

ARISTÓTELES Y LA EXISTENCIA
DE LA FELICIDAD:
ÉTICA NICOMÁQUEA I.2 (1094a18-22)
Y *METAFÍSICA* a.2 (994a3-19 & 994b9-16)

Resumen: El texto se ocupa de plantear el argumento del comienzo de *EN* I.2 sobre la existencia de la felicidad—el fin de los fines—y la acusación de falacia que se ha imputado a Aristóteles por el mismo. El argumento de Aristóteles debe mostrar [1] que es imposible que se desee algo con miras a otra cosa y ésta por otra, y así al infinito; y [2] que existe un fin en virtud del cual todo lo demás es buscado. Después de establecer que al argumento le falta sustentar ambas premisas para evadir la acusación de falaz, se busca un sustento para ambas en *Met. a.2*, uno de los textos en que se ha señalado que es posible encontrarlo. Esta búsqueda implicará hablar de la teleología y su aplicación a la teoría de la acción.

Palabras clave: Aristóteles, felicidad, fin, teleología, causa final, acción, infinito.

Abstract: The text exposes the argument at the beginning of *EN* I.2 about the existence of happiness—the end of all ends—, and the accusation of fallacy that has been launched toward Aristotle regarding such argument. Aristotle must show [1] that it is impossible to desire something for another thing and this one for another, and so on infinitely; and [2] that there is an end for the sake of which every other end is sought. After establishing that the argument lacks firmness in supporting both premises in order to avoid the fallacy accusation, the missing support is sought for in *Met. a.2*, one of the texts in which, it is said, it might be found. The search will imply talking about teleology and its application to the theory of action.

Keywords: Aristotle, happiness, end, teleology, final cause, action, infinity.

En el segundo capítulo del libro I de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles parece ofrecer un argumento a favor de la existencia de la felicidad (el fin supremo de nuestras acciones, aquello que deseamos por sí mismo, y en virtud de lo cual buscamos todo lo demás). Partiendo de que no podemos desear todo por otra cosa—pues entonces nuestro deseo sería «vano y vacío»—, el argumento parece llegar a que debe existir un fin que cumpla con los rasgos de la felicidad. Algunos comentaristas han visto aquí una falacia, pues, aunque Aristóteles da una razón para concluir que toda cadena de fines debe detenerse en *algún fin* que deseamos por sí mismo, de ello parece obtener que hay *un fin* por el cual deseamos todo lo demás. ¿Cómo puede pasar Aristóteles de ‘toda cadena se detiene en algún punto’ a ‘hay un punto en el cual todas las cadenas se detienen’?

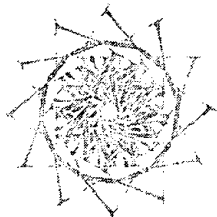
En lo que sigue, intentaré plantear con más precisión en qué consisten el argumento y la falacia, para examinar luego un cierto pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles que se ha considerado que puede aportar lo que le falta al argumento para salvarlo de su acusación de falacia.

JUAN PABLO
BERMÚDEZ

juanpa@gmail.com

Universidad
Nacional
de Colombia

Grupo *Peiras*



¹ Hay dos tipos de actividades que vale la pena diferenciar aquí: existen las *productivas*—esto es, aquellas cuyo objetivo es producir un objeto diferente de la actividad— y otras cuyo fin reside en ellas mismas (cf. 1094a3-5). Es claro de qué modo las acciones productivas están subordinadas unas a otras (el producto de una de ellas es utilizado para obtener el fin de la otra—como en el ejemplo anterior—), pero es más difícil ver cómo las actividades no-productivas pueden ser jerarquizadas. Ackrill (1980: 18-20) sugiere que esta relación de subordinación puede ser entendida como la relación parte-todo: el fin de la acción subordinada es una parte de la acción principal. Uno atiende a un concierto—por ejemplo— y escucha el primer movimiento de una sinfonía; esta acción puede estar subordinada a *disfrutar del concierto* completo, lo cual puede estar a su vez subordinado al fin más abarcador de *tener un buen fin de semana*. Las actividades no productivas, pues, pueden estar jerarquizadas en un sentido semejante al de la relación partes-todo.

² ¿Qué quiere decir 'la existencia del sumo bien'? Cuando digo que Aristóteles se compromete con la existencia de la felicidad, no pretendo decir que sostiene una tesis ontológica con respecto a la felicidad: él mismo critica la tesis platónica de la existencia ontológica del bien-en-sí (cf. EN I.6). Lo que quiero decir es que la existencia de la felicidad implica que los seres humanos podemos perseguir un objetivo que reúne y subsume bajo sí todos los objetivos particulares de nuestra vida, que hay un fin tal que podemos encaminar todas nuestras búsquedas hacia él. Lo que está en juego aquí es la posibilidad de dar un sentido unívoco a todos los aspectos de la existencia humana al

1. LAS CADENAS FINITAS Y EL FIN DE LOS FINES: *ÉTICA NICOMÁQUEA* I.2

1.1. EL ARGUMENTO Y LA FALACIA

La *Ética nicomáquea* comienza planteando una constatación teleológica sobre las actividades humanas: toda acción, toda decisión, todo oficio y toda investigación parecen apuntar hacia algún *fin* o *bien* (en este contexto, 'fin' y 'bien' son equiparables: ambos se refieren a *aquello para lo cual* se hace algo). La variedad de las actividades humanas implica que los fines de esas actividades son también variados: el fin de la medicina, por ejemplo, no es igual al de la construcción naval, ni al fin de la estrategia militar.

Pero, además de ser diferentes unos y otros fines, existe un orden jerárquico entre ellos: hay algunos que están subordinados a otros, porque no son buscados por sí mismos, sino con miras a obtener esos otros. La fabricación del caucho—por ejemplo— está subordinada a la fabricación de neumáticos, y ésta a su vez a la fabricación de automóviles, la cual se realiza con miras a satisfacer la necesidad de transporte. El fin bajo el cual son subordinados los demás fines es preferible a los fines subordinados bajo él, pues los fines subordinados se persiguen para obtener ese fin bajo el cual están subordinados: si no hubiera que transportarse, no habría automóviles.¹ Habiendo establecido la jerarquía de los fines, Aristóteles continúa:

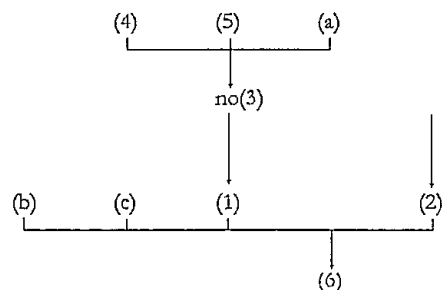
En efecto, si hay algún fin de lo realizable en la acción que deseemos por sí mismo, y las otras cosas por él, y si no elegimos todo por otra cosa (pues de ese modo avanza hacia lo infinito, de tal manera que el deseo sería vacío y vano), es claro que ése sería lo bueno y lo mejor (EN I.2: 1094a18-22).

El pasaje recién citado constituye el punto de partida de la presente investigación, pues en él Aristóteles parece comprometerse con la existencia del sumo bien.² Algo que hay que notar es que el tono es innegablemente hipotético («ése *sería* lo bueno y lo mejor»), lo cual hace pensar que Aristóteles no tenía en mente que el pasaje por sí solo fuera una demostración cabal de la existencia de la felicidad. Sin embargo, tomémoslo como tal para encontrar los puntos en que la ausencia de premisas lo convierte en una aparente falacia. A continuación ofrezco una paráfrasis del argumento, con el objetivo de captar su estructura.

- (1) Existe un fin, α , que es deseado por sí mismo.
- (2) Todo lo demás es deseado por α .
- (3) Elegimos todo por otra cosa.
- (4) Si 3, entonces la cadena (o jerarquía) de fines avanza hacia lo infinito.
- (5) Si una cadena de fines avanzara hacia lo infinito, nuestro deseo sería vano y vacío.
- (6) El fin α es lo bueno y lo mejor.

[PREMISAS IMPLÍCITAS:

- (a) Nuestro deseo no es vano y vacío.
- (b) Aquello que es deseado por sí mismo es bueno.
- (c) Aquello por lo cual todo lo demás es deseado es lo mejor.]



Si tuviéramos las premisas 1 y 2 —habiendo definido *lo bueno y lo mejor* como en *b* y *c*—, habría que concluir que *a* es lo bueno y lo mejor, esto es, el sumo bien. Eso es precisamente lo que dice el argumento $[(1 \wedge 2) \rightarrow 6]$. De modo que, para que el argumento fuera concluyente, tendría que dar sustento para afirmar 1 y 2.

Aristóteles parece dar razones para afirmar que [1] existe un fin que es deseado por sí mismo (a saber, que $[4 \wedge 5]$ nuestro deseo sería vano y vacío si persiguiera infinitamente una cosa por otra y ésta por otra...; pero [a] nuestro deseo no es vano y vacío) —en realidad, de la conjunción de 4, 5 y la premisa oculta *a* se podría concluir algo más poderoso que 1, esto es, que

(7) *no hay cadenas infinitas de fines elegidos por un fin diferente de sí mismos,*

lo cual se puede traducir así:

(8) *Toda cadena de fines ha de tener su límite en algún fin que se busca por sí mismo.*

Ahora bien, para concluir que [6] un cierto fin es lo bueno y lo mejor, no basta con demostrar que [8] todas las cadenas de fines terminan en un fin que se busca por sí mismo: también hay que mostrar que *todas las cadenas de fines confluyen en un mismo fin*, esto es, que [2] *todo es deseado por un solo fin*. Ése es precisamente el salto que es acusado de falaz: para concluir 6 se necesita una prueba de 2, pero el pasaje de EN I.2 no ofrece ninguna. Ésa es, pues, la falacia: pasar de 'todas las cadenas de fines deben tener un final' a 'hay un solo fin para todas las cadenas de fines'.³

Pero hay más: la demostración misma de 1 ofrecida por Aristóteles no está exenta de oscuridades y problemas: ¿qué quiere decir que nuestro deseo sería «vano y vacío» si la cadena de fines fuera infinita? ¿Por qué se asume sin más en el pasaje analizado que nuestro deseo *no es* «vano y vacío»?

Aunque la mayoría de los comentaristas tienden a prestar más atención a la falacia que implica saltar de 1 a 6 sin sustentar 2, la sustentación misma de 1 parece requerir más claridad de la que aportan las razones de Aristóteles.

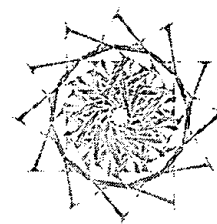
1.2. LAS SOLUCIONES PROPUESTAS

Los comentaristas de EN que constatan que algo anda mal en este argumento de I.2 no se quedan en constatarlo, sino que proponen además algún modo de enmendar el asunto. Algunos acuden a otros textos de Aristóteles para completar el argumento (esto es, para dar sustento a la tesis 2) y deshacer así la falacia;⁴ otros aceptan la falacia, pero concluyen que ésta se debe excusar por cierta interpretación de la felicidad que hace que el error argumentativo no sea grave.⁵

Ahora se examinará uno de los textos propuestos por los comentaristas (*Met.* a.2, que fue sugerido por Gauthier y Jolif) para evaluar si da una base firme para sustentar las premisas 1 y 2 del argumento de EN I.2.

2. LA IMPOSIBILIDAD DE UNA SECUENCIA INFINITA DE CAUSAS: *METAFÍSICA* a.2

El segundo capítulo del libro II [a] de la *Metafísica* despliega algunos argumentos para demostrar «que hay un principio y que las causas de los seres no son infinitas» (994a1-2). Ahora bien, esto nos interesa aquí porque, de acuerdo con Aristóteles, el fin de una acción, *aquello para lo cual* se realiza la acción, es una *causa* de la acción.⁶ De



subordinarlos a un único fin. La pregunta es, pues, ésta: ¿acaso todas las decisiones y los deseos de la vida humana desembocan en una sola cosa, como los ríos en el mar?; ¿o son más bien como lagunas separadas, que se contienen a sí mismas y no tienen relación con las otras (lo cual querría decir que hay varios fines deseados por sí mismos, pero independientes entre sí)? ¿O acaso lo único que hay es un constante fluir que no viene de ninguna parte y no desemboca en ninguna (lo cual representaría el que nuestro deseo estuviera constituido por la persecución constante de fines que son perseguidos, a su vez, por otros fines, y así hasta el infinito)?

³ Anscombe expone la falacia de este modo: «En realidad, parece haber una transición ilícita en Aristóteles de 'todas las cadenas se detienen en un punto' a 'existe un punto donde todas las cadenas se detienen'» (Anscombe 1957: §21; cf. Hardie 1968: 17). En versión de Ackrill: «It is commonly supposed that Aristotle is guilty of a fallacy [...], the fallacy of arguing that since every purposive activity aims at some end desired for itself there must be some end desired for itself at which every purposive activity aims» (Ackrill 1980: 25). Es de Reeve la versión más pintoresca: «One must always sneeze into a handkerchief; but it does not follow that there is a handkerchief into which one must always sneeze. Likewise, from the fact that everything aims at some good, it does not follow that there is something —the good— at which everything aims» (1992: §20). Así, pues, la falacia consiste en asumir que 1 es suficiente para probar 6, sin tener en cuenta que también hay que demostrar 2.

⁴ Gauthier & Jolif (1959: 7) están de acuerdo con que las líneas de EN I.2 no son suficientes para demostrar la



existencia de la felicidad, pero sugieren que eso se debe a que la doctrina era ya muy bien conocida por su auditorio; remiten por ello a múltiples diálogos de Platón y a otros textos aristotélicos, incluido *Metafísica* a.2. Por su parte, Irwin (1999: 173) asegura que el propósito del texto no es demostrar la existencia de la felicidad, y que el argumento completo a favor de la felicidad se encuentra más adelante, en I.7. En cambio, Broadie (1991: 13-15) piensa que el resto del capítulo 2 completa el argumento por la introducción del elemento de la ciencia de la política (lo cual también puede encontrarse en Irwin 1988: 359.)

⁵ Hardie (1968: 16) y Ackrill (1980: 24-26) defienden una interpretación *inclusiva* de la felicidad, que según ellos hace que la falacia desaparezca o pierda su fuerza al asumir que, aunque hay varios fines que se desean por ellos mismos, todos ellos están incluidos de cierta manera en lo que Aristóteles llama 'felicidad'.

⁶ En efecto, Aristóteles distingue cuatro tipos de causa: la *forma*, la *materia*, la *causa eficiente* (aquello de donde comienza el movimiento) y la *causa final* (aquello para lo cual se da el movimiento). (Cf. *Met.*A.3, *Met.* Δ.2 y *Phys.*II.3.)

⁷ Existen dudas sobre si el libro a de la *Metafísica* fue realmente escrito por Aristóteles. Eso, sin embargo, no debería perturbarnos en nuestra investigación, pues el texto —como dicen Gauthier & Jolif (1959, 7-8)—, aunque no sea original de él, expresa coherentemente el pensamiento aristotélico.

⁸ «El fin de lo realizable en la acción» (τὸ τέλος τῶν πρακτικῶν). La expresión es exactamente la misma a la que aparece al comienzo del argumento de *EN* I.2 (cf. *supra*, 1.1). Aquí se está demostrando, pues, que, en el ámbito de las acciones y lo

modo que, si no existen cadenas causales infinitas, esto implica que tampoco hay cadenas infinitas de fines. Para abordar el argumento de *Met.* a.2, sin embargo, tenemos que investigar primero en qué sentido se dice que el fin es causa.⁷

2.1. EL FIN COMO CAUSA FINAL EN LA ACCIÓN

En sus exposiciones de la teoría de las causas, Aristóteles no usa el término 'causa final'. En lugar de eso, usa el nombre (menos técnico) de «aquello para lo cual» (τὸ οὐδ' ἕνεκα» (cf. p. ej. *Met.* A.3: 983a31)), lo cual deja ver el contexto del cual Aristóteles la tomó: cuando un agente que se mueve por intenciones, como el ser humano, lleva a cabo un proceso con miras a obtener cierto resultado, ese resultado es «aquello para lo cual» el agente realizó el proceso: su intención era obtener el resultado. Y, aunque el resultado sea posterior en el tiempo al proceso, fue sin embargo anterior a él en tanto que el agente tuvo que haberlo deseado—pues, si no hubiera deseado el resultado antes de llevar a cabo el proceso, no lo habría llevado a cabo en absoluto (cf. Furley 1996: 64-65).

Aristóteles explica el *movimiento intencional*, propio de los animales, en *Sobre el movimiento de los animales*:

Todos los animales se mueven y son movidos para algo, de modo que esto es el límite de todos sus movimientos: *aquello para lo cual*. Y vemos que las cosas que mueven al animal son el intelecto, la apariencia, la decisión, el impulso y el apetito. Pero todas estas cosas se resumen en intelecto y deseo, pues la apariencia y la sensación cubren el mismo terreno que el intelecto, ya que los tres se encargan de hacer distinciones—aunque difieren del modo en que hemos dicho en otras partes—; el impulso, el ánimo y el apetito son todos deseo; y la decisión es común al intelecto y al deseo. Por lo tanto, lo que mueve primero es el objeto del deseo y el intelecto, pero no todo objeto del intelecto, sino el fin de lo realizable en la acción.⁸ Por eso el bien de ese tipo es lo que mueve, y no todo lo bueno; y mueve en tanto que otra cosa sucede para que él se dé, esto es, en tanto que es el fin de las cosas que suceden para que se dé algo diferente de ellas mismas. Y hay que poner a lo aparentemente bueno en el mismo terreno que lo bueno, y también a lo agradable, porque aparece como bueno (*MA* 7: 700b15-29).

Veamos en qué consiste esta explicación del movimiento intencional. Un animal piensa en algo (que podría ser un objeto físico, un estado o un acontecimiento) y le aparece como bueno para él; entonces, su objeto de conocimiento se convierte en objeto de deseo. Dado que el objeto le aparece como un bien para él, se convierte en su *fin*, pues el animal ordenará sus acciones de la manera que encuentre más adecuada para obtener el bien que desea.⁹ El fin es causa de las acciones en este sentido: en tanto que deseado por el agente, causa todo lo que éste hace para obtenerlo. El fin, pues, «mueve en tanto que otra cosa sucede para que él se dé», y es causa de todo lo que el agente realiza para obtenerlo.

Aristóteles dice algo más: el fin es el *límite* (πέρας) de todos los movimientos. ¿Qué quiere decir eso? Dado que «todos los animales se mueven y son movidos para algo», es evidente que, una vez obtengan aquello para lo que se mueven, ya no se moverán. Luego el movimiento animal no puede ser infinito, pues el fin le impone un límite al comienzo y al final: al comienzo porque el fin, en tanto que deseado, es la causa primera del movimiento; al final porque, una vez obtenido el fin, el movimiento no puede continuar.

El hecho de que el fin sea límite nos lleva así a concluir que los movimientos no pueden ser infinitos. Aquí vale la pena notar que, en griego, el opuesto *límite* (*πέρας*) es, precisamente, *infinito* (*ἄπειρον*), pues *ἄπειρον*, guardando fidelidad a la etimología, significa ‘ilimitado’ más bien que ‘infinito’. La idea de infinito que expresa lo ilimitado es clara: algo *ἄπειρον* es infinito porque no se puede distinguir nada en él que marque su comienzo y su fin: es indeterminable. Tal vez por eso lo *ἄπειρον* tiene connotaciones epistemológicas negativas para Aristóteles.¹⁰

2.2. LA IMPOSIBILIDAD DEL INFINITO EN AQUELLO PARA LO CUAL

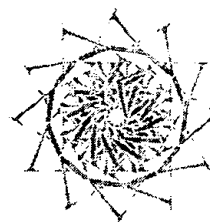
Met. a.2 contiene varios argumentos para demostrar la imposibilidad de las cadenas causales infinitas. Analizaremos [2.2.1] uno aplicable a todas las causas (994a3-19) y [2.2.2] otro que se concentra propiamente en *aquello para lo cual* (994b9-16).

2.2.1. No hay infinitas causas

Pues [1] no es posible, en cuanto a la materia, que una cosa esté hecha de otra, y así al infinito (como, por ejemplo, que la carne esté hecha de tierra, la tierra de aire, el aire de fuego y así sin detenerse), [2] ni tampoco en *aquello de donde comienza el movimiento* (como, por ejemplo, que el hombre sea movido por el aire, y éste por el sol, y el sol por la discordia, sin tener esto un límite [*πέρας*]); [3] del mismo modo, tampoco es posible que *aquello para lo cual se vaya al infinito*: que el pasear sea para la salud, ésta para la felicidad, la felicidad para otra cosa, y así siempre una cosa sea para otra; [4] y de la misma manera en cuanto a la esencia. [a] Porque, habiendo términos intermedios, y un último y un primero, necesariamente el primero es la causa de los que vienen con él. [b] Porque si tuviéramos que decir cuál de los tres es causa, diríamos «el primero»; [c] pues evidentemente no lo es el último, ya que el que completa la serie no es causa de ninguno; [d] pero tampoco lo es el intermedio, porque es causa de uno; y no hay diferencia si los intermedios son uno o más, ni tampoco si son infinitos o limitados. [e] Pero en ese tipo de infinitos, y en el infinito en general, todos los términos son igualmente intermedios hasta el término presente. [f] De manera que, si realmente ningún término es primero, no hay causa en absoluto (*Met. a.2*: 994a3-19; cursiva mía).

Este argumento está hecho para mostrar que, en las series causales de cualquiera de los cuatro tipos de causas, es necesario que haya un comienzo, un primer término: es imposible una serie infinita de causas [1] materiales, [2] eficientes, [3] finales o [4] formales.

La razón principal de esto es que [a] en una serie de causas —en la que cada una es efecto de la anterior y causa de la siguiente— la primera, por transitividad, es la causa de todas las demás, de modo que [f] si no hay un primer término de la serie no hay causa de la serie. Para concluir esto, se pregunta Aristóteles: [b] ¿cuál es la causa de la serie: el primer término, los intermedios o el último? [c] Claramente, el último no es causa de ninguno, sino que es la consecuencia de los demás. [d] Además, los términos intermedios podrían llamarse ‘causa’ sólo de los siguientes, pero no de los anteriores, lo cual implica que, si suponemos que alguno de los intermedios es la causa de la serie, siempre habrá términos para los cuales no habrá causa. La única manera de encontrar las causas de todos los términos es acudiendo al primero: el hecho de que no haya términos anteriores al primero implica que, si señalamos ese término como la causa, la causa de todos los términos es explicada.

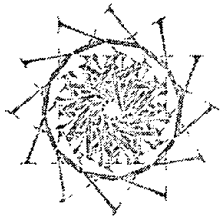


que se puede alcanzar por ellas, el fin es el principio del movimiento, esto es, que él es el que inicia todos los otros movimientos.

⁹ De ahí que en *EN* Aristóteles hable indistintamente de *fin* y de *bien*: no es que todo bien sea un fin, sino que un bien es un fin para alguien cuando ese alguien lo desea.

¹⁰ Sobre la noción aristotélica de *ἄπειρον*, cf. *Phys.* III,6. Parafraseando a Aristóteles, Ross dice: «The infinite is that of which some part is always beyond; that of which there is nothing beyond is complete and whole. ‘Complete’ and ‘whole’ mean the same thing; they involve the presence of a limit» (Ross, 1950, 368). Por no tener un límite, pues, el *ἄπειρον* o infinito es irremediamente incompleto.

Aquí tiene también un papel la relación etimológica entre ‘completo’ y ‘fin’: «No hay nada completo [*τέλειον*] que no tenga un fin [*τέλος*]; y el fin es límite» (*Phys.* III,6: 207a14-15). Estos elementos reaparecerán en el argumento de *Met.a.*



Esto tiene relación con lo dicho arriba sobre el infinito (cf. *supra*, nota 11): si la serie es infinita, eso significa que todos sus términos son intermedios, menos el presente, que es el último. Pero entonces no importa cuál término señalemos como causa: siempre habrá algo más allá, lo cual implica que la causalidad de la serie siempre estará incompleta, pues habrá términos que quedan sin causa. Luego un término intermedio no puede ser considerado la causa de la serie en cuanto tal. Por lo cual, «si realmente ningún término es primero, no hay causa en absoluto» de la serie completa.

Con este argumento concluye Aristóteles que las series de causas no son infinitas —es decir, tienen un límite—«hacia arriba» (994a19-20), esto es, que tienen que tener un «principio». Después de eso, Aristóteles debe enfrentar la posibilidad de que las series sean infinitas «hacia abajo», es decir, que no tengan un último término. Lo particular de la serie relativa a la causa final es que el primer término de la serie es a su vez el último, pues, como lo dijimos ya, el fin es el límite del movimiento en esos dos sentidos (cf. *supra*, 2.1). Examinemos ahora el argumento de *Met. a.2* relativo a la causa final.

2.2.2. Aquello para lo cual *no es infinito*

Por lo demás, *aquello para lo cual es fin*, y éste es lo que no es para otra cosa, sino que las otras cosas son para él, de modo que, si un fin tal ha de ser último, no habrá serie infinita, mas si ninguno es último, no habrá *aquello para lo cual* —pero los que afirman que hay serie infinita no se dan cuenta de que destierran la naturaleza del bien (nadie, evidentemente, emprenderá ninguna acción si no tiene la intención de llegar a un término [*τέρας*])—; y tampoco habría intelecto entre los seres; pues el que tiene intelecto siempre actúa para algo, y eso es el límite [*τέρας*], pues el fin es límite [*τέρας*] (*Met. a.2*: 994b9-16; cursiva mía).

La única manera de tener un movimiento infinito en la serie causal final es suprimir el fin último. Pero suprimir el fin último es suprimir también el movimiento, pues el fin (es decir, *aquello para lo cual* los demás términos de la serie son realizados) es el principio del movimiento en los animales (cf. *MA* 7: 700b15-29 & *supra*, 2.1). Eliminar el principio de la acción implica eliminar la acción, luego es necesario que haya un fin último, y hay que aceptar con él que la serie de causas finales tiene un límite y no es infinita.

Pero esto no quiere decir que se haya demostrado ya la existencia de la felicidad. Hay dos interpretaciones posibles de este argumento, que se desprenden de dos maneras de entender la frase «si un fin tal ha de ser último, no habrá serie infinita, mas si ninguno es último, no habrá *aquello para lo cual*». Cuando Aristóteles habla aquí de ‘fin último’, se puede estar refiriendo a dos cosas: [I] al fin último de toda acción, toda decisión, todo oficio y toda investigación, es decir, el fin último de *todo*; o [II] al fin último de una serie causal relativa a la causa final. Esto es, la frase se puede interpretar de dos maneras: [I] ‘si no hay un fin último de todas las acciones, no hay *aquello para lo cual*’, o [II] ‘si una serie de la causa final no tiene un fin último, en esa serie no habrá *aquello para lo cual*’.

Es evidente que la interpretación II es más fácil de justificar a partir del pasaje aristotélico. En cambio, el pasaje no parece ofrecer sustento a una tesis como I: ¿por qué—habría que preguntar—todas las series de causas finales deben compartir un fin último? Yo puedo emprender una serie de actos *para* disfrutar un chocolate y emprender otra serie de actos *para* graduarme en la universidad, pero ¿acaso tengo

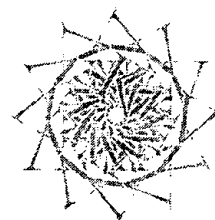
que hacer ambas cosas *con miras a un solo fin* porque, si no, en ninguna de las dos series habrá *aquello para lo cual*. Eso no parece tener mucho sentido —al menos a partir de este pasaje de la *Metafísica*.

3. CONCLUSIÓN

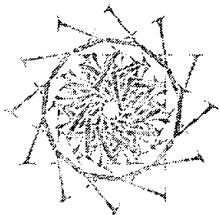
Veamos qué se puede concluir con lo examinado hasta aquí: *Met.a.2* ofrece argumentos bastante sugestivos con respecto a lo que arriba habíamos llamado la ‘tesis 7’ del argumento de *EN I.2*: que *todas las cadenas de fines tienen que tener un límite, un fin que se desea por sí mismo* (cf. *supra*, 1.1). En esa medida, *Met.a.2* responde una de las preguntas que nos planteábamos: Aristóteles decía en *EN I.2* que, si hubiera series infinitas de fines que se desean por otros fines, nuestro deseo sería vano y vacío. Pero ¿en qué sentido «vano y vacío»? y ¿por qué impide eso que haya series infinitas? Ahora podemos responder: una cadena infinita implicaría que no hay *aquello para lo cual*, esto es, que no hay fin, y el fin es el bien deseado. En ese caso, el deseo sería vano y vacío en el sentido de que si alguien persigue cosas para otras cosas infinitamente, entonces ¡no desea un bien, sino medios infinitos para un fin que no existe! Por eso el deseo sería vano y vacío: porque perseguiría cosas que no tiene por bienes, lo cual en últimas quiere decir que no desearía nada.¹¹ Además, una cadena teleológica tiene por principio un fin, pero, si no hay un fin al cual llegar, entonces tampoco hay un principio, lo cual implica que la cadena infinita jamás podría comenzar. El análisis aristotélico de la acción intencional (2.1) y el argumento de *Metafísica a* sobre la causa final (2.2.2) aportan de ese modo un sustento sólido para la tesis 7.

Pero el problema central que planteamos arriba—esto es, el de la falacia—no encuentra su solución en *Met. a.2*. Para que la encontrara, el texto tendría que aportar sustento a la que llamamos arriba ‘tesis 2’: que *todas las cadenas de fines confluyen en un solo fin* (cf. *supra*, 1.1). Pero precisamente se acaba de concluir que el texto no parece ofrecer sustento a una interpretación (la que aquí llamamos 1) que concluyera que todas las series de fines deben tener un fin último común. La falacia—recordémoslo—consistía en que Aristóteles parece saltar de la tesis 7 a la ‘tesis 6’ (que *hay un fin que es el bien supremo*) sin pasar por una justificación de la tesis 2. Luego *Met. a.2*, aunque aporta elementos valiosos para entender el argumento, no lo salva de convertirse en falacia.

Según lo dicho anteriormente, si Aristóteles da sustento convincente para la tesis 2, tendría un buen argumento a favor de la existencia de la felicidad. En cambio, si no se le puede dar un sustento a 2, no se ha demostrado nada. Puesto que la base indiscutible de la propuesta ética de Aristóteles es, precisamente, la felicidad, hay que tomarse en serio la labor de examinar las opciones propuestas que quedan abiertas: que el sustento para 2 esté en el resto de *EN I* (cf. *supra*, n.5), y que el carácter de la idea misma de felicidad reste importancia a la falacia (cf. *supra*, n.6).



¹¹ Broadie resume admirablemente todo esto: «I can bring about an actual infinity of consequences causally related in such a way that each could reasonably be seen as the means to the next in the series, I could not *know* all that I was bringing about, and consequently I could not *aim* for each member of the series. My desire must settle at some point because until it does I do not actually desire anything for the sake of which I then desire the things through which I can accomplish it» (1991, 13).



BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles [Met.] (1924). *Aristotle's Metaphysics* (ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon.
_____ [Phys.] (1950). *Aristotle's Physics* (ed. W.D. Ross). Oxford: Clarendon.
_____ [Met.] (1957). *Aristotelis metaphysica* (ed. W. Jaeger). Oxford: Clarendon.
_____ [EN] (1962). *Aristotelis ethica nicomachea* (ed. I. Bywater). Oxford: Clarendon.
_____ [MA] (1986). *Aristotle's De Motu Animalium* (ed. M. C. Nussbaum). Princeton: Princeton.
- Ackrill, J. L. (1980). «Aristotle on *Eudaimonia*». En: *Essays on Aristotle's Ethics* (ed. A. O. Rorty). Berkeley: University of California, 15-33.
- Anscombe, G. E. L. (1957). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Broadie, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford.
- Calvo, Tomás (1994). *Aristóteles: Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Furley, David (1996). «What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?». En: *Rationality in Greek Thought* (ed. Frede, M. & Striker, G.). Oxford: Oxford, 59-79.
- Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. (1959) *L'Éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires.
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford.
- Irwin, Terence (1980). «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics». En: *Essays on Aristotle's Ethics* (ed. A. O. Rorty). Berkeley: University of California, 35-53.
_____ (1988). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford.
_____ (1999). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason*. Oxford: Oxford.
- Ross, William David (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon.
_____ (1950). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon.

Recibido en diciembre de 2004

Aceptado en febrero de 2005