

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA



LA FELICIDAD COMO EL BIEN SUPREMO INCLUSIVO DEL HOMBRE:
ARISTÓTELES, *ÉTICA A NICÓMACO*. LIBRO I

T E S I S
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

ELIZABETH MARES MANRIQUE

ASESOR: DR. RICARDO SALLES



MAESTRIA Y DOCTORADO
EN FILOSOFIA



México, D.F.

Abril de 2008.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Elisabeth Mares
Mendoza

FECHA: 23-abril-2008

FIRMA: [Firma]

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Dr. Ricardo Salles la guía y las observaciones hechas a lo largo del proceso de tesis. De manera especial, estoy agradecida con el Dr. Pedro Tapia por haberme transmitido el gusto por los clásicos a través de la enseñanza del griego y, de igual manera, por su apoyo y ayuda. A mis padres agradezco su cariño y apoyo. Por último, van mis agradecimientos a mis compañeros y amigos de la Facultad de Filosofía y Letras, por su presencia y amistad, que en este camino han resultado fundamentales.

ÍNDICE

Introducción.		1
Capítulo I	La problemática inclusivista en la postulación del bien supremo del hombre como fin último de sus acciones: <i>EN I 1 y 2</i>	9
	I.1. El orden jerárquico de los fines de las acciones del hombre	
	I.2. La imposibilidad de una infinita búsqueda de fines	
Capítulo II	La problemática inclusivista en la postulación de la felicidad como el bien supremo del hombre: <i>EN I 4, 5 y 7</i>	27
	II.1. La identidad entre el bien supremo del hombre y la felicidad	
	II.2. Opiniones comunes sobre la felicidad	
	II.3. La felicidad como el bien supremo inclusivo del hombre	
Capítulo III	La problemática inclusivista en la postulación de la felicidad como actividad del alma conforme a la virtud: <i>EN I 7</i>	47
	III.1. La esencia de la felicidad como la función propia del hombre	
	III.2. Elucidación de la función propia del hombre	
Capítulo IV	La felicidad como un bien inclusivo: <i>EN I 8, 9 y 10</i>	67
	IV.1. La definición aristotélica de la felicidad en conformidad con otras posturas	
	IV.2. La felicidad no consiste en la fortuna pero sí la supone	
Conclusiones		93
Bibliografía		101

INTRODUCCIÓN*

En la *Ética a Nicómaco* es bien conocida la teoría de la felicidad como el fin último del hombre, teoría que resulta ser el eje no sólo del resto de la obra, sino de lo que podemos considerar actualmente como el conjunto de “la ética aristotélica”. La base de esta afirmación se debe principalmente a la orientación y delimitación de la realidad práctica conforme a un análisis teleológico de los actos del hombre, es decir, conforme al supuesto de que todos los actos o acciones del hombre parecen estar dirigidos a un bien, tesis que el mismo Aristóteles estableció como punto de partida. Sin embargo, el establecimiento de una teoría ética basada en la felicidad como fin último de los actos del hombre, implica a su vez un estudio sobre el esclarecimiento de la esencia misma de la felicidad tal como Aristóteles lo realizó principalmente en *EN I* y, posteriormente, en el libro X de la misma obra.¹

La complejidad de la teoría aristotélica de la felicidad en estos dos libros de la *EN*, ha llevado en la actualidad a una disputa en torno a la delimitación de lo que, en estricto sentido, Aristóteles entendió por *felicidad*. El problema consiste en que, aparentemente, los libros I y X no ofrecen una única y misma respuesta a la esencia de la felicidad, pues en el libro I se hace más énfasis en la felicidad como *vida práctica* conforme a la virtud, implicando así, la actividad práctica conforme a todas las virtudes humanas; mientras que en el libro X, se hace énfasis en la felicidad como una actividad contemplativa.² Por esta razón, han surgido dos posturas que sostienen visiones distintas sobre la felicidad aristotélica: el *inclusivismo* y el *exclusivismo*. El *inclusivismo* sostiene que para Aristóteles, la felicidad consiste en el conjunto ordenado de todos los bienes del hombre, dentro de los cuales sobresale la actividad contemplativa; y el *exclusivismo* sostiene que la felicidad consiste en un único bien, a saber, la actividad contemplativa, y los bienes restantes son sólo un medio para llevarla a cabo. El dilema planteado por

¹ Cf. Arist. *EN I*, 1094^a1-1102b1103a10 y *EN X*, 1176^a30-1181b25.

² “Moral ἀρετή is by no means excluded in X; a man must both contemplate and be good. But it plays only a secondary role, and this is all the more surprising, when the greater part of nine books has been devoted to it. The problem is, of course, a perennial one. Aristotle seems torn between two different conceptions of happiness; and although the two are finally reconciled, in the earlier books, and particularly in I, they seem uneasy bedfellows”. Cf. Rowe, *The Eudemean and Nicomachean Ethics...*, p. 34.

* Este trabajo pudo realizarse gracias a la ayuda de Conacyt (Núm. de registro 190699), y de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (Degaapa), a través del proyecto Papiit IN407705.

dichas posturas consiste en saber si todos los bienes –con excepción de la actividad contemplativa, la cual se da por hecho que conforma la felicidad– son partes de la felicidad, o son sólo medios para llevarla a cabo. La importancia de prestar atención a este problema sobre la esencia de la felicidad, consiste en que de su solución depende una comprensión adecuada de la teoría ética de Aristóteles, ya que dicha teoría está basada precisamente esta noción de felicidad.

En este trabajo, hemos delimitado nuestro análisis al estudio de los capítulos 1-10 del libro I de la *Ética a Nicómaco*, con el fin de investigar la viabilidad tanto del *inclusivismo* como del *exclusivismo* y, así, juzgar cuál de las dos es la lectura más adecuada del texto aristotélico. Hemos considerado que para dilucidar esta problemática, es preciso, por una parte, atender con detalle al desarrollo argumentativo del texto y, por otra, comprender en toda su amplitud la definición de felicidad que Aristóteles expone en *EN I 7* como: “la actividad del alma conforme a la virtud”.³ Con base en estos criterios, nos hemos percatado de que entre ambas posturas, el *inclusivismo* resulta ser más adecuado para una correcta interpretación de *EN I*, ya que es una lectura que se adecua más a las conclusiones del argumento del *ergon*, el cual nos impide sostener una visión *intelectualista*. Sin embargo, a lo largo de nuestra investigación, pudimos constatar que también es posible sostener una tercera postura intermedia, a la cual hemos denominado *inclusivismo moderado*.

La decisión de exponer esta postura intermedia se basa principalmente en dos razones: a) porque a través de ella hemos encontrado una forma de evitar una falta de economía en la explicación de la felicidad, de la cual adolece el *inclusivismo radical*, ya que para éste la felicidad abarcaría todos los bienes del hombre, incluso los mínimos, lo cual nos lleva a pensar en un conglomerado infinito o imperfecto de bienes; y b) porque el *inclusivismo moderado* concuerda mejor con la definición de felicidad extraída a partir del argumento del *ergon*, ya que, en su conclusión, Aristóteles sostiene que la felicidad es una actividad y no un conjunto total de bienes.

Así pues, a través del *inclusivismo moderado* afirmamos que, para Aristóteles, la felicidad no consiste en un único bien, sino en varios, es decir, consiste en la actividad racional conforme a la virtud y en el conjunto de bienes intrínsecos o queridos por sí mismos que se derivan directamente de ella como efectos concomitantes, o que se dan en el mismo acto, tales como el placer, el honor y las virtudes, mientras que los bienes restantes serían sólo medios para conseguir

³ Cf. Arist. *EN* 1098^a 6-20. Todos los textos de Aristóteles en español, a no ser que alguna nota indique lo contrario, son traducción de Julio Pallí Bonet, 1985.

la felicidad. De esta manera, para llevar a cabo la exposición de esta postura, hemos dividido nuestro trabajo en cuatro capítulos principales, cuyo hilo conductor ha sido marcado por la estructura misma de la obra aristotélica para una mejor comprensión de su argumentación.

En el capítulo I veremos la argumentación mediante la cual Aristóteles postula y demuestra en *EN I 1 y 2*, la necesidad de la existencia de un “bien supremo” que actúa como “fin último” de las acciones del hombre, y que servirá como punto de referencia en la consideración vital de sus decisiones y de sus actos. Este fin último se postula como un bien querido por sí mismo y por el cual se quieren los bienes restantes. Esta postulación del fin último del hombre puede dar pie a interpretarse plausiblemente tanto desde el punto de vista del *exclusivismo como del inclusivismo*. El primero es la postura más sencilla, ya que el fin último puede ser considerado como un único bien hacia el cual tiendan todas las acciones del hombre. Pero también es posible entender el fin último desde el *inclusivismo radical*, ya que es posible entenderlo como el bien supremo que consiste en el conjunto de todos los bienes del hombre, de tal manera que no sólo puede ser considerado como un bien querido por sí mismo y más allá del cual no es posible desear ninguna otra cosa, por el hecho de que todo estaría contenido o incluido en él, sino que además, sería un bien por el cual queremos todos los bienes, debido a que queremos todos los bienes a la manera como queremos las partes en vistas a la obtención del todo.

Sin embargo, también desde este momento, cabe la posibilidad de sostener un *inclusivismo moderado*, para el cual, el bien supremo podría consistir en el conjunto de bienes queridos por sí mismos, mientras que los demás bienes secundarios se reducirían a ser sólo medios que se desean en vistas a este posible conjunto; de tal forma que el bien supremo consistiría en un conjunto de bienes que gozaría de la independencia requerida para concebirlo como un fin último distinto de los bienes restantes, que serían considerados como medios, tal como indicaría el *exclusivismo*; y además, se confirmaría el sentido de fin último como límite de los deseos humanos, es decir, como el bien más allá del cual, el hombre no puede desear ninguna otra cosa. De esta manera, la consideración del bien supremo como un bien inclusivo o exclusivo queda abierta en este primer paso de la argumentación de *EN I 1 y 2*.

Posteriormente, en el capítulo II en donde analizaremos *EN I 4*, veremos que el problema sobre la esencia del fin último o bien supremo, queda identificado con el problema sobre la esencia de la felicidad, debido a la creencia común de que el bien humano se identifica con ella. Aquí, Aristóteles se encontrará con el problema epistemológico en torno a las distintas concepciones de la felicidad, y

lo explicará mediante la hipótesis de que los hombres parecen tener distintas opiniones de ella debido a su forma de vida. Así, después de analizar la refutación aristotélica de las opiniones comunes de la felicidad en *EN I 5*,⁴ veremos que en la primera parte de *EN I 7*, Aristóteles enuncia dos características formales de la felicidad: *en primer lugar, ella tiene que concebirse como un fin último en el sentido de “un bien perfecto”, es decir, un bien al cual no le falta nada, que es completo y acabado y, por lo tanto, en segundo lugar, de ello se deriva que es ella es el más deseable de todos los bienes, es decir, un bien “autárquico”*. Como veremos, el argumento de la autarquía, favorecerá radicalmente al *inclusivismo radical*, ya que, según lo que parece decir este argumento, la felicidad para ser el más deseable o elegible de los bienes, tendría que incluir todos los bienes, tanto los que son fines en sí mismos como los que son medios, e incluso abarcaría los bienes que no son necesarios, debido a que si a la felicidad se le añadiera algún bien, aún el más pequeño, la haría ser más deseable. Por esta razón, la felicidad tendría que contener todos los bienes del hombre.

Sin embargo, en este capítulo propondremos una interpretación distinta del argumento de la autarquía basada en el *inclusivismo moderado*. En efecto, a pesar de que a primera vista la lectura del *inclusivismo radical* parece ser la más clara, es posible descartar que la felicidad tenga que incluir todos los bienes, en primer lugar, porque el fin último, al ser un bien perfecto, acabado y, por lo tanto limitado, excluye toda indeterminación y, por lo mismo, la idea indeterminada de que incluya “todos los bienes”; en segundo lugar, porque en este argumento Aristóteles pudo haber pretendido explicar que si la felicidad es el más elegible o más deseable de los bienes (*πάντων ἀίρετωτάτην*) es porque tiene que incluir todos los bienes intrínsecos –el placer, el honor y las virtudes– pero no los bienes útiles. De esta manera, en hipótesis, el placer sería el primero de los bienes intrínsecos en incluirse, ya que la felicidad sería “el más deseable de los bienes”, por ser “el más placentero” de todos, pero además es autárquico, por ser “el que satisface en sí mismo todos los deseos del hombre”. Sin embargo, esto no quiere decir que por eso deben incluirse las cosas placenteras “en sí mismas”, sino que éstas pueden reducirse a ser sólo medios mediante las cuales obtenemos el placer que nos proporcionan; así por ejemplo, el placer que me provoca comer un pastel de chocolate o escuchar el concierto de Brandemburgo número siete de Bach quedan incluidos dentro de la felicidad, pero no el pastel en sí mismo ni tampoco

⁴ En este estudio hemos omitido la discusión con la postura platónica por considerarla como un tema que merece un análisis aparte.

dicho concierto en sí mismo. De tal manera que con esta interpretación es posible ahorrarnos la necesidad de una consideración cuantitativa de los bienes que tendrían que incluirse dentro de la felicidad, y así, conceptualmente sería más viable una consideración del placer en sí mismo.

En el capítulo III veremos que en el texto de *EN I* 7, 1097b23-1098^a21, en el cual aparece el denominado argumento del *ergon*, Aristóteles parece añadir una nueva problemática a la elucidación del contenido esencial de la felicidad; en efecto, si la felicidad consiste en la función del hombre conforme a la excelencia, entonces la felicidad consistiría en la actividad racional realizada de manera excelente y, aún más, en la mejor de las actividades. Por esta razón, parecería que el argumento del *ergon* y su definición de felicidad serían una de las mejores pruebas para defender el *exclusivismo*, e incluso para defender el *intelectualismo*, porque en primer lugar, el *exclusivismo* podría confirmar que la felicidad consiste en un único bien, a saber, la actividad racional, aunque, el *intelectualismo* iría mucho más lejos, pues para esta postura, la felicidad consistiría en la mejor actividad de todas, a saber, la actividad contemplativa. Sin embargo, según veremos en nuestro análisis, la actividad racional, al menos si nos remitimos únicamente a los textos de *EN I*, no puede reducirse únicamente a la actividad contemplativa, pues la función del hombre en estricto sentido abarca todas las acciones racionales, de manera que la felicidad no puede reducirse a la actividad de un sólo tipo, sino que, por el contrario, consiste en todas las acciones y actividades que el hombre es capaz de realizar conforme a la excelencia racional; de tal manera que el hombre no sólo sería feliz cuando realiza la actividad contemplativa, sino cuando realiza cualquier acción virtuosa o mediante la cual actualiza su capacidad racional de manera excelente. De esta manera, las posturas *inclusivistas* podrían defender que la felicidad incluiría en primer lugar todas las virtudes posibles del hombre, porque éstas funcionarían como causas y efectos para llevar a cabo la actividad racional; en segundo lugar, el *inclusivismo radical* añadiría que todo los bienes restantes, al ser totalmente necesarios para la actividad virtuosa, deben quedar incluidos dentro de la felicidad, pues de lo contrario, la ausencia de los mismos haría intrínsecamente imposible la realización de la actividad racional. Sin embargo, este argumento no resuelve totalmente el problema de la inclusión de todos los bienes, pues el hecho de que los bienes extrínsecos al hombre sean condición necesaria para llevar a cabo la actividad racional, no parece añadirles otra característica que les haga cambiar su estatuto de “medios” a un estatuto de “partes” de la felicidad. Por esta razón, el *inclusivismo moderado* defiende que la felicidad debe incluir sólo los bienes queridos por sí mismos, los cuales son efectos concomitantes que quedan

incluidos dentro de ella, por ejemplo, las virtudes, el placer y el honor, pero no así los bienes extrínsecos que son sólo medios para obtener la felicidad.

Como consecuencia de la definición de la felicidad como “actividad del alma conforme a la virtud”, extraída a partir del argumento del *ergon*, en el IV y último capítulo veremos que Aristóteles, en *EN* I, 9 y 10, realiza una exposición en la cual demuestra que su propia concepción de felicidad concuerda con las opiniones más relevantes. Este estudio lo realiza en dos momentos: 1) muestra que su definición de felicidad concuerda: a) con los que dicen que la felicidad es un bien concerniente al alma, b) con aquellos que dicen que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz, es decir, con aquellos que dicen que la felicidad es una actividad, c) con aquellos que dicen que la felicidad es la virtud, ya que la felicidad es una actividad conforme a ella, d) con los que dicen que la felicidad está en el placer, pues la actividad virtuosa es placentera y, e) con los que dicen que para ser feliz son necesarios los bienes exteriores como la riqueza, los amigos, la actividad política, mujer e hijos, pues son totalmente necesarios para tener una vida ordenada conforme a la razón, lo cual es parte de la felicidad; 2) Aristóteles demuestra que su concepción también concuerda con aquellos que piensan que la felicidad consiste en la fortuna, pues aunque la felicidad no proviene estrictamente de ella, sí la supone como un bien necesario para realizar la actividad racional.

De esta manera, en el primer apartado de este cuarto capítulo, a través del *inclusivismo moderado* sostenemos que las virtudes y, principalmente, el placer son constitutivos de la felicidad porque si la actividad racional conforme a la virtud es una actividad que resulta placentera por sí misma, entonces el placer queda incluido en la felicidad a la manera de un efecto concomitante de dicha actividad. Por esta razón, sería relevante apuntar que, de alguna manera, este argumento equivale a decir que no todo placer está incluido en la felicidad, sino sólo aquel que se obtiene a partir de la actividad racional conforme a la virtud, porque, no es simplemente la posesión de las cosas placenteras lo que nos hace felices, sino más bien su posesión a través de la actividad racional y virtuosa.

En el segundo apartado de este capítulo, sostenemos con el *inclusivismo moderado* que los bienes exteriores, englobados bajo el concepto de fortuna, aunque sean necesarios o indispensables para el ejercicio de la actividad racional, no constituyen partes de la felicidad, porque además de que, como habíamos mencionado, el hecho de que los bienes externos sean condiciones de posibilidad de la actividad racional, no significa que por ello tengan que ser incluidas como partes de ella; además, surge de nuevo el problema de que si los bienes externos fueran partes de la felicidad, ésta podría convertirse en un bien agregable y, por

lo tanto, con cada adición de otros bienes, podría convertirse en un bien cada vez más perfecto, lo cual contradice la definición de la felicidad como el más perfecto de todos los bienes, idea que Aristóteles defendió en el argumento de la autarquía. Sin embargo, Aristóteles nos aclara que esto no descarta la posibilidad de que un incremento de los bienes externos podría ayudar a un mejoramiento de la actividad virtuosa, por ello, podríamos hablar de un incremento de felicidad en el hombre como bien perfecto, en el sentido en que podemos ser cada vez más virtuosos y actuar cada vez más conforme a la virtud, pero no en el sentido de que los bienes externos añadan más felicidad, porque estos bienes únicamente proveen las posibilidades de las acciones virtuosas.

A partir del desarrollo argumentativo de cada uno de los capítulos hemos constatado que a través de una lectura completa del argumento del *ergon*, que abarca el ámbito teórico y práctico del hombre, se descarta la posibilidad de defender un *exclusivismo* que entiende la felicidad como algo reducido a la “actividad contemplativa”. Y además, como mencionamos al principio, también en el *inclusivismo radical* observamos dificultades relevantes: en primer lugar, una falta de coincidencia entre la definición de felicidad como una “actividad” y su propia lectura del argumento de la autarquía –según la cual, la felicidad abarcaría todos los bienes– y, en segundo lugar, una falta de economía en la consideración indeterminada e inacabada de la felicidad, la cual podría remitirnos incluso a una lista inacabada o infinita de bienes del hombre, lo cual afectaría una visión del bien supremo como un bien acabado y como el más perfecto de los bienes.

Ante estas dificultades de interpretación, podría hablarse incluso de un desajuste entre los mismos textos del libro I de *EN*. Sin embargo, a través del *inclusivismo moderado* es posible, no sólo resolver las dificultades que presentan dichas posturas, sino obtener una visión más económica de la felicidad que la presentada por el *inclusivismo radical*. Así pues, basándonos principalmente en el argumento del *ergon*, sostenemos que, para Aristóteles, la felicidad consiste en “la actividad del alma conforme a la virtud”, y que, además, en esta definición quedan incluidos de manera implícita los bienes queridos por sí mismos, es decir, las virtudes, el placer y el honor, porque todos ellos podrían englobarse como consecuencias o efectos inmediatos o concomitantes de la actividad racional, al grado de que siempre que el hombre lleve a cabo la actividad racional ésta siempre vendrá acompañada de estos bienes. De esta manera, todos los bienes secundarios o exteriores del hombre quedan bajo un estatuto de medios necesarios para llevar a cabo la actividad racional, y no constituyen partes de la felicidad. Así pues, los bienes externos: tanto los “bienes necesarios” como la

riqueza, el alimento, los amigos, el poder político, la nobleza del linaje, los buenos hijos, la belleza, los buenos amigos y la buena suerte, así como los “bienes no necesarios” que son de alguna manera una sobreabundancia de los necesarios y que constituyen los bienes que hacen más agradable la vida (por ejemplo, tener dos o más casas de descanso, disfrutar siempre de una variedad de alimentos, etc.) son queridos para y en vistas a la felicidad porque nos ayudan a actuar virtuosamente y, son además, delimitados por la razón.

Es preciso mencionar que nuestra propuesta no carece de problemas, y sostenerla nos ha implicado llevar a cabo una interpretación poco evidente del argumento de la autarquía, el cual ha sido uno de los puntos más complicados de nuestro análisis. Sin embargo, a pesar de las dificultades que presenta dicha interpretación, pensamos que a través del *inclusivismo moderado*: 1) logramos no sólo la posibilidad de sostener una nueva postura intermedia entre el *inclusivismo* y el *exclusivismo* radicales, 2) respetamos las principales notas del bien supremo como perfecto, autárquico, querido por sí mismo, más allá del cual el hombre no puede desear más y por el cual se buscan los bienes restantes, cualidades que han sido pensadas por Aristóteles como parámetros imprescindibles en la búsqueda de la esencia de la felicidad y, 3) sobre todo, permite adecuarnos más a la definición completa y estricta de felicidad dada en el argumento del *ergon* como “actividad racional”. Por consiguiente, cabe considerar nuestra interpretación del texto como una lectura plausible, bajo la cual se pueden armonizar los principales textos de *EN I* que tratan directamente el problema de la esencia de la felicidad, razón que nos da pie a invitar a la lectura del presente trabajo.

I

LA PROBLEMÁTICA INCLUSIVISTA EN LA POSTULACIÓN DEL BIEN SUPREMO DEL HOMBRE COMO FIN ÚLTIMO DE SUS ACCIONES: *EN* I 1 Y 2

En los primeros dos capítulos del libro I de *EN*, Aristóteles lleva a cabo la argumentación mediante la cual postula el bien supremo del hombre como el fin último de todos sus actos. La importancia de este estudio acerca del bien supremo, radica en el propósito de A. por encontrar una respuesta al problema del “bien humano”, es decir, al problema sobre la elucidación de aquello que permite o hace posible el perfeccionamiento del hombre. En este primer capítulo, abordaremos el tema del bien supremo como fin último del hombre a partir de la problemática *inclusivismo-exclusivismo*, el cual nos ayudará a comprender la parte formal del bien humano en vistas a su elucidación material, ya que como veremos más adelante, el problema del bien supremo derivará en el estudio de la felicidad.

Aristóteles comienza las primeras líneas de *EN* I 1 diciendo que:

“Todo arte y toda investigación e, igualmente toda acción y libre elección, parecen tender a algún bien”.⁵

A través de esta afirmación, A. postula un primer supuesto: *todas las acciones del hombre tienden hacia un bien*,⁶ con el cual inaugura también una búsqueda de los principios últimos del actuar humano con base en una teoría teleológica de la acción humana.⁷ No está por demás advertir, en primer lugar, cómo todos estos

⁵ Arist. *EN* 1094^a1-2: Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ.

⁶ “Así como el sujeto de la filosofía natural es el movimiento o la cosa móvil, así el sujeto de la filosofía moral es la actividad humana ordenada a un fin, o el hombre como agente voluntario en vista del fin”. Cf. Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles...*, p. 60.

⁷ “Practical reasoning is reasoning which reasons out the good, as theoretical reasoning is reasoning which reasons out the truth. The conclusion of a piece of theoretical reasoning is a truth to be believed; the conclusion of a piece of practical reasoning is a good to be brought about. By setting out my theoretical reasoning I may explain why I believe a certain proposition; by setting out my practical reasoning I may I am performing a certain action”. Cf. Kenny, *Aristotle on the perfect life...*, p. 1.

ejemplos mencionados –artes, investigaciones científicas, acciones y elecciones– se refieren a actos exclusivos del hombre, pues son realizados mediante la razón; de tal manera que A. parece estar interesado en dar razón de los actos realizados por el hombre desde el punto de vista de *su procedencia racional* y, por consiguiente, se refiere a las acciones mediante las cuales el hombre *construye y dirige su propia vida*.⁸ En segundo lugar, de aquella primera afirmación aristotélica es posible descubrir un segundo supuesto, aún más elemental, que es el de suponer que, si todo aquello hacia lo cual se tiende es un bien, y si todo fin es todo aquello hacia lo cual se tiende, entonces *todo fin consistirá en un bien determinado*. Tal y como podremos apreciar, este último supuesto aparecerá a lo largo de todo el libro I, al grado de utilizar como sinónimos los términos fin y bien.

Seguidamente, a partir de aquella primera afirmación, A. llega a la conclusión siguiente:

“...por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”.⁹

Sin embargo, esta conclusión no parece del todo válida, ya que no es posible deducir que “el bien es aquello hacia lo que tienden todas las cosas”, a partir del posible hecho constatable de que “todas las acciones del hombre tienden a un bien”; ya que, admitir que todas y cada una de las acciones tienden a un bien como su fin no significa que todas nuestras acciones tengan el mismo fin o el mismo bien; por el contrario, lo más evidente es que cada acción tenga su propio fin que las hace distintas unas de otras, y no que exista un solo fin compartido por todas ellas.¹⁰ Sin embargo, dejando de lado las dificultades de lógica interna de

⁸ Además de esto, es observable cómo todos estos actos son realizados debido a que el hombre desea bienes de los cuales carece, lo cual parece indicar una especie de carencia propia del hombre que tiende a ser satisfecha a través de la obtención de dichos bienes.

⁹ Arist. *EN* 1094^a3: διὸ καλῶς ἀπεφάνησαν τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

¹⁰ Para R. Salles, A. este argumento puede ser leído como válido si: “...apelamos a la tesis de la perfectibilidad entendida no cuantitativamente y si interpretamos el fin último en Aristóteles en un sentido inclusivo”. Cf. Salles, “Elección y acción en la *Ética Nicomaquea*”..., p. 13-14. Según A. Vigo en *EN* I 1, Aristóteles no intenta hacer una demostración del fin último sino que “...parte más bien de la postulación de dicho fin último e intenta mostrar cómo es posible dar cuenta de la totalidad de la vida práctica, considerada como una totalidad de sentido organizada por referencia a él”. De esta forma, Vigo explica que A. postula el fin último mediante una analogía: así como el bien de cada acción es su fin particular, así, el fin de la vida práctica es el bien de la vida en su totalidad; cf. Vigo, *La concepción aristotélica de la felicidad...*, pp. 34-37.

este argumento, es preciso destacar que en estas dos primeras frases A. parece postular, al inicio de la *EN*, *la hipótesis de la existencia de un bien hacia el cual se dirigen todas las acciones del hombre*, lo cual es equivalente a postular *un bien humano universal*, el cual es buscado por todos los hombres, ya sea consciente o inconscientemente; y tal propósito se confirmará a lo largo del desarrollo de *EN I*, dentro del cual argumentará a favor de la existencia de este bien, convirtiéndose así, en el eje central de dicho libro.

En este primer capítulo, analizaremos los capítulos 1 y 2 de *EN*, en los cuales A. sostiene la existencia de un *fin último de las acciones del hombre* que recibirá la denominación de *bien supremo* y que resulta ser como la razón última, “el último para qué” de todas nuestras acciones; por lo cual, su conocimiento será de gran importancia para el hombre, pues servirá como directriz del actuar humano. Para llevar a cabo la demostración del bien supremo, A. lleva a cabo dos momentos en su argumentación: en el primero, muestra que todas las acciones del hombre están ordenadas jerárquicamente, lo cual le permite apuntar hacia un fin último de las mismas, y en un segundo momento, demuestra la necesidad de establecer un fin último de nuestras acciones mediante la imposibilidad de una infinita búsqueda de fines. Ambas partes de la argumentación las analizaremos en los dos apartados siguientes:

- I.1. El orden jerárquico de los fines de las acciones del hombre (*EN I 1, 1094^a5-18*).
- I.2. La imposibilidad de una infinita búsqueda de fines (*EN I 2, 1094^a19-1094b12*).

I.1. El orden jerárquico de los fines de las acciones del hombre.

La postulación de un *bien supremo* hacia el cual se dirigen todas las acciones del hombre, implicaría resolver el problema de cómo *todas las acciones de cada hombre se dirigen hacia un fin último*. Para llevar a cabo esta demostración, A. considera necesario recurrir a la relación existente entre las diversas acciones concretas realizadas por el hombre y los objetivos o finalidades buscadas en cada una de ellas; en otras palabras, la demostración de un bien último hacia el cual los hombres dirigen sus acciones implica, como lo hemos dicho ya, *una teoría teleológica de la acción humana que nos permita justificar que el hombre actúa siempre en vistas a la obtención de fines (bienes), y también que nos permita*

aclarar el tipo de fin último hacia el cual se dirigen todas sus acciones. Así pues, A. continúa explicando lo siguiente:

“Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades”.¹¹

En este punto, A. nos advierte que no todos los fines de las actividades que realiza el hombre son iguales, sino que principalmente existen dos tipos de fines, a saber: 1) aquellos que consisten en la propia actividad del acto (τὰ μὲν γὰρ εἶσιν ἐνέργειαι), y 2) otros que consisten en un producto más allá del acto mismo (τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά). Esta distinción entre los fines o bienes parece estar directamente relacionada con las acciones realizadas para su obtención, así es como, por una parte, *habrá fines que consistan en la misma acción realizada*, los cuales se corresponden con los actos realizados por sí mismos o que son su propio fin; y, por otra parte, *habrá fines que consistan en el producto originado de la acción*, los cuales se corresponden con los actos realizados en vistas a la obtención de algo externo al acto mismo.¹²

Gracias a esta división general de los fines o bienes basada en los actos que el hombre realiza, los cuales pueden ser denominados de manera general como actos perfectos e imperfectos;¹³ podríamos derivar muchos otros fines *según sea el número y el tipo de acciones realizadas para su obtención*:

“Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza”.¹⁴

¹¹ Arist. *EN* 1094^a4-5: διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἶσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά.

¹² Por eso A. destaca que, en este último tipo de actos, el producto (τὰ ἔργα) es más valioso que la acción: “en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades”. Cf. Arist. *EN* 1094^a5-7: ὧν δ’ εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα. En resumen, A. alude a la distinción clásica entre *praxis* y *poiesis*.

¹³ Llamaremos acciones perfectas a aquellas que tienen como fin la realización misma del acto, en oposición a las acciones imperfectas que tienen como fin la obtención de un producto como efecto de dicha acción.

¹⁴ Arist. *EN* 1094^a7-10: πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη· ἰατρικῆς μὲν γὰρ υγεία, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος.

En esta cita queda entonces más claro que en cada acción o actividad, el hombre busca un fin o un bien, por lo que desde el punto de vista de nuestro conocimiento, primero tenemos más evidencia de las acciones que realizamos y, posteriormente, podemos deducir con más claridad los fines que se persiguen: *según los actos, serán los fines*.

Siete capítulos más adelante en *EN I 7, A*, hace una pequeña recapitulación, retomando el problema del bien último como fin hacia el cual se dirigen todas las acciones del hombre, y que puede ayudarnos a esclarecer esta teoría de la acción de la cual hemos venido hablando; el texto dice de la siguiente manera:

“Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos”.¹⁵

En esta cita, A. vuelve a mencionar *la distinción entre los fines o bienes conforme a las actividades realizadas*, así pues, el bien en las artes y en las ciencias consiste en su fin perseguido; por una parte, los fines de actividades como la medicina, la estrategia y la arquitectura son externos a la actividad misma de dichas artes: en la medicina se busca la *salud*, en la estrategia la *victoria*, en la arquitectura la *casa*, y lo mismo parece ocurrir con todas las artes similares. Por otra parte, se encuentran los actos realizados por sí mismos o acciones cuyo fin se encuentra en su propia actividad tales como la *praxis* en sentido propio y la *elección* (ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος).¹⁶ En resumen, a través de este análisis de los fines o bienes del hombre a

¹⁵ Arist. *EN* 1097^a15-24: Πάλιν δ' ἐπανεέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἂν εἶη. φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ καὶ ταῖς λοιπαῖς ὁμοίως. τί οὖν ἐκάστης τὰγαθόν; ἢ οὐ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ' ἐν ἰατρικῇ μὲν υγίεια, ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἶη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα.

¹⁶ A grandes rasgos, la elección (προαίρεσις) parece ser un tipo de *praxis*, entendiendo por *praxis* aquella acción cuyo fin es ella misma; cf. *Met.* IX, 6 1048b 18-36.

través de las distintas acciones realizadas para su obtención, A. nos deja una idea clara: podemos afirmar que el hombre realiza diversas acciones debido a que aspira y busca la obtención de diversos bienes, de tal manera que éstos parecen ser la causa final o el “para qué” de las acciones, pero además que, tales fines pueden ser externos a las actividades o consistir en la actividad misma y, por tanto, ser internos al hombre.

Sin embargo, el punto principal de esta cita parece consistir en que A., además de plantear la problemática de encontrar el fin último de todos los actos del hombre –incluso parece señalar la posibilidad de que no sea un sólo fin último sino varios–,¹⁷ parece plantear que, así como los fines de las actividades del hombre son transitivos o intransitivos, sería preciso aclarar a qué clase de fines correspondería el fin último, de tal manera que así se podría aclarar si se trata de un fin externo o interno al hombre. Entonces, al haber una relación de correspondencia entre los fines y las acciones, tendríamos también que esclarecer cuál sería el tipo de acciones propias mediante las cuales obtenemos el fin último –ya sea con las acciones perfectas o imperfectas–, lo cual implicaría un estudio de la actividad del hombre. Por lo pronto, A. parece dejar pendiente esta cuestión, ya que primero será necesario demostrar la conveniencia del fin último desde el punto de vista conceptual, para después concentrarse en el análisis acerca de su esencia.¹⁸ De modo que la parte relevante para la presente argumentación acerca

¹⁷ W.F.R. Hardie en su artículo “The final good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy*, XL, 154, 1965, es el primer autor contemporáneo en plantear el problema de esclarecer la consistencia de la felicidad como un fin dominante o como un fin inclusivo en la *EN*. Comenta que este problema se debe a que A. no explicó con claridad los conceptos de “fin” y de “medio”; cf. *Ibid.*, p. 285. Sin embargo, Hardie parece inclinarse por una visión inclusivista, debido a que, para A., el hombre no es un ser modificado por sus circunstancias y por una naturaleza irracional, sino que más bien, es responsable de planear su propia vida, lo cual lleva a pensar que su felicidad abarca todos los ámbitos en donde se desenvuelve: “Aristotle’s doctrine of the final good is a doctrine about what is ‘proper’ to a man, the power to reflect on his own abilities and desires and to conceive and chose for himself a satisfactory way of life”. Cf. *Ibid.*, p. 294.

¹⁸ Una posible explicación de la teoría de la distinción de los fines a través de los distintos tipos de acciones, es decir, de las acciones perfectas e imperfectas, la encontramos en la teoría de la jerarquización de los fines, que analizaremos a continuación, ya que, si bien hay que distinguir entre fines que son medios y fines que son buscados por sí mismos y, además, hay una relación estrecha entre los fines y las acciones, entonces es plausible sostener que los fines queridos por sí mismos son aquéllos buscados en las acciones cuyo fin son ellas mismas, y que los fines buscados para un fin ulterior son aquéllos buscados en las acciones cuyo fin está más allá de las acciones, de tal manera que los fines de las acciones perfectas sean superiores a los fines de las acciones imperfectas; así, cabría la posibilidad de que el fin último sea un fin adquirido por

de la existencia de un fin último es centrarnos en la relación teleológica de las acciones del hombre.

El siguiente paso de la argumentación aristotélica para demostrar la existencia de un fin último de nuestros actos consiste en argumentar que existe un orden jerárquico entre los múltiples fines de nuestras acciones. Tal jerarquización implicaría que unos bienes son superiores a otros y, por lo tanto, será posible postular un fin o bien máximo al cual se dirijan o enfoquen todas las demás acciones.¹⁹ Así pues, para argumentar en favor de un orden jerárquico de los fines en las acciones, artes y ciencias, A. utilizará el argumento de la *subordinación de los fines* explicándolo de la siguiente manera:

“Pero cuantas de ellas –de las artes y de las ciencias– están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes)...”²⁰

En esta cita, A. desea constatar cómo las ciencias y las artes, las cuales conforman un tipo de acciones humanas, pueden dirigirse hacia una sola facultad (ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν), entendiendo aquí por “facultad” cualquier arte o ciencia que tenga a su cargo algunas otras de menor rango; pues según el ejemplo citado, observamos cómo todas las artes que conciernen al arreo de los caballos están referidas al arte de la *equitación*, de tal manera que, es posible suponer diversas “facultades” o artes superiores que otorgan unidad a un conjunto de actividades. Sin embargo, además de esto

acciones queridas por sí mismas, tal y como A. lo propondrá en *EN I 7*. “The distinction prepares us for a point made later: the good is an activity”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1094*³..., p. 262.

¹⁹ Por esta razón, R. Kraut enfatiza la imposibilidad de que exista una relación circular en la cadena de fines que el hombre persigue, pues según la argumentación de *EN I 1*, entre los fines existe una relación jerárquica y asimétrica: “His reason for rejecting this possibility is contained in his assumption that the for-the-sake-of relation is asymmetrical: if A is desirable for the sake of B, than B cannot be desirable for the sake of A. In a circular chain connected by this asymmetrical relation, each of two ends would be more choiceworthy than the other”. Cf. Kraut, *Aristotle on the Human Good*..., p. 204.

²⁰ Arist. *EN 1094*¹⁰⁻¹⁹: ὅσαι δ' εἰσὶ τῶν τοιούτων ὑπὸ μίαν τινὰ δύναμιν, καθάπερ ὑπὸ τὴν ἵππικὴν χαλινοποικὴ καὶ ὅσαι ἄλλαι τῶν ἵππικῶν ὀργάνων εἰσὶν, αὕτη δὲ καὶ πᾶσα πολεμικὴ πρῶξις ὑπὸ τὴν στρατηγικὴν, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἄλλαι ὑφ' ἑτέρας.

también es posible que diversas facultades que engloban diversas actividades puedan estar dirigidas hacia una sola facultad (ὕπὸ μίαν τινὰ δύναμιν). En el ejemplo citado la *estrategia* que tiene a su cargo la equitación y todas las demás actividades guerreras sería la facultad hacia la cual se dirigen todas la que se le subordinan, lo cual permite pensar en la existencia de fines secundarios que se refieren hacia fines primarios, los cuales serán de más importancia que los anteriores tal como se confirma en el siguiente texto:

“...en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas”.²¹

Así pues, desde el punto de vista de la jerarquía de las actividades realizadas por el hombre, es posible distinguir dos tipos de fines: *los fines secundarios son aquellos usados como medios para conseguir fines ulteriores y, los fines primarios son aquellos fines queridos por sí mismos y que también pueden llegar a ser medios para conseguir fines ulteriores.*

Seguidamente, A. añade en esta cita que, en esta jerarquía de bienes pueden haber todo tipo de acciones, tanto acciones realizadas por sí mismas o cuyo fin consiste en ellas mismas o bien acciones realizadas con vistas a un fin externo a ellas; siendo lo que define los fines como primarios o secundarios, únicamente la vinculación a un fin superior.²² Por consiguiente, en analogía con las artes, cabría

²¹ Arist. EN 1094^a15-18: ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ’ αὐτὰ· τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται. διαφέρει δ’ οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθάπερ ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν ἐπιστημῶν.

²² J.L. Ackrill hace una observación de suma importancia, en relación a este párrafo; pues el hecho de que las acciones (πράξεις) tengan su fin en ellas mismas, no significa que ellas también pueden estar subordinadas o puedan ejecutarse a su vez en vistas de otra cosa. Esto quiere decir, en otras palabras, que la felicidad no tiene que ser el resultado o producto final de todas las acciones morales, sino que también es posible que la felicidad esté constituida por acciones cuyo fin son ellas mismas: “For *eudaimonia* –what all men want- is not, he insists, the result or outcome of a lifetime’s effort; it is not something to look forward to (like a contented retirement), it is a life, enjoyable and worth while all through”. Cf. Ackrill, “Aristotle on *Eudaimonia*”..., pp. 18-20. Esto llevará a Ackrill también a sostener que los componentes de la felicidad se relacionan mediante este tipo de acciones que son realizadas en vista de la felicidad; cf. *Ibid.*, p. 22. Esta será también la razón por la cual R. Crisp considera que aunque

pensar que así como existe una subordinación entre las artes, las ciencias o entre cualquiera otra de las actividades o acciones que realice el hombre –que nos permite distinguir disciplinas superiores e inferiores–, así también puede suponerse *una vinculación jerárquica o subordinación entre los bienes del hombre buscados a través de sus acciones que le permita distinguir entre los bienes que son sólo medios y los bienes que son buscados por sí mismos y que son más importantes*. Así pues, esta teoría de la jerarquización de los fines entre las artes y ciencias, y, por consiguiente, en el conjunto de las acciones que conforman la vida del hombre, pareciera apuntar hacia un fin último que fuera incluso más perfecto que cualquiera de los fines primarios, los cuales son bienes queridos por sí mismos.

Sin embargo, alguno podría poner una objeción ante este primer paso de la argumentación aristotélica, en relación directa a la hipótesis sobre la existencia de un fin último del hombre, pues, admitiendo una subordinación entre las acciones del hombre que conforman toda su vida racional, esto no implicaría necesariamente llevarnos a postular un fin último hacia el cual el hombre dirija todas sus acciones; sino que también es posible postular diversos fines principales –que incluso pueden cambiar con el transcurso de la vida y con las circunstancias– esto sin tener que suponer uno máximo que esté por encima de todos. En otras palabras, es posible que el hombre tenga un bien principal en cada ámbito de su vida; así puede tener un objetivo primordial en su familia, otro en el ámbito social, otro en el ámbito religioso y otro en su trabajo profesional; esto, sin llegar a la necesidad de suponer un bien supremo hacia el cual dirija toda su vida. Así pues, será preciso continuar la argumentación de A. para analizarla con atención en toda su extensión y comprender así de qué manera se ve superada esta primera objeción.²³

no se lleve a cabo la θεωρία, para ser feliz es suficiente una vida práctica conforme a la excelencia, ya que al buscar estos fines, buscamos al mismo tiempo la felicidad; cf. Crisp, “Aristotle’s Inclusivism”..., p. 133-134. R. Salles apoya la tesis inclusivista de que las actividades inmanentes pueden realizarse en virtud de algo distinto de ellas: “En efecto, esta interpretación implica que la relación del fin último en Aristóteles con las demás actividades inmanentes (πρᾶξις) que le son subordinadas es una relación que un todo podría tener con sus partes. Para regresar una vez más al ejemplo de Juana, tiene sentido decir que ella visitó la Acrópolis como un fin en sí mismo y, a la vez, para pasar unas buenas vacaciones en Grecia si suponemos que lo primero es una parte de lo segundo”. Cf. Salles, “Elección y acción en la *Ética Nicomaquea*”..., p. 16.

²³ Esta observación, desde nuestro punto de vista –es decir, del *inclusivismo moderado*– puede verse aclarada cuando A. define la felicidad como actividad del alma conforme a la virtud; así, estos posibles fines mencionados, son objetivos que el hombre racional se propone para tener

I 2. La imposibilidad de una infinita búsqueda de fines.

Como hemos visto en el apartado anterior, A. necesitó demostrar en primer lugar que, todas las acciones del hombre se ejecutan con vistas a la obtención de fines y, en segundo lugar, que los fines de los actos del hombre están subordinados unos a otros, de tal manera que podría hablarse de fines primarios o arquitectónicos, y secundarios o subordinados. Sin embargo, este planteamiento de la subordinación de los fines, no parece ser suficiente para demostrar la conveniencia de un fin último de los actos del hombre al que se subordinaran todos los demás fines y que, por tanto, se le diere el título de bien supremo, ya que, este fin no parece ser indispensable, pues como hemos visto en la última objeción, también es posible pensar en un conjunto de fines primarios. En resumen, el desarrollo de *EN I 1* abarca el primer paso de la argumentación para demostrar la existencia de un bien supremo como fin último de nuestros actos; y para completar esta argumentación, A. expone un argumento que encontramos en *EN I 2*, mediante el cual postula la necesidad de la existencia de un fin último o bien supremo, este argumento²⁴ dice lo siguiente:

“Si pues existe un fin de las acciones, el cual queremos por sí mismo, y por el cual queremos a los otros fines, y si no elegimos todas las cosas por otra (pues así ciertamente, ello irá hacia el infinito, de manera que el deseo será vano y miserable), es evidente que ese fin sería lo bueno y lo máximamente bueno”.²⁵

En este texto se encuentra el argumento principal con el cual se completa la demostración de la existencia del *bien supremo* hacia el cual se dirigen las acciones del hombre. A. lo plantea al modo de un *fin último* hacia el cual tienden todas y cada una de las acciones del hombre, y lo define con dos notas principales: 1) la de ser un fin querido por sí mismo (a la manera de un fin

un orden racional en su vida, de tal manera que no consisten en partes de la felicidad sino que cumplen una función de medios con vistas a la actividad racional que es propiamente la felicidad.

²⁴ Para este texto que comienza en 1094^a19 y desemboca en 1094^a22-26h, hemos utilizado una traducción propia.

²⁵ Arist. *EN* 1094^a19-1094^a22: Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὀρεξίν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

primario) y, 2) la de ser un fin por el cual queremos los bienes restantes (lo cual implica que todos los demás bienes le están subordinados y, además, supone que este fin sería el fin primario por excelencia más allá del cual no es posible desear ningún otro fin mejor).²⁶ El argumento en forma de silogismo quedaría como sigue:

PM Si no existiera un fin de las acciones (τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν) querido por sí mismo (ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα) y, por el cual queremos a los otros fines (τἄλλα δὲ διὰ τοῦτο) y, si elegimos todas las cosas por otra (καὶ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα), *entonces* nuestra elección de bienes iría al infinito (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον) y así, nuestro deseo sería vano y miserable (ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν).

Pm Pero nuestra elección de bienes no puede ir al infinito, porque tampoco nuestro deseo puede ser vano y miserable.

CL Por lo tanto, tiene que existir un fin de las acciones querido por sí mismo y por el cual queremos a los otros fines, y así, no elegimos todas las cosas por otra.

Como podemos observar, este argumento consiste en un condicional *modus tollens* en cuya premisa menor se niega el consecuente y, por lo tanto, en la conclusión se niega el antecedente, así, dada la imposibilidad de que nuestras elecciones procedan al infinito, es decir, la imposibilidad de queelijamos al infinito todas las cosas por otra –ya que nuestros anhelos no pueden ser vanos y

²⁶ Algunos autores toman este argumento como falaz: "...Aristotle has been accused of arguing from 'Every chain of practical reasoning comes to a halt at some end' to 'There is some single end at which every chain of reasoning comes to a halt'. But commentators commonly acquit Aristotle of his fallacy: the second if-clause, they maintain, is a consequence of, not a reason for, the first". Cf. Kenny, *Aristotle on the perfect life...*, p. 7. Por su parte, P.B.M. Vranas analiza así este argumento: "Suppose, then, that [A] the things achievable by acting have some end that we wish for because of itself, and because of which we wish for the other things, and that [B] we do not chose everything because of something else –for if we do, [C] it will go on without limit, so that [C'] desire will prove to be empty and futile, clearly, [D] this end will be the good, that is to say, the best good". Así muestra que este argumento se considera falaz si se infiere: A de B, pero no es falaz si se toma: A y B, luego D; ya que B ayuda a demostrar que existe un fin universal y no instrumental. Sin embargo, sí piensa que sostener: no-B luego, C, sí es falaz (aunque una falacia "sutil") porque en una máxima cadena de búsqueda compuesta de muchos miembros, puede haber la posibilidad de que exista una búsqueda circular, sin un miembro no instrumental, cf. Vranas, "Aristotle on the Best Good: Is *Nicomachean Ethics* 1094a18-22 Fallacious?"..., pp. 116-128.

miserables—, concluimos que es necesario afirmar la existencia de un fin último de las acciones del hombre que sea querido por sí mismo y sea la razón por la cual buscamos los fines restantes. De manera que la razón principal por la cual A. sostiene la necesidad de la existencia de este fin último consiste en una reducción al absurdo; sin embargo, como pudimos entender, dicha premisa menor está constituida por dos razones; una primaria y otra secundaria. La primera razón consiste en sostener *la imposibilidad de elegir todas las cosas por otra, porque así nuestras elecciones irían al infinito* (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον); y en segundo lugar, no podríamos ir al infinito en la búsqueda de fines porque *esto haría suponer que nuestro deseo sería vano y miserable* (ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), lo cual podría tomarse como un complemento inmediato a la primera razón. Ahora bien, la relación entre ambas razones es intrínseca, pues la razón de fondo por la cual elegimos las cosas o los bienes radica en que el hombre tiene deseos y necesidades que satisfacer, de modo que la imposibilidad de proceder al infinito en nuestra elección de fines, radica principalmente, en el hecho de que los anhelos del hombre no pueden remontarse al infinito, pues si así fuera, nuestros deseos y anhelos serían vanos y miserables debido a que nunca llegarían a satisfacerse.²⁷ A partir del argumento anterior, es posible extraer algunas características que definen al bien supremo como fin último, así, 1) es un fin querido por sí mismo, 2) es un fin por el cual queremos los fines restantes, y de ahí se deriva que 3) es un fin más allá del cual no podemos desear ninguna otra cosa, es decir, sería algo semejante a un límite de nuestros deseos.

De esta manera, A. parece sostener, al postular un fin último de los actos del hombre, que es preciso admitir un *límite* a nuestros deseos, pues si nos conformáramos con admitir una búsqueda infinita de bienes en nuestra vida, en la cual no existiera un límite, esto *llevaría a pensar que nuestros anhelos serían vanos y miserables por carecer de una satisfacción última*; de tal manera que no podemos renunciar a una racionalidad intrínseca de nuestros deseos, los cuales quedarían insatisfechos al no existir ningún bien que los satisfaga y, por consiguiente, tampoco podemos renunciar a una racionalidad de nuestros actos, ya que al no existir un objetivo final al cual dirigir nuestros deseos, entonces parecería que sería indistinto actuar de una manera o de otra, porque, al elegir una

²⁷ “...este argumento, que apela a la famosa figura argumentativa de la imposibilidad de una regresión al infinito en una cadena de fundamentación causal, no constituye una prueba directa de la existencia de un fin último de todas las acciones, sino más bien una prueba indirecta de la necesidad de suponerlo, llamando la atención sobre las consecuencias indeseadas que se derivan de la suposición contraria”. Cf. Vigo, *La concepción aristotélica de la felicidad...*, p. 36.

cosa por otra sin tener un eje que las dirija, caeríamos en una elección caótica de fines por carecer de un criterio de orden en la obtención de los mismos.²⁸ Por consiguiente, *es necesario postular un bien último más allá del cual no pudiéramos buscar ningún otro y que además, nos pueda servir como un eje que nos permita querer ordenadamente los bienes restantes*. De tal manera que, en el fondo de este argumento, se busca un orden y una justificación de los deseos y elecciones del hombre, el cual se concibe como un fin último de sus actos.

Este argumento de la necesidad del fin último del hombre aclara entonces la problemática planteada al final del apartado anterior, según la cual, recordemos, no sería necesario establecer un único fin último de nuestras acciones, pues parecería que podríamos conformarnos con un conjunto de fines primarios para dirigir nuestra vida. Pero esta objeción no podría proceder ya que el hecho de que tengamos un conjunto de fines por medio de los cuales nos regimos, no significa que ellos no puedan incluirse para conformar el bien supremo o, en su defecto, que constituyan medios que se ordenan a él.²⁹ Y en efecto, la argumentación aristotélica ha consistido hasta ahora en destacar que la postulación de un bien supremo como fin último de nuestros actos, se basa en la necesidad de encontrar un bien que *satisfaga todos los deseos del hombre*, de tal manera que estos no queden insatisfechos en una búsqueda infinita; sin embargo, aún sigue quedando abierto el problema de la *constitución interna de este bien supremo*.

²⁸ Según H. Zagal, el libro I de *EN* y, en concreto, el argumento de 1094^a 19ss, debe leerse en conexión con la *Física y Metafísica* aristotélicas ya que en ellos se sostiene al acto puro como causa final y ordenadora del universo; sin embargo, esta conexión desde su punto de vista resulta contraproducente ya que la explicación teleológica sólo fundamenta verdades de hecho y no verdades nomotéticas. Entonces para superar la falacia naturalista propone recurrir a la explicación por la causa eficiente y así, también superar la argumentación doxástica y plausible de la ética aristotélica en vistas a una fundamentación metafísica. Cf. Zagal, «“Orexis”, “Telos” y “Physis” Un comentario con ocasión de *EN* 1094^a19ss’»..., pp. 137-147.

²⁹ A pesar de las acusaciones en torno al primer enunciado del argumento como falaz, Ackrill niega que el fin último de la conclusión de este argumento tenga que ser un “único objeto de deseo”, en el sentido de monolítico y opuesto a un “fin inclusivo”. Por el contrario, la falacia desaparece si introducimos una premisa extra en la cual se afirma que la felicidad es un fin compuesto por acciones inmanentes: “...where there are two or more separate ends each desired for itself we can say that there is just one (compound) end such that each of those separate ends is desired not only for itself but also for it”. Cf. Ackrill, “Aristotle on *eudaimonia*”..., p. 26. Geert Van Cleemput en “Aristotle on *eudaimonia* in *Nicomachan Ethics*”..., pp. 130-132, piensa que esta premisa extra no es necesaria, pues además es tendenciosa. Por el contrario, formalmente el argumento es válido: “He only draws a hypothetical conclusion from hypothetical premisses and does so validly” y, además, favorece la consideración del bien supremo como un único bien.

Como podemos apreciar, la objeción anterior nos ha dado pie a entrar al problema sobre la constitución formal del bien supremo y, por consiguiente, a la problemática *inclusivismo-exclusivismo*, porque lo que plantea esta problemática es precisamente saber si el fin último del hombre consiste en un único bien exclusivo o en el conjunto de todos los bienes. Así pues, es preciso comentar que en este momento argumentativo del libro I de *EN* tanto el *inclusivismo radical* como el *exclusivismo* son posturas totalmente viables.

Por una parte, el *exclusivismo* podría sostener que es necesario considerar el bien supremo o fin último como algo distinto y exclusivo de los bienes restantes por medio de los cuales lo buscamos, de tal manera que, el bien supremo señalado por A. es un bien que está por encima de todos, así, para esta postura, A. claramente hace una distinción entre el fin último y los bienes restantes. Así, el bien humano concuerda con las características señaladas de ser un fin último porque: 1) es un fin querido por sí mismo, 2) por el cual queremos los bienes restantes, ya que al buscar cada uno de los bienes aspiramos a él, y 3) es un fin más allá del cual no podemos desear nada más, es decir, es el límite de nuestros deseos.

Por otra parte, el *inclusivismo radical* podría sostener que el fin último consiste en el conjunto de todos los bienes del hombre ordenados jerárquicamente. Esta visión del bien humano también se adecua perfectamente con las características señaladas del bien supremo como fin último del hombre, aunque por razones distintas al exclusivismo: 1) al ser el conjunto de todos los bienes es un fin querido por sí mismo, 2) es un fin por el cual queremos los fines restantes, es decir, queremos los fines restantes como partes del conjunto ordenado, así, al buscar la parte buscamos al todo, y 3) es un fin más allá del cual no podemos desear otra cosa, porque es un bien que contiene todos los bienes.

— Cabe destacar aquí una posible objeción del *exclusivismo* al *inclusivismo* y una posible réplica que favorecería a este último. Ésta consiste en hacer hincapié en que desde el punto de vista ontológico y de la relación jerárquica de los fines planteada con anterioridad, postular la constitución del bien supremo como el conjunto de todos los bienes sería problemática e inclusive contradictoria con la noción de fin último, porque si el bien supremo es un fin último querido por sí mismo y por el cual se quieren los bienes restantes, entonces, el fin último tiene que ser un bien único y distinto de los bienes restantes, es decir, tendría que excluir todos los demás bienes, ya que, para que un bien secundario pueda quererse por otro primario, es necesario que el bien secundario sea distinto del bien primario que finalmente se busca; de lo contrario, si el bien secundario fuera parte del primario, entonces, al poseer al secundario, de alguna manera ya

tendríamos al primario: por lo tanto, no tendría ningún sentido postular un fin último que se diferenciara de los bienes restantes que regularmente buscamos. Sin embargo, frente a esta objeción, el *inclusivismo radical* podría proponer una interpretación distinta del texto, pues si por “fin último” sobreentendemos al conjunto omniabarcante de todos los bienes, de tal manera que todos los bienes consistieran en partes del “bien supremo”, entonces ésta sería la única manera de que al tener un bien secundario ya se poseyera de alguna manera al bien primario, a la manera como se tiene el todo a través de la parte; y así, el bien primario no tiene que ser diferente de los bienes secundarios porque pueden ser sus partes.

Sin embargo, a pesar de que consideramos que ambas posturas pueden concordar con una visión conceptual del bien supremo, la visión inclusivista radical parece sobrepasar la argumentación de la jerarquía de los bienes, pues no se conforma con postular un bien último como un fin límite de un orden vertical de bienes sino que postula al bien supremo como omniabarcante de todos los bienes, lo cual no parece evidente a los ojos de una primera lectura del texto.

Ante estas dos posturas viables, cabría insertar una tercera opción en esta discusión, es decir, aquella mediante la cual planteamos que el fin último del hombre puede consistir en un conjunto de bienes determinados, a saber, el conjunto de los bienes primarios o queridos por sí mismos (aunque también será preciso por ahora dejar pendiente el contenido material, es decir, la enunciación de los bienes que lo conformarían), de tal forma que los bienes restantes se ordenarían jerárquicamente en vistas a conseguir este último fin inclusivo. A esta postura la hemos denominado *inclusivismo moderado* puesto que la visión del bien humano no abarca todos los bienes sino sólo los bienes intrínsecos.³⁰ Cabe destacar que esta visión también cumple con las condiciones necesarias del bien supremo señaladas por A., 1) es un bien querido por sí mismo pues estaría conformado por bienes intrínsecos, 2) es un bien por el cual se buscan todos los bienes secundarios y, además 3) consiste en un bien que funciona como límite de los deseos del hombre, más allá del cual no es posible desear más.

³⁰ Además de que en este momento queda pendiente el problema sobre el contenido del fin último; cabe mencionar aquí una posible pregunta: ¿dentro de este conjunto de bienes queridos por sí mismos seguiría siendo posible una jerarquía de los bienes contenidos en él, de tal manera que no se deseche la posibilidad de pensar en *un bien que fuera el principal de todos ellos, que fuera el más excelso de todos*, pues casi siempre donde hay una jerarquía (y, por lo tanto, “un más” y “un menos”), la razón parece indicar la posibilidad de que exista un bien máximo? La ausencia de toda referencia al contenido material del bien supremo en este texto, nos impide por ahora responder a esta cuestión, pero este punto lo analizaremos en la propuesta aristotélica de la felicidad que desarrollaremos en el capítulo III del presente trabajo.

Como hemos podido mencionar, las características formales del fin último señaladas hasta ahora como requisitos, se cumplen en las tres posturas; ya que el fin último no sólo debe consistir en un fin querido por sí mismo, sino que además debe ser un fin más allá del cual no pueda desearse otra cosa, a la manera de un límite de nuestros deseos. Esta última es la razón por la cual buscamos o elegimos los fines restantes en vistas a conseguir el fin último o *bien supremo* (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) del hombre, tal como recalca A. en la siguiente cita:

“¿Acaso no, pues, su conocimiento tiene gran importancia para la vida, y justamente como los arqueros, teniendolo como objetivo, nosotros podríamos alcanzar lo que conviene? Si así es, hay que intentar a grandes rasgos, entender qué es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece”.³¹

De esta manera, es como hasta ahora hemos encontrado la necesidad de postular, lógicamente, un fin último de todas las acciones que sea por tanto, el criterio de nuestra actuación.³² Sin embargo, al final de esta última cita, A. deja planteados tres problemas por resolver, vinculados estrechamente con la solución de esta última cuestión. Así, después de haber postulado la necesidad de un fin último, A. considera ahora preciso 1) tratar a grandes rasgos de comprenderlo (πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτό), 2) preguntarse qué es (τί ποτ' ἐστὶ), y 3) preguntarse a cuál de las ciencias o facultades pertenece (καὶ τίνοσ τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων). El primer problema será reducido al segundo, es decir, al problema de la esencia de la felicidad y que constituirá el objeto de estudio del resto de *EN I*. Este tema lo abordaremos con detalle en los siguientes

³¹ Arist. *EN* 1094^a22-26: ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνοσ τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων.

³² J. Annas en *The Morality of Happiness*, menciona tres consideraciones sobre el fin ultimo para Aristóteles: 1) El fin último se refiere a un bien final que se busca en las acciones deliberadas: “Aristotle himself tends to treat choice as necessary for a proper action, and choice as requiring deliberation, so here he clearly means that everything that we do that is brought about by deliberated choice is end-directed”. Annas, *Ibid.*, p. 30; 2) El fin ultimo no es un bien que pueda tomarse como un bien más entre los otros: “The point is that the final good is good, but not on the same scale of goodness as the goods that we seek for their sake”. Annas, *Ibid.*, p. 35; 3) El fin último implica ver nuestra propia vida como un todo, en donde tal fin, unifica y organiza el resto de los bienes a los cuales tendemos: “All schools in the ancient world agreed that even before we can reason about our lives we have an instinctive tendency to think of our lives as wholes. We have a pre-rational tendency to a ‘sub-end’ or hupotelis. Even a baby is aware of itself as a whole being, and not just a series of experiences”. Annas, *Ibid.*, p. 39.

capítulos. Pero el tercer problema acerca de la ciencia de estudio del fin último será objeto de distintos momentos del libro I, los cuales no constituyen el objetivo de este trabajo.³³

A manera de conclusión de este primer capítulo, podemos resumir que la demostración de un bien supremo del hombre equivale a postular un fin último de nuestros actos, debido al supuesto teleológico según el cual todas nuestras acciones se dirigen a un bien. De manera que el primer paso en la demostración de un fin último de las acciones del hombre consistió en afirmar la existencia de un orden jerárquico en nuestras acciones y, por lo tanto, en los bienes del hombre. Esto llevó a pensar en la posibilidad de un fin último, el cual se demostró como necesario a través del argumento de la imposibilidad de una consecución al infinito en nuestra elección de bienes, y, por ende, en nuestros deseos. Pero además, las consecuencias de este capítulo en la consideración inclusivista del bien humano son ineludibles, pues, tal como lo hemos analizado, el bien supremo sería un fin querido por sí mismo y por el cual queremos el resto de los fines o bienes. De esta manera, según lo hemos visto en este apartado, en este momento argumentativo podrían caber las tres interpretaciones: el *inclusivismo*, el *exclusivismo* y también el *inclusivismo moderado*.³⁴

³³ Respecto a este punto es interesante mencionar que, en la segunda parte de *EN I 2*, también encontramos la posibilidad de hacer una lectura que favorece el *inclusivismo*; p.e., puede apreciarse una analogía entre el bien supremo practicable por el hombre y la ciencia práctica suprema o Política, ya que a partir de las características de la Política, es posible desprender las características que posee su objeto de estudio, así, si la Política: 1) es la ciencia suprema porque ella determina cuáles son las ciencias necesarias en la ciudad y por consiguiente, las que cada ciudadano debe aprender, y 2) es la ciencia suprema porque el resto de las facultades más preciadas de la ciudad están por debajo de ella, como la estrategia, la economía doméstica y la retórica debido a que todas le están subordinadas; entonces el bien supremo: 1) determina cuáles son los fines necesarios para el hombre y, por consiguiente, determina los fines que debe tomar y aquellos que debe desechar, además 2) también está por encima de todos los bienes, debido a que todos ellos le están subordinados, inclusive los bienes más estimados. La analogía culmina cuando A. dice que: “Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, 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”. Cf. *EN 1094b4-7*.

³⁴ Para R. Kraut en *EN I 1 y 2* queda abierto el problema de saber si el fin último es un fin único o múltiple, es decir, hasta este momento, puede caber la posibilidad de que el fin último consista en un conjunto de bienes querido por sí mismo. Aunque más tarde defenderá una postura exclusivista: “The possibility that there might be more than one end at the top is kept open, but in I.7 he begins a defense of two closely related kinds of lives, each having one ultimate end”. Cf. Kraut, *Aristotle on the Human Good...*, p. 206. Para La Croce, este problema es neutral, al menos hasta antes del argumento del *ergon*; sin embargo, piensa que es posible

Por último, también es importante señalar que A. nos ha adelantado una característica esencial del fin último, pues si en el hombre todos los fines se alcanzan a través de las acciones, entonces *parecería que el fin último tendría que alcanzarse mediante una acción o un tipo de acciones perfectas, es decir, de acciones realizadas por sí mismas*. Este punto lo veremos esclarecido hasta el capítulo III en donde A. expone la esencia del fin último como “actividad racional”. Así también, A. ha dejado pendiente la elucidación de la *esencia* de este bien como un problema por resolver en los sucesivos capítulos de *EN I*. En el siguiente capítulo veremos cómo el estudio del bien supremo se convierte en un estudio acerca de la felicidad del hombre.

aplicar una relación de homonimia *pròs hén* a los bienes *per se*, lo cual parece llevar a la postulación de la felicidad como un bien *exclusivo*. Cf. La Croce, “El bien y los bienes según Aristóteles”..., pp. 74-78.

II

LA PROBLEMÁTICA INCLUSIVISTA EN LA POSTULACIÓN DE LA FELICIDAD COMO EL BIEN SUPREMO DEL HOMBRE: EN I 4, 5 Y 7

La fundamentación de un bien supremo como fin último de las acciones del hombre ha sido el tema principal de nuestro primer capítulo; hemos analizado con A. la conveniencia de postular un fin último en la vida del hombre debido a la imposibilidad de una búsqueda infinita de fines o bienes. Sin embargo, este análisis, que comprende sólo la parte formal de la concepción del bien supremo, no fue suficiente en la solución a la problemática *inclusivismo-exclusivismo*, debido a que ambas posturas resultaron totalmente viables, al igual que la postura intermedia del *inclusivismo moderado* que hemos propuesto; así es como es preciso acudir a la parte material de la exposición aristotélica.

Como vimos al final del capítulo anterior, A. deja planteado el problema sobre *la esencia del fin último* mediante la pregunta, ¿qué es? (τί ποτ' ἐστὶ), o bien, ¿cuál es?, ¿cuál de todos los bienes posibles es el bien supremo? A partir de este momento, parece que la investigación del bien supremo se torna en un análisis de aquellos fines superiores que sobresalen por encima de todo el conjunto de bienes, y que serán candidatos a responder la difícil pregunta sobre cuál es el fin último del hombre. Así pues, en otras palabras, el análisis material del fin último comenzará por un análisis acerca de las *distintas concepciones de la felicidad*.

Tal como hemos mencionado al principio de este trabajo, la postulación de la existencia de un fin hacia el cual se dirigen todas las acciones del hombre es equivalente a postular *un bien humano universal*, el cual es buscado por todos los hombres. Así pues, la importancia de responder a la pregunta qué es el fin último del hombre hacia el cual dirige sus acciones, implicaría la dificultad interna de sostener que todos los hombres actúan con vistas a conseguir un mismo fin, lo cual es una tesis que parece ir contra toda evidencia, ya que los fines que los hombres persiguen en su vida pueden variar notablemente, por ejemplo, algunos hombres buscan el dinero, otros buscan la fama, otros ser reconocidos, o bien, la mayoría busca el placer.

Para responder a la pregunta qué es o cuál es el fin último querido por sí mismo y por el cual queremos los fines restantes, A. dividirá su argumentación en cuatro momentos principales: *primero* enuncia que la búsqueda de la esencia del bien supremo es equivalente a responder a la pregunta qué es la felicidad; el

segundo momento consiste en un análisis crítico de las opiniones más representativas acerca de la felicidad; el *tercer* momento consiste en mostrar la conveniencia de que la felicidad sea un bien inclusivo y, por último, en un *cuarto* momento fundamenta su propia concepción de la felicidad. Los tres primeros momentos serán los temas de análisis de este capítulo II ya iniciado y, el cuarto momento será objeto de los capítulos restantes III y IV del presente trabajo. Por lo tanto, el estudio material del bien supremo o felicidad queda dividido como a continuación se esquematiza:

1. Establece la identidad entre el bien supremo y la felicidad (EN I 4,1095^a14-30).
2. Descarta las diversas opiniones sobre la felicidad (EN I 5,1095b14).
3. Muestra que la felicidad consiste en un bien inclusivo (EN I 7, 1097^a26-1097b 21).
4. Fundamenta su concepción propia de felicidad (EN I 7, 1097b23-1098^a20 y EN I 8,9 y 10).

II.1. La identidad entre el bien supremo del hombre y la felicidad.

Hemos concluido junto con A. que la forma correcta de entender el fin último de los actos del hombre es como *un fin querido por sí mismo, por el cual queremos los bienes restantes y, por lo tanto, más allá del cual no buscamos ningún otro*.³⁵ También hemos visto que debido a la identidad entre fin y bien establecida en el primer capítulo, pudimos identificar al bien supremo (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) con el fin último de las acciones del hombre. Ahora, en la primera mitad de EN I 4, A. retoma el problema del bien supremo:

“Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse”.³⁶

³⁵ En EN I 3 Aristóteles aborda algunos temas metodológicos en relación al estudio ético, lo cual omitimos en este trabajo. Un estudio al respecto se encuentra en: G. Meléndez, “El método en *Ética a Nicómaco I*”, *Tópicos*, 28, México, 2005, pp. 129-157.

³⁶ Arist. EN 1095^a14-17: Λέγομεν δ' ἀναλαμβάντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐπίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν.

En esta cita A. confirma que la ciencia política será la encargada del estudio del bien supremo y, la segunda idea es la de resaltar que este máximo bien lo es, dentro del ámbito de la acción humana, por lo cual se le denomina como *el más alto de los bienes prácticos* (τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν).

Como ya lo hemos mencionado, no basta concebir lógicamente al bien supremo como el fin último de nuestros actos sino que haría falta exponer qué es o cuál de todos los bienes que el hombre tiene noticia será al que corresponda esta denominación. Así pues, el primer paso que da A. para esclarecer la esencia del bien supremo es identificarlo con el bien que todos o la mayoría de los hombres suponen, es decir, lo que en opinión común y también lo que en opinión de los sabios es el bien máximo, al menos de nombre (ὄνοματι), es decir, la felicidad (εὐδαιμονία):

“Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”.³⁷

La felicidad, según la mayoría de los hombres, debe abarcar dos cosas principales: por un lado el vivir bien (τὸ δ' εὖ ζῆν), lo cual parece aludir a los bienes o al conjunto de bienes que hacen posible una vida con las necesidades prioritarias satisfechas³⁸ y, por otra parte, el obrar bien (καὶ τὸ εὖ πράττειν) o ejecución de acciones buenas, refiriéndose propiamente a la parte activa e intelectual del hombre, según la cual, ejecuta acciones dirigidas por la razón que lleven al hombre a alcanzar su máximo bien o felicidad.

A pesar de este primer supuesto, tomado por consenso, la respuesta a la pregunta “~~qué es el bien supremo del hombre (τί ποτ' ἔστι)~~” no queda resuelta aún, ya que no basta identificarlo con el nombre de felicidad o con que todos los hombres coincidan en que es un bien más allá del cual no es posible aspirar a más, sino que es preciso ahora aclarar su esencia o contenido. Responder a la pregunta qué es (τί ἔστιν) la felicidad se convertirá en una tarea ardua, ya que según nos lo advierte A. es ante todo una cuestión muy discutida (ἀμφισβητοῦσι) pues los hombres la conciben de distinta manera:

³⁷ Arist. *EN* 1095^a17-21: ὄνοματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν·

³⁸ En términos de A. este elemento podría interpretarse como tener satisfechas las necesidades de la vida vegetativa y sensitiva del hombre.

“Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues 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 riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos”.³⁹

Aquí, A. nos muestra al menos dos criterios mediante los cuales, las personas suelen fundamentar su visión de felicidad: algunos piensan que la felicidad debe consistir en algo manifiesto (ἐναργής) y visible (φανερόν), como el placer (ἡ ἡδονή), la riqueza (ὁ πλοῦτος) o el honor (ἡ τιμή); otros sólo toman en cuenta sus carencias o necesidades, de manera que, si están enfermos, la felicidad será la salud; si son pobres, la felicidad será la riqueza; y si son ignorantes, la hacen consistir en el conocimiento o la sabiduría. Pero además de estos señalamientos, A. menciona una postura que no pertenece al resto de las opiniones comunes, pero que sí concierne directamente al problema de la esencia del bien supremo del hombre: esta postura sostiene que además de los múltiples bienes particulares existe el “bien en sí” (καθ’ αὐτό), que es causa (αἰτιόν) de la bondad de todos los demás bienes:

“Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes”.⁴⁰

Como podemos observar, en esta cita, A. se refiere a la concepción platónica que desarrolla en *EN I 6*, donde presenta los inconvenientes de postular un “bien en sí” y la problemática que se desprende al pretender identificarlo con el bien supremo de las acciones del hombre.⁴¹ Así pues, debido a que las opiniones en

³⁹ Arist. *EN* 1095^a21-27.

⁴⁰ Arist. *EN* 1095^a 27-29: ἔνιοι δ’ ὄντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ’ αὐτό εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτιόν ἐστι τοῦ εἶναι ἀγαθὰ.

⁴¹ Debido a la complejidad que tiene este apartado, hemos omitido su estudio para ulteriores investigaciones. En *EN I 6*, A. aborda la posición platónica, la cual sostiene que *el máximo bien humano es el Bien universal* (Τὸ καθόλου βέλτιον), *por cuya causa o participación son buenos los bienes restantes* (Cf. Arist. *EN* 1096^a11-1097^a14), a diferencia de las concepciones comunes de la felicidad las cuales se inclinan a vincularla con un bien determinado. Un estudio relevante sobre este tema lo realiza Luis Gerena quien sostiene que el principio que unifica los múltiples significados de bien no es el motor inmóvil –como se piensa comúnmente– sino el

torno a la felicidad son múltiples, A. se enfocará a examinar las opiniones más relevantes.⁴²

II.2. Opiniones comunes sobre la felicidad.

Como hemos mencionado, existen distintas concepciones de felicidad y, por lo tanto, del bien supremo o fin último de las acciones del hombre. En *EN I 5*, A. continúa con el estudio de las opiniones comunes sobre la felicidad como un estudio previo a la postulación de su propia postura. A. parece estar interesado en mencionarlas debido a dos razones: la primera es porque ésta es una forma regular de proceder en la metodología aristotélica, es decir, partir de lo más cognoscible a lo menos cognoscible;⁴³ por lo que siempre resulta conveniente enunciar lo que otros han investigado para tener así una base cognoscitiva de la cual partir. Y la segunda razón es porque A. parece encontrar una tesis de fondo que le permite explicar la multiplicidad de opiniones en torno a la felicidad. Esta tesis consiste en sostener que la concepción del bien y la felicidad dependen de la clase de vida que llevemos (ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν):

“No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa–”.⁴⁴

alma racional; de manera que, a diferencia del relativismo, el bien no se predica accidentalmente sino necesariamente –porque se relaciona con una misma naturaleza–, lo cual no implica que hay un único principio de los bienes como en Platón sino una pluralidad de principios de acuerdo a la *entelequia* de cada cuerpo. Cf. Gerena, “El alma como principio de los bienes” (Promanuscrito).

⁴² Arist. *EN* 1095^a 28-30: “Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón”.

⁴³ Cf. Arist. *EN I 4* 1095b2-4: “Sea de ello lo que fuere, lo incuestionable es que es preciso comenzar partiendo de lo ya conocido. Pero lo conocido o cognoscible tiene un doble sentido: con relación a nosotros unas cosas, en tanto que otras absolutamente; y siendo así, habrá que comenzar tal vez por lo más conocibile relativamente a nosotros”.

⁴⁴ Arist. *EN* 1095b 14-20: τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εὐίκασι ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός.

Esta cita aclara que, si bien todos los hombres podrían llegar a admitir mediante un razonamiento que eligen todos sus fines, metas o bienes con base en la consideración de un bien supremo al cual denominamos felicidad, no todos conciben la felicidad del mismo modo; lo cual implica una *complejidad epistemológica*, pues no todos los hombres llegan a la misma conclusión. La causa de esta diferencia cognoscitiva, la atribuye A. a formas de vida distintas, posiblemente determinadas por una serie diversa de factores, dentro de los cuales se destaca la educación en los buenos hábitos.⁴⁵ Sin embargo, a pesar de las diferencias cognoscitivas, A. parece estar convencido de que es posible llegar a una visión común de la felicidad, basada en una definición universal, obtenida a través de un análisis racional. Entonces, para comenzar la búsqueda de esta definición de la felicidad, A. aborda las dos primeras concepciones representativas sobre ella, exponiendo las deficiencias que presentan para conformar el bien supremo.⁴⁶

La primera concepción de felicidad es la correspondiente al género de vida voluptuosa (τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν), propia de la multitud y de los más vulgares (πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι), quienes conciben la felicidad como el placer (ἡ ἡδονή).⁴⁷ La felicidad, según A. no puede consistir en el placer, pues parecería que la vida del hombre quedaría identificada con la vida sensitiva, y, por lo tanto, sería semejante a la de una bestia, apegada a los bienes más elementales del cuerpo, desdeñando cualquier otro bien racional⁴⁸ y dejándose conducir más por la sensibilidad que por la razón:

⁴⁵ Por eso es que A. señala en *EN* I 3 que los jóvenes en edad o por carácter juvenil, así como para los incontinentes, la política o conocimiento práctico resulta inútil, ya que se dejan llevar más por las pasiones que por la razón.

⁴⁶ La tercera concepción referida a la vida contemplativa (ὁ θεωρητικός) constituye la postura aristotélica, y será justificada, como veremos más adelante, en 1097b23-1098^a20 y, posteriormente en el libro X de la *EN*, la cual, como hemos mencionado, no expondremos en este trabajo.

⁴⁷ Para R. Kraut el placer que A. refuta como candidato a la felicidad es el placer físico, que, aunque sea querido por sí mismo, contribuye a la obtención de la actividad racional, es decir, es fin pero también es medio: “The pleasures of relaxation, in other words, are a means to happiness”. Cf. Kraut, *Aristotle on the Human Good...*, pp. 236-237. Y según S. Broadie: “Here Ar. goes along with the vulgar assumption that the paradigm pleasures are those of physical indulgence; this is usually behind the view that pleasure tends to conflict with other values. Cf. 8, 1099a 24-9, on the Delian inscription”. Cf. Broadie, *Comentario a EN* 1095b 16..., p. 267.

⁴⁸ La distinción de bienes que A. expondrá en *EN* I 8, ayudará a comprender mejor por qué descarta la posición hedonista, ya que para esta postura, entendida según la mayoría de los

“La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo”.⁴⁹

La segunda concepción corresponde al género de vida política (ὁ πολιτικός), propia de los espíritus selectos y los hombres de acción quienes identifican la felicidad con el honor (οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμῆν). Pero tampoco el honor puede ser el más excelso de los bienes del hombre por dos razones. La primera es porque:

“...los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatarse”.⁵⁰

El primer argumento para descalificar el honor consiste en señalar que éste depende de que otros lo reconozcan, lo cual hace pensar que es un bien endeble, ya que su causa radicaría fuera del sujeto, mientras que la felicidad parece que debe provenir del propio sujeto, como fruto de sus acciones; de ahí que mencione dos características elementales del bien supremo: a) “el bien debe ser algo propio (οἰκεῖόν τι) y b) difícil de quitar (καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντεύομεθα). El segundo argumento dice así:

“Por otra parte, estos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior”.⁵¹

El honor siendo fruto de la virtud, no puede ser un bien más alto que ella, ya que la virtud funge como su causa; así pues, lo que verdaderamente buscan los hombres ilustres es la virtud que cause su honor. De manera que, aunque A. no consideró en un principio de manera explícita a la virtud como uno de los

hombres, el placer parece reducirse, en buena parte, sólo a un bien corporal y externo, por debajo de los bienes del alma y, por lo tanto, imperfecto.

⁴⁹ Arist. *EN* 1095b19-22.

⁵⁰ Arist. *EN* 1095b23-26.

⁵¹ Arist. *EN* 1095b27-30.

candidatos a definir la felicidad, aclara que tampoco la virtud (ἡ ἀρετή) puede ser el bien supremo (felicidad), porque advierte lo siguiente:

“Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esta tesis”.⁵²

Aunque la virtud podría tomarse como el fin último de la vida política –ya que es superior al honor–, en sí misma no puede ser considerada como el bien supremo del hombre. Las razones son dos: la primera consiste en una aguda precisión; el mayor de los bienes no puede consistir en la virtud debido a su carácter esencial como “modo de ser” o de “disposición habitual” del hombre, lo cual no es equivalente a la noción de “actividad”,⁵³ noción que parece indispensable en la esencia de la felicidad, ya que, según explica A., aunque un hombre sea virtuoso, no lo podemos considerar feliz ni cuando duerme ni cuando está inactivo; y en efecto, tal parece que el hombre es feliz cuando está despierto, consciente y, además cuando tiene las condiciones necesarias para actuar virtuosamente.⁵⁴ La segunda razón, es una deficiencia que no sólo afecta a la virtud sino también a cualquiera de los candidatos antes mencionados, ya que la posesión de cualquiera de ellos parece totalmente compatible con la desgracia, infortunio o mala suerte, y, por lo tanto con la infelicidad.⁵⁵ De este modo ambos

⁵² Arist. *EN* 1095b 32-36.

⁵³ Aquino pone el ejemplo de aquellos que tienen el hábito de la virtud, pero en toda su vida no se les presenta la oportunidad de obrar con ella, como la magnanimidad y la magnificencia: “...vemos que algún hombre pobre posee un hábito similar, pero nunca puede hacer algo magnífico. Luego la virtud no es lo mismo que la felicidad”. Cf. Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles...*, p. 77.

⁵⁴ Que la virtud no sea equivalente a la noción de “actividad” no significa que la virtud sea un estado meramente pasivo del sujeto, por el contrario, tal como expone Nancy Sherman, la adquisición de la completa virtud se lleva a cabo mediante un proceso de práctica y repetición que abarca tanto la parte no racional como la razón práctica del hombre; de tal manera que: “The inquiry, as conducted by Aristotle, leads to a rich and lasting theory which has at its centre the related beliefs that learning virtue is neither a mindless nor purely intellectual matter, and that the process requires practical reason and desire working in tandem throughout”. Cf. Sherman, “The Habituation of Character”..., p. 199.

⁵⁵ Este tema de la fortuna como causa de la felicidad, lo estudiaremos en el IV y último capítulo, en el cual nos enfocaremos a la lectura de *EN* I 9 y 10.

defectos hacen de la virtud, un bien deficiente, incompleto e imperfecto como para considerarla el bien supremo.

Como pudimos ver, A. realizó un análisis intrínseco de las concepciones de felicidad más comunes, y ha destacado algunos inconvenientes que se presentan al considerarlas como el verdadero fin último (*EN I 5*). El estudio de estas visiones quedará completado en la primera parte de *EN I 7*, en donde A. ofrece dos argumentos más, mediante los cuales demuestra que dichas posturas son visiones incompletas de la felicidad.

II 3. La felicidad como el bien supremo inclusivo del hombre.

En la primera parte de *EN I 7*, A. hace una especie de síntesis de las ideas principales de toda la argumentación mediante la cual defiende la existencia de un bien supremo del hombre –a la cual nos hemos referido en el capítulo I–; pero además, hace hincapié en dos notas que debieran ser características esenciales del bien supremo, que son la perfección y la autarquía.⁵⁶ Lo más relevante de este texto es la posibilidad de que el bien supremo pueda concebirse bajo una *visión inclusivista*, lo cual hace imprescindible este texto en el desarrollo de nuestro trabajo. Ésta es la razón por la cual, hemos dedicado un apartado propio para el tratamiento de este pasaje. En este análisis trataremos de mostrar que los argumentos expuestos por A. no sólo pueden defender un *inclusivismo radical*, como puede parecer a primera vista, sino que también, a través de ellos, es posible sostener un *inclusivismo moderado*, como a continuación propondremos.

La teoría de la jerarquización de los fines, como vimos en el capítulo 1, permitió a A. apuntar hacia un fin último, tal como lo confirma el siguiente fragmento de *EN I 7*:

⁵⁶ La mayoría de los comentaristas distinguen estas dos características como las principales notas formales del bien supremo. Por ejemplo, H.H. Joachim distingue principalmente la característica de ser “lo más completo en el orden de la acción”, la cual se divide en dos: ser querido por sí mismo y la autosuficiencia: “We mean, therefore, and end sufficient by itself to satisfy man, who is by nature a social being and whose desires therefore extend to the wellbeing of his family, friends, and fellow citizens”. Cf. Joachim, *Comentario a EN 1097a15-b21...*, p. 47. S. Broadie distingue tres características del bien supremo: “Completeness, self-sufficiency, and being most desirable when not counted in with other goods were recognized features of the chief good that were used in debate not so much to characterize it as to show that certain contenders are not the chief good. For the first two, see Plato, *Philebus* 20d-e; for a criterion rather like the third, see *NE X. 2*, 1172b28-34”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1097a15-b21...*, p. 273.

“Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos”.⁵⁷

En este texto, A. vuelve a hacer hincapié en la doble división de los fines conforme a su subordinación –en bienes secundarios y bienes primarios como vimos en el Cap. I, 1–, así es como en primer lugar, se enuncian los fines instrumentales que son principalmente *medios*, pues se eligen por causa de otros, como las riquezas (οἶον πλοῦτον),⁵⁸ las flautas y, en general, todos los instrumentos (ἀβλοῦς καὶ ὅλως τὰ ὄργανα). En segundo lugar están los bienes primarios que son *fines perfectos o elegidos por ellos mismos*. Pero además, A. confirma la necesidad lógica de postular un fin último o bien perfecto que sea *el más final de los fines o el fin más perfecto*, aunque también aquí deja abierta la posibilidad de que éste consista en un único bien o en varios.

Sin embargo, este texto alberga una problemática interpretativa pues cabe la posibilidad de dos sentidos distintos del término “perfecto”, aunque seguidamente, A. parece aclararlos en el pasaje siguiente:

“Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad...”⁵⁹

⁵⁷ Arist. *EN* 1097^a26-31: μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταῦτόν ἀφίκεται· τοῦτο δ' ἐτι μᾶλλον διασαφῆσαι πειρατέον. ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθά τινα δι' ἕτερον, οἶον πλοῦτον ἀβλοῦς καὶ ὅλως τὰ ὄργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μὲν ἔστιν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων.

⁵⁸ Esta es la razón inmediata por la cual A. desecha sin ningún problema la vida dedicada a la obtención de las riquezas; ni siquiera la considera dentro de las posturas más relevantes, ya que, en este género de vida, es evidente que las riquezas son un simple medio para conseguir bienes sucesivos: “En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro”. Cf. Arist. *EN* 1096^a 6-9.

⁵⁹ Arist. *EN* 1097^a30-1097b1: τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καὶ> καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν,

De esta manera parece aclararse una triple división de bienes: 1) los bienes que se buscan para otra cosa, 2) los bienes que se buscan por sí mismos y por otra cosa y, 3) el bien que se busca en sí mismo y nunca para otra cosa. Por esta razón parecen existir dos sentidos del término “perfecto”: el primer sentido de perfecto corresponde a aquellos bienes que se eligen por sí mismos y que a su vez se eligen por otra cosa, y el segundo sentido de perfecto se refiere al “más perfecto de los bienes”, es decir, aquel que es elegido siempre por sí mismo y que no se elige en vistas a ninguna cosa ulterior, por esta razón, el primer texto tendría que leerse de la siguiente manera:

“...es evidente que no son todos [los bienes] perfectos [bienes elegidos por sí mismos], pero lo mejor parece ser algo perfecto [elegido por sí mismo]. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto [elegido por sí mismo], ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos [aquel elegido por sí mismo y más allá del cual no elegimos nada más]”.⁶⁰

Sin embargo, a pesar de esclarecerse ambos sentidos de “perfección”, este texto da pie a dos posibles interpretaciones en relación con la constitución del bien supremo, pues existe una ambivalencia en la frase con la cual se le hace referencia como “el más perfecto de los bienes”:

- 1) La primera interpretación diría que: “si el más perfecto de los bienes es aquel fin elegido por sí mismo, más allá del cual no podemos elegir ningún fin ulterior”, entonces el bien supremo tiene que consistir en *un bien que esté por encima de todos los bienes, incluso por encima de aquellos que son queridos por sí mismos, ya que de ninguna manera puede llegar a funcionar como medio, por lo tanto, el bien supremo será un fin exclusivo y único*. Esta interpretación constituye la visión exclusivista del bien supremo en donde los bienes restantes se reducen a ser sólo medios para alcanzarlo y no formarían partes de él.
- 2) La segunda interpretación diría que: “si el más perfecto de los bienes es aquel fin elegido por sí mismo, más allá del cual no podemos elegir ningún fin ulterior”, entonces el bien supremo tiene que consistir en *un bien que sea perfecto en el sentido de completo, y que, por lo tanto, incluya o abarque todos los bienes posibles, tanto los que son medios como los que son fines*

καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ.

⁶⁰ Cf. Arist. EN 1097^a26-31.

queridos por sí mismos, es decir, sería el conjunto de todos los bienes posibles del hombre. Como consecuencia, podría hablarse de un único bien, a saber, el bien humano. Esta interpretación constituye la visión inclusivista radical del bien supremo, pues ninguno de los bienes quedaría fuera de este bien; de tal manera que la felicidad no podría considerarse como un bien igual que los demás, no pertenecería a ningún género de bienes antes señalados, debido a que es el conjunto de todos los bienes del hombre.

Tal como podemos apreciar, este argumento parece dar lugar a las dos posibilidades de entender la estructura formal del bien supremo que hemos visto en la argumentación de *EN.I* 1 y 2, a saber, el *exclusivismo* y el *inclusivismo*, sin haber una especial inclinación a una de ellas. El punto relevante de este texto es la mención enfática de una característica del fin último, que no se mencionó en textos anteriores, de tal manera que se refiere a él no sólo como “lo bueno y lo máximamente bueno” (τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), sino como “el más perfecto de todos los bienes” (τὸ τελειότατον τούτων). De esta manera, a través de la mención enfática de esta característica, A. parece darnos a entender que la felicidad tendría que consistir en algo τέλειον, es decir, no sólo algo último sino principalmente algo terminado, acabado, completo o perfecto. Esta característica será un elemento indispensable en la interpretación del polémico argumento de la autarquía, en el cual A. parece pronunciarse a favor del *inclusivismo radical*, tal como veremos a continuación.

Para explicar el argumento de la autarquía es preciso situarlo en su completo contexto. La división de los bienes en secundarios o menos perfectos, primarios o más perfectos y el más perfecto de los bienes, que A. confirma en el capítulo 7, sirve ahora para refutar las opiniones comunes de la felicidad antes mencionadas, porque a la felicidad:

“...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 otra”.⁶¹

⁶¹ Arist. *EN* 1097b1-6: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι’ αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι’ ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι’ αὐτά (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοιμέθ’ ἂν ἕκαστον αὐτῶν) , αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν,

Si bien el placer, el honor y la virtud son candidatos fuertes para establecerse como el bien supremo por ser considerados como bienes queridos por sí mismos, en el apartado anterior vimos que intrínsecamente tienen muchas deficiencias que les hace ser imperfectos. Ahora, en este punto argumentativo, podemos apreciar otro ángulo de la misma crítica a estos candidatos, la cual consiste en situarlos como bienes queridos por sí mismos *pero no como fines últimos más allá de los cuales no es posible desear nada más*, ya que en realidad, son bienes mediante los cuales los hombres buscan la felicidad y, por lo tanto, no pueden consistir en la felicidad misma: así, un hombre busca la felicidad en el placer, en el honor o en la virtud, pero no al revés, pues quien tiene la felicidad, no busca nada más allá de ella. Por lo tanto, el título de fin último o bien supremo corresponde más a aquello que denominamos felicidad que a cualquier otro bien, aunque estos sean bienes buscados por sí mismos; de tal manera que *considerados individualmente estos serán bienes imperfectos frente a la felicidad, a pesar de ser bienes intrínsecos* (tal y como se ha mostrado en el análisis intrínseco de los candidatos antes vistos como el placer, el honor y la virtud).

Sin embargo, aunque es certero que los bienes queridos por sí mismos considerados individualmente no son la felicidad porque son más bien medios a través de los cuales buscamos ser felices, A. no dice nada en el caso de que el conjunto de estos bienes pudieran ser considerados como la felicidad; esto nos da pie a hacer una precisión importante que apoyaría la posibilidad del *inclusivismo moderado*. Si bien hasta EN I 1 y 2, ha sido posible defender la tesis de que el bien supremo pueda consistir en el conjunto de los bienes queridos por sí mismos; ahora, gracias al análisis de A. en el cual muestra la imposibilidad de considerar *individualmente* a alguno de los bienes intrínsecos como la felicidad (debido a que también tienen un carácter de medios), pensamos que, incluso considerados en conjunto, habría una imposibilidad para ser confirmados como “el más perfecto de los bienes”, debido a que, al parecer, *un conjunto de bienes imperfectos no podrían conformar un bien perfecto*; de tal manera que postular la felicidad como el solo conjunto de los bienes intrínsecos sería aún una visión incompleta de la misma. Sin embargo, esto no nos eximiría de pensar que la felicidad *pueda incluir los bienes intrínsecos o queridos por sí mismos*.⁶²

διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὅλως δι' ἄλλο.

⁶² S. White, al igual que J. L. Ackrill, dice que la felicidad es “lo más *teleion*” porque incluye los bienes en sí mismos, así se explica cómo podemos elegir un bien por sí mismo a la vez que lo elegimos con vistas a la felicidad. Cf. White, “Is Aristotelian happiness a good life or the best life?”..., pp. 111-115.

Para continuar con la refutación de los bienes intrínsecos como candidatos a la felicidad, A. señala una segunda característica que se desprende de la consideración de la felicidad como un bien más allá del cual no es posible desear ninguna otra cosa. A. supone entonces que la felicidad tiene que ser *un bien autárquico*:

“Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. 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... Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad”.⁶³

En esta cita, A. añade a la felicidad la característica de la autarquía (αὐτάρκεια), es decir, *la capacidad de bastar por sí misma que hace de la felicidad el más deseable de los bienes*. Pero advierte que por autarquía no debe entenderse una especie de *aislamiento del hombre*, como si él pudiera ser feliz de manera solitaria e independiente de los demás; por el contrario, el hombre feliz se vincula más con la visión de un hombre sociable que posee padres, familia, amigos y conciudadanos debido a que por naturaleza, el hombre es un ser perteneciente a la ciudad.⁶⁴

La autarquía debe entenderse entonces como la capacidad que tiene la felicidad de bastar por sí misma, es decir, *la capacidad de ser un bien que en sí mismo satisfaga plenamente todos los deseos del hombre y que le hace ser el más*

⁶³ Arist. *EN* 1097b7-17: φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικί καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος... τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι.

⁶⁴ Para M.C. Nussbaum este pasaje se esclarece con base en el estudio del tema de la *philia*, por lo que considera que la necesidad insustituible de los *philoí* y la *philia* hacen de la felicidad un bien inclusivo: “Así, de acuerdo con la tesis original del libro I de que la autosuficiencia de la *eudaimonía* debe ser tal que la vida descrita merezca ser escogida y no carezca de nada (1097b 14-15), los *philoí* y la *philia* serán partes integrantes de la *eudaimonía* humana y constitutivos –no sólo medios instrumentales– de su autosuficiencia”. Cf. Nussbaum, *La fragilidad del bien...*, p. 455.

deseable de todos los bienes.⁶⁵ Esta característica parece englobar las primeras dos notas formales de *EN* I 1 y 2, que son respectivamente la de ser un bien querido por sí mismo y un bien por el cual se quieren los bienes restantes, pues la felicidad es *un bien más allá del cual el hombre no puede aspirar a nada más, ya que satisface todos sus deseos*. En cambio, los bienes como el placer, el honor y la virtud, propuestos como candidatos a ser la felicidad del hombre, no parecen incluir la característica de bastar por sí mismos, sino que son insuficientes para satisfacer los deseos del hombre.

Ahora bien, si la felicidad tiene que ser un bien autosuficiente, es decir, el más deseable de todos los bienes, entonces, A. parecería argumentar que la felicidad tiene que ser un bien inclusivo que abarque todos los bienes:

“La felicidad... es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos”.⁶⁶

Si la felicidad es el más deseable de los bienes, parecería que a ella tendrían que sumarse, todos los bienes que se buscan por sí mismos, pero también los bienes secundarios o imperfectos, e incluso los no necesarios, hasta el más pequeño, ya que cualquier bien, por muy pequeño que sea, podría hacer de la felicidad un bien más deseable, de manera que el bien supremo incluiría todos los bienes o de lo contrario, no sería el más deseable de todos los bienes. Por esta razón, el argumento de la autosuficiencia, por una parte, parece resolver desde ahora el problema de la esencia de la felicidad, pues entonces ella consistiría en

⁶⁵ La mayoría de los comentaristas coinciden en esta idea básica de la felicidad como autárquica, es decir, como aquello que satisface completamente al hombre, independientemente del problema de su constitución interna: “La caracterización formal de la felicidad como fin autosuficiente apunta, pues, al momento de la plena satisfacción subjetiva que, como tal, constituye un componente esencial de la noción misma de felicidad.” Vigo, *La concepción aristotélica de la felicidad...*, p. 49.

⁶⁶ Arist. *EN* 1097b17-21: ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην- συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεὶ. τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκὲς ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος.

el conjunto de todos los bienes, *de tal manera que A. parecería estar inclinado hacia un inclusivismo radical del bien humano.*⁶⁷

Sin embargo, la explicación de la esencia de la felicidad no parece quedar resuelta bajo la perspectiva del *inclusivismo radical*, sobre todo porque, desde nuestro punto de vista, la constitución material de la felicidad quedaría indeterminada y, por lo tanto, la concepción del bien supremo sería imperfecta. Y realmente hablar de la felicidad como “el conjunto de todos los bienes” resulta una frase sumamente ambigua, ya que en ella podrían incluirse cualquier tipo de bienes; y, al no existir ninguna determinación, parecería que la felicidad puede

⁶⁷ Usualmente, la nota de la autarquía se suele interpretar paralelamente a la de perfección, que A. enunció anteriormente refiriéndose a la felicidad como “el más perfecto de los bienes”. Pero para desentrañar aún más el sentido exacto del argumento de la autarquía, es preciso hacer una lectura detallada, como la expuesta por G. Lawrence en su artículo “Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* 1.7.1097b16-20”..., pp. 32-76. Según esta lectura, A. parece dejar abierta la posibilidad de que la felicidad se entienda como un bien autárquico en dos sentidos. El primero, como un bien “agregable”, es decir, un bien al cual se le pueden añadir más bienes que la hagan más deseable, y el segundo sentido como un bien “no agregable”, es decir, un bien al cual no se le pueden añadir más bienes que la hagan más deseable. Para G. Lawrence, la felicidad tendría que ser un bien “no agregable” ya que tendría que ser perfecto en sí mismo, y, por lo tanto, tendría que incluir todos los bienes del hombre, es decir, nada podría quedar fuera del bien supremo, de lo contrario, podría agregársele alguna otra cosa más. De igual manera, S. Broadie dice que: “...happiness can be seen to be the most desirable thing from the assumed fact that (pre-reflectively) it does not lend itself to being counted along with other goods. Since no other good can be added to it to make a more desirable combination, its status as maximally desirable is assured”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1097b16-20*..., p. 275. Igualmente, para Aquino, la felicidad no es connumerada con los demás bienes, pues al ser lo más elegible, contiene en sí todo lo necesario para el hombre. Cf. *Op. cit.* p. 90. Sin embargo, aunque nosotros estamos de acuerdo en considerar la felicidad como un bien “no agregable” por ser un bien perfecto, no compartimos la opinión de incluir necesariamente todos los bienes en la felicidad, ya que la felicidad puede ser el más deseable de los bienes por incluir los bienes intrínsecos o algunos bienes intrínsecos, es decir, por ser un bien que en sí mismo satisface los deseos del hombre, aunque fuera de ella queden muchos otros bienes; lo cual nos acerca más a una postura exclusivista. Por ejemplo, R. Heinaman, en su artículo “The improbability of *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*”..., pp. 99-145., sostiene que según el argumento de la autarquía, la felicidad sí puede aumentar y, por lo tanto, ser más elegible cuando le agregamos otros bienes, ya sean intrínsecos o extrínsecos. Este hecho le hace rechazar el *inclusivismo radical* que incluye todos los bienes. Es preciso señalar que la felicidad puede aumentar “en grado”, lo cual no significa que se convierta en un mejor bien más allá de la felicidad. Para afirmar esto, se basa en la distinción que A. hace en *EN X* entre felicidad perfecta e imperfecta: “...the secondary form of happiness that consists in virtuous actions can be improved into the primary form of happiness that consists in contemplation.” Heinaman, *Ibid.*, p. 138.

entenderse como un conjunto ilimitado o cuasi-infinito de bienes, lo cual es una idea contradictoria con la concepción de un bien acabado y perfecto (τέλειον) como característica imprescindible de la felicidad. Pero además, según lo mencionamos en el capítulo I de nuestro trabajo, en *EN* I, 2 A. concluyó que es precisamente necesario un fin último de nuestros actos debido a que en última instancia, nuestros deseos no pueden ser infinitos; así, la felicidad tendría que ser un bien perfecto, acabado, y, por lo tanto, limitado. De ahí que A. haya mencionado como totalmente posible encontrar un límite a las relaciones sociales indispensables para la felicidad del hombre:

“No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego”.⁶⁸

Por estas razones, la descripción del bien supremo como inclusivo de todos los bienes no deja de representar una visión problemática de la felicidad, pues a pesar de la ventaja que resulta al pensar que la felicidad contiene todos los bienes que todo hombre puede desear, esta concepción sufre además de una falta de economía, pues llevar a cabo una descripción de todos los bienes contenidos dentro de ella sería una labor ardua. De esta manera, parecería que el *inclusivismo radical* tendría que apelar a un criterio externo que ayude a delimitar el contenido de la felicidad.⁶⁹

Ahora bien, independientemente de las ventajas y limitaciones del *inclusivismo radical*, pensamos que también es posible proponer una lectura distinta de la autarquía como característica imprescindible de la felicidad.⁷⁰ El

⁶⁸ Arist. *EN* 1097b12-15.

⁶⁹ El *inclusivismo radical* se apoyará en la definición de la felicidad como actividad del alma conforme a la virtud como un criterio para delimitar el concepto material de la felicidad, aunque por otro lado, le será difícil armonizar la visión de la felicidad como el conjunto de todos los bienes con dicha definición, ya que en el argumento del *ergon*, A. sostiene explícitamente que la felicidad consiste estrictamente en una “actividad”, a saber, la racional.

⁷⁰ J.L. Ackrill ofrece una interpretación muy interesante del argumento de la autarquía que resulta compatible con nuestro trabajo. Este argumento lo relaciona directamente con la consideración de que la felicidad es “el más final de los bienes”, ya que si esto es así, es porque ella contiene todos los bienes intrínsecos, de tal manera que no podríamos querer la felicidad más otra cosa, porque, de lo contrario, entonces podríamos buscar la felicidad por otra cosa además de ella lo cual es contradictorio: “The first point is that eudaimonia is inclusive of all intrinsic goods; and if that is so by definition, it is unintelligible to suggest that eudaimonia might be improved by addition”. Cf. Ackrill, “Aristotle on *Eudaimonia*”..., pp. 20-22.

argumento de la autarquía postula la necesidad de que la felicidad sea “el más deseable de todos los bienes”, pero esto no significaría necesariamente que por eso tengan que considerarse todos los bienes dentro de ella para que ninguna otra cosa pueda hacerla más deseable, sino que *la felicidad también podría ser el más deseable de todos los bienes sin necesidad de añadirle nada porque ella en sí misma satisface los deseos del hombre, y la causa de esto puede radicar en que en ella están incluidos los bienes intrínsecos*. La razón de esto se puede derivar del siguiente razonamiento. Si nos preguntamos ¿por qué finalmente deseamos una cosa?, podemos responder a partir de la división de bienes que 1) deseamos algo porque nos es útil, 2) deseamos algo porque nos da placer, y 3) deseamos algo por su propia virtud, es decir, por sí mismo.⁷¹ De esta manera, en primer lugar, la felicidad no podría ser “el más deseable de los bienes” en el sentido de utilidad, ya que ella no puede considerarse como un bien útil, porque más allá de ella el hombre no puede buscar otra cosa; de tal forma que tampoco sus partes pueden considerarse como útiles.

En segundo lugar, la felicidad sí puede ser “el más deseable de los bienes” en el sentido de ser “el bien más placentero de todos”, ya que la felicidad puede incluir el placer como bien intrínseco, aunque no los bienes placenteros en sí mismos, porque, de la misma manera como no se incluyen los bienes útiles porque la felicidad no puede ser un instrumento para otra cosa, así igualmente, los bienes placenteros podrían reducirse a ser únicamente instrumentos de placer. Así pues, lo que haría a la felicidad el bien más deseable no serían las cosas placenteras en sí mismas, sino en estricto sentido, el placer que nos proporcionan, por lo cual las cosas placenteras no son las incluidas en la felicidad sino sólo su placer. Por ejemplo, la cerveza y el pastel de chocolate no quedarían dentro de la felicidad sino sólo el placer de la cerveza y el placer del pastel de chocolate, y así sucesivamente.⁷²

⁷¹ Según A. Kenny, “Any choice which we make, he tells us, must be made for the sake of good (1094^a2). But according to the *NE*, as we learn in the second book, there are three kinds of good: the pleasant, the useful, and the noble (1104b31)”. Cf. Kenny, *Aristotle on the perfect life...*, p. 3. Aquino también distingue estas tres clases de bienes: “Y el bien se divide en tres: útil, en deleitable y en honesto. Dos de ellos, el deleitable y el honesto, tienen razón de fin porque son apetecibles por sí mismos. Se denomina bien honesto al que es bien según la razón, que ciertamente va acompañado de deleite”. Aquino, *op. cit.*, p. 75.

⁷² Somos conscientes de que nuestra propia lectura del argumento de la autarquía no es la más evidente; y además de que es una lectura que deja abierto el tema del placer como un problema a justificar con más detalle y con base en otros libros de la *E.N.* Sin embargo, el tema de la inclusión del placer en la felicidad que defendemos en el *inclusivismo moderado*, se verá más

Y, por último, en tercer lugar, la felicidad sería “el más deseable de todos los bienes” porque en ella quedan incluidos los bienes intrínsecos: así, además del placer, quedarían incluidos el honor y las virtudes.⁷³ Por consiguiente, *la felicidad podría ser un bien autárquico, es decir, “el más deseable de todos los bienes”, porque en ella están incluidos los bienes intrínsecos, mientras que los bienes restantes pueden considerarse únicamente como medios deseados en vista de la felicidad.*⁷⁴

De esta manera es como también podríamos explicar que la felicidad no tiene por qué ser un bien al cual se le puedan agregar otros bienes, ya que la no agregabilidad de los bienes es una idea que es indispensable para considerarla como un *bien perfecto, limitado y definido*; ya que la felicidad al ser el bien perfecto del hombre, no se le puede añadir nada más que lo haga más perfecto o convertirse en un bien mejor; y, además, porque al quedar incluidos los bienes intrínsecos, no podría haber otra razón por la cual pudiéramos hacer de este bien, un bien más deseable debido a la perfección intrínseca que otorgan.⁷⁵

esclarecido en el capítulo IV, en donde comentaremos el pasaje de *EN I 8*, en donde A. señala que la actividad racional es la más placentera de todas.

⁷³ Por otra parte, de una manera similar al placer, también podría decirse que el honor queda incluido en la felicidad pero no las personas que nos rinden honor, aunque ellas sean el medio por el cual lo obtenemos. El problema de la inclusión de las virtudes lo dejaremos pendiente para el siguiente capítulo ya que se esclarece con más detalle en el argumento del *ergon*; al igual que el problema de la inclusión de la inteligencia (*νοῦς*) –considerada como un bien intrínseco–, aunque no explícitamente.

⁷⁴ R. Heinaman dice que A. piensa que la autarquía, es una característica que acomoda más a la contemplación que a la acción moral, debido a que: 1) la acción moral requiere de más condiciones que la contemplación, por lo cual es más dependiente y, 2) buscamos la acción moral en vistas a otra cosa más allá de ella (la contemplación). Cf. Heinaman, “*Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*”..., p. 45. Sin embargo, a este respecto podemos decir que aunque la acción moral necesita de bienes externos para llevarse a cabo, la contemplación es un bien quizá aún más dependiente en otro sentido, pues necesita de la vida práctica para llevarse a cabo, por lo cual no es tan independiente. Pero además, la vida práctica no necesariamente se busca en vistas a la contemplación, sino que, por el contrario, como está constituida por acciones que se buscan por sí mismas y no en vistas a otra cosa, la vida práctica es querida por sí misma, independientemente de la contemplación, por lo cual no se descarta la posibilidad de considerarla como parte de la felicidad.

⁷⁵ Entendemos la perfección de la felicidad como aquello que le hace ser limitada y determinada en su definición o esencia, así, la felicidad tendría que consistir en un bien definido y no agregable, aunque no se descarta la posibilidad de que la felicidad aumente en sí misma, pero no por la adición de otros bienes externos a ella que le hagan modificarse en un bien mejor a ella misma.

Es relevante destacar que, a través de esta postura que excluye los bienes externos de la felicidad: 1) concordamos con la idea de A. en que ella tendría que ser algo interno y no externo al hombre, según lo dicho *EN* 1095b25-26 al hablar del honor y, 2) tendríamos una visión más simplificada y económica de la felicidad.

A manera de conclusión de este segundo capítulo es relevante mencionar que, para la problemática del *inclusivismo*, ha sido importante aclarar que la felicidad no podría consistir en *uno sólo de los bienes queridos por sí mismos*, ya que de manera *individual* son insuficientes para el hombre; por lo cual, a pesar de ser bienes queridos por sí mismos, todos ellos se buscan en vistas a la felicidad. Es preciso mencionar que hasta este momento, A. no ha dado aún una definición propiamente dicha de la felicidad que aclare el problema acerca de su esencia y, por lo tanto, de su constitución; sino que sólo nos ha mencionado características que le serían imprescindibles, tales como la perfección y la autarquía.

Además, a partir del argumento de la autarquía, pensamos que no sólo es posible una lectura *inclusivista radical*, sino también una lectura más económica con el *inclusivismo moderado*, según la cual, es posible sostener que la felicidad es el más deseable de los bienes porque incluye los bienes intrínsecos sin necesidad de incluir todos los demás bienes. Sin embargo, a pesar de sus inconvenientes, pensamos que esta lectura podrá congeniar aún mejor con la definición de felicidad dada a partir del argumento del *ergon*, tal como veremos en el siguiente capítulo.

Por último, es preciso comentar que, cuando A. descarta la virtud como uno de los mejores candidatos a la felicidad, sostiene que habría una instancia superior a ella, el cual sería el constitutivo principal de la felicidad, es decir, la actividad. De tal manera que, al igual que en *EN* I 1 y 2, A. también se preanuncia que la felicidad tiene que consistir en una actividad.

III

LA PROBLEMÁTICA INCLUSIVISTA EN LA POSTULACIÓN DE LA FELICIDAD COMO ACTIVIDAD DEL ALMA CONFORME A LA VIRTUD: *EN I 7*.

A partir del análisis de las opiniones comunes de la felicidad vistas en *EN I 5*, es posible derivar algunas características que le corresponderían esencialmente a la felicidad aristotélica: así, la felicidad sería *un bien relacionado con la vida racional* más que con la vida sensitiva –contrariamente a la postura hedonista–, también, tendría que ser *un bien propio del hombre y difícil de quitar* –en oposición a la concepción de la felicidad como el honor–. Pero además, la definición de felicidad debe corresponderse con la visión formal del bien supremo como un bien querido por sí mismo y, un bien más allá del cual no es posible aspirar a nada más; pero sobre todo, la felicidad tendría que ser un *bien autárquico*, es decir, debe tener la capacidad de bastar por sí misma y, por lo tanto, ser el más deseable o elegible de todos los bienes.

Hasta ahora hemos podido analizar que las diversas notas de la felicidad extraídas a partir de la crítica de otras posturas no son suficientes como para comprender la esencia de la felicidad; por esta razón, no basta considerar la felicidad como el mejor de los bienes; según Aristóteles:

“Por otra parte, tal vez parece algo comúnmente admitido decir que la felicidad es la mejor de las cosas; sin embargo, es deseable que aún se diga más claramente qué es”.⁷⁶

De esta manera, a partir de la segunda mitad de *EN I 7* hasta el final del libro I, A. hace un planteamiento más definido de su propia concepción de la felicidad. Esta teoría de la felicidad en A. se desarrolla en dos partes: la primera parte consiste en dar una definición adecuada de la felicidad para responder así a la pregunta acerca de su naturaleza –al “qué es” – y que desarrollaremos en este capítulo III; y la segunda parte, consiste en mostrar que su propia definición de felicidad concuerda con las opiniones más sobresalientes, exposición que

⁷⁶ Arist. *EN* 1097b22-23: ‘Ἄλλ’ ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ’ ἐναργέστερον τί ἐστὶν ἔτι λεχθῆναι.

favorecerá al *inclusivismo moderado* tal como veremos en el capítulo IV. El esquema de estos dos capítulos, corresponde al cuarto punto del estudio material del bien supremo, como lo indicamos a continuación:

4. Fundamentación de la concepción aristotélica de felicidad

4.1. La felicidad como actividad del alma conforme a la virtud (*EN* 1097b23-1098^a21).

4.2. La felicidad como un bien convenientemente inclusivo (*EN* I 8-10).

A. lleva a cabo a definición de felicidad en el fragmento de *EN* 1097b23-1098^a21,⁷⁷ al que suele denominarse como argumento del *ergon*. Este texto se caracteriza por tener una unidad propia, y, además, en sí mismo tiene la posibilidad de interpretarse tanto desde el punto de vista del *exclusivismo* como del *inclusivismo*; sin embargo, cabe destacar que es un pasaje considerado preponderantemente exclusivista e incluso *intelectualista*. Por esta razón, en este apartado nos hemos propuesto como tarea mostrar que dicho argumento puede interpretarse también bajo la lectura del *inclusivismo moderado*. Para poder llevar a cabo este cometido es ineludible tomar en consideración su desarrollo de la manera más exacta posible. En este texto, A. expone su propia definición de felicidad basada en la búsqueda de la función propia o específica del hombre.⁷⁸ Por esta razón, el texto puede exponerse en dos grandes momentos como a continuación indicamos:

III.1) La esencia de la felicidad como la función propia del hombre.

III.2) Elucidación de la función propia del hombre.

⁷⁷ Para las citas correspondientes a este fragmento: 1097b23-1098^a21, también hemos utilizado una traducción propia.

⁷⁸ Para una lectura más completa y detallada del argumento del *ergon*, ver A. Gómez-Lobo, "The *Ergon* Inference", *Phronesis*, XXXIV, 2, 1989; y del mismo autor: "La fundamentación de la ética aristotélica", *Dianoia*, XXXVII, 1991. En estos trabajos se expone la necesidad de que para evitar la falacia naturalista que fundamenta la ética en la naturaleza humana, es preciso una interpretación correcta del argumento del *ergon*, en la cual se demuestra que las premisas no son simplemente descriptivas sino valorativas, de tal forma que la definición de felicidad se basa en el peso normativo que confieren las virtudes a la actividad racional y no en la función humana en sí misma. Así pues, la naturaleza humana termina siendo una noción fundada y no fundante: algo debe hacerse no porque es natural sino porque es virtuoso.

III.1) La esencia de la felicidad como la función propia del hombre.

Para poder dar una definición acertada de la felicidad del hombre, A. desarrolla una argumentación en la cual propone como hipótesis descubrir la función o trabajo específico (τὸ ἔργον) del hombre, como a continuación se enuncia:

“Quizá eso podría lograrse, si se captara la función del hombre. En efecto, justamente como parece que lo bueno y el bien están en la función para el flautista, para el escultor o para todo artista, y en general para todos aquellos de los cuales existe alguna función y una actividad, de la misma manera esto parecería bien incluso para el hombre, si es que hay una función de él”.⁷⁹

En este párrafo, A. propone la hipótesis de descubrir la definición de felicidad en la elucidación de la función del hombre, pues, así como lo bueno y el bien están en la función del artesano, así también la felicidad o bien humano estará en la función del hombre. En un primer momento, A. parte de una semejanza entre el hombre y el artesano (como el flautista o el escultor), en pocas palabras, entre el hombre y cualquier sujeto que lleve a cabo una función: en efecto, así como el artesano realiza una serie de acciones para poder llegar a una meta u objetivo determinado –por ejemplo, tocar una melodía u obtener una escultura–; de la misma manera, el hombre realiza sus acciones en vistas a un fin último, es decir, la felicidad. En otras palabras, A. parece proponer que *si logramos descubrir la función propia, es decir, el tipo de acciones propias del hombre, podremos saber más acerca del fin al cual se dirige, porque según la función será el fin al cual se tiende.*

De esta manera A. no propone encontrar el bien humano a partir de su propia función como dos cosas distintas, como si la función fuera el medio para alcanzar a dilucidar el bien humano, concibiendo la felicidad al modo de un fin último separado de los actos y las acciones que se realizan para obtenerlo, sino, más bien, en el supuesto de que exista una función del hombre (A. deja pendiente este problema), *lo bueno y el bien del hombre radican en su función propia, es decir, la felicidad consiste en la realización de las acciones propias del hombre;* de una manera similar como el flautista, el escultor, el artesano se desarrollan como tales

⁷⁹ Arist. *EN* 1097b24-28: τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὡσπερ γὰρ αὐλητῆς καὶ ἀγαματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτη, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ.

en el ejercicio de su función. La argumentación quedaría planteada como se esquematiza a continuación:

PM Lo bueno y el bien para todos aquellos para quienes existe una función, están en la función.

Pm El hombre es un ser para el que existe una función.

Cl Lo bueno y el bien del hombre están en la función del hombre.

Y si.. Pm La felicidad es lo bueno y el bien del hombre.

Cl La felicidad está en la función del hombre.

Sin embargo, procediendo a un análisis de la vinculación entre la felicidad y la función propia del hombre, cabe ahora preguntarnos: ¿por qué A. afirma que lo bueno y el bien parecen estar en la función propia? La respuesta a esta pregunta podríamos encontrarla si volvemos a la parte explicativa de este texto, es decir, a la analogía entre el hombre y el artesano. Esta analogía quedaría representada de la siguiente manera: la felicidad : hombre :: la función : artesano; cuyo objetivo sería elucidar la esencia o definición de la felicidad del hombre a partir de la estrecha relación entre el artesano y la función propia que desempeña. Por esta razón, será preciso comenzar a explicar el segundo binomio de la analogía: para el artesano o cualquier otro tipo de sujeto que tenga una función propia o una actividad, parece que *lo bueno y el bien están en la función* (ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ).

A. no ofrece más explicaciones al respecto, quizá porque tal afirmación es considerada como un supuesto que quizá fue desarrollado en algún otro momento de su pensamiento. Así pues, lo que parece sostener en el fondo, basándonos únicamente en este texto, es que el bien del artesano radica en *la capacidad directa de obtener su producto, es decir, en el hecho mismo de realizar acciones o actos determinados que le permiten alcanzar su propio fin*. Así, la función del flautista consiste en tocar la flauta, la función del escultor es esculpir estatuas, la función del arquitecto, construir casas y edificios, y así ocurre con los demás artistas.

De esta manera, A. parece descartar que ni la *sola capacidad* de ejercer una función, ni siquiera el *producto* de la función, son considerados como el mayor bien del artista. En primer lugar, el bien del artista no radica en la sola capacidad, ya que es evidente que la realización de la capacidad es más perfecta que la capacidad misma; lo cual nos permite entrever que bajo esta argumentación subyace la teoría del acto sobre la potencia: entre dos sujetos con la misma capacidad, consideraríamos más perfecto al sujeto que ejerce su capacidad que al

que no la ejerce. *De tal manera que el acto y, por lo tanto, la función, son superiores a la sola potencialidad o capacidad del sujeto.*

En segundo lugar, el mayor bien del artista tampoco consiste estrictamente en el producto obtenido de la función. La dificultad en este esclarecimiento parece aumentar, pues cabría aquí la objeción de considerar que cuando un artista ejerce su arte lo que busca en última instancia es el producto, porque este es el fin de su acción,⁸⁰ por ejemplo: la pieza musical, la casa, la escultura, el edificio son los fines que definen la función del artista, e incluso al artista mismo. Sin embargo, la importancia del producto como fin del artista no quiere decir tampoco que sea lo bueno y el bien último del artista, por el contrario, lo que A. parece sostener es que la ejecución del artista sería aún un bien mayor que el producto mismo, lo cual no significa que el producto sea lo de menos, sino que *siempre y cuando se obtenga el producto mediante una serie de acciones o actos (la función), estos serían lo más importante para el artesano.*⁸¹ La importancia de la función radica en que sin las acciones no puede haber producto, lo propio de un artesano consiste en actuar como tal.

En resumen, la función no consiste en la sola capacidad sino en la ejecución de la capacidad, no es el producto sino los actos que ejecutamos para obtener el producto; por el contrario, *la función del artista consiste en los actos que ejecuta un sujeto capacitado, con vistas a alcanzar su propio fin; o en otras palabras, toda función consiste en la realización de la esencia del artista o del sujeto ejecutor, es decir, es la actualización de su propia esencia.*⁸² Así, la función del flautista es tocar la flauta, la función del escultor es hacer esculturas, el arquitecto es el que hace edificios; lo cual será su mayor fin y su mayor bien. Por esta razón, el bien del flautista será actualizar su esencia de flautista, es decir, ejecutar melodías con su flauta, el bien del escultor es actualizar su esencia de escultor, es decir, realizar esculturas, y lo mismo se puede decir para cualquier artesano: su bien último consistirá en la ejecución de su propio arte.

⁸⁰ Arist. *EN* 1094^a 5-7: "Y en las artes cuyo fin es algo ulterior a la acción, el producto es naturalmente más valioso que la acción".

⁸¹ Este es uno de los puntos principales en donde nos alejamos de la interpretación de Gómez-Lobo, ya que para él, la correcta interpretación del texto está en que lo bueno y el bien para los que tienen una función, no radica en la función misma sino en la cualidad del producto de la función. De manera que la interpretación del texto debe formularse: "Para todo x , si x tiene un *ergon* y , entonces x será un buen x si y sólo si produce buenas instancias de y ". Cf. Gómez-Lobo, "The *ergon* inference"..., p. 173.

⁸² Cabe mencionar que, por "esencia", entendemos aquello que le hace ser a una cosa, es decir, nos referimos a la definición de un objeto, compuesta por su género y su especie, o bien, por su forma y materia.

Así pues, siguiendo la analogía entre el hombre y el artista, la relación que guarda la función con el artista es semejante a la relación que guarda la felicidad con el hombre. Lo que A. propone es precisamente que el fin último del hombre no es algo separado y externo al hombre, sino algo que le pertenece intrínsecamente, de manera que incluso podría decirse que el fin del hombre radica en él mismo. Así, *el fin último del hombre consistiría en la realización de sus acciones propias, por lo tanto, la felicidad consistiría en la actualización de la propia esencia del hombre*. De esta manera, el problema de la definición o esencia de la felicidad se vinculará estrechamente con un esclarecimiento de la esencia del hombre, ya que para saber qué tipo de acciones son propias de un sujeto, es preciso conocer y definir primero su esencia, es decir, responder a la cuestión qué es el hombre.

Con base en esto podemos constatar que no basta con postular la función del hombre como una respuesta al problema de la definición de la felicidad, pues, hasta ahora, sólo nos hemos enfocado a explicar la primera premisa mayor de la argumentación aristotélica, a saber que: “lo bueno y el bien para todos aquellos para quienes existe una función, están en la función”. Por el contrario, es preciso *explicar con más detalle la primera premisa menor, es decir, saber si realmente existe una función propia del hombre y en qué, consiste para después tratar de llegar a una respuesta más definida en la búsqueda de la esencia de la felicidad*.

III.2) Elucidación de la función propia del hombre.

Si para conocer la esencia de la felicidad es preciso conocer la función del hombre, y, si por función entendemos la *actualización o realización de la esencia a través de los diversos actos y acciones del hombre*, entonces será preciso descubrir en qué consiste la esencia del hombre. Pero antes de comenzar con este tema, recordemos que A. dejó de alguna manera planteada *la duda sobre la existencia de una función o actividad propia del hombre*. Esta duda, parece provenir del hecho de constatar una complejidad intrínseca en el actuar del hombre, ya que éste es capaz de realizar múltiples actividades, y todas ellas parecen tener de alguna manera un lugar importante en su vida. Ante esta posible dificultad de encontrar una “función específica”, A. ofrece dos argumentos a favor de su hipótesis. El primer argumento se desprende de la misma analogía utilizada entre el hombre y el artesano y, dice lo siguiente:

“¿Acaso no existen algunas funciones y acciones del artista y del zapatero, y no existe nada semejante en el hombre, sino que es por naturaleza ocioso?”⁸³

Este argumento parece recurrir a una reducción al absurdo: sería ilógico pensar que el hombre tuviera fines que den razón de su *actuar accidental*, es decir, una función según los diversos oficios que es capaz de realizar, y que, por el contrario, hablando de su *actuación integral*, no haya un fin o una función que justifique toda su vida. El segundo argumento con el cual muestra la conveniencia de una función propia del hombre dice lo siguiente:

“O, ¿exactamente como parece que hay una función del ojo, de la mano, del pie y, en general, de cada uno de los miembros, así, del mismo modo, al lado de todas estas cosas, alguien establecerá una función también para el hombre?”.⁸⁴

Este argumento consiste en una analogía: así como las partes del hombre cumplen una función propia, así también el hombre completo tendría que tener una función propia. Y, en efecto, parece absurdo pensar que las partes del cuerpo tienen una función que cumplir pero no el hombre completo. Como podemos apreciar, ambos argumentos se basan en la identificación entre función y finalidad, de manera que es preciso que exista una función del hombre, porque, si –tal como A. demostró en *EN I 1 y 2*– el hombre tiende a un fin último o bien supremo, entonces el hombre no puede ser ocioso y carente de sentido sino que tiene una finalidad y, por tanto, una función. Ahora bien, establecida la conveniencia de la existencia de una función propia en el hombre, A. se pregunta lo siguiente:

“¿Cuál, pues, sería esta función? Porque, ciertamente, parece que el vivir es algo común inclusive para las plantas, y aquí se busca su función específica.

⁸³ Arist. *EN* 1097b28-30: πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν;

⁸⁴ Arist. *EN* 1097b30-33: ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλων ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι;

Por lo tanto, es necesario excluir la vida de nutrición y la vida de crecimiento".⁸⁵

Cuando se enuncia la pregunta τί οὖν δὴ τοῦτ' ἄν εἴη ποτέ; (¿cuál, precisamente, será ésta?), A. se pregunta por la función del hombre, pero también esta pregunta lleva implícita la dificultad de esclarecer la función más propia entre varias funciones que el hombre es capaz de realizar. Por esta razón, en esta cita parecen estar implícitas tres notas principales que su suponen como esenciales a la función del hombre: 1) la de ser una función genuina y característica del hombre y que, por lo tanto, no comparta con los demás seres vivos, 2) la de ser una función que sobresalga por encima de las demás actividades que el hombre es capaz de realizar, ya que la función más sobresaliente dentro de una jerarquía de funciones que el hombre realiza, será la que mejor lo caracterice, y 3) A. vincula la función propia del hombre con la posibilidad de que sea un tipo de vida que esté más conforme con su naturaleza. "Así, *al considerar al hombre dentro del género de los seres vivientes, la búsqueda de la función del hombre queda previamente anunciada como una función genuina que el hombre realiza dentro de su propio género de vida*".

Pero para distinguir el género de vida propio del hombre, del resto de los seres vivientes, será preciso encontrar la característica definitoria del hombre o *diferencia específica*, que nos ayuda a obtener una definición completa del hombre y, por consiguiente, un esclarecimiento de su función. Con base en estos criterios, A. menciona, en primer lugar, el vivir (τὸ ζῆν) que, por ser algo común a todos los seres vivos, inclusive a las plantas, se descartan dos funciones concernientes al tipo de vida vegetal, es decir, la función nutritiva y la de crecimiento. Pero además, en segundo lugar, A. descarta las funciones características de la vida sensitiva (αἰσθητική) de la siguiente manera:

"Cierta vida sensitiva sería la siguiente a considerar; sin embargo, parece que ésta vida es común tanto al caballo, al buey y a todo ser viviente".⁸⁶

Por lo tanto, tampoco ninguna de las funciones de la vida sensitiva cumpliría con los requisitos antes señalados para ser la función propia del hombre, ya que

⁸⁵ Arist. EN 1097b33-1098^a2: τί οὖν δὴ τοῦτ' ἄν εἴη ποτέ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν ἀβξητικὴν ζωήν.

⁸⁶ Arist. EN 1098^a2-3: ἐπομένῃ δὲ αἰσθητικῇ τις ἄν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὐτῇ κοινῇ καὶ ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῳῳ.

tanto las funciones de la vida vegetativa como de la sensitiva, a pesar de ser realizadas por el hombre, no son funciones exclusivas y propias, sino que éste las comparte con el resto de los seres vivientes, por lo cual ninguna de ellas determina la diferencia específica del tipo de vida al cual pertenece. Ante estas propuestas insuficientes para explicar la diferencia específica del hombre como ser viviente, A. propone que la función propia del hombre consista en una actividad propia de la vida racional:

“Queda, sin duda, una vida práctica del que tiene razón: de ésta hay una parte como siguiendo al *logos*, y otra, como teniéndolo y pensando. Puesto que ésta es llamada de dos maneras, hay que considerar a la que es según la actividad, pues ésta parece ser dicha más señorialmente”.⁸⁷

En esta cita, A. postula que la función propia del hombre consiste en algún tipo de *vida práctica* que posea la razón (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος), debido a que la actividad racional es realizada únicamente por el hombre y, por lo tanto, es aquella que más le define. De esta manera es como A. llega a la conclusión previa de que *la función propia del hombre consiste en la actividad racional*.⁸⁸ Pero además, A. nos aclara que esta vida racional tiene dos momentos: uno que consiste en obedecer o seguir a la razón (τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ), y otro que tiene el *logos* y que piensa (τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον); de ellos, éste último tendría que ser considerado el sentido más importante por ser aquel que está más próximo o más en conformidad con la actividad del hombre (κατ' ἐνέργειαν).⁸⁹

⁸⁷ Arist. EN 1098^a3-7: λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον· διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι.

⁸⁸ “Dicho de otro modo, la felicidad no está en Aristóteles conectada, sin más, con cualquier fin último que el agente individual se proponga como objetivo último de su *praxis*, sino sólo con el fin que se funda en y deriva de su propia estructura esencial y, con ello, supraindividual, en tanto ser dotado de capacidades racionales”. Cf. Vigo, *La concepción aristotélica de la felicidad...*, p. 55.

⁸⁹ H.H. Joachim comenta sobre esta cita que, en estricto sentido, A. se refiere aquí a ‘la vida práctica’ a) porque se busca un bien capaz de realizarse (τόν πρακτόν ἀγαθόν), b) porque la vida contemplativa la dejó para un estudio posterior y c) porque la contemplación no es estrictamente lo más propio del hombre: “Man engages in contemplation (θεωρεῖ) not qua man but in virtue of the divinity in him, i.e. qua possessing intellect (νοῦς), which is something divine (θεῖόν τι)”. Cf. Joachim, *Comentario a EN 1098a3...*, p. 51. S. Broadie excluye la posibilidad de que en esta cita A. se refiera a la *theoria*, ya que en esta cita, A. se refiere al “bien práctico” y no a la teoría que es en cambio sólo un “bien practicable”, la diferencia

En este punto, el *intelectualismo* puede sostener que la división de la actividad racional en dos momentos es un paso argumentativo claro y central en el cual A. se muestra a favor de la actividad contemplativa como la esencia de la felicidad, porque de las dos partes, la que tiene la razón y piensa es su sentido más propio, entonces este sentido debe considerarse como el más importante, y así, la felicidad consistiría en la actividad contemplativa.⁹⁰ Este señalamiento es un punto favorable para el *exclusivismo*, pues si la función del hombre consiste en la actividad contemplativa, entonces la felicidad se reduce a esta actividad, mientras que todos los demás bienes serían sólo medios para poder realizarla.

Sin embargo, contrariamente a esta lectura intelectualista, es preciso añadir una segunda lectura del mismo texto, la cual consiste en destacar que, si bien A. distingue dos sentidos distintos de la función racional, de los cuales uno sería considerado como el más importante por estar más próximo a la actividad del hombre, no por ello el segundo sentido dejaría de estar directamente relacionado con *una actualización del hombre y, por lo tanto, estrechamente vinculado con la vida práctica racional*; por esta razón, sostenemos que este segundo momento de la función racional se refiere a un tipo de actualidad distinta que consiste en obedecer o en seguir al primer momento de la función racional y, así, a través de ella, el hombre pone por obra todo aquello que se refiere a la vida práctica. De esta manera, la actividad o función del hombre no se reduce únicamente a la actividad “teórico-contemplativa” sino que también abarca la “actividad práctica” como parte ineludible de la esencia racional, lo cual beneficia a su vez una visión global del ser humano y de su felicidad porque así, *la felicidad no consistiría*

radica en que el primero tiende necesariamente a hacer cambios en el mundo externo al sujeto: “Theoretic activity is practicable, since we can bring it about, or bring about conditions under which it would naturally arise; but it is not practical, because it intends to make no changes in the world...” Cf. Broadie, *Ethics with Aristotle...*, p. 36.

⁹⁰ En esta cita, T. Aquino comenta que A. se muestra intelectualista porque: “...como la felicidad es principalmente el bien del hombre, por ende consiste más en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente en la vida contemplativa más que en la activa, y consiste en el acto de la razón o del intelecto más que en el acto del apetito regulado por la razón”. Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles...*, p. 93. En cambio, S. Broadie comenta en este punto que la intención de A. es distinguir entre la actividad e inactividad de nuestra condición de seres racionales, y que de ambas somos responsables: “Active by contrast with quiescent. Even when we fail to engage actively in anything, we continue alive as practical beings (e.g. we can be held responsible for what happens through our inactivity)”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1098a6...*, p. 276.

*únicamente en la actividad intelectual en sí misma sino también en dotar de racionalidad a todos los actos y todos los ámbitos de la vida.*⁹¹

Esta doble implicación de la función del hombre puede verse claramente confirmada, como a continuación lo veremos, en la primera definición de la función del hombre, y que también A. explica como conclusión de toda la argumentación desarrollada hasta ahora:⁹²

“Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y afirmamos que genéricamente es lo mismo la función de un hombre y la de un hombre que es hábil, como la función del citarista y la del citarista hábil, y pues en general afirmamos esto acerca de todo, porque añadimos a la función la superioridad de acuerdo a la virtud, pues el tocar la cítara es propio del citarista y el tocarla bien es propio del citarista hábil, y, si esto es así, pongamos la función del hombre en cierta vida, ésta será la actividad del alma y las acciones conforme a la razón, y es propio del hombre hábil realizar estas cosas bien y bellamente, y cada cosa se realiza bien de acuerdo con su propia virtud”.⁹³

⁹¹ Si recordamos la analogía del hombre con el artesano, podríamos decir que así como el artesano realiza *acciones imperfectas o poiéticas* –debido a que su fin es un producto– y, al mismo tiempo, requiere de acciones perfectas como pensar; de la misma manera la función del hombre parece estar compuesta tanto por *acciones imperfectas o poiéticas* –como caminar, nadar, aprender, reír, etc.–; como por *acciones perfectas* (πράξεις) –por ejemplo, conocer, ver, reflexionar, pensar, etc.– Por consiguiente, esta consecuencia de la analogía, parecería ser una prueba adelantada a favor del *inclusivismo* que apoyaría que, en la felicidad, están incluidas no sólo las *acciones perfectas* que conforman la actividad contemplativa (como defendería el *exclusivismo-intelectualista*), sino que también se pueden incluir otro tipo de acciones perfectas –como las acciones que proceden del ejercicio de las virtudes– e incluso, de *acciones poiéticas* que le permitan alcanzar la completa realización de su esencia, de tal manera que conformen su función propia.

⁹² También aquí diferimos de la interpretación de A. Gómez-Lobo, pues para él, este texto no es la conclusión de una argumentación previa sino la argumentación misma del *ergon*.

⁹³ Arist. *EN* 1098^a7-15: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὡσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εἶ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζώην τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εἶ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εἶ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται·

En primer lugar, en esta cita A. comienza por definir la función del ser humano como *la actividad del alma conforme a la razón o no aparte de la razón* (εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου); y si como hemos visto, toda función puede definirse como la actualización o actividad del hombre emanada de su propia esencia, y la esencia del hombre es la racionalidad, entonces podemos concluir que, en efecto, conviene definir la función del hombre como una actividad emanada a partir del alma racional, o en su defecto, como una actividad del hombre que desarrolla no sin la razón.

En segundo lugar, además de esta primera definición de la función del hombre, A. añade en ésta última cita una precisión importante, que consiste en señalar *la importancia de añadir la excelencia al ejercicio de la función racional*. A. considera que “genéricamente” decimos que la función de “un guitarrista” es lo mismo que la función de “un buen guitarrista”, pues ambos tocan la guitarra, e igualmente podemos decir que “genéricamente”, es lo mismo la función realizada por “un hombre” y la función realizada por “un hombre virtuoso”. Sin embargo, A. señala que la diferencia aparece cuando entre ambos términos se toma en cuenta la adición de la excelencia (ἡ ἀρετή) a la realización de la función, porque así: el guitarrista tocará la guitarra, pero el buen guitarrista la “tocará bien”.⁹⁴ De manera que, si este planteamiento lo trasladamos al hombre, podremos decir que para que éste lleve a cabo realmente su función, no basta que viva una vida racional al modo como puede tocar la guitarra cualquier guitarrista, no importando si éste sea virtuoso o no (puesto que podríamos decir que de alguna manera, todos los hombres, por el hecho de tener la naturaleza humana podemos llevar una “cierta vida racional”); por el contrario, A. parece querer enfatizar que para cumplir con nuestra función y, por lo tanto, para ser felices, es preciso añadir la excelencia a la función propia del hombre. Por consiguiente, *la felicidad no consistirá simplemente en llevar una vida de seres humanos sino que es preciso*

⁹⁴ Joachim comenta: “The term *arete* (excellence, virtue) in Plato and Aristotle is connected with the notion of work or function. Anything is good so far as it does its work well: in other words, the goodness of a thing consists in its fitness to do certain things which are, or contribute to, its immanent end”. Cf. Joachim, *Comentario a EN...*, p. 49. P. Tapia explica que, según Chantrain, la etimología de la palabra *areté* es insegura, sin embargo, se inclina a pensar que viene de *aréion*: “...los griegos la usaron como sinónimo de *áristos*, superlativo de *agathós*, “bueno”, al lado de *béltistos* y de *crátistos*. Sin embargo, mientras *crátistos* hace referencia a la suma bondad o superioridad física, y *béltistos* a la moral, *áristos* y su sinónimo *aréion* representaron la suprema bondad, estructurada en todos sus aspectos... *areté*, etimológicamente, es aquello que alguien, o algo, debe tener para ser *agathós* en grado superlativo; es decir, para ser *áristos*”. Cf. Tapia. “La *areté* en la época helenística”..., p. 290-291.

*llevar una vida de hombres virtuosos, que lleven a cabo su función racional de manera excelente.*⁹⁵

Es preciso señalar que este último fragmento parece estar lejos de defender una postura meramente intelectualista, según la cual, la función del hombre consistiría únicamente en la actividad contemplativa realizada de manera excelente.⁹⁶ La razón de esto estriba no sólo, como ya lo señalábamos, en que la superioridad de la actividad teórica no excluye que la actividad práctica sea un constitutivo esencial de la función del hombre, de tal forma que no sería la única que conforme la función del hombre en su totalidad, sino que además A. hace hincapié en que la función del hombre consiste en una “clase de vida”,⁹⁷ es decir, no sólo en un tipo determinado de acciones racionales sino en todas las acciones que conforman la vida racional. Esto quiere decir que, incluso la mayor parte de la función del hombre se desarrolla en todos los campos de la vida humana que no pertenecen al ámbito teórico o científico, de tal forma que toda postura que identifique “la vida racional” con la “actividad intelectual o contemplativa” caería inevitablemente en un reduccionismo. Así pues, la felicidad, para A., no sólo consiste en la actividad contemplativa –aún si admitiéramos que esta actividad estuviera conformada por múltiples e innumerables actos intelectivos–, sino que abarcaría al hombre completo en toda su integridad y consistiría en una *forma de vida ordenada por la razón conforme a la excelencia*, en donde todas

⁹⁵ A. Gómez-Lobo parece ir más allá cuando distingue la expresión “μετὰ λόγου” como aquella que indica el hecho de ejercer la capacidad racional sin ninguna valoración específica, en oposición a las expresiones: “κατὰ λόγον”, que indica valoración positiva y, “μὴ ἄνευ λόγου” que indica valoración negativa; con lo cual recalca la necesidad de que la felicidad del hombre no sólo consiste en actuar racionalmente de manera “general” (bien o mal), sino en actuar racionalmente conforme a la virtud o excelencia del hombre. Cf. Gómez-Lobo, “La fundamentación de la ética aristotélica”..., pp. 10-13.

⁹⁶ La mayoría de los comentaristas coinciden en interpretar estas líneas como el texto principal que apoyaría una visión inclusivista de la felicidad en A., es decir, como abarcando todas las acciones virtuosas. Por ejemplo, según A. Gómez-Lobo: “If the *ergon* of man is taken at a high level of generality, then it is natural to expect that the set of good uses of reason, i.e. of virtues, will be quite broad ...If a man acts in accordance with the virtue of the contemplative faculty but fails to act virtuously in the moral domain, then he is not the best man. Better than him is the practitioner of both intellectual and moral virtues”. Cf. Gómez-Lobo, “The *Ergon* Inference”..., p. 183. Las diferencias entre inclusivistas y exclusivistas aparecen, como veremos, en el párrafo siguiente.

⁹⁷ Arist. *EN* 1098^a13-14. “...la función del ser humano la postulamos como un tipo de vida, y esta vida como siendo una actividad del alma y las acciones acompañadas por la razón” (ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωῆν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου).

las acciones del hombre estarían acompañadas por la razón (καὶ πράξεις μετὰ λόγου).

Tal pareciera que, así como todos los actos que realiza una planta o un animal los realiza conforme a su condición o esencia de planta o animal, así todas las acciones del hombre, cuya esencia es la racionalidad, tendrían que ser ejecutados no sólo conforme a su racionalidad sino que también es preciso añadir la excelencia a la función racional;⁹⁸ como el hombre virtuoso, quien lleva a cabo sus acciones bien y bellamente (σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς), entendiéndolo “bien y belleza” como características derivadas de la virtud.

Sin embargo, el desarrollo de esta lectura anti-intelectualista parece verse opacada por el último párrafo del argumento del *ergon*, el cual suele interpretarse como su conclusión; A. dice lo siguiente:

“Si esto es así, el bien humano es la actividad del alma conforme a la excelencia, y si las excelencias son muchas, conforme a la mejor y más perfecta y, además en una vida completa. Pues una golondrina no hace primavera, ni tampoco un solo día: por consiguiente, ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre bienaventurado y feliz”.⁹⁹

El principal problema de este párrafo consiste en la correcta interpretación de la frase “conforme a la mejor y más perfecta virtud (κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)”, ya que dependiendo de ella, se apoyará al *inclusivismo* o al *exclusivismo*, ya que es posible tomarla en dos sentidos: 1) “la virtud más perfecta” es la mejor entre todas, es decir, la σοφία, la excelencia de la actividad contemplativa, y 2) “la virtud más perfecta” es la virtud más completa y, por consiguiente, incluye a todas las virtudes.

Así, en un primer momento, el texto parecería concordar más con el *exclusivismo*, debido a que A. parece proponer que la felicidad es la “actividad del alma conforme a la virtud más sobresaliente de todas”, es decir, la σοφία, que corresponde a la actividad contemplativa; mientras que el resto de la actividad

⁹⁸ Parece confirmarse así que: la felicidad entendida como actividad racional, a través de la cual el hombre dota de racionalidad a todos sus actos, estaría conformada tanto por acciones perfectas como por imperfectas, ya que todos los actos imperfectos vendrían acompañados de acciones perfectas que los ordenarían racionalmente, por ejemplo, comer templadamente.

⁹⁹ Arist. *EN* 1098^a16-21: εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα: οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.

práctica y los bienes externos serían sólo medios para llevarla a cabo y serían los dos elementos que conformaría la “vida completa” a la que A. se refiere.¹⁰⁰

Sin embargo, objetamos que la lectura exclusivista de I 7, en primer lugar, parece estar fuera del desarrollo de la argumentación anterior y de una lectura completa de este capítulo, según la cual, hemos visto que el hombre es feliz cuando realiza cualquier actividad racional conforme a la virtud. De tal forma que se descarta el hecho de que las demás acciones virtuosas sean vistas únicamente como medios con vistas a la actividad contemplativa, ya que ellas serían partes de la felicidad. Y en segundo lugar, el *exclusivismo* sería difícil de concordar con la necesidad explícita de llevar a cabo la felicidad como una forma de vida regular durante toda la vida, ya que la contemplación es una actividad en la que el hombre se encuentra algunas veces.¹⁰¹

¹⁰⁰ Éste es el párrafo según el cual la mayoría de los exclusivistas consideran que apunta hacia una visión de la felicidad como un fin singular y, por lo tanto, identificada con la contemplación. Así, para A. Kenny, siguiendo a R. Heinaman, la traducción más apropiada del término ‘perfecto’ en *EN* 1097^a30-4 no es el de ‘completo’ sino el de ‘supremo’: “The word ‘perfect’ (*teleion*) in both treatises can bear either of the meanings ‘complete’ or ‘final’. But in the definition of happiness the Nicomachean treatise places the emphasis on finality, while the Eudemian places the emphasis on comprehensiveness”. Cf. Kenny, *Aristotle on the perfect life...*, pp. 22. Y para R. Kraut, A. en la conclusión del argumento del *ergon*: “He has tried to show that the good consists in activity in accordance with the single best virtue, but he thinks the same argument shows that if we act in accordance with a less perfect kind of virtue, we will also be happy”. Cf. Kraut, *Aristotle on the Human Good...*, p. 243. G. Richardson piensa que aquí se comprueba cómo el ejercicio de las virtudes morales son bienes intrínsecos (middle-level ends), que a su vez se subordinan a la contemplación. Cf. Richardson, *Happy Lives and the Highest Good...*, pp. 8-46. G. Van Cleemput se inclina a pensar que para A. la felicidad consiste en una combinación de la actividad teórica y práctica (lo cual hace distinto al hombre de los seres inferiores y de dios); sin embargo, la actividad práctica se subordina a la teórica, para justificar la idea de felicidad perfecta e imperfecta de *EN* X. Cf. Van Cleemput, “Aristotle on *eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* I”, pp.146-154. Según este autor, el *inclusivismo* no distigue bien entre la felicidad (contemplación) y la vida feliz (comportamiento conforme a las virtudes del carácter). Cf. *Ibid.*, p. 156.

¹⁰¹ Aristóteles en *Met.* XII dice: “El intelecto es receptivo respecto de lo inteligible y la *ousía*. Y está en actividad porque los asume. De modo que aquello que el intelecto parece tener de divino reside más en ésta que en aquél, pues la contemplación es lo más placentero y lo mejor. Es admirable el hecho de que Dios permanezca siempre en este estado de perfección de que nosotros gozamos rara vez”. Cf. Arist., *Met.* 1072b23-25...p.505. Por contemplación entendemos la actividad de la inteligencia que corresponde a la virtud de la σοφία, es decir, la θεωρία por la cual nos asemejamos a los dioses: “De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz”. Cf.

Por el contrario, si partimos de una lectura derivada del contexto y de la argumentación hasta ahora presentada por A. en *EN I 7*, pensamos que, cuando A. define que la felicidad es la “actividad del alma conforme a la excelencia”, supone una consideración inclusiva de todas las virtudes, de tal manera que la felicidad incluye tanto la actividad racional práctica como teórica.¹⁰² A esto añade que “y si las excelencias son muchas, conforme a la mejor y más perfecta”, expresión con la cual se refiere a la virtud de la “σοφία” –cuyo tema analizará con más detalle en *EN X–*; de tal manera que, *no se descarta la posibilidad de pensar en un orden jerárquico entre todas las actividades racionales, en donde la actividad teórica fuese la principal actividad dentro del conjunto de todas las actividades, debido a que es la más noble que el hombre puede realizar, pero sin llegar a la necesidad de excluir a las actividades virtuosas de tipo práctico como partes integrantes de la felicidad.* Así pues, las acciones prácticas no podrían considerarse únicamente como medios para llevar a cabo la contemplación,

Arist., *EN X*, 1178b21-25. Uno de los problemas que se presentan al *exclusivismo* es el que señala W.F.R. Hardie, quien a pesar de interpretar la definición del *ergon* como la actividad racional en sentido amplio, abarcando la actividad teórica como práctica, se inclina más por la postura exclusivista, pues un hombre sabio puede tener una vida con muchas actividades y, a la vez dar un lugar prioritario a una determinada actividad; sin embargo, pone énfasis en la insatisfacción que produce el texto aristotélico al fracasar en una distinción explícita entre un plan omnicompreensivo y un fin prioritario. Cf. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory...*, pp. 12-27.

¹⁰² J.L. Ackrill se inclina a hacer un paralelismo entre la frase “if there are more than one end, we seek the most final” (Arist. *EN* 1097^a28-30: εἰ μὲν ἐστὶν ἓν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἶη τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων), y, la frase “if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete” (Arist. *EN* 1098^a17-18: εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.). De tal manera que, así como en la primera frase se refiere a un fin que comprende todos los fines parciales, así, en la segunda “la mejor y más perfecta virtud” se refiere a la virtud total que abarca todas las virtudes. Cf. Ackrill, “Aristotle on *Eudaimonia*”..., p. 28. Sin embargo, algunos intelectualistas dicen que este paralelismo soporta también su propia postura, porque la más perfecta de las virtudes (σοφία) es la que se quiere por sí misma y sin vistas a otra cosa, de la misma manera que el fin último, y a diferencia de las virtudes morales que sí pueden quererse en vistas a la *sofia*. Contra esto, J.S. Purinton dice que el fin “perfect without qualification” significa lo mismo que aquello que “aquel fin querido siempre por sí mismo”, por lo cual no se alude a una sola virtud sobre otras, sino sólo a la virtud perfecta (la racional); cf. Purinton, “Aristotle's definition of happiness (*NE* 1.7, 1098a 16-18)”..., pp. 287-291.

porque ellas son queridas por sí mismas, independientemente de la actividad contemplativa y, en cuyo ejercicio el hombre también es feliz.¹⁰³

De esta forma, cuando A. añade que llevar a cabo esta actividad, implica “una vida completa” (ἐν βίῳ τελείῳ); tal indicación desde nuestro punto de vista, significa dos cosas: 1) para ser feliz es necesario llevar una forma de vida basada en la razón durante toda la vida, aludiendo así al *factor temporal*, de tal manera que el hombre puede ser feliz a lo largo de su vida, al actuar racionalmente¹⁰⁴ y, además, 2) indica que la felicidad necesita de otros bienes que la hacen posible, es decir, todos los bienes externos sobre los cuales hablará en *EN I 8*.

¹⁰³ Como R. Crisp pensamos que la contemplación es la parte más elevada de la felicidad: “But Aristotle’s view of εὐδαιμονία is that it consists in excellent activities. It is these activities which must pass the self-sufficiency test. And when he is speaking of θεωρία, he is speaking of it as one of these activities, the highest”. Cf. Crisp, “Aristotle’s Inclusivism”..., p. 132. J.S. Purinton piensa que la frase “the most τέλειος virtue” en *EN I 7*, 1098^a16-18, debe entenderse como “la virtud más perfecta” y no como “la virtud más completa”, ya que para él, A. se refiere aquí no a la virtud de la “σοφία”, sino que, para ser consecuentes con el seguimiento del texto, A. parece referirse simplemente a “la virtud de la facultad racional”, la cual se divide en las virtudes intelectuales y las virtudes morales: “In I.7, by contrast, what he is saying is that the virtue of the (as yet undivided) rational part of the soul is better than the virtues of the soul’s non-rational parts”. Cf. Purinton, “Aristotle’s definition of happiness (*NE* 1.7, 1098a 16-18)”..., pp. 264-277. Por su parte R. Crisp propone un “inclusivismo arético”, según el cual, la felicidad consiste en un bien inclusivo porque según la definición dada en el argumento del *ergon*, la felicidad es la actividad o conjunto de actividades excelentes que abarcan o incluyen todos los bienes intrínsecos. Sin embargo, considera que sólo el placer, el vivir, y sobre todo la contemplación pueden considerarse incluidas en la felicidad, aunque no así las virtudes. Cf. Crisp, “Aristotle’s Inclusivism”..., pp. 111-136. S. Broadie piensa que en la conclusión del *ergon*, A. afirma la *theoria* como la actividad más alta del hombre, pero ésta sólo completa la felicidad como vida práctica señalada con anterioridad en *EN* 1098^a 3-4 como una “vida práctica”: “However, this possibility entails that the earlier, practical, definition was not complete at its first appearance, even if it was as good as it could be at that stage”. Broadie, *Ethics with Aristotle*..., p. 40.

¹⁰⁴ Para A. Vigo, la felicidad consiste en una convergencia entre dos planos: 1) Vertical: que alude a la jerarquización de bienes con base en el fin último y, 2) Horizontal: que se refiere a la realización de la función del hombre en la sucesión temporal: “La felicidad es, en tal sentido, algo que está siempre sólo parcialmente conquistado y nunca completamente alcanzado, dicho en términos temporales, es algo siempre presente y a la vez futuro”. Vigo, *La concepción aristotélica de la felicidad*..., pp. 66-67. S. Broadie piensa que hay una relación directa entre lo que A. entiende por “vida completa” y las características formales de la felicidad de “perfección” y “autosuficiencia”: “Presumably, when Ar. put forward the completeness and self-sufficiency criteria for the chief good, he had in mind that an adequate account would include reference to a complete life”. Cf. Broadie, *Comentario a EN* 1098a18..., p. 278.

Así pues, si A. considera la parte teórica y práctica como partes integrantes de la función del hombre y, por lo tanto, de la felicidad, entonces, el *inclusivismo radical* parecería verse beneficiado; pues así, cabría la posibilidad de pensar que los bienes restantes del hombre fueran considerados como bienes tan necesarios e indispensables para vivir conforme a la razón, que tendrían que considerarse como “partes integrantes” de la felicidad. De esta forma, para el *inclusivismo radical* resulta viable proponer que la felicidad consista en el conjunto de todos los bienes del hombre ordenados jerárquicamente en donde se destacaría la actividad racional y, aún más, la contemplación como su culminación. De esta manera, la conclusión del argumento del *ergon* no representaría una objeción ni al *inclusivismo radical* ni al *moderado*, ya que lo único que indicaría es una visión jerárquica de los bienes y de las virtudes; aunque para el *inclusivismo radical*, dicha conclusión indicaría además que la felicidad abarcaría otros bienes que hacen posible no sólo la vida teórica, sino también la vida práctica, ya que ambas conforman las dos facetas de la felicidad humana.¹⁰⁵

Sin embargo, el principal problema del *inclusivismo radical* consiste en que, a pesar de entender la felicidad como una actividad racional en sentido amplio, en donde se abarca tanto la actividad teórica como práctica, la inclusión de los bienes externos restantes como partes de la felicidad no queda justificada, desde nuestro punto de vista, por dos razones: 1) porque el hecho de que los bienes restantes sean absolutamente necesarios para llevar a cabo la actividad racional, no implica que éstos cambien de un estatuto de “medios” a un estatuto de “partes integrantes”, ya que no dejarían de ser simplemente elementos útiles para la actividad práctica y teórica; y 2) porque la tesis de que la felicidad es el conjunto de todos los bienes choca con la definición explícita de la felicidad dada en el argumento del *ergon*; pues, en esta definición, A. *identifica la felicidad “estrictamente” con una “función” o “conjunto de acciones”, es decir, con una “actividad”, pero no con el conjunto total de bienes que abarcaría también los bienes extrínsecos.*

En cambio, el *inclusivismo moderado* parece justificarse mejor, por las siguientes razones: 1) porque las virtudes son bienes que tendrían que incluirse

¹⁰⁵ Jesús Araiza resalta la doble tarea de la prudencia como una virtud gobernadora de las pasiones y a su vez como causa generadora de la sabiduría: “En otras palabras, podríamos decir que la función de la vida política y de la prudencia no se limita solamente a la actividad de las virtudes éticas. La vida activa y la prudencia parecen ser el fundamento sobre el cual apoya su existencia la vida contemplativa”. Cf. Araiza, “La relación entre φρόνησις y σοφία, entre βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός en *Magna Moralia* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles” ..., p. 195.

necesariamente en la felicidad ya que son efectos concomitantes de la misma actividad racional, de tal manera que las virtudes no consisten en ser únicamente medios para obtener la felicidad, sino que más bien la acompañan y, por lo tanto, son partes de ella; pero además, también se distinguen de la actividad en sí misma, ya que ellas tienen un estatuto de hábito;¹⁰⁶ 2) por una razón similar, el honor quedaría incluido dentro de la felicidad, ya que también es un efecto o resultado de la actividad racional, porque para que un hombre sea honrado, es preciso que sea virtuoso, es decir, la actividad virtuosa es causa directa del honor, y así, todo hombre que actúa virtuosamente, necesariamente será un hombre honorable.¹⁰⁷

En resumen, el *inclusivismo moderado* es compatible con la definición de felicidad del argumento del *ergon* porque la inclusión de los bienes intrínsecos expuestos queda más justificada en la definición de felicidad como actividad racional, ya que al menos los bienes intrínsecos mencionados funcionan como

¹⁰⁶ El comentario de R. Heinaman al argumento del *ergon*, no favorece al *inclusivismo moderado* que apuesta a favor de la inclusión de bienes intrínsecos, ya que, según R. Heinaman, en la felicidad no puede incluirse otra cosa que no sea la actividad racional. Así, en la felicidad 1) quedan excluidos los bienes intrínsecos que no son actividades (como las virtudes en tanto hábitos) y, 2) también se excluyen las actividades que son bienes intrínsecos como la vista, porque no es racional. Cf. Heinaman, “*Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*”..., pp. 47-51. Por su parte, R. Crisp piensa que las virtudes no añaden valor a la felicidad, ya que su valor depende de su ejercicio; así pues, no las considera como partes de la felicidad: “Strictly, his view of εὐδαιμονία would be that it consists not merely in the exercise of excellence, but in both its posesion and its exercise”. Cf. Crisp, “Aristotle’s Inklusivism”..., p. 126. Sin embargo, nosotros pensamos que las virtudes sí tienen un valor en sí mismo, ya que las virtudes no se ejercitan todo el tiempo, por lo que pensamos que pueden incluirse como bienes dentro de la felicidad, de tal manera que, aunque no se ejerciten, es mejor tenerlas que no tenerlas en su estatuto de hábitos, ya que podrían ejercitarse en algún momento. Por el contrario, R. Kraut considera que la felicidad es únicamente la actividad racional, mientras que las virtudes sólo son causas o medios en vistas a dicha actividad: “So, we should not attribute to Aristotle the belief that happiness is a composite of two kinds of goods of the soul –the virtues, and virtuous activities. Rather, his view is that the former are for the sake of the latter, and that happiness consists entirely in virtuous activity”. Kraut, *Aristotle on the Human Good*..., p. 254.

¹⁰⁷ Si bien la actividad virtuosa hace que un hombre sea honorable; como A. ha indicado ya, el hombre será feliz en una “vida completa”, lo cual implica necesitar de los bienes extrínsecos como medios, de manera que, para tener el honor se presuponen las amistades. Además, en este momento podemos adelantar que el placer también se incluye como efecto concomitante de la actividad racional, aunque A. aborda propiamente este problema en *EN I 8*, por lo que dejaremos pendiente este tema para el siguiente capítulo.

efectos concomitantes de la felicidad¹⁰⁸ y, por tanto, no pueden ser reducidos a medios para llevarla a cabo.¹⁰⁹ Por consiguiente, es posible sostener un *inclusivismo moderado que afirma la felicidad como la actividad racional conforme a la excelencia y que incluye los bienes intrínsecos a la manera de efectos concomitantes de esta actividad.*

A manera de conclusión, diremos que la definición de la felicidad propuesta por A. como la actividad racional del alma conforme a la excelencia, abarca dos instancias, es decir, la actividad práctica y la actividad contemplativa, la cual puede consistir en la culminación de la actividad racional, de tal forma que el *intelectualismo* queda descartado. Así, el gran mérito del argumento del *ergon* es haber establecido que la felicidad no corresponde a un bien externo, sino en un bien interno, es decir, como una actividad que corre a cargo directamente del hombre, lo cual coincide con *EN I 1*, en donde A. esbozó la importancia de las acciones perfectas, pues al fin último o bien supremo tendrían que corresponderle las acciones más perfectas, es decir, las acciones que son su propio fin o perfectas, que son aquellas de las que está compuesta la actividad racional en su conjunto. Por último mencionaremos que el *inclusivismo radical* parece ser una postura más completa y más conforme con el argumento del *ergon*, ya que confirma la importancia de considerar la actividad práctica como parte esencial de la felicidad aristotélica; aunque sus dificultades pueden verse superadas si se apela a un *inclusivismo moderado*.

¹⁰⁸ Pero, además, por estas mismas razones es posible señalar que también se descarta la posibilidad de un tipo de *exclusivismo sui generis que pretenda defender que la felicidad consista en la sola actividad racional*, ya que los bienes intrínsecos (como las virtudes y el honor) se presentan como como efectos de dicha actividad, por lo cual tienen que tomarse en cuenta no sólo como medios sino como partes de la felicidad.

¹⁰⁹ En otras partes de *EN I*, A. menciona otros bienes intrínsecos como la vista, la cual a pesar de ser un bien querido por sí mismo, no se desprende de la actividad racional en sí misma, sino que más bien parece un medio valiosísimo para llevarla a cabo, por lo cual no queda incluida en la felicidad. Así, para saber si otros bienes intrínsecos quedan incluidos dentro de la felicidad, necesita apelarse a un estudio de cada uno de ellos y saber si se desprenden o no de la actividad racional.

IV

LA FELICIDAD COMO UN BIEN INCLUSIVO: *EN I 8, 9 y 10.*

En el capítulo anterior, hemos visto la primera parte de la exposición aristotélica de la felicidad, la cual consistió en un análisis de la esencia de la felicidad que concluyó con su definición como “la actividad del alma conforme a la virtud” ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha \ \kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu$). Ahora, en este último capítulo, veremos la segunda parte de esta exposición, en donde A. demuestra la concordancia de su definición de felicidad con las opiniones más sobresalientes; de manera que, la relevancia de este estudio radica en una aportación positiva a la solución del problema epistemológico sobre la concepción de felicidad, ya que a través de esta definición, A. parece armonizar y englobar las ideas más relevantes sobre ella.

Consideramos que esta última parte de la exposición aristotélica de la felicidad es relevante en nuestra defensa del *inclusivismo moderado* por dos motivos: 1) porque en *EN I 8*, A. confirma que el placer es un efecto concomitante de la actividad racional y, por lo tanto, una parte de la felicidad; y 2) porque en *EN I 8, 9*, A. confirma que los bienes extrínsecos cumplen una función de medios necesarios para el ejercicio de la actividad racional, pero no cumplen una función de partes, ya que A. demuestra que la felicidad no consiste en la fortuna, aunque ésta tiene que suponerse como un bien necesario o imprescindible para alcanzarla. Así pues, el esquema de trabajo quedaría como se indica a continuación:

IV.1) La definición aristotélica de la felicidad en conformidad con otras posturas (*EN I 8*).

IV.2) La felicidad no consiste en la fortuna pero sí la supone (*EN I 9 y 10*).

IV.1) La definición aristotélica de la felicidad en conformidad con otras posturas.

Después de que A. definió la felicidad como “la actividad del alma conforme a la virtud”, ahora muestra la conveniencia de esta definición basándose en la concordancia con otras visiones sobre la felicidad, o al menos con las más relevantes:

“Se ha de considerar, por tanto, la definición <de la felicidad,> no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan”.¹¹⁰

Tal como se explica aquí, la razón principal por la cual A. está interesado en comparar su definición, es por motivos metodológicos, ya que: 1) como ya lo hemos mencionado en algún momento, A. no sólo suele recurrir siempre a lo que otros han dicho sobre alguna materia determinada para partir de lo más evidente a lo menos evidente, sino también porque en su metodología existe el supuesto de que la verdad concuerda con las opiniones de la mayoría, ya que, por naturaleza, todos los hombres tienen la capacidad de conocer, de tal manera que la mayoría de los hombres no pueden estar equivocados; y 2) la comparación de su estudio con otras opiniones es indispensable por la clase de rigor propio en los tratados éticos, ya que al no poder exigir el mismo rigor que en las ciencias exactas y teóricas,¹¹¹ resulta indispensable atender al recurso de la opinión. Así A., en el capítulo I. 8, a través de la concordancia de su propia definición de felicidad con cinco de las opiniones más relevantes, explica cómo su propuesta abarca una visión completa del bien humano. Analicemos cómo concuerdan cada una de estas opiniones.

A) En primer lugar, A. piensa que su definición de felicidad concuerda con *la división de bienes dada por los filósofos*, con lo cual parece referirse principalmente a Platón:

“Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma”.¹¹²

A. parece entender los bienes exteriores (τῶν ἐκτός) como bienes ajenos al hombre, mientras que los bienes del alma (τῶν δὲ περὶ ψυχῆν) y del cuerpo (καὶ σῶμα) son bienes que conciernen o atañen directamente al hombre, aunque,

¹¹⁰ Arist. *EN* 1098b10-12.

¹¹¹ Dentro de la misma *EN*, cf. I. 3; 1098^a 21-1098b 9.

¹¹² Arist. *EN* 1098b12-15: νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτός λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχῆν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχῆν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχῆν τίθεμεν.

de entre ambos, los superiores son los del alma, debido a la superioridad del alma sobre el cuerpo. Así pues, si la felicidad es una actividad del alma, entonces se concibe *como un bien que le concierne* y, por lo tanto, es superior a los demás bienes; lo cual corresponde indudablemente al bien supremo:

“Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores”.¹¹³

De esta manera se confirma que la felicidad no puede consistir en ningún bien externo, ya que estos son bienes inferiores, de tal manera que la felicidad tendría que ser necesariamente un bien relacionado con el alma, aunque esto no quiere decir que ella pueda tener alguna influencia o incidencia sobre el cuerpo.

B) En segundo lugar, A. considera que si la felicidad es una *actividad*, entonces esta definición también concuerda con la visión inicial de los hombres más ilustres y de la mayoría de los hombres, según la cual *es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz* (τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῶ εὐδαιμονεῖν)¹¹⁴:

“Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta”.¹¹⁵

Tal como hemos visto en el capítulo anterior, la felicidad no consiste solamente en el ejercicio de una determinada actividad, sino en una forma de vida basada en la razón; de tal manera que el hombre feliz no vivirá solamente al modo de los otros hombres, conformándose con satisfacer sus necesidades, y en vivir por vivir, sino que gracias a la razón dotará a todas sus acciones –tanto las de la vida vegetativa como sensitiva–, de su propia excelencia como su fin, lo cual, en otras palabras sería el equivalente a tener una buena “buena vida” (εὐζωία). Pero además, la actividad racional supone el ejercicio de todas las

¹¹³ Arist. *EN* 1098b16-19.

¹¹⁴ Cf. Arist. *EN* 1095^a17-21. Recordemos que gracias a esta visión inicial A. identificó el estudio del bien supremo con la felicidad

¹¹⁵ Arist. *EN* 1098b20-22: συνάδει δὲ τῶ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἶρηται καὶ εὐπραξία.

excelencias tanto de la vida práctica como teórica, lo cual llevará al hombre a tener una armonía consigo mismo y con los demás; en otras palabras, a tener un “buen comportamiento” (εὐπραξία), alcanzando así una buena forma de vida que sea mejor a la de los hombres que no actúan conforme a la virtud.

C) En tercer lugar, la definición de A. concuerda con aquellos que conciben *la felicidad como la virtud* porque ella consiste precisamente en una *actividad conforme con ella*¹¹⁶ (ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν):

“Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella”.¹¹⁷

Sin embargo, A. precisa en seguida, que su propia definición no es totalmente equivalente con la virtud sino que existe una diferencia notable:

“Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner 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 bien”.¹¹⁸

En esta cita, A. diferencia claramente dos modos distintos de entender la felicidad basada en la virtud: 1) como un modo de ser (ἔξις) o 2) como una actividad (ἐνέργεια). El primero se encuentra en el hombre al modo de una posesión (κτῆσει), o en otras palabras, de un “hábito”; mientras que la felicidad como actividad se refiere a la actualidad de la virtud del hombre, al uso del hábito (χρήσει). Por consiguiente, aquellos que refieren la felicidad a la virtud, la conciben únicamente como un modo de ser o como hábito, y por lo tanto, la conciben de un modo imperfecto, porque para que el hombre sea feliz no basta con que “posea la virtud” como un estado en potencia de realizar actos virtuosos,

¹¹⁶ Cf. Arist. *EN* 1098^a16-17.

¹¹⁷ Arist. *EN* 1098b30-34: τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετὴν τινα συνφθός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γὰρ ἐστὶν ἡ κατ’ αὐτὴν ἐνέργεια.

¹¹⁸ Arist. *EN* 1098b34-1099^a4: διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἀριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἔξις ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἐξηρηκότε, τὴν δ’ ἐνεργείαν οὐχ οἷον τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει.

sino que hace falta que ejerza la virtud, que la ponga en acto y así la felicidad será completa. Por eso dice A. que el modo de ser o la sola virtud puede no producir ningún bien, como cuando el hombre duerme o cuando está inactivo;¹¹⁹ de tal manera que podríamos tener un hombre virtuoso que esté en estas circunstancias y no por eso lo consideraríamos en ese momento feliz.¹²⁰ En consecuencia, la felicidad consistirá en la actividad (ἐνέργεια) o uso (χρήσει) de la virtud, siendo una concepción más completa que la simple posesión de la virtud como lo muestra en la siguiente analogía:

“Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas”.¹²¹

Mediante esta analogía, A. nos muestra cómo no son los simples atributos los que nos hacen ser felices, tales como la hermosura o la fuerza física –aludiendo a que la sola posesión de las capacidades no nos hace felices–, sino la actualidad de nuestras capacidades que buscamos llevarlas a cabo con excelencia. Así confirmamos que la principal crítica de A. a los que defienden la postura del bien supremo entendido como virtud, está apoyada en su concepción clásica del acto y la potencia, según la cual el acto sería un modo de ser superior al modo de ser en potencia, de tal manera que para ser feliz no basta poseer todas las virtudes sino ejercer actos virtuosos en todos los aspectos de nuestra vida,¹²² hasta llegar al ejercicio de la virtud más perfecta, es decir la que se refiere a la actividad contemplativa o teórica.

¹¹⁹ Cf. Arist. *EN* 1095b 32-36: en *EN* I 5, A. descartó explicó por primera vez que la virtud era un bien deficiente (ἀτελεστέρα), ya que cabría la posibilidad de que el hombre virtuoso pasara la vida durmiendo o inactivo, lo cual no parece concordar con una visión completa de la felicidad.

¹²⁰ Más adelante, en *EN* I 13, A. dirá que por eso se dice que los felices y los desgraciados, el bueno y el malo no se diferencian durante media vida, pues el sueño es un estado en el que el hombre no actualiza completamente su racionalidad. Cf. Arist. *EN* 1102b 1-5.

¹²¹ Arist. *EN* 1099^a4-6.

¹²² Como observa C. Trueba, en el caso de la vida práctica, es necesario tomar en cuenta, que el acierto moral depende no sólo de la rectitud del fin y de la intención del bien del agente sino de una percepción adecuada de lo particular que lleva a pensar sobre los medios adecuados, lo cual corre bajo la responsabilidad del sujeto, por lo cual es indispensable el ejercicio en la virtud de la prudencia para ser hombres virtuosos. Cf. Trueba, “Los principios de la acción en Aristóteles” ..., pp. 75-96.

D) En cuarto lugar, A. piensa que su definición de felicidad concuerda con la de aquellos que piensan que *la felicidad está en el placer*, por las dos razones siguientes, en primer lugar porque:

“...la vida de estos (de los practicantes de la virtud) es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud”.¹²³

A. piensa que el placer es algo perteneciente al alma, es decir, es un efecto que producen las cosas en el alma, aunque, específicamente no cualesquiera cosas sino aquellas a las que el hombre está aficionado, es decir, las cosas que ama, de tal modo que quien experimente placer por algo, será porque es amante de aquello que le produce placer. Por esta razón, al hombre que le agradan determinadas cosas, se le llama “amante de tales cosas” (φιλοτοιοῦτος), así: al hombre que le agradan los caballos se le llama amante de los caballos (φιλιππός), al que le agradan los espectáculos es amante de los espectáculos (φιλοθεωρός), y lo mismo ocurre al hombre que le agradan las acciones virtuosas a quien se le llamará amante de la virtud (φιλαρετός). Por lo tanto, en un sentido sería correcto decir que la felicidad está en el placer, en el sentido de que el hombre virtuoso se complace en realizar las acciones que ama, es decir, las acciones virtuosas.

Pero además, en segundo lugar, la felicidad está en el placer porque la vida virtuosa es placentera en sí misma:

“Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma”.¹²⁴

¹²³ Arist. *EN* 1099^a6-11: ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς. τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὴ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλιππῷ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ.

¹²⁴ Arist. *EN* 1099^a11-16: τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦται δ' αἱ κατ' ἀρετὴν

A. en esta cita distingue que hay dos tipos de placeres: 1) los placeres por naturaleza (ἔστιν ἡδέα τὰ φύσει) y, 2) aquellos que no lo son (τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι); y luego con base en esta distinción, postula las acciones conforme a la virtud como cosas agradables por naturaleza o en otras palabras como “placeres en sí mismos” (εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς), en oposición a las cosas que no lo son sino que por el contrario, son sólo placeres derivados o aparentes que confunden y ponen en conflicto a los hombres. De esta manera, los hombres virtuosos que aman las cosas virtuosas, encontrarán en ellas complacencia debido a que son placeres por naturaleza, es decir, son placeres que van más conforme a la naturaleza del hombre. Y en efecto, si nos remitimos a *EN* I 7., en donde A. destaca que aquello que está más conforme con la naturaleza del hombre es la vida conforme a la razón,¹²⁵ entonces esto nos lleva a concluir que *los placeres que son más conformes con la naturaleza del hombre, serán aquellos que se derivan de la vida racional.*¹²⁶ De esta forma, parece que los placeres correspondientes a la vida vegetativa y sensitiva no dejan de ser placeres en sí mismos, pero sólo quedarán incluidos en los placeres del hombre virtuoso, si son ordenados por la razón.¹²⁷

Por consiguiente, estos dos argumentos nos muestran que la actividad racional conforme a la virtud y, por lo tanto, la felicidad conlleva el placer en sí misma, lo cual nos conduce a dos consecuencias: 1) Sólo la persona virtuosa se complacerá en hacer acciones virtuosas, y quien no se complace en realizar estas acciones es porque en realidad no es un hombre virtuoso:

“Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la

πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὡσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

¹²⁵ Cf. Arist. *EN* 1098^a3-7.

¹²⁶ “Pero, a aquellos que aman el bien de la virtud, les resulta deleitable lo que es según la naturaleza porque conviene al hombre según la razón, que es la perfección de su naturaleza. Por tanto, todos los virtuosos se deleitan en lo mismo, en las operaciones según la virtud, naturalmente deleitables al hombre porque son según la recta razón”. Cf. Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles...*, p. 101.

¹²⁷ Para un desarrollo más extenso sobre el tema del placer en Aristóteles cf. *EN* VII, 1152b-1154b35 y X, 1172a19-1176a29 : “Por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible, sino, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza, y llamársela sin trabas en vez de sensible”(διό καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονὴν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως) *EN* 1153^a 13-15.

justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás”.¹²⁸

Lo que A. parece tratar de explicarnos en el fondo es que el placer que nos produce un objeto está en estrecha relación con lo que realmente somos, porque si el placer es fruto de la actividad, y si sólo actúa el que tiene la capacidad para hacerlo, entonces, el placer está en estrecha relación con el modo de ser de quien lo experimenta, pues de lo contrario no nos complaceríamos en su posesión; de tal manera que la bondad, la justicia, la libertad deben ser poseídas por el hombre para que en el momento de ponerlas en ejercicio, se obtenga como fruto el placer que producen. Por eso es que al que no le complacen las acciones virtuosas no es realmente virtuoso porque no obtiene el placer que provoca el ejercicio de la virtud. La segunda consecuencia es la siguiente: 2) La vida de los virtuosos será la más placentera de todas porque al virtuoso le complacen las cosas que son agradables por naturaleza:

“Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho”.¹²⁹

Las acciones virtuosas son las más placenteras de todas las acciones, no sólo porque se realizan conforme a la naturaleza del hombre, que es la naturaleza racional, sino también porque son acciones realizadas conforme a su “excelencia”, de tal forma que ellas conforman el bien más alto al cual el hombre puede aspirar. Así, A. concluye lo siguiente:

“La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos: *Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama*, sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad”.¹³⁰

¹²⁸ Arist. EN 1099^a17-20.

¹²⁹ Arist. EN 1099^a20-24.

¹³⁰ Arist. EN 1099^a24-32: ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἡδιστον ἡ εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα κατὰ τὸ Δηλιακὸν ἐπίγραμμα· κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ' ὕγιαίνειν· ἡδιστον δὲ πέφυχ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν. ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς

A. insiste que la felicidad (ἡ εὐδαιμονία) consiste en ser lo mejor (ἄριστον) para el hombre, es decir, el bien supremo, por lo cual tendría que ser lo más hermoso (καὶ κάλλιστον) por ser aquello que más perfecciona su naturaleza y también lo más agradable (καὶ ἥδιστον) porque concuerda con la excelencia de su naturaleza.¹³¹

Es preciso hacer mención que, hasta ahora, a través de esta exposición en la que A. nos ha mostrado una comparación de su propia definición de felicidad con las opiniones más relevantes, se confirma la conveniencia de que la felicidad se defina como una “actividad racional del alma conforme a la virtud”, ya que así: 1) la felicidad es un bien del alma, 2) es una actividad, 3) está en estrecha relación con la virtud porque se presupone para su ejercicio y 4) es el bien más placentero de todos. Por este motivo, a través de esta exposición se obtienen dos consecuencias en relación al problema *exclusivismo-inclusivismo*: la primera es que se confirma que las virtudes son elementos independientes de la actividad, aunque imprescindibles para llevarla a cabo adecuadamente, ya que es posible tener la virtud sin ponerla en acto necesariamente y a su vez, se adquiere a través de la actividad virtuosa. La segunda es que el placer se postula como un elemento intrínseco a la realización de dicha actividad. *De tal manera que el inclusivismo moderado sostiene que tanto las virtudes como el placer pueden considerarse como verdaderos elementos constitutivos o partes de la felicidad, ya que son bienes intrínsecos que se derivan de la actividad racional.*

Sin embargo, se nos podría llegar a objetar que el placer no puede ser una parte de la felicidad porque tal como lo menciona A. en *EN I 7*, el placer aunque es un bien intrínseco del hombre que se desea en sí mismo, es un medio para ser feliz, ya que se busca el placer para ser feliz y no la felicidad para tener placer. Ante esta objeción es preciso responder que el placer se considera como un medio para ser feliz, sólo cuando se toma como un bien independiente; pero también es posible tomarlo como parte de la felicidad, al modo de un efecto concomitante de la actividad racional, debido a que ésta es una actividad placentera en sí misma o que tiene el placer en sí misma (ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ); de tal manera que es posible incluir el placer en la felicidad no al modo como una cosa se añade a la

ἀρίσταις ἐνεργεῖαις· ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φημὲν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.

¹³¹ De manera similar que en *EN I 7*, 1098^a16-18, J.S. Purinton piensa que en *EN I 8* 1099^a29-31 no habría necesidad de reducir “la mejor de las actividades” a la actividad conforme a la σοφία, sino que A. se refiere a la actividad del alma conforme a la virtud de la facultad racional que involucra todas las virtudes racionales. Cf. Purinton, “Aristotle’s definition of happiness (*NE* 1.7, 1098a 16-18)”..., pp. 277-279.

otra sino al modo de un efecto de la felicidad. Por esta razón, es posible añadir que no todo placer estaría incluido en la felicidad, sino sólo el placer que nos produce la actividad racional conforme a la excelencia, ya que no son las cosas placenteras las que nos hacen felices sino la posesión de estas cosas placenteras a través de la actividad racional. Por esto último se confirma la inclusión del placer en la felicidad.

E) En quinto y último lugar, A. postula que su definición de felicidad supone o requiere de los bienes exteriores:¹³²

“Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos”.¹³³

En este argumento, A. sostiene que los bienes exteriores son indispensables o necesarios para ser feliz, pues sin la presencia de estos bienes exteriores (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν) sería imposible (ἀδύνατον) o al menos no sería fácil (ἢ οὐ ῥᾶδιον) a los hombres hacer el bien o actuar bellamente (καλὰ πράττειν); de manera que el papel de los bienes exteriores consiste en *una condición de posibilidad para llevar a cabo las acciones virtuosas*.¹³⁴ Así es como A. no parece dar una razón por la cual los bienes externos tengan que considerarse como partes de la felicidad sino sólo como medios que permiten la actividad racional; y de hecho, como ya hemos visto en el argumento del *ergon*, la felicidad constituye propiamente una “actividad” del hombre y no abarca los bienes

¹³² A. parece hacer una referencia concreta sobre estos bienes exteriores en dos pasajes anteriores. El primer momento en que los menciona es aquel pasaje en donde expresa la conclusión del argumento del *ergon* (EN I 7), en donde dice que además de *la actividad del alma conforme a la razón*, es preciso además *una vida completa* (ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ), lo cual implica, desde nuestro punto de vista, dos cosas: 1) para ser feliz es necesario llevar una forma de vida basada en la razón durante toda la vida, y, además, 2) indica que son necesarios los bienes externos que permiten el ejercicio racional. El segundo momento es el pasaje en donde nos recuerda la división de los bienes de Platón (EN I 8, 1098b16-19), en donde muestra estos bienes como inferiores a los bienes del alma; sin embargo, no es sino hasta este momento en donde nos da la razón principal por la cual es conveniente tomarlos en cuenta.

¹³³ Arist. EN 1099^a31-1099b1: φαίνεται δ' ὁμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἶπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχωρήγητον ὄντα.

¹³⁴ Para un estudio sobre las diferencias y semejanzas entre la visión aristotélica y estoica de la felicidad (y, en concreto, sobre el papel de los bienes externos), cf. Irwin, “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, pp. 211-250.

externos en sí mismos sino su uso racional.¹³⁵ Pero además, A. ofrece algunos ejemplos de esta clase de bienes exteriores:

“Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o del poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto”.¹³⁶

En este pasaje, A. parece distinguir entre dos clases de bienes exteriores: 1) los que son sólo *instrumentos* para ser feliz (como los amigos, la riqueza y el poder político) y, 2) los que son *bienes indispensables* para ser feliz (como la nobleza del linaje, los buenos hijos y la belleza). Como podemos observar, aunque ambos tipos de bienes sean necesarios, los segundos son más básicos que los primeros y hasta cierto punto determinan la cualidad de los bienes instrumentales, sobre todo, la nobleza del linaje, porque dependiendo del propio linaje o de las cualidades de nacimiento, dependerá el estrato social y económico y, por lo tanto, las amistades y el poder político que pueda tenerse.¹³⁷ Sin embargo, aquello que define la relevancia de los “bienes indispensables” por encima de los “bienes instrumentales” consiste en que *los primeros son producto de la fortuna o la buena suerte* pues ellos no dependen del esfuerzo o del empeño del hombre, sino que son condiciones favorables con las cuales el sujeto nace o se ve beneficiado en la vida. Por ello es que A. concluye lo siguiente:

“Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros <la identifican> con la virtud”.¹³⁸

¹³⁵ T.H. Irwin explica que en las *Éticas* se evita hablar de los bienes externos como partes de la felicidad, porque en estricto sentido lo que la conformaría es su correcto uso: “That external goods that in the *Rhetoric* count as parts of happiness are refused this status in the *Ethics*, because they are not parts of happiness in their own right; it is the virtuous person’s correct use of one of these goods, not the good by itself, that is a part of his happiness”. Cf. Irwin, “Permanent happiness: Aristotle and Solon”..., pp. 96-97.

¹³⁶ Arist. *EN* 1099b1-7.

¹³⁷ Broadie comenta que para A. hay dos razones por las cuales carecer de los bienes externos se contrapone a la felicidad: “(1) such goods are enabling conditions for excellent activities; and (2) some are such that their absence is blight even if the excellent activities can be carried on without them”. Cf. Broadie, *Comentario a EN* 1099a33-b3..., p. 281.

¹³⁸ Arist. *EN* 1099b7-8.

En *EN I 7*, A. parecía dejarnos la idea de que la felicidad está asegurada si el hombre actúa virtuosamente conforme a su razón, sin embargo, en este punto de su exposición, esta idea parece modificarse, ya que la felicidad parece estar a tal grado condicionada por los bienes externos que son indispensables para llevarla a cabo, pues sin ellos la felicidad resulta imposible; y, si a esto le añadimos que dichos recursos provienen de condiciones ajenas al sujeto, esto nos puede llevar a suponer que la felicidad consiste principalmente en “tener buena suerte” (εὐτυχία). De esta manera la actividad virtuosa y el esfuerzo y empeño del hombre quedarían en un segundo término, o si no en segundo término por lo menos a la par en importancia, por lo cual tendríamos que modificar la definición de felicidad dada hasta ahora. Así es como el tema de la fortuna se convierte en un problema que A. tendrá que confrontar con su propia postura. Este tema lo abordaremos en el siguiente apartado.

IV.2) La felicidad no consiste en la fortuna pero sí la supone.

Como pudimos constatar en el apartado anterior, A. consideró que los bienes exteriores son bienes que permiten el ejercicio de las acciones virtuosas en el hombre, al grado de considerar algunos de ellos como indispensables. Debido a esto y a que dichos bienes se caracterizan por no depender directamente de la actuación del hombre, es posible englobarlos en la idea de *fortuna o buena suerte*, la cual puede llegar a ser confundida por algunos con la verdadera felicidad, ya que sin los bienes externos la actividad racional sería imposible. Ésta es la razón por la cual A. en los siguientes capítulos se encargará de estudiar la *relación existente entre la fortuna y su concepción de felicidad*. En este apartado abordaremos sólo los capítulos 9 y 10 que son a nuestro parecer los más relevantes para dejar clara esta relación.

Para defender su propia postura, A. parte de la problemática que representa el azar para el hombre en sus dos posibles acepciones: como buena suerte y como mala suerte; de tal manera que cada una de ellas representará una objeción positiva y otra negativa a la definición aristotélica de felicidad y también una refutación global de la fortuna como la felicidad verdadera.¹³⁹ La primera

¹³⁹ M.C. Nussbaum entiende la fortuna no como “acontecimientos aleatorios” sino más bien como “los sucesos que influyen en la vida del agente sin estar sujetos a su dominio”. En su estudio, entiende la concepción aristotélica de la felicidad como un bien que incluye las cosas externas no sólo como instrumentos sino como bienes que contribuyen a la actividad racional conforme a la virtud en sí misma. Para demostrar esta tesis, contrapone la visión aristotélica con: 1) los que piensan que la felicidad es la fortuna, 2) el platonismo que restringe la vida

objeción consiste en suponer que si la buena suerte es un bien necesario para la felicidad entonces la fortuna debe ser la causa necesaria de la misma; mientras que la segunda objeción consiste en sostener que si la mala suerte es causa de calamidades y de la infelicidad del hombre, entonces también la fortuna debe ser la causa necesaria de la felicidad; por lo tanto, la felicidad, más que en la actividad racional conforme a la virtud, consistirá en tener buena suerte porque ésta es su principal causa. Por esta razón, dividiremos este apartado en dos partes:

- A) La buena suerte como causa de la felicidad (*EN I,9*).
- B) La mala suerte como causa de la infelicidad (*EN I,10*).

A) La buena suerte como causa de la felicidad.

En *EN I 8*, A. pareció dejar abierto el problema de si la felicidad en última instancia consistía más bien en la buena suerte que en el ejercicio de la virtud. Ahora en *EN I, 9*, aborda este mismo problema a través de la cuestión sobre *la adquisición de la felicidad*:

“De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte”.¹⁴⁰

Y en efecto, el problema de la adquisición de la felicidad está en estrecha relación con la elucidación de su esencia, porque si ella sobreviene principalmente gracias a la fortuna, entonces la intervención del hombre quedaría en segundo lugar, y tendríamos que reformular la definición de la felicidad y anteponer la buena suerte a la actividad racional. Debido a esta idea que parece estar implícita en el texto, A. se enfocará a demostrar en este capítulo la conveniencia de postular la adquisición de la felicidad por la iniciativa del

buena a las actividades virtuosas sin que les afecte la fortuna, y 3) aquellos que piensan que la felicidad consiste en la virtud, inmune a los cambios de la fortuna. Contra los primeros, argumenta principalmente la opinión común de que la felicidad depende más de nuestro esfuerzo; contra los segundos, que la actividad virtuosa requiere de objetos relacionales sobre los cuales se lleva a cabo la actividad racional; y contra los terceros, que la ausencia de bienes externos no sólo impide el ejercicio de la virtud sino que puede destruir la virtud misma. Cf. Nussbaum, *La fragilidad del bien...*, pp. 403-462.

¹⁴⁰ Arist. *EN* 1099b9-11: “Ὅθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητόν ἢ ἐθιστόν ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἀσκητόν, ἢ κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται.

hombre y no por la fortuna, tal como lo muestra en el siguiente pasaje en donde expone que a pesar de que la felicidad no proviene de los dioses, no deja de ser *el más divino de los bienes para el hombre* por ser una especie de premio y fin de la virtud:

“Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y venturoso”.¹⁴¹

De esta manera, A. parece estar a favor de que la felicidad sea una consecuencia del bien actuar del hombre, y que se corresponde con una especie de justicia divina que está por encima de él. Sin embargo, a continuación expone las ventajas que suscita su propia concepción de felicidad frente a la postura que propondría a la fortuna como principal origen o causa de la felicidad y, por lo tanto, como la verdadera felicidad, mediante cuatro argumentos:

1) El primer argumento consiste en suponer que si la felicidad consiste en “la actividad del hombre conforme a la virtud”, entonces, tendremos la ventaja de que la felicidad pudiera adquirirse con el propio esfuerzo del hombre, y así, sería algo más accesible a muchos hombres que si fuera determinada por la fortuna, la cual suele beneficiar sólo a unos cuantos:

“Además, [el más divino de los bienes] es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud”.¹⁴²

Sin embargo, pensamos que este argumento es aún insuficiente para mostrar que la fortuna no es el principal origen de la felicidad, por dos razones; en primer lugar, porque no sólo la fortuna puede seguir siendo una de las principales causas de la felicidad, ya que ella dotaría al hombre de las capacidades necesarias o indispensables para el ejercicio de la virtud; y, en segundo lugar, podríamos objetar que podría darse el caso de que no fuera necesario que la felicidad tuviera que ser un bien para muchos, sino sólo para algunos hombres, y así la fortuna puede seguir siendo la causa principal de la felicidad.

¹⁴¹ Arist. *EN* 1099b15-18.

¹⁴² Arist. *EN* 1099b18-20.

2) El segundo argumento dice lo siguiente:

“Pero si es mejor que la felicidad sea alcanzada de este modo [por aprendizaje y diligencia] que por medio de la fortuna, es razonable que sea así, ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte, o de cualquier causa y, principalmente, de la mejor. Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia”.¹⁴³

Este argumento parece contener la premisa implícita de que la fortuna es un origen imperfecto de las cosas, y en efecto, la fortuna es muy semejante al azar, el cual se explica como una *causa excepcional* en las cosas naturales o artificiales, es decir, que rara vez actúa, entonces, el azar se opone a un origen de las cosas basado en causas necesarias y por ello no es el modo perfecto de que ocurran las cosas.¹⁴⁴ Debido a esto, A. considera, que si en las cosas naturales (τὰ κατὰ φύσιν), o en las cosas procedentes del arte (καὶ τὰ κατὰ τέχνην), o en las que proceden de cualquier otra causa (καὶ πᾶσαν αἰτίαν), la mayoría de ellas se realizan *generalmente del mejor modo posible* (ὡς οἶόν τε κάλλιστα ἔχειν), y si además, implícitamente se encuentra la premisa que afirma la fortuna como un modo imperfecto de que ocurran las cosas, entonces sería absurdo pensar que la fortuna fuera la causa principal de la felicidad del hombre. Por esta razón, podemos concluir que *la fortuna no puede ser la causa necesaria de la felicidad y sólo afectará al hombre irregularmente*.

Si la fortuna afecta al hombre irregularmente, entonces ella actuará en el hombre *estrictamente* de dos formas: a) como causa de un excedente en las

¹⁴³ Arist. EN 1099b21-25: εἰ δ' ἐστὶν οὕτω βέλτιον ἢ τὸ διὰ τύχην εὐδαιμονεῖν, εὐλογον ἔχειν οὕτως, εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἶόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ κατὰ τέχνην καὶ πᾶσαν αἰτίαν, καὶ μάλιστα <τὰ> κατὰ τὴν ἀρίστην. τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη.

¹⁴⁴ H.H. Joachim comenta que: “Aristotle’s general doctrine is that Nature is always striving after the best, like a wise craftsman: hence her successes are, as it were, the result of practice and effort. The same is true also of the most successful results in every sphere of causation. We should, therefore, expect that εὐδαιμονία, the most successful development of human life, would be due to practice and effort, and not to luck”. Cf. Joachim, *Comentario a EN 1099b20-5*, p. 57. Por su parte, S. Broadie dice: “The argument is: things of sorts that come about by nature or artifice, but can also come about by chance, are at their best and most themselves when in fact they come about by these genuine causes, and not by chance. Consequently, happiness is at its best if it comes about not by chance, but by the best of all causes, i.e. cultivation of excellence”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1099b20-3...*, p. 283.

condiciones que permiten la felicidad, es decir, una sobreabundancia de bienes, permitiendo así *unas condiciones más favorables para la felicidad* en algunos y, b) como causa del defecto en las condiciones que permiten la felicidad, es decir, una carencia de bienes que repercuten desfavorablemente en la felicidad, pudiendo llegar a ser la *causa de la infelicidad* de algunos. De manera que a la primera manifestación de la suerte la podemos llamar “buena suerte” o “fortuna” y a la segunda manifestación “mala suerte” o infortunio.

Así pues, a pesar de que la fortuna no puede ser una causa directa de la felicidad, sí podríamos seguir objetando que, a pesar de una improbable intervención desventajosa de la fortuna, el infortunio no dejaría de ser la *causa directa y determinante* de la infelicidad del hombre, y así, cabría pensar que la felicidad consista en tener buena fortuna y, por lo tanto, contrariamente a lo que dice A., sí deberíamos confiarle en gran parte nuestra felicidad, debido a la relevancia de las consecuencias adversas.¹⁴⁵ Como podremos ver más adelante, el tema del infortunio lo abordará A. en *EN I*, 10, el cual será el tema de nuestro siguiente apartado.

3) El tercer argumento para demostrar que la felicidad no se adquiere por la fortuna y, por lo tanto, no consiste en ella, es el siguiente:

“La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que <la felicidad> es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos”.¹⁴⁶

En este argumento, A. nos muestra que, si por felicidad entendemos “la actividad del alma conforme a la virtud”, entonces ella tendría que adquirirse principalmente *a través de las propias acciones virtuosas* y, por lo tanto, depende de la iniciativa del hombre y no de la fortuna. Y, por el contrario, frente a la felicidad todos los demás bienes se dividen en dos tipos: 1) los que son necesarios para la felicidad (*τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον*), como la nobleza de linaje, buenos hijos, belleza, y 2) los que contribuyen a ella al modo de

¹⁴⁵ Tal como A. ejemplificó en *EN I*, 8, el infortunio puede llegar a privar al hombre de un buen linaje, buenos hijos, belleza o inclusive provocar la muerte de seres queridos, lo cual a su vez privaría al hombre de la felicidad.

¹⁴⁶ Arist. *EN* 1099b26-29: συμφανές δ' ἐστὶ καὶ ἐκ τοῦ λόγου τὸ ζητούμενον· εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιὰ τις. τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργά καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς.

instrumentos (τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς), como amigos, riqueza, poder político; división que coincide con la mencionada al final de *EN I*, 8.¹⁴⁷

Esta mención de los demás bienes frente a la felicidad, hace pensar que ellos son algo distinto a ella y, por lo tanto, no son como sus partes. De hecho, los dos tipos de bienes pueden reducirse a ser medios para llevar a cabo la actividad racional, aunque la distinción entre necesarios e instrumentales, se deba a que los primeros son más prioritarios. De esta manera, *lo destacable de esta cita es el hecho de que todos estos bienes (englobados bajo la idea de fortuna), son condiciones necesarias para llevar a cabo la actividad racional, por eso pueden ser tomados únicamente como medios para llevarla a cabo.*¹⁴⁸

4) Por último A. parece dar un último argumento con el cual respaldar su concepción de felicidad:

“Todo esto también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles”.¹⁴⁹

Según este argumento, es más conveniente pensar que la felicidad consiste en la actividad racional que en la fortuna o la buena suerte, porque de esta manera, el bien supremo del hombre –que es el fin propio de la política– puede ser algo alcanzable y realizable entre los ciudadanos, ya que, al ser una actividad, es posible conseguirla a través del esfuerzo, mientras que, si la felicidad consistiera en la fortuna, entonces el bien supremo sería producto de algo externo al hombre, y por lo tanto, la política carecería de sentido, porque entonces el bien de los

¹⁴⁷ H.H. Joachim comenta que: “Fortune contributes only the necessary materials and the instruments of the good life. Moreover (b32 sqq.) the general agreement that no animal or child can possibly be called εὐδαιμόν points in the same direction. The activities which constitute εὐδαιμονία... require human intelligence developed to maturity by practice, and so demand a certain length of life”. Cf. Joachim, *Comentario a EN 1099b 25 sqq...*, p. 58.

¹⁴⁸ La diferencia entre “condición” y “medio” radica en que toda condición puede ser medio pero no todo medio es una condición. Por ejemplo: la riqueza en sí misma es una condición y por tanto, un medio para ser feliz, en cambio una sobreabundancia de riqueza puede ser un medio para ser feliz, pero no es indispensable, es decir, no es una condición para llegar a serlo.

¹⁴⁹ Arist. *EN 1099b29-32*.

ciudadanos no sería algo que pueda construirse y fomentarse entre los hombres, sino un producto de la casualidad.

En conclusión, en estricto sentido, por fortuna sólo podemos entender la causa azarosa del excedente o déficit en los bienes externos que son condiciones necesarias para llevar a cabo la actividad racional, debido a que las cosas que existen por naturaleza se dan casi siempre de la mejor forma, y, por lo tanto, se puede suponer que los hombres tendrán las condiciones necesarias para ser felices. Así pues, la causa de la felicidad no consiste en la fortuna sino que proviene del aprendizaje y de la diligencia del hombre para vivir conforme a la virtud.

De esta manera, sólo si por fortuna entendemos, de manera general, las condiciones necesarias del hombre para ejercer la actividad virtuosa, entonces podríamos considerarla como un bien necesario para alcanzar la felicidad, pero no como la felicidad en sí misma ni tampoco como parte de ella, ya que el hecho de que algo sea condición de otra cosa, no implica que sea parte de ella, por ejemplo, una alimentación balanceada es condición de la salud, pero no es la salud misma. Sin embargo, como veremos a continuación, también podemos entender la fortuna en una segunda acepción que es el infortunio y, por lo tanto, como una ausencia de las condiciones necesarias para la felicidad, lo cual puede hacernos pensar que la fortuna es causa directa de ella.

B) La mala suerte como causa de la infelicidad.

A pesar de las aclaraciones hasta ahora señaladas acerca de la fortuna como buena suerte, la relación entre la fortuna (entendida como ausencia de males que imposibilitan la felicidad) y la definición aristotélica de la felicidad, no parece haber quedado totalmente resuelta, según lo ha dejado planteado A. al final de *EN I 9*, de la siguiente manera:

“Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos, y nadie considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente”¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Arist. *EN* 1100^a5-9.

En este párrafo, A. vuelve a recalcar la necesidad no sólo de una virtud perfecta (ἀρετῆς τελείας), sino también de una vida entera (βίου τελείου), aunque por ella A. no entiende una vida llena de bienes que van más allá de los necesarios, al modo de una vida de lujo, sino una vida que posea los bienes necesarios para ejercer la virtud, y además, toda una vida basada siempre en la razón, lo cual es una idea que concluyó desde *EN I 7*. Pero, además, en este párrafo concreto, se refiere también a una vida privada de infortunios o sin mala suerte. Con base en esta mención, A. deja planteada una segunda objeción importante a su propia definición de felicidad, ya que, *si por fortuna se entiende la ausencia de adversidades y grandes males*, entonces la fortuna puede considerarse como una causa necesaria de la felicidad, al grado de no poder considerar feliz a un hombre si éste no es afortunado, tal como sucedió en el caso de Príamo.

El problema del infortunio, tema principal de *EN I 10*, lo plantea A. de la siguiente forma:

“Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida? Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en alguna especie de actividad? Pero si no llamamos feliz al hombre muerto –tampoco Solón quiere decir esto, sino que sólo entonces se podría considerar venturoso un hombre por estar libre ya de los males y de los infortunios...”¹⁵¹

El problema principal no consiste en que sólo podamos considerar felices a los hombres muertos, sino, en que tal vez es necesario valorar toda la vida de un hombre para considerarlo realmente feliz, y no antes, puesto que siempre es posible que el hombre se convierta en víctima de la mala suerte, pudiendo sufrir diversos males que opacarían o incluso anularían su felicidad. Es así como la experiencia infortunada de algunos hombres parece indicar que la felicidad consiste más bien en la fortuna. Sin duda, A. parece estar de acuerdo en que hombres como Príamo no podrían ser considerados como ejemplos de hombres bienaventurados; sin embargo, no parece estar de acuerdo en que la felicidad esté determinada principalmente por la fortuna. De manera que, para demostrar que la

¹⁵¹ Arist. *EN* 1100^a10-17.

fortuna no es la causa de la felicidad, al modo de una ausencia de infortunios, expone los siguientes cinco argumentos:

1) Si la felicidad consistiera en la ausencia de infortunios, entonces caeríamos en el siguiente problema:

“Pues si debemos ver el fin y, entonces, considerar a cada uno venturoso no por serlo ahora, sino porque lo fue antes, ¿cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas, y por no creer que la felicidad es algo estable, que de ninguna manera cambia fácilmente, sino que las vicisitudes de la fortuna giran sin cesar en torno a ellos?”¹⁵²

A. parece ver, en primer lugar, que parece absurdo no poder considerar feliz a un hombre en el presente debido a que las circunstancias pueden afectarle y así modificar esta situación; y en segundo lugar, de esto se deriva otro problema: *si la fortuna tiene tanta incidencia en la felicidad del hombre, entonces la felicidad no sería un estado estable del sujeto sino que cambiaría constantemente según las circunstancias de los hombres*. Por esta razón, A., seguidamente dice lo siguiente:

“Porque está claro que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos”.¹⁵³

La inestabilidad de la felicidad parece ir totalmente en contra de su definición formal entendida como el bien supremo, ya que al ser un bien perfecto es por ello algo estable y sólido que satisface por sí mismo. De esta manera, esta concepción chocaría con la idea de felicidad como un estado pasajero o como una serie de momentos fugaces. De esta manera, A. defiende que *la felicidad no puede consistir en la fortuna entendida como la ausencia de males y calamidades, debido a que una definición completa de felicidad incluye la noción de estabilidad*.¹⁵⁴

¹⁵² Arist. *EN* 1100^a33-1100b4.

¹⁵³ Arist. *EN* 1100b4-7.

¹⁵⁴ Un poco más adelante, A. vuelve a hacer hincapié en el carácter estable de las acciones virtuosas, lo cual las hacen ser las más valiosas: “Este razonamiento viene confirmado por lo que ahora discutíamos. En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las

2) La felicidad no consiste en la fortuna por lo siguiente:

“Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no depende de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita; pero las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad, y las contrarias, el contrario”.¹⁵⁵

A. sostiene que la principal causa de la felicidad son las acciones virtuosas, a pesar de que la fortuna sea un elemento necesario para llevarlas a cabo. De tal forma que defiende una definición activa de la felicidad ya que ella está íntimamente relacionada con una vida buena o mala, dependiendo más de la actuación del hombre que de los favores prestados por la buena suerte. E incluso por reducción al absurdo podríamos demostrar que no basta tener fortuna ni tampoco todas las condiciones necesarias para ser feliz, pues estas condiciones no la garantizan, se puede tener muchos recursos y, sin embargo, ser infelices ya que la felicidad tiene un origen interno y no externo.

3) El infortunio no altera fácilmente la felicidad porque:

“Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y “cuadrilátero” sin tacha”.¹⁵⁶

El hombre que vive conforme a la virtud es un hombre estable que, si es afectado por los cambios adversos de la fortuna, sabrá soportarlos con fortaleza, de tal manera que su felicidad no se verá afectada por las circunstancias.¹⁵⁷ Sin

actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos”. Cf. Arist. *EN* 1100b12-18.

¹⁵⁵ Arist. *EN* 1100b7-12.

¹⁵⁶ Arist. *EN* 1100b18-23.

¹⁵⁷ T.H. Irwin aborda el problema de la estabilidad de la felicidad y defiende que, independientemente de que ésta pueda cambiar debido a que necesita de diversos bienes que se tienen por fortuna, las virtudes son el elemento principal, dentro de una visión inclusivista de la

embargo, también es cierto que existen cambios tanto favorables como adversos que inciden en el ejercicio de la actividad racional:

“Pero, como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de fortuna y se distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues por su naturaleza añaden orden y belleza y su uso es noble y bueno); en cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades. Sin embargo, también en éstos brilla la nobleza, cuando uno soporta con calma muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo”.¹⁵⁸

A. señala que la fortuna puede dotar al hombre de pequeños o de grandes bienes y males. Los bienes y males pequeños no tienen mayor relevancia en la vida, en cambio, los grandes, sí. Con esto A. no quiere decir que la felicidad pueda convertirse en un bien mayor o menor, a través de la adición o supresión de bienes externos por dos razones: 1) como se desprende del argumento de la autarquía, la felicidad al ser el bien perfecto del hombre no puede ser agregable porque consiste en el bien máximo que puede alcanzar el hombre y si fuera agregable, significaría que perdería su cualidad de perfección ya que podría convertirse en un bien mejor a ella misma y, 2) la felicidad, según lo vimos en el argumento del *ergon*, consiste en la actividad racional; de manera que, cuando A. dice que los grandes bienes y males pueden hacer la vida más venturosa o bien, oprimir y corromper la felicidad, quiere decir que los bienes o males de relevancia pueden beneficiar o perjudicar el ejercicio de la actividad racional y sólo en este sentido, hacemos más o menos felices en tanto que ayudan o no a llevarla a cabo.

Por tanto, los bienes o males en sí mismos no aumentan ni disminuyen la felicidad, ya que ésta consiste en una actividad del hombre que depende más de él que de las circunstancias; por eso, tal como mencionamos anteriormente, sólo cabría la posibilidad de que la felicidad aumentara de grado, es decir, en la medida en que actuamos cada vez más conforme a la razón y crecemos en las

felicidad; mostrando así que, a diferencia de los socráticos y cínicos, para ser felices no basta únicamente con la virtud: “We should realize that the Aristotelian virtues are the dominant component of happiness, and that, though happiness itself is unstable, its dominant component is stable”. Cf. Irwin, “Permanent happiness: Aristotle and Solon”..., p. 123.

¹⁵⁸ Arist. *EN* 1100b23-33.

acciones virtuosas, pero, el hecho de que uno pueda ser más o menos afortunado, no implica que cambiemos de un tipo de felicidad a uno distinto y superior, pues de lo contrario no consistiría en el bien perfecto del hombre.¹⁵⁹

4) Por último, A. argumenta que la felicidad no consiste en la ausencia de infortunios porque lo que verdaderamente hace desgraciado e infeliz a un hombre es una vida viciosa:

“Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices”.¹⁶⁰

En este texto, A. refuerza el argumento anterior, según el cual la felicidad del hombre virtuoso es estable debido a que la virtud le hace sobrellevar de la mejor manera posible los cambios de la fortuna y lo muestra mediante una analogía: el

¹⁵⁹ R. Heinaman piensa que la felicidad sí puede aumentar de grado cuando añadimos otros bienes externos, por lo cual podemos ser más felices: “In such cases the addition of a good that is not present (such as good children in Plato’s case) may produce a superior degree of happiness, just as in other cases the addition of a superior instance of a good that is already present (such as greater health) will produce a superior degree of happiness. In neither case do we get a superior good that is different in kind from happiness”. Cf. Heinaman, “The improbability of *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*”..., p. 141. Igualmente, R. Crisp considera que la felicidad puede aumentar: “*εὐδαιμονία*... can be improved; but it can be improved only by more *εὐδαιμονία*”. Cf. Crisp, “Aristotle’s Inclusivism”..., p. 133. R. Kraut dice que un aumento de bienes es causa de un aumento de la actividad racional; cf. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, pp. 257-260. Para T.H. Irwin, la felicidad parece incluir tanto las virtudes y su ejercicio, como el correcto uso de los bienes externos y, además, los bienes intrínsecos. Ésta es la razón por la cual la felicidad puede aumentar si se añaden más bienes, pero no aumenta a un bien mayor que la felicidad: “Aristotle can therefore defend his first claim about fortune –that good fortune can make me happier, though it does not give me a greater good than happiness”. Cf. Irwin, “Permanent happiness: Aristotle and Solon”..., pp. 100. Pero además, si llegáramos a ser desafortunados, aunque sí virtuosos, no llegaríamos a ser tampoco infelices, ya que las virtudes son el componente principal de la felicidad: “The virtuous but unlucky person is not happy; the lucky but non-virtuous person is unhappy”. Cf. *Ibid*, p. 101.

¹⁶⁰ Arist. *EN* 1100b33-1101^a6.

hombre virtuoso sabe manejar los cambios de la fortuna como un buen general dispone eficazmente del ejército que le den, no importando la cualidad del ejército, o bien, a la manera de un buen zapatero que procura hacer el mejor calzado con el material disponible, así, el hombre virtuoso sabe aprovechar las circunstancias que le presenta la fortuna, procurando hacer de todas ellas un motivo que contribuya a su felicidad. Pero principalmente, en esta cita, A. hace hincapié en que la verdadera desgracia del hombre consiste en hacer “lo que es odioso y vil”, es decir, en actuar viciosamente e irracionalmente;¹⁶¹ sin embargo, como veremos a continuación, también indica que si el hombre se ve lleno de grandes infortunios, tampoco podrá ser feliz, pues dichos males pueden llegar a anular la felicidad:

“Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un periodo largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes”.¹⁶²

Como podemos observar, a pesar de que el hombre virtuoso tiene la capacidad de sobrellevar los males, A. hace hincapié en que no deja de existir la posibilidad de que al hombre sobrevengan tan grandes males e infortunios como a Príamo, que puedan llegar a anular completamente la felicidad.¹⁶³ Sin embargo, A. parece

¹⁶¹ La razón por la cual el infortunio no puede hacer desgraciado o miserable a un hombre virtuoso es porque sólo puede serlo si comete acciones despreciables tal como comenta Joachim: “Still, Aristotle maintains, nothing can really make a life ἄθλιος (miserable) except mean and detestable action”. Cf. Joachim, *Comentario a EN 1100bII* sqq..., p. 59. S. Broadie al respecto dice: “...just as happiness principally consists in activity of excellence, so its opposite, misery, principally consists in activity of badness”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1100a11*..., p. 284.

¹⁶² Arist. *EN 1101^a6-13*: εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. οὐδὲ δὴ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος· οὔτε γὰρ ἐκ τῆς εὐδαιμονίας κινηθήσεται ῥαδίως, οὐδ' ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀτυχημάτων ἀλλ' ὑπὸ μεγάλων καὶ πολλῶν, ἐκ τε τῶν τοιούτων οὐκ ἂν γένοιτο πάλιν εὐδαίμων ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀλλ' εἶπερ, ἐν πολλῷ τινὶ καὶ τελείῳ, μεγάλων καὶ καλῶν ἐν αὐτῷ γενόμενος ἐπήβολος.

¹⁶³ Para completar este señalamiento es esclarecedor el comentario de Broadie al último párrafo del capítulo: “Ar. compromises by declaring that the term we withhold in such a case is ‘blessed’. This, unlike the previously synonymous ‘happy’, is now reserved for those who *will live out their days and die* in happiness. The point is not merely that Priam is not *now* an

tomar en cuenta que incluso si nos imagináramos un escenario fatal para un hombre, lo cual sería un caso excepcional de mala suerte, la forma de sobrellevar los grandes males de un hombre virtuoso parecería totalmente distinta a la de un hombre que no lo es; de tal forma que, si este fuera el caso, el hombre no sería “feliz” pero tampoco “desgraciado”. Así pues, tal parece que procurar actuar conforme a la virtud tiene repercusiones ventajosas incluso en las peores circunstancias, ya que si en ellas los males impiden actuar virtuosamente, la virtud poseída como hábito, impediría a su vez, actuar despreciablemente.

En resumen, a través de esta exposición, hemos visto que A. sostiene que la felicidad no consiste en la fortuna: en primer lugar, porque, podemos decir que no basta ser un hombre afortunado para ser feliz, ya que de nada le valdría al hombre tener bienes en abundancia y estar bajo las mejores circunstancias, si éste no actúa conforme a su propia excelencia; y, en segundo lugar, porque ni la sobreabundancia de bienes ni la ausencia de males modificarían sustancialmente la felicidad del hombre virtuoso, a no ser que males extraordinariamente grandes impidan la actividad virtuosa –ya que la felicidad está íntimamente ligada a las circunstancias que la permiten, entre las cuales se encuentran los bienes externos–; en el fondo, ambas razones permiten inferir que el componente principal de la felicidad es la actividad virtuosa.

La importancia de este estudio para sostener el *inclusivismo moderado* radica, pues, en que en estos capítulos *EN I 9* y *10*, A. aborda directamente el problema de los bienes externos en la felicidad mediante el estudio de la fortuna; lo cual nos permite sopesar si estos bienes forman parte o son únicamente medios para llevarla a cabo. Como hemos visto hasta ahora, la fortuna es un concepto estrechamente ligado a la posesión o ausencia de los bienes externos, y principalmente hemos llegado a tres sentidos principales que son: 1) un sentido amplio: como el conjunto de todos los bienes externos, los cuales son bienes necesarios para el hombre, 2) como una sobreabundancia de los bienes necesarios

example of blessedness. (He is also not now an example of happiness, although no doubt he was one in his middle age.) It is that we cannot properly say of Priam that he was blessed during the good part of his life, given what we know lay ahead for him”. Cf. Broadie, *Comentario a EN 1001a16-21...*, p. 287-288. A. Kenny comenta, a diferencia de Nussbaum, que sí es necesaria la distinción entre *makarios* (blessed) y *eudaimon* (happy) para esclarecer el problema de Priamo; ya que se puede ser feliz por un tiempo y luego, perder la felicidad por los infortunios (aunque, si se es virtuoso, nunca llegar a ser miserable); en cambio, ser *makarios*: “It will be true, then, that the word for supreme happiness, makarios or blessed, cannot be safely applied until a life is complete”. Cf. Kenny, *Aristotle on the perfect life*, p. 34.

para llevar a cabo la actividad racional y, 3) como la presencia de mala suerte o ausencia de bienes que pudieran impedir la felicidad del hombre.

A partir de los argumentos expuestos, mediante los cuales A. refuta la fortuna como la verdadera felicidad, es posible derivar los siguientes argumentos para demostrar que los bienes externos pueden ser considerados como condiciones necesarias, pero no partes constituyentes de la felicidad: 1) el hecho de que los bienes externos sean condiciones de posibilidad de la actividad racional, no significa que por ello tengan que ser partes de ella, por el contrario, estos constituirían sólo medios de los que se vale el hombre virtuoso para llevar a cabo la actividad racional; 2) la sobreabundancia o disminución de bienes externos (ya sean primarios o necesarios, secundarios o instrumentales), no puede modificar la felicidad en un bien mayor a la actividad racional, aunque un aumento adecuado en la provisión de bienes externos le *otorgarían al hombre más y mejores posibilidades de ejercer la actividad virtuosa, por eso; sólo podríamos hablar de un incremento de felicidad, en el sentido en que podemos ser cada vez más virtuosos; pero no en el sentido en que los bienes externos añadan más felicidad, porque estos bienes únicamente proveen las posibilidades de las acciones virtuosas.*

Como podemos observar, estas conclusiones obtenidas a partir del estudio de la fortuna, confirman una de las tesis más importantes del *inclusivismo moderado*, según la cual los bienes externos consisten únicamente en medios para llevarla a cabo, pero no consisten en una parte de la felicidad. Por consiguiente, la fortuna no podría considerarse de otro modo más que como un medio que tiene que suponerse para llevar a cabo la actividad racional, y no como una parte de ella; de tal manera que la causa u origen de la felicidad no radicaría en un factor externo al hombre sino interno, es decir, en el propio empeño y esfuerzo del hombre por vivir conforme a la virtud.

CONCLUSIONES

La felicidad es el nombre con que todos o la mayoría de los hombres denominan el bien humano por excelencia. Su elucidación conceptual como el fin último de las acciones del hombre, y su elucidación material o esencial, resultan ser los temas principales del libro I de la *Ética a Nicómaco*. Como hemos visto, Aristóteles dedica casi toda su atención y, por tanto, la mayoría de los capítulos del libro I, a esclarecer la esencia de la felicidad, ya que, según muestra la experiencia, casi todos los hombres parecen tener una visión u opinión distinta de ella. Unos piensan que la felicidad es la riqueza, el dinero; la gran mayoría piensa que es el placer; los hombres sobresalientes piensan que es el honor; muchos otros cambian de parecer según sus propias circunstancias, y también hay otros que piensan que es la Forma sustancial del Bien.

La importancia de resolver este problema radica en que el modo de conducir nuestras acciones dependerá del concepto de felicidad que tengamos; como “el arquero que apunta al blanco”, nosotros lograremos alcanzar nuestro propio fin, es decir, el bien humano, si antes sabemos cuál es. Ante el problema de la diversidad de opiniones sobre la felicidad –tema de vital importancia para todo aquel que tenga inquietud de dirigir su vida lo mejor posible–, Aristóteles propone, en *EN I 7*, que la elucidación de la esencia de la felicidad equivale a la definición de la función propia del hombre, es decir, la “actividad racional conforme a la virtud”.

Paralelamente a este estudio de la esencia de la felicidad, surge el problema que concierne a la relación que guarda el máximo bien del hombre, la felicidad, con los bienes restantes; es decir, surge la necesidad de esclarecer si los otros bienes son o no parte de la felicidad. Como pudimos constatar, esta dificultad no se resuelve de una manera inmediata con una lectura básica del texto; por esta razón, se han derivado dos posturas principales que ofrecen una posible respuesta al problema acerca del contenido último de la felicidad. La primera propuesta es el *exclusivismo*, la cual dice que la felicidad consiste en la actividad contemplativa como un único bien, y que los demás bienes serían sólo medios para llevarla a cabo; la segunda propuesta es el *inclusivismo*, que sostiene que la felicidad consiste en el conjunto jerárquico de todos los bienes.

A partir de la lectura del texto aristotélico, nos hemos percatado de la importancia de concebir la felicidad como un bien inclusivo, pues aunque la visión exclusivista sea una visión mucho más económica y menos compleja que la inclusivista, *conlleva un déficit en la consideración vital de la felicidad.* La

razón de esto estriba en que, si bien para el *exclusivismo* la actividad que nos hace felices es la contemplación, ésta se reduciría a unos cuantos momentos de la vida, casi esporádicos, de manera que el resto de la vida se reduciría a la búsqueda de los medios que la hacen posible pero en la cual, en última instancia, no somos felices. En cambio, gracias a la amplitud interpretativa de la definición de felicidad como actividad racional, el *inclusivismo* resulta una visión más completa de la felicidad del hombre, ya que no se reduciría a considerar sólo la actividad contemplativa, sino también todas las acciones virtuosas del hombre, lo cual significa que el bien humano sería logrado a lo largo de la vida, de manera que el *inclusivismo* es una visión más humana y deseable de la felicidad.

Sin embargo, independientemente de esta problemática filosófica, encontramos que, bajo una revisión estricta de los textos del libro I de *EN*, ambas posturas adolecen de una falta de coincidencia exacta con los textos, principalmente con el texto del argumento del *ergon*. Por un lado, el *exclusivismo* se sostiene parcialmente en el argumento del *ergon*, ya que postula la felicidad como actividad contemplativa, pero, al mismo tiempo, se enfrenta a una interpretación del mismo argumento que toma en cuenta no sólo la actividad contemplativa, sino cualquier actividad virtuosa; además, el *exclusivismo* se enfrenta al argumento de la autarquía, según el cual, la felicidad tiene que ser el bien más deseable y, por eso, incluir todos los bienes, hasta el más pequeño, pues de lo contrario, éste la haría más deseable. Por otro lado, el *inclusivismo* que se basa en este argumento de la autarquía para defender la felicidad como el conjunto de todos los bienes, se enfrenta a la definición estricta de la felicidad como “actividad racional”, la cual se contrapone a una visión múltiple de todos los bienes del hombre que incluiría también los bienes externos.

Frente a este dilema planteado por ambas posturas, consideramos que también es posible sostener una tercera postura, a la que hemos denominado *inclusivismo moderado*. Basándonos principalmente en el argumento del *ergon*, sostenemos que la felicidad consiste en la “actividad racional” y en los bienes intrínsecos que son efectos concomitantes que se derivan de ella, tales como las virtudes, el placer y el honor. Así, en el argumento del *ergon* hemos encontrado indicios para defender que la felicidad debe entenderse principalmente como “actividad” de la cual se desprenden estos efectos que pueden considerarse como parte de ella, mientras que los demás bienes externos o instrumentales tendrían que ser considerados sólo como medios para llevarla a cabo.

Así defendemos que el *inclusivismo moderado* es una postura más viable que el *exclusivismo*. Esto se debe principalmente a que, en el argumento del *ergon*, Aristóteles define la felicidad como una actividad que abarca toda actividad

racional, impidiendo así, la reducción de la felicidad únicamente a la actividad contemplativa. Y además, pensamos que el *inclusivismo radical*, a pesar de ser una lectura más abierta del argumento del *ergon*, en la cual, también se incluiría la actividad práctica, presenta dos deficiencias: 1) la de no atenerse a la definición estricta de felicidad como una actividad, y 2) la de considerar que todos los bienes quedarían incluidos en la felicidad, lo cual hace pensar en una idea indeterminada e imperfecta de la felicidad.

Sin embargo, para evitar una lectura literal del argumento de la autarquía, defendemos otra posible lectura según la cual, la felicidad es “el más deseable o el más elegible de todos los bienes”, porque es necesario que se incluyan sólo los bienes intrínsecos, ya que la felicidad sólo puede considerarse como “el más deseable de los bienes” en dos sentidos: 1) como el bien más placentero (por lo que se incluirían los placeres proporcionados por las cosas, en una palabra, por el placer) y, 2) como el bien querido por sí mismo, por lo cual se incluyen los demás bienes intrínsecos como las virtudes y el honor. De esta manera, se descarta que la felicidad sea deseable en el sentido de útil, ya que la felicidad no puede ser un medio para algo más: no podríamos decir que la felicidad es “este auto que me es útil” o “esta golosina que me da placer”, sino que todos los bienes externos, en sí mismos, son medios para ser feliz. Así, los bienes intrínsecos hacen de la felicidad el más deseable de los bienes, y también un bien perfecto y acabado, imposible de modificarse en un bien mejor que la actividad racional.

Esta interpretación del argumento de la autarquía, que favorece al *inclusivismo moderado*, se completa y refuerza con el argumento del *ergon*, pues ahí es donde se puede demostrar que las virtudes y el honor son efectos de la actividad racional y que, por lo tanto, son partes de ella. Y posteriormente, en nuestra lectura de *EN I 8*, constatamos que también el placer es parte de la felicidad ya que Aristóteles demuestra que la actividad racional es la más placentera de todas. Así también es posible afirmar que, dentro de la felicidad, sólo quedarían incluidos “los placeres que son fruto de la actividad racional”, descartando otro tipo de placeres que no sean racionales. Por estas razones, consideramos que el *inclusivismo moderado* puede tomarse como una postura plausible. En efecto, en él se aprecia otra ventaja frente al *inclusivismo radical*, ya que abarca un número mucho menor de bienes, por el hecho de tomar al resto de los bienes externos únicamente como medios que hacen posible la felicidad, mientras que el *inclusivismo radical* incluye la idea indeterminada de “todos los bienes”.

Nos resta ahora hacer algunas precisiones sobre algunos cabos sueltos que han quedado sin respuesta, y algunas conjeturas que nos permitirán dejar apuntadas ideas que aún quedan pendientes por desarrollar. Somos conscientes de que para

resolver estos problemas sería necesario acudir a otros textos que pudieran esclarecerlos o complementarlos; de hecho, aún queda pendiente complementar el tema de la felicidad expuesto en este trabajo con el libro X de la *EN*, con la *Ética Eudemia* y con *Magna Moralia*.

El primer problema que quedaría pendiente es la felicidad como causa final, ya que, para Aristóteles, la felicidad como fin último del hombre no puede referirse sólo a un “concepto” que éste posee en su inteligencia y que sirve como un eje rector de sus propios actos. El fin último del cual habla el filósofo en *EN I 1 y 2* tampoco se refiere a un bien en el sentido de una sustancia o realidad separada del hombre. En tal forma, esa causa final resultaría más problemática, sobre todo desde el *inclusivismo radical*, pues tendría que justificar cómo es que esta causa consiste en “todos y cada uno de los bienes del hombre”. Por eso es que en *EN I 7* Aristóteles postula que la causa final de nuestras acciones es la “actividad racional” del hombre. En resumen, la felicidad como causa final no resulta ser algo extrínseco al hombre, sino intrínseco, lo más propio de él, lo que más lo caracteriza, es decir, el cumplimiento de su esencia de ser humano o, en otras palabras, el despliegue de su propio ser.

El segundo problema es el de un análisis más detallado del argumento de la autarquía, el cual puede desglosarse en diversos puntos. Primero, un análisis más a fondo del tema del placer como un bien incluido dentro de la felicidad, ya que no logra ser del todo clara la inclusión de los placeres concretos dentro de la felicidad; por ejemplo, una copa de vino en sí misma no queda incluida en la felicidad, pero sí podría quedar incluido el placer que nos provoca. Un segundo punto, sería el análisis de otros bienes intrínsecos, pues, como ya se ha mencionado, parece ser que no todos los bienes intrínsecos formarían parte de la felicidad, debido a que además de que pueden tener un carácter instrumental como la vista, no se desprenden como efectos de la actividad racional, por lo cual queda pendiente un análisis de otros bienes que pueden seguirse de ella.

Un tercer punto, es el de la autarquía como nota imprescindible de la felicidad: es preciso resaltar su importancia como enlace argumentativo, lo cual sólo dejamos implícito en el desarrollo de nuestro texto. En el capítulo I concluimos con la posibilidad de que el bien supremo o fin último pudiera consistir tanto en un bien único como en un conjunto de bienes queridos por sí mismos. Sin embargo, en la primera mitad de *EN I 7* no queda del todo claro por qué Aristóteles no apeló a la posibilidad de que la felicidad pudiera consistir en el conjunto del placer, del honor y, en una palabra, de los bienes intrínsecos. De una manera similar, nos podríamos preguntar por qué el estagirita tampoco se conformó con dar cuenta de la felicidad como el conjunto de todos los bienes,

según el argumento de la autarquía bajo la lectura del *inclusivismo radical*, sino que en ambos casos, Aristóteles pareció dejar el camino abierto al argumento del *ergon*. En cuanto a la primera cuestión, podemos pensar que Aristóteles consideró que individualmente, cada uno de estos bienes se descarta como la verdadera felicidad, por deficiencias internas a los propios bienes; sin embargo, el estagirita parece considerar implícitamente que tampoco la felicidad puede consistir en el conjunto de estos bienes intrínsecos, debido a que un conjunto de bienes imperfectos no puede lograr un bien perfecto. Es decir, tanto separadamente como en conjunto, los bienes intrínsecos son bienes imperfectos para el hombre. Esta sería la razón por la cual, de manera inmediata a la exclusión de estos bienes considerados individualmente como medios en vistas a la felicidad, Aristóteles propuso la “perfección” como nota esencial del bien supremo y, más exactamente, como “el más perfecto de los bienes”. La segunda cuestión podría aclararse de una manera similar haciendo uso de la misma nota de perfección; porque si leemos la nota de la autarquía principalmente como indicadora de la perfección necesaria del bien supremo, entonces se comprende mejor cómo el argumento de la autarquía consiste en un paso argumentativo a la demostración del *ergon*, ya que la actividad racional sería “el más deseable de los bienes”, porque, en el fondo, ésta conformaría “el bien más perfecto que el hombre puede alcanzar y más allá del cual el hombre no podría aspirar a nada más”. Con base en todo lo anterior, se podría ver superada una aparente contradicción en el mismo texto de *EN I 7*, en la cual Aristóteles primeramente hablaría de un bien que incluya todos los bienes, hasta el más pequeño (tal como sostiene el *inclusivismo radical*) y, después, a través del argumento del *ergon*, como algunos quieren ver, hablaría de la postulación de la felicidad como la actividad humana, reducida a la contemplación y, por lo tanto, a un único bien (como sostiene el *exclusivismo*). Por el contrario, lo más lógico sería pensar que, según la secuencia del texto, Aristóteles preanuncia con la autarquía, la importancia de que la felicidad sea autosuficiente por sí misma, es decir, que sea “el bien perfecto del hombre, el que, a su vez, satisfaga todos los deseos y anhelos del hombre”. Así, esta sería otra razón por la cual la actividad racional propuesta en el argumento del *ergon*, debe entenderse, ahora con más razón, en toda su amplitud y perfección, es decir, en su consideración teórico-práctica, como una actividad que abarque todos los ámbitos del hombre y que no se reduce a la contemplación.

Como podemos apreciar, estas consideraciones benefician al *inclusivismo moderado*, ya que Aristóteles no detuvo su investigación de la felicidad en el argumento de la autarquía –posible consideración de la felicidad como el

conjunto de todos los bienes— porque parece haber considerado esta visión como inadecuada debido a su imperfección por falta de determinación esencial. De esta manera, la definición de la actividad racional conforme a la virtud satisfaría los requisitos de perfección de la felicidad, quedando abierta la posibilidad de incluir los bienes emanados directamente de ella, como el placer, las virtudes y el honor. Por lo tanto, podríamos concluir que la felicidad es autárquica —el más deseable de todos los bienes—, porque *el hombre no puede desear nada más allá de la actividad racional y de los efectos obtenidos a través de ella*. Queda claro que las diversas soluciones que hemos presentado a las dificultades que encierra una interpretación basada en el *inclusivismo moderado*, se basan principalmente en la definición aristotélica de la felicidad según dicho argumento del *ergon*.

Cabe mencionar un tercer y último problema que restaría por investigar, directamente relacionado con la definición de la felicidad, a saber, el tema de la felicidad como una “actividad perfecta”. En algunas notas a pie de página se ha hecho notar que, en diversos pasajes, Aristóteles parece apuntar que la felicidad se basa principalmente en acciones perfectas, lo cual tampoco se termina de confirmar de manera explícita. Éste es un problema apuntado desde *EN I 1*, y que de alguna manera se aclara en *EN I 7* a través de la postulación de la felicidad como actividad racional. Sin embargo, algunos querrán ver en estas referencias un anuncio de la felicidad como actividad contemplativa. Ante esto cabe mencionar que esta actividad no sería la única actividad perfecta del hombre, pues también existen diversas acciones realizadas conforme a la virtud que serían igualmente perfectas y que, de hecho, conforman la actividad racional en su totalidad; por cierto, nada de esto implica negar que de todas ellas, la más alta según la naturaleza del hombre, es la actividad contemplativa. Sólo en este sentido podría hablarse de una ventaja del hombre dedicado a la filosofía frente a los demás hombres: éste puede ser el más feliz de todos, ya que es quien alcanza el culmen de todas las actividades virtuosas, siempre y cuando también alcance el resto de las excelencias. Sin embargo, es importante mencionar, que la actividad contemplativa debe ser considerada sólo como el límite último de los deseos y de la actividad del hombre; en otras palabras, es un bien en sí mismo, que marca el límite más allá del cual el hombre no puede desear otra cosa, pero es una actividad que puede ser tan virtuosa como las demás, y que, de ninguna manera, las sustituye: ninguna de las actividades virtuosas pueden ser consideradas como medios con vistas a la contemplación, pues actuamos conforme a la virtud, por la actividad virtuosa en sí misma, es decir, por ser virtuosos y no en vistas a otra cosa. Así pues, la actividad conforme a la virtud consiste en la esencia de la felicidad aristotélica.

También vale mencionar que habrían diversos inconvenientes, de carácter más bien social, que podrían impedir la felicidad de muchos hombres desde el punto de vista aristotélico, por ejemplo, los bienes que, aunque meramente instrumentales como el poder político, son necesarios para poder ejercer la actividad racional de manera perfecta; ello representaría una desventaja para algunos sectores de la población de la Grecia antigua, pues la actividad política estaba reservada a los hombres libres, excluyendo a los esclavos y a las mujeres.¹⁶⁴ Al respecto, cabe destacar que a estas circunstancias adversas se añadirían otras, bajo la visión de un *inclusivismo radical*, pues si la felicidad incluyera todos y cada uno de los bienes posibles del hombre, hasta los bienes no necesarios o superfluos (puesto que su adición haría “más deseable” la felicidad), entonces, sólo una minoría de hombres llegará a poseer tanto los bienes necesarios como los bienes no necesarios y, por lo tanto, la felicidad sólo podría ser alcanzada por algunos. De lo anterior se desprendería un segundo inconveniente: no bastaría el esfuerzo necesario del hombre para conseguir una vida virtuosa, sino que, de algún modo, estaríamos determinados por diversos factores externos, concediendo así un peso mayor a la fortuna, incluso más grande de lo que Aristóteles le confirió, de tal forma que ella rebasaría nuestro propio marco de decisión y elección y, por lo tanto, nuestra libertad.

Sin embargo, a pesar de estos posibles inconvenientes que pudieran desprenderse de otras lecturas, el *inclusivismo moderado* nos permite apreciar que la principal ventaja de la visión aristotélica de la felicidad como una actividad, radica en que lleva en sí misma la posibilidad de que dependa más del trabajo y empeño del hombre, que de sus circunstancias externas, tales como el dinero, la fama, o en pocas palabras, la buena suerte o fortuna; pues, como ya lo hemos mencionado, de nada serviría al hombre tener todos los bienes posibles si no ejerciera la actividad racional, aunque en estricto sentido, la fortuna tenga que considerarse como un medio necesario para ser feliz. Así pues, si la felicidad

¹⁶⁴ Max Weber distingue entre dos formas de hacer de la política una profesión: “vivir de la política” y “vivir para la política”. La primera forma se coloca en un nivel burdo y meramente económico, mientras que la segunda corresponde a aquel que toma la política como el sentido de su vida. Para que la segunda forma se lleve a cabo se requiere de una “libertad económica” como ocurre en las circunstancias del rentista: “En este sentido no posee la plena libertad sino el rentista, el que percibe una renta sin que medie su trabajo, ya sea que dicha renta proceda del fruto de la tierra, circunstancia característica de los señores de tiempos pasados (y recordemos que en la Antigüedad y en épocas medievales existían asimismo rentas provenientes de esclavos y siervos) o de los terratenientes y los nobles en nuestros días; ya que derive de valores bursátiles o de otras fuentes modernas”. Cf. Weber, *El político y el científico...*, p.15.

depende más del individuo que de sus circunstancias, entonces, la felicidad sería algo capaz de construirse en nuestra propia vida y, por lo tanto, podría hablarse de diversos grados de felicidad, en el sentido en que nos acercamos a la excelencia o perfección de nuestros actos. De esta manera, contrariamente a lo que suele decirse de la postura aristotélica, la felicidad no sería un bien imposible de alcanzar para muchos hombres y reservado sólo para algunos cuantos; por el contrario, si los hombres están dotados de las capacidades racionales necesarias y, además, poseen los bienes necesarios para ejercer esas capacidades, tal y como suele ocurrir la mayoría de las veces (debido a que las cosas ocurren casi siempre de la mejor manera, de acuerdo con el estudio de la fortuna), entonces los hombres, a través de su propio esfuerzo e iniciativa, serían capaces de ser felices.

Por último, es preciso resaltar que, la problemática que presenta una adecuada y completa interpretación del libro I de la *EN* en relación con la esencia de la felicidad es fundamental no sólo para una correcta lectura del resto de la obra, sino también para una visión adecuada de toda la teoría ética del *eudaimonismo*, pues en este tema de la felicidad es donde están contenidos prácticamente todos los principios éticos aristotélicos. De esta forma, a pesar de los problemas interpretativos que implica el estudio de la felicidad, abordar este problema planteado a partir de la discusión *inclusivismo-exclusivismo*, nos ha permitido, entre otras muchas cosas, constatar la riqueza de la herencia aristotélica respecto a los temas éticos, como una postura que ha tenido la sensibilidad de atender a la situación concreta del hombre en todos sus ámbitos y necesidades reales; sus reflexiones y postulados la han llevado a ser una de las teorías éticas más completas y más comentadas en la historia de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES Y COMENTARIOS

ARISTOTLE, *Ethica Nicomachea*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit: I. BYWATER, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxford, Oxford University Press, 1894, pp. 1-18.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (trad. Antonio GÓMEZ ROBLEDO), México, UNAM, 1983, pp. 1-27, 249-265.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, (trad. Julio PALLÍ BONET), Madrid, Gredos, 1985 (Biblioteca Clásica Gredos, 89), pp.131-159, 314-322, 378-392.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, (trad. Christopher ROWE, comm. Sarah BROADIE), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 3-110, 261-295.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2º ed, (trad. Hernán Zucchi), Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1986, pp. 379-398, 493-515.

ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics –A commentary by the late H. H. JOACHIM–*, London, Clarendon Press, 1951, pp. 19-60.

AQUINO, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, (trad. Ana MALLEA), 2ª. ed., Pamplona, EUNSA, 2001, (Pensamiento medieval y renacentista, 9), pp. 59-113.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

ACKRILL, J.L., “Aristotle on *Eudaimonia*”, *Essays on aristotle’s ethics*, edit. Amélie OKSENBERG RORTY, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 15-33.

ANNAS, Julia, “Making sense of my life as a whole”, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford University Press, 1993, pp. 27-46.

ARAIZA, Jesús, “La relación entre φρόνησις y σοφία, entre βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός en *Magna Moralia* y en *Ethica Nicomachea* de Aristóteles”, *Noua Tellus*, IIF, 25-2, 2007, pp. 183-207.

BARNES, Jonathan, *Aristóteles*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 1-159.

BROADIE, Sarah, “Happiness, the Supreme End”, *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1991, pp. 3-56.

CRISP, Roger, “Aristotle’s Inclusivism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XII, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 111-136.

COOPER, John M., “Intellectualism in the Nicomachean Ethics”, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianápolis/Cambridge, Hackett publishing company, 1986, pp. 144-180.

DÜRING, Ingemar, *Aristóteles –Exposición e interpretación de su pensamiento–* (trad. Bernabé NAVARRO), 2ª. ed., México, UNAM, 2005, pp. 706-734.

GERENA CARRILLO, Luis Alfonso, “El alma como principio de los bienes” (Promanuscrito).

GÓMEZ- LOBO, Alfonso, “The *Ergon* Inference”, *Phronesis –A journal fo ancient philosophy–* Vol. XXXIV, 2, 1989, pp. 170-184.

GÓMEZ- LOBO, Alfonso, “La fundamentación de la ética aristotélica”, *Dianoia – Anuario de filosofía–* IIF , Vol. XXXVII, 1991, pp. 1-15.

GUARIGLIA, Osvaldo, “La felicidad”, *La ética de Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, pp. 311-335.

HARDIE, W.F.R., “The final good for man” en *Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 12-27.

- HARDIE, W.F.R., “The final good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* –The journal of the Royal Institute of Philosophy– Vol. XL, 154, 1965, pp. 277-295.
- HEINAMAN, Robert, “*Eudaimonia* and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”, *Phronesis* –A journal for ancient philosophy – Vol. XXXIII, 1, 1988, pp. 31-53.
- HEINAMAN, Robert, “The improbability of *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXIII, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 99-145.
- IRWIN, T. H., “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, *Las normas de la naturaleza –Estudios de ética helenística–*, (comps. Malcolm Schofield y Gisela Striker), Buenos Aires, Manantial, 1993, pp. 211-250.
- IRWIN, T. H., “Permanent happiness: Aristotle and Solon”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. III, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 89-124.
- JAEGER, Werner, “La ética original”, *Aristóteles* –bases para la historia de su desarrollo intelectual– México, CFE, 2002, pp. 262-297, 445-463.
- KENNY, Anthony, “Happiness”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. LXVI, 1966, pp. 93-102.
- KENNY, Anthony, *Aristotle on the perfect life*, caps. 1-3, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 1-42.
- KRAUT, Richard. “The Hierarchy of Ends”, “Inclusivism”, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989. pp. 197-311.
- LA CROCE, Ernesto, “El bien y los bienes según Aristóteles”, *Méthexis* –Revista argentina de filosofía Antigua– Vol. I, 1988, pp. 71-84.
- LAWRENCE, Gavin, “Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics* 1.7.1097b16-20”, *Phronesis* –A journal for ancient philosophy– Vol. XLII/1, 1997, pp. 32-76.

MELÉNDEZ, Germán, “El método en *Ética a Nicómaco I*”, *Tópicos*, 28, México, 2005, pp. 129-157.

NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien –Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega–*, caps. 11 y 12, Madrid, Visor, 1995, (La balsa de la Medusa, 77), pp. 403-462.

PURINTON, Jeffrey S., “Aristotle’s definition of happiness (*NE* 1.7, 1098a 16-18)”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XVI, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 259-297.

RICHARDSON, Gabriel, *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, caps. 1-3, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 1-71.

SALLES, Ricardo, “Elección y acción en la *Ética Nicomaquea*”, *Dianoia – Anuario de filosofía–*, México, UNAM, FCE, 39, 1993, pp. 1-18.

SHERMAN, Nancy, “The Habituation of Character”, *The Fabric of Character – Aristotle’s Theory of virtue–*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 157-199.

ROWE, C. J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle’s thought*, Cambridge, University Printing House, 1971, pp. 9-38, 63-76.

TAPIA, Pedro. “La *areté* en la época helenística”, *Nova Tellus –Anuario del Centro de Estudios Clásicos–*, México, UNAM, 9-10, 1992, pp. 289-301.

TRUEBA ATIENZA, Carmen, “La naturaleza de los principios de la acción y el problema de la fundamentación de la ética en Aristóteles”, *Iztapalapa –Revista de ciencias sociales y humanidades–*, a. 54, 2003, pp. 85-96.

TRUEBA ATIENZA, Carmen, “Los principios de la acción en Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIX, 1, 2004, pp. 75-96.

VAN CLEEMPUT, Geert, “Aristotle on *eudaimonia* in *Nicomachean Ethics* 1”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXX, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 127-157.

VIGO, Alejandro G., *La concepción aristotélica de la felicidad –Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9–*, caps. 1-4, Santiago, Universidad de los Andes, Instituto de Filosofía, 1997, pp. 5-79.

VRANAS, Peter B.M., “Aristotle on the Best Good: Is *Nicomachean Ethics* 1094a18-22 Fallacious?”, *Phronesis*, Vol. L, 2, 2005, pp. 116-128.

WEBER, Max, *El político y el científico*, 7º ed, Tlahuapan Puebla, Premia editora, 1986. pp. 7-89.

WHITE, Stephen A., “Is Aristotelian happiness a good life or the best life?”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. VIII, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 103-136.

ZAGAL, Héctor. «“Orexis”, “Telos” y “Physis” Un comentario con ocasión de *EN* 1094ª 19ss’», *Acta Philosophica*, Vol. 4, 2, 1995, pp. 137-147.