, la crítica aristotélica a los géneros de vida se propone determinar cuál es el componente que aporta cada uno a la *eudaimonía*. La verdadera intención crítica de Aristóteles, como sutilmente puntualiza Gauthier³², no consiste en denunciar lo que tienen de erróneo sino, por el contrario, en revelar lo que tienen de justo. La felicidad que propone Aristóteles contiene, así, lo que los tres géneros de vida ofrecen al ser humano para alcanzar el bien supremo: un mixto integrado por la actividad virtuosa en el ámbito de la *polis*, y el placer de actuar y de conocer en el marco de la vida de sabiduría.

La *eudaimonía* es para Aristóteles, conviene subrayarlo, una noción compleja que apunta a la definición de una cierta *forma de vida* que es *bueno en sí misma*, es decir, intrínsecamente buena. Por ello, tal vez, resulta impreciso traducir *eudaimonía* por felicidad, como es uso corriente y como se hace en estas notas, pues la palabra felicidad implica, según el concienzudo trabajo de Elizabeth Telfer³³, solo la *valoración subjetiva* de un individuo con referencia a sus propios deseos y necesidades. El concepto de *eudaimonía*, en contrario, supone la *valoración objetiva* de algo que es valioso o que es valioso desearlo o buscarlo por sí mismo, con independencia de los propios puntos de vista sobre el asunto.

La crítica a la forma platónica del bien

Antes de presentar su propia doctrina sobre el bien en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles examina la noción de bien universal, y se pregunta qué quiere decir este concepto. Su análisis se ocupa expresamente de refutar la idea platónica

²⁹ X 7, 1177a 20.

³⁰ X 7, 1177a 29.

³¹ X 7, 1177a 31.

³² Gauthier, *ibid.*: 59.

³³ 1980: 37-43.

de bien y, como demuestra Bravo en el ensayo «¿Es el bien indefinible?»³⁴, se orienta en dos sentidos: en el plano *lógico*, argumentando contra la universalidad de la noción platónica; y en el plano *ontológico*, estableciendo el carácter inmanente del concepto de bien. Ambos argumentos, y repito aquí la observación de Bravo, apuntan al problema planteado por Moore en los *Principia Ethica*³⁵ acerca de la definibilidad de «bueno». Las razones aportadas por Moore son radicalmente opuestas a las esgrimidas por Aristóteles. Para el primero «bueno» es indefinible porque es una noción simple, en cambio para el segundo es justamente la complejidad del concepto lo que lo hace definible.

Los que introdujeron la doctrina de la universalidad, arguye Aristóteles en primer término, no formularon ideas sobre las cosas que les llevaran a establecer un régimen «de prioridad y de posterioridad» y, por eso mismo, no crearon una idea de los números³⁶. Si se acepta lo primero ello produciría una contradicción: afirmar la existencia de un término anterior al primero, y como lo que «existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación»³⁷. no puede existir un concepto común entre sustancia y relación.

El segundo argumento contra la noción universal de «bien» reside en que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser», pues se dice:

...en la categoría de sustancia, como Dios y el Intelecto; en la cualidad, las virtudes; en la cantidad, la justa medida; en la de la relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente...³⁸.

Es evidente, entonces, que no puede haber una noción «común universal y única» de bien por cuanto no podrá utilizarse en todas esas categorías, sino solamente en una.

³⁴ Bravo, s/f.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ I 6, 1096a 17-19.

³⁷ I 6, 1096a, 21-22.

³⁸ I 6, 1096a 26-29.

El tercer argumento de Aristóteles contra la índole universal del concepto de «bien» consiste en comprobar que si hubiese una sola idea de bien, habría también una sola ciencia de todos los bienes. En cambio ocurre que hay muchas y muy variadas ciencias, «incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría»³⁹. Finalmente, Aristóteles pone en cuestión la «pretendida sustancialidad» de la idea platónica de bien que, de acuerdo con la citada exégesis de Bravo, por ser una «forma separada, por su misma separación, no puede atribuirse a los individuos»⁴⁰. Si ello ocurre la idea universal de bien se convertirá en un bien empírico eterno, lo cual la vaciará de todo contenido universal. La naturaleza múltiple de los bienes, es la conclusión de Aristóteles, impide pensarlos bajo una forma única y se trataría más bien, como hacen los pitagóricos y Espeucipo, de «colocar lo uno en la serie de los bienes» en lugar de subordinar todos los bienes a un bien único y universal⁴¹.

En cuanto al problema de la trascendencia del bien, Aristóteles arguye que lo importante para la ética, el bien del hombre, es inmanente y no trascendente. Esta es la segunda línea de argumentación aristotélica en contra de la concepción platónica del bien. Los platónicos sostienen que hay una sola especie de los bienes que se buscan y se desean por sí mismos; y Aristóteles se pregunta: «¿Qué bienes hay que colocar en la clases de los bienes por sí mismos?»⁴². Hay que incluir en esta clase los placeres, los honores y el pensamiento, o solo se ha de considerar como bien en sí la Forma del bien. De este último modo las diferentes especies de bienes no tendrían razón de existir. Lo que ocurre, en cambio, es que las diversas nociones (honor, placer, sabiduría) son diferentes entre sí y diferentes, precisamente, en tanto que bienes. Por ello, concluye Aristóteles, «no es el bien algo común en virtud de una idea». Demostrado que la noción de «bien» no es un término unívoco, Aristóteles se pregunta si no será un término equívoco, y más adelante termina diciendo que si

³⁹ I 6, 1096a 34.

⁴⁰ Bravo, *op. cit.*: 27.

⁴¹ I 6, 1096b 6-7; Bravo, *ibid.*

⁴² I 6, 1096b 19.

...el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza⁴³.

Definición aristotélica del bien supremo del hombre

A partir de ese momento la reflexión de Aristóteles pasa a ocuparse expresamente, en la *Ética nicomáquea*, de definir el fin último y de establecer su naturaleza a partir de la función propia del ser humano. Si los bienes son varios, los fines serán también variados y algunos de estos fines serán elegidos no por sí mismos sino en relación con otros. Resulta de ello que no todos los fines son perfectos, es decir, deseados y buscados por sí mismos. De allí se sigue que el mejor fin será algo perfecto, y si hay un solo fin perfecto, ese será el bien supremo del hombre: aquel *fin que se busca por sí mismo y al que nunca se elige por causa de otra cosa*. Ese fin perfecto que se busca siempre por sí mismo y nunca como medio para alcanzar otra finalidad es la *eudaimonía*, pues

...la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra⁴⁴.

La felicidad es, por lo mismo, «lo más deseable de todo sin necesidad de añadirle nada»⁴⁵; esto es reconocido sin dificultad de manera unánime, pero hay que saber aún en qué consiste la *eudaimonía*. Para su definición Aristóteles apela al concepto platónico de *érgon*, esto es, la función o tarea propia de un ser. ¿Cuál es, efectivamente, la función propia del ser humano? ¿Para cuál *érgon* específico ha sido hecho?

⁴³ I 6, 1096b 25-36.

⁴⁴ I 7, 1097b 1-5.

⁴⁵ I 7, 1097b 15.

¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste 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 éstas?⁴⁶

La función del ser humano debe ser distinta a la función de *nutrición* y *crecimiento* que es propia también de las plantas. Diferente también a la experiencia *sensible* que el ser humano comparte con los animales. Queda, entonces, como función característica del hombre la *actividad de la razón*, la vida racional: «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón»⁴⁷. Este *ergón* es específico del hombre y del hombre bueno; por lo tanto, puede decirse que «la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones racionales, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente...»⁴⁸. Realizar la función del hombre es, claramente, una actividad racional. Y si esto es así, el bien supremo del hombre será «una actividad del alma de acuerdo a la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera»⁴⁹. En otras palabras, para poder ser feliz, para lograr el bien supremo, el ser humano debe emprender la vida racional en un sentido activo, realizar su tarea *bien* y, además, a *lo largo de su vida*, pues la *eudaimonía*, la felicidad, no es cuestión de «un solo día» ni de un instante.

Lo que nos permite vivir una buena vida es nuestra capacidad para conducirnos usando nuestra razón. Si la usamos bien, viviremos bien como seres humanos; la felicidad, en forma más precisa, consiste en usar bien la razón a lo largo de nuestra vida. Pero no ha de confundirse virtud con felicidad, pues ésta es *actividad* virtuosa, es hacer, no simplemente estar en cierto estado o condición (Kraut, 2014).

⁴⁶ I 7, 1097b 29-34.

⁴⁷ I 7, 1098a 7.

⁴⁸ I 7, 1098a 13-15.

⁴⁹ I 7, 1098a 18-20.

Luego de establecer la actividad racional como la función propia del ser humano, ¿qué descubre la definición aristotélica del bien supremo de acuerdo con el *ergón*? De inmediato surge a la consideración la antropología implícita en la *Ética nicomáquea*. Como ha quedado dicho, la concepción antropológica se basa en una noción dual que supone al cuerpo en una relación instrumental con respecto al alma. Es decir, el alma es la parte que somete y subordina al cuerpo; es, digámoslo así, el lado dominante del *composé instrumentiste* señalado por Gauthier. Por lo mismo Aristóteles puede definir la felicidad como una «actividad del alma», subrayando con precisión la diferencia no pequeña que implica colocar el

...bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien⁵⁰.

Lo cual viene a demostrar que, para el Estagirita, el hombre es un ser *activo* y, en consecuencia, la vida humana será, por sobre todo, *acción*. Son las acciones las que hacen la felicidad o la desgracia de los seres humanos.

Podría pensarse, quizás, que al colocar el centro de gravedad de lo humano en el alma, otorgándole preponderancia sobre el cuerpo, Aristóteles desdeña los bienes del cuerpo o los placeres. Muy al contrario, afirma que «el placer es algo que pertenece al alma» y a cada persona le es placentero aquello que más le gusta, de modo que la *eudaimonía* atañe tanto a los bienes del alma como a los del cuerpo⁵¹.

La felicidad necesita, entonces, cierta prosperidad y, por esta razón, algunos creen que tiene que ver con la buena suerte; para otros está referida a la vida virtuosa. Esa consideración lleva a Aristóteles a discutir quiénes son los candidatos a la *eudaimonía* y a determinar sus condiciones de posibilidad. De su análisis se deriva una afirmación, en cierta forma, paradójica. Por un lado

⁵⁰ I 8, 1099a 33-39.

⁵¹ I 8, 1099b.

asegura que por medio de cierto aprendizaje y esfuerzo la felicidad puede ser alcanzada por *todos* los hombres; mientras que, por el otro, establece una severa *limitación* al derecho a la felicidad relativa a aquellos que están incapacitados para acceder, por una u otra razón, a la virtud. Reserva que la exégesis de Gauthier considera inquietante porque, de acuerdo con ella, el problema de la virtud no se plantea, en la *Ética a Nicómaco*, ni para los esclavos, ni para los artesanos, los comerciantes o los campesinos; tampoco para los niños y, menos que nada, para las mujeres. La *eudaimonía*, de este modo, viene a resultar un *derecho*, restringido al ciudadano con suficiente bienestar material como para no tener necesidad de trabajar y, así, poder consagrar su vida a la búsqueda de la virtud⁵².

Los componentes de la *eudaimonía*

Lo bueno, para Aristóteles, resulta ser un compuesto. La felicidad no consiste sólo en la sabiduría, ni reside solamente en el placer o en la virtud, sino que es un mixto de lo que cada género de vida nos ofrece de valioso. Corresponde, entonces, al filósofo determinar con la mayor precisión posible los elementos de ese complejo. Ése, podría decirse, parece ser el propósito central de la *Ética nicomáquea*. En ese texto Aristóteles examina con atención en qué consiste cada uno de los componentes que aporta cada forma de vida a la *eudaimonía*. Cada uno proviene de un elemento: de la vida política, la virtud; de la vida de estudio, la sabiduría; y de la vida de goce, el placer.

¿En qué consiste la virtud? *Héxis* y *mésón*

Aristóteles dedica el libro II de la *Ética a Nicómaco* a establecer la naturaleza de la virtud ética. Su argumentación propone a la virtud, en primer término, como *héxis* o estado habitual, disposición, costumbre o hábito. Idea que no implica repetición pasiva del acto virtuoso sino, por el contrario, como podría decirse con palabras de Trías, «repetición creadora» de los actos virtuosos. En segundo lugar, la virtud es definida como *mésón*, término medio, deber y re-

⁵² Gauthier, *ibid.*: 54-57.

lación, calidad y cantidad: actuar según el término medio es actuar de acuerdo con la recta razón⁵³.

El Estagirita demuestra, primeramente, el carácter *no-natural* de las virtudes éticas. La virtud no es inherente a la naturaleza humana puesto que «ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre»⁵⁴. Lo que *es* esencialmente de un modo no puede modificarse. El ser humano, en cambio, puede recibir las virtudes y perfeccionarlas a través de la práctica, por medio de la *costumbre* (*héxis*). Las virtudes se adquieren, así, mediante el *ejercicio activo* que las precede: «practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles»⁵⁵.

Resulta ahora más clara la afirmación de Aristóteles: la virtud se encuentra estructuralmente articulada con el problema de la acción. Hay acciones que nos hacen virtuosos y hay acciones que destruyen la virtud. De allí deriva la necesidad de «efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades»⁵⁶. Sin embargo, se trata de acciones que deben ser realizadas, como dice más adelante, muchas veces⁵⁷. Las acciones virtuosas constituyen el *estado habitual* del ser humano virtuoso.

Pasa luego Aristóteles a ocuparse de la consideración de aquello que destruye las cosas, el *exceso* o el *defecto*. El exceso o la falta de ejercicio destruyen la salud, así como el comer o beber desmedidamente o en forma insuficiente. Mientras que si la cantidad de ejercicio o alimento es la adecuada, entonces se aumenta y se conserva la salud. Lo mismo ocurre con las virtudes. Se destruyen por el exceso o por las carencias y se conservan por el *mésos*, por el término medio⁵⁸.

Las virtudes, por otra parte, se encuentran en relación con el dolor y con el placer, «pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien

⁵³ VI 1, 1138b 20.

⁵⁴ II I, 1103a 22.

⁵⁵ II 1, 1103a 36-37.

⁵⁶ II 1, 1103b 22-23.

⁵⁷ II 4, 1105b 4.

⁵⁸ II 2, 1104a 26.

a causa del dolor...»⁵⁹. La acción virtuosa es aquella que tiende a hacer lo que es mejor con relación al placer y al dolor, el vicio consiste en todo lo contrario. Para Aristóteles, tres son los objetos de preferencia y tres los de aversión: «lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso»⁶⁰. De acuerdo con su relación con estos objetos de aversión y preferencia, los seres humanos actúan recta o malamente. El bueno acierta y el malvado yerra, muy particularmente en relación con el placer, porque también las acciones se regulan, en una u otra medida, por el placer y el dolor, «puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo»⁶¹.

Aristóteles establece la naturaleza de la virtud a partir de las «cosas que suceden en el alma»: las pasiones, las capacidades y los modos de ser. Discute por qué ni las virtudes ni los vicios son pasiones o facultades del alma, sino *modos de ser* de una clase muy especial: «el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual se realiza su función propia»⁶². Desde allí su argumentación se orienta a establecer la naturaleza de la virtud, desarrollando la noción de *mésón* como *cantidad continua*⁶³:

Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos⁶⁴.

Aristóteles considera también el *justo medio* en su forma *cualitativa*, esto es, como deber. La virtud ética se refiere a las pasiones y a las acciones, pero, si

...tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y la manera que se debe, entonces hay un término medio excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud⁶⁵.

⁵⁹ II 3 1104b 12-13.

⁶⁰ II 3, 1104b 32-33.

⁶¹ II 3, 1105a 10-14.

⁶² II 6, 1106a 22-23.

⁶³ Para la comprensión de la noción de *mésón*, en su doble condición de calidad y cantidad, fue inestimable el ya citado trabajo de René-Antoine Gauthier, *La morale de Aristote*.

⁶⁴ II 6, 1106a 29-32.

⁶⁵ II 6, 1106b 24-28.

Para conocer la concepción aristotélica de «virtud», desarrollada en la *Ética nicomáquea*, sería un error, de acuerdo con la interpretación de Gauthier, seguir el esquema lógico del libro II presentado en los párrafos precedentes. Resulta mucho más sugerente, en su opinión, atender al examen sobre las varias virtudes que hace Aristóteles en el libro III, porque allí «él estudia sucesivamente el *objeto* de la virtud, luego la manera como el *sujeto* se comporta en lo tocante a ese objeto»⁶⁶. El problema de la virtud por consiguiente, y de acuerdo con la interpretación de Gauthier, implica una dimensión subjetiva y un campo objetivo.

Para ser virtuoso deben hacerse ciertas *cosas*, pero hay que hacerlas de acuerdo con ciertas *disposiciones*. Las cosas que la virtud debe hacer son cosas medidas, conforme al término medio; ésta es la cualidad que distingue a la dimensión *objetiva* de la virtud. Las disposiciones desde las cuales se realiza la virtud son, por otra parte, las cualidades del sujeto virtuoso y constituyen el ámbito *subjetivo* de la virtud. El justo medio, entonces, pasa a ser un justo medio subjetivo. Lo cual no quiere decir que se constituye a partir de las apreciaciones arbitrarias del sujeto, circunstancia que haría innecesario al discurso moral mismo, sino que supone comprender la acción en su *relación con el ser humano*, antes que entenderla en su forma material concreta a partir de ella misma. La acción moral se encuentra, por lo tanto, implicada desde una doble perspectiva relacional, con el sujeto y con lo real, está objetiva y subjetivamente determinada⁶⁷.

¿Qué podría decirse de esta sugestiva interpretación de Gauthier? Corrige, sin duda, la idea de mezquindad moral que con frecuencia suele atribuirse al pensamiento moral de Aristóteles. El término medio es entendido, usualmente, como un punto de equilibrio, de medida que impide al actor moral ir más allá, convirtiéndose en justificación de las vacilaciones y temores con que el sujeto se enfrenta a la acción moral. Pero, en forma más significativa el aporte de Gauthier resulta imprescindible no sólo porque esclarece ciertos núcleos de opacidad que otras interpretaciones han dejado de lado en la obra del

⁶⁶ Gauthier, *ibid.*: 69.

⁶⁷ Gauthier, *ibid.*: 69-72.

Estagirita, sino sobre todo porque apunta a uno de los puntos controversiales de la actual coyuntura ética.

Como se sabe, después del enorme esfuerzo realizado por los filósofos analíticos a partir de los *Principia Ethica* de Moore, para convertir el problema ético en un asunto que atañe solo a la validez de los juicios morales, cierta reflexión filosófica contemporánea ha comenzado a inquietarse no solo por «el puesto de la razón en la ética», como diría Toulmin⁶⁸, sino por el *lugar* de la *acción* y por el *papel* del *sujeto* en la dimensión de los actos y de las teorías éticas⁶⁹. ¿La ética es solo un problema de razón?; y, si es así, ¿cuál es la razón del deber? ¿transita, acaso, la racionalidad ética el mismo sendero de la racionalidad tecno-instrumental? Ante el fracaso de los ideales de la razón hegeliana encarnados en las utopías revolucionarias y en las doctrinas de ingeniería social y humana, ¿no se tratará, más bien, como piensa Camps, de hacer sitio a la imaginación en el discurso ético? ¿Es posible admitir un tiempo y un campo propio para la acción ética, como ha propuesto Savater, deslindado del tiempo y el espacio propios de lo político y lo religioso?⁷⁰

Frente a estas interrogantes y preocupaciones del pensamiento ético contemporáneo, resulta muy estimulante y adquiere un gran valor heurístico una interpretación de la moral de Aristóteles como la que hace Gauthier. Porque delimita, ya en el momento de la Grecia Clásica, un lugar propio para el sujeto y su acción en el discurso ético, aceptando todo lo que éste tiene de precario y de contingente; aceptando su vulnerabilidad, sus límites, en suma, su humanidad.

⁶⁸ Toulmin, 1960.

⁶⁹ La preocupación por la acción es también compartida por las ciencias sociales. R. Boudon en *La place du désordre* (1984), habla incluso de la existencia en las ciencias sociales de un «paradigma de la acción», para referirse al modo como diferentes tradiciones sociológicas, de acuerdo con principios y propósitos distintos, han utilizado el concepto de acción en sus programas teóricos y de investigación. De hecho, las categorías de acción social y de actor social son reveladoras al respecto.

⁷⁰ Muguerza, 1977; Camps, 1983; Savater, 1982.

El placer propio del hombre

El placer es el aporte propio de la vida de goce a la *eudaimonía*. Aristóteles examina la naturaleza del placer y su reflexión se ocupa primero, siguiendo un esquema lógico, de considerar las creencias conocidas en relación al placer. El punto central de su argumentación es mostrar cómo si la vida activa se encuentra en relación con la virtud moral, la vida de estudio, contemplativa, guarda también una relación necesaria con la vida de placer, porque es la actividad que nos aporta el mayor y el mejor placer posible. Ello, según Gauthier⁷¹, constituye una verdadera subversión de las categorías mismas de vida activa y contemplativa, así como de la noción misma de vida de placer.

Aristóteles comienza con la refutación del hedonismo: el placer es el sumo bien, porque es el bien que todos los seres, racionales e irracionales, aspiran. El placer es «uno de los bienes y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido añadido a otro bien, que por sí solo»⁷². Este argumento proveniente de Platón constituye la base de su rechazo del placer como el bien supremo; y dice más adelante que «el placer no es el bien porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable»⁷³.

Sin embargo, la argumentación más sólida contra la doctrina del hedonismo reside en que, para Aristóteles, los placeres son *distintos* los unos de los otros: «las actividades intelectuales difieren de las actividades de los sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego, también, los placeres que perfeccionan estas actividades»⁷⁴. En este sentido, dice Gauthier enfrentándose a algunas interpretaciones de las ideas aristotélicas, poco importa que se identifique el placer con la actividad o se le considere una consecuencia de la actividad, lo que importa es afirmar, como hace Aristóteles, el vínculo indisoluble que relaciona placer con *actividad*⁷⁵. Si las distintas actividades del hombre son específicamente distintas, los placeres derivados de ellas serán,

⁷¹ Gauthier, *ibid.*: 117-118.

⁷² X 2, 1172b 27-30.

⁷³ X 2, 1172b 32-33.

⁷⁴ X 5, 1175 a 29-31.

⁷⁵ Gauthier, *ibid.*: 120.

también, particularmente diversos. De allí que pueda hablarse de placeres moralmente buenos y de placeres moralmente malos: «Así, el placer propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala, perverso, así como el apetito de las nobles acciones es laudable, y el de las vergonzosas, censurable»⁷⁶.

Si cada ser tiene una actividad propia de acuerdo con su *érgon*, dice Aristóteles en lo que constituye el núcleo de su doctrina sobre el placer, así también tendrá un placer que le es propio y, de acuerdo con la función propia del hombre, habrá un placer que es el *placer propio* del ser humano:

Pero de los placeres considerados como buenos, ¿cuál o de qué género hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No está claro a partir de las correspondientes actividades? Pues los placeres acompañan a las actividades. Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas actividades serán llamados legítimamente placeres propios del hombre...⁷⁷.

De manera que, de acuerdo con lo que Aristóteles considera el *érgon* humano, una actividad del alma según la razón, su placer será el placer de actuar según esa función, actuar y contemplar según la razón. Esa inclinación de los hombres a actuar buscando el placer, acota Gauthier⁷⁸, no se origina ni en el instinto ni en el sentimiento, sino en la *ley* al ordenar la realización de la parte divina que, por naturaleza, tiene el ser humano. Al igual que en la vida política y en la vida de contemplación, también en la vida de placer el hombre virtuoso obedece la ley reconocida por su razón; y de ese modo cumple su deber de ser feliz.

La vida de sabiduría: *frónesis* y *sophía*

Un dualismo sustancial permite a Aristóteles establecer la distinción entre las funciones correspondientes a cuerpo y alma, porque si la *eudaimonía* es actividad del alma, ésta solo logra alcanzarla mediante el dispositivo privilegiado

⁷⁶ X 5, 1175b 29-32.

⁷⁷ X 5, 1176 a 27-30.

⁷⁸ Gauthier, *ibid.*: 123.

del cuerpo y de los bienes exteriores. Si el cuerpo es el instrumento del alma, los bienes exteriores son los instrumentos del cuerpo. La moral de Aristóteles se acerca, de este modo, a la idea común que los seres humanos tienen de la felicidad. Aunque la esencia misma de la *eudaimonía* es la actividad espiritual, esta actividad demanda, como quedó dicho, un marco de cierto bienestar para su efectiva y buena realización. El alma precisa del cuerpo, de los bienes del cuerpo y de los bienes exteriores⁷⁹ para cumplir con la función propia y distintiva de la naturaleza humana: la actividad de la razón.

Aristóteles apela nuevamente al dualismo para hablar del alma humana, estableciendo una división bipartita⁸⁰: «una parte del alma es irracional y la otra tiene razón». Cada una de estas partes a su vez tiene dos componentes. La parte *irracional* contiene un elemento vegetativo, causa de la nutrición y el crecimiento, común a todos los seres vivientes y, por lo tanto, no intrínsecamente humana. La porción *desiderativa*, en cambio, participando de algún modo en la razón, es contraria a ella y le ofrece resistencia⁸¹. El lado *racional* del alma tiene asimismo dos funciones. El intelecto que, por naturaleza, está destinado a «mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos»⁸² o *entendimiento teórico*⁸³; y el *intelecto práctico*⁸⁴, cuyo objeto es «la verdad que está de acuerdo con el recto deseo»⁸⁵, es decir, la inteligencia que rige el dominio de la decisión y de la acción.

La separación de dos tipos de sabiduría –la razón práctica, asociada especialmente con la formación de las virtudes morales y con la dirección de la acción, y la razón teórica, relacionada con la ciencia, con el conocimiento de lo que no puede ser de otra manera– es una distinción que, según Gauthier⁸⁶,

⁷⁹ I 8, 1098b 14-15; 10 1101a 15-23.

⁸⁰ I 13, 1102a 30; VI 1, 1139a 5.

⁸¹ I 13, 1102b 11-32.

⁸² X 7, 1177a 16-17.

⁸³ VI 2, 1139a 28.

⁸⁴ VI 2, 1139a 27.

⁸⁵ VI 2, 1139a 30.

⁸⁶ Gauthier, *ibid.*: 32-35.

aunque puede parecer semejante a la diferencia platónica entre *dóxa* y *episteme*, es puramente aristotélica pues no se refiere ya al objeto sino a la *finalidad* de la razón: la sabiduría teórica se dirige al *saber*, mientras que el propósito de la sabiduría práctica es la *acción*. La originalidad del pensamiento de Aristóteles en este punto reside en el hecho de subrayar la asociación profunda entre la razón y el *deseo*: «La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión de por causa de algo y práctica»⁸⁷. La razón práctica, en cambio, mueve a la acción porque su finalidad está orientada por el deseo, es «inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre»⁸⁸.

En el libro VI de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles, establecida la división entre inteligencia teórica e inteligencia práctica, se ocupa expresamente de discutir las virtudes intelectuales. Son dos las virtudes de la vida racional: la *frónesis* o sabiduría de la razón práctica, y la *sophía*, virtud de la razón teórica.

La *frónesis* es inseparable de las virtudes del carácter y sobre todo de la decisión, que Aristóteles señala como el principio de la *acción*⁸⁹. De igual manera la sabiduría práctica, como se apuntó más arriba, se asocia estrechamente con el deseo, pues su principio es la *elección*⁹⁰. Es mediante esta tarea de dirección, a cargo de la *frónesis*, que el alma logra dominar el deseo y someter el cuerpo al que está unida. La virtud, siendo un estado habitual, como lo concibe Aristóteles, hace posible el sometimiento del deseo. La racionalización del deseo, en los hombres virtuosos, logra que la parte *deseante* del alma se encuentre en consonancia con su porción *racional*:

...los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y cómo y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón⁹¹.

⁸⁷ VI 2, 1139b 34.

⁸⁸ VI 2, 1139b 6.

⁸⁹ VI 2, 1139a 32.

⁹⁰ VI 2, 1139a 33.

⁹¹ III 12, 1119b 15-19.

La sabiduría práctica o *frónesis*, concepto considerado el más original de la moral aristotélica, es propia del hombre prudente, pues éste es capaz de «deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo (...) para vivir bien en general»⁹².

A la pregunta de si la *frónesis* es ciencia o arte Aristóteles responde que ni es ciencia ni es arte. No es ciencia, porque no es preciso deliberar acerca de aquello que no puede ser de otra manera. La razón práctica está vinculada, a diferencia de la ciencia, con la elección y la decisión, por lo tanto no va acompañada de demostración como la ciencia. No es arte, porque el género de la acción virtuosa es diferente de la *poiesis*, de la producción, cuyo fin, la fabricación del objeto, es distinto a ella misma. La acción, por el contrario, si es buena es ella misma el fin. De este modo Aristóteles demuestra la diferente naturaleza genérica de la *frónesis*⁹³.

El intelecto humano funciona en el discurso moral de Aristóteles como el mediador entre la sabiduría práctica y la sabiduría *contemplativa*; por su intermedio el alma logra la realización de su actividad superior. Al discutir el contenido de la felicidad en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles reafirma su idea de la independencia de la *eudaimonía* en relación con cualquier otro bien: «la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma»⁹⁴, y habiendo quedado establecido que la vida feliz es una vida conforme a la virtud y no conforme al placer, se trata ahora de demostrar por qué la vida contemplativa es la más valiosa y la más agradable.

Aristóteles comienza señalando que la vida feliz se configura en el esfuerzo y no en la diversión. La felicidad, entonces, no se encontrará en los pasatiempos o placeres sino en las acciones de acuerdo con la virtud. De ello se sigue que la felicidad perfecta será aquella asociada a la actividad virtuosa de la «parte mejor del hombre»⁹⁵. Se trata, para decirlo corto, de la actividad contemplativa a cargo de la razón teórica, de la *sophía*. Para Aristóteles, la razón,

⁹² VI 5, 1140a 25-27.

⁹³ VI 5, 1140a 35; 1140b 6, 25-28.

⁹⁴ X 6, 1176b 5.

⁹⁵ X 6, 1177a 14.

como podría decirse hoy, es la fuente suprema del valor, por ello la actividad de la inteligencia especulativa no aspira a otro fin que a sí misma y de allí deriva su propio placer.

La vida contemplativa es la más agradable de las actividades humanas porque es la actividad en concordancia con la *sophía*, parte racional más elevada del alma. Es, a un tiempo, la forma de acción más autárquica que puede adoptar el ser humano, porque aunque el sabio y el hombre *phrónimos* (prudente) necesitan, al igual que todos, bienes para vivir, «el sabio aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo»⁹⁶.

Conviene aquí preguntarse: además de los argumentos sobre lo valioso, lo agradable y lo independiente de la vida contemplativa, ¿de dónde proviene la superioridad absoluta que Aristóteles le otorga? La vida contemplativa del sabio es superior a la de cualquier hombre común porque corresponde a la actividad virtuosa de «...la parte más divina que hay en nosotros»⁹⁷. Es decir, la actividad de la racionalidad teórica realiza la parte divina del alma que, por naturaleza, es superior al compuesto humano⁹⁸. Nos acerca a la divinidad y nos permite, en cierta medida, reconocernos como seres divinos, «...inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo a lo más excelente que hay en nosotros»⁹⁹. Por ello Aristóteles le otorga supremacía sobre todas las partes del alma y a su actividad, la *sophía*, la coloca en el puesto más alto en relación con todas las actividades humanas.

Por muy seductora que sea esta exaltación de los dones divinos de los seres humanos, y por muy atrayente que resulte la búsqueda de la inmortalidad mediante nuestras acciones en la vida contemplativa, en la *Ética nicomáquea* la moral aristotélica se mantiene sólidamente anclada a la vida de la *polis* y a los problemas mundanos del ser humano. De hecho, al final del libro X, marca la «transición de la ética a la política», puesto que el sabio, aunque no

⁹⁶ X 7, 1177b 34-37.

⁹⁷ X 6, 1177b 18.

⁹⁸ X 7, 1177b 28.

⁹⁹ X 7, 1178a.

tiene necesidad distinta a la sabiduría para alcanzar el bien supremo, no puede ni debe aislarse ni desvincularse de su situación en la realidad. Porque el asunto de la virtud no consiste solo en conocerla «...sino que hemos de procurar tenerla y practicarla»¹⁰⁰ y como la virtud, según ha demostrado Aristóteles, no está en la naturaleza humana sino que llega a ser estado habitual, *héxis*, mediante la costumbre y la enseñanza, y como a veces ni una «recta educación» ni los cuidados adecuados son suficientes para establecerla en los jóvenes, se hacen necesarias, entonces, a nombre de la vida buena, las *leyes* de la ciudad porque «...la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad»¹⁰¹.

Algunas personas creen, dice Aristóteles, que los legisladores deben fomentar las prácticas virtuosas mediante la imposición de castigos, sanciones y destierro de los infractores incurables. La posición aristotélica en este punto es un tanto menos severa que la de esos que dicen y creen y proponen; o tal vez su gran confianza en la fuerza de la razón le haga ser más optimista, porque no pide castigos ni destierros como sanción a los no virtuosos, sino estímulo y educación. Sobre todo insiste en la fuerza y la superioridad de la ley, porque es expresión de «cierta prudencia e inteligencia»¹⁰² y, por eso mismo, tiene mayor imperio y genera mayor obligación que las órdenes paternas y las normas familiares.

El discurso moral de Aristóteles vuelve, así, al final de la *Ética nicomáquea*, al punto donde se iniciara con el interrogante sobre el bien supremo del hombre: el universo cultural de la *polis*. Lugar donde la palabra se hace ley y se convierte en instituciones políticas y sociales. Espacio donde ha podido, por ello, articularse en un supremo bien, la *eudaimonía*, la convergencia entre la dimensión particular, contingente, del ser humano y su acción, y un orden de alcance más universal, el conocimiento, la sabiduría.

¹⁰⁰ X 9, 1179b 40.

¹⁰¹ X 9, 1180a 5-7.

¹⁰² X 9 1180a 23.

Referencias

- ACKRILL, John L. *La filosofía de Aristóteles*. Caracas, Monte Ávila, 1981 [1984].
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Madrid, Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Ética eudemia*. Madrid, Gredos, 1985.
- BRAVO, Francisco. «¿Es el bien indefinible?». Caracas, s/f.
- CAMPS, Victoria. *La imaginación ética*. Barcelona, Seix Barral, 1983.
- GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. París. PUF, 1958 [1973].
- KRAUT, Richard. «Aristotle s Ethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aristotle-ethics/>.
- MOORE, George E. *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press, 1903 [1980].
- MUGUERZA, Javier. *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus, 1977.
- PLATÓN. *Obras completas*. Tomo VIII. «República». Caracas, UCV. 1981.
- SAVATER, Fernando. *Invitación a la ética*. Barcelona, Anagrama, 1982.
- TELFER, Elizabeth. *Happiness*. Nueva York, St. Martin's Press, 1980.
- TOULMIN, Stephen E. *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza, 1960 [1979].
- TRÍAS, Eugenio. *Filosofía del futuro*. Barcelona, Ariel, 1983.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel, 1965 [1983].
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona, Península, 1981 [1983].