

SOBRE LA EXISTENCIA Y LAS PROPIEDADES DE LA EUDAIMONÍA COMO 'FIN ÚLTIMO' EN LA ÉTICA NICOMÁQUEA¹

Angel Rivera Novoa
Universidad Nacional de Colombia
angelrivera32@gmail.com

Resumen: Este artículo plantea dos problemas que se pueden encontrar en la *Ética Nicomáquea*. Por un lado, el problema de la supuesta falacia de 1094a18-22 que consiste en inferir que 'existe un único fin de todas las cadenas de fines' a partir de 'todas las cadenas tienen y deben tener algún fin'. Por otro lado, el problema acerca de si la *eudaimonía* es un fin *inclusivo* o es un fin *dominante* a partir del estudio de la *autarquía* (noción esencial de la felicidad). Luego, el artículo propone que Aristóteles puede estar hablando de los dos fines sin ser inconsistente de tal modo que, dada la naturaleza de cada uno de estos tipos de *eudaimonía*, se pueda resolver la aparente falacia de 1094a18-22.

Palabras clave: Aristóteles, *eudaimonía*, *autarquía*, fin *inclusivo*, fin *dominante*, contemplación.

Abstract (*On the Existence and Properties of Eudaimonia as 'Final End' in the Nicomachean Ethics*): This article sets up two problems which can be found in the *Nicomachean Ethics*. On the one hand, the problem of the supposed fallacy of 1094a18-22 that consists on inferring that 'there is an unique end of all chains of ends' from 'all chains have some end'. On the other hand, the problem about whether the *eudaimonia* is an *inclusive* end or a *dominant* end starting from the study of the *autarchy* (essential concept of the *eudaimonia*). Afterwards, the article proposes that Aristotle can speak about two ends without being inconsistent in such a way that, given the nature of each one of these *eudaimonia* types, the apparent fallacy of 1094a18-22 can be solved.

Keywords: Aristotle, *eudaimonia*, *autarchy*, *inclusive* end, *dominant* end, contemplation.

Los que objetan que no es *un* bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino.

(Aristóteles, *EN* 1173a1, énfasis mío)

La dificultad [acerca de la determinación de lo que es la buena vida] no es que [Aristóteles] no discuta sobre ella —esto es, después de todo, el centro de su objetivo— o que falle en la respuesta, sino que parece dar dos respuestas.

(Ackrill 1997: 179)

INTRODUCCIÓN

En una atenta lectura de la *Ética Nicomáquea* (*EN*), pueden encontrarse dos grandes problemas, sobre los cuales los comentaristas han escrito ya muchas páginas, en torno a lo que es en definitiva el fin último de las acciones humanas, esto es, respecto a la felicidad (*eudaimonía*).

¹ Agradezco al profesor Germán Meléndez y a Luis Fernando Sarmiento por sus fuertes críticas a este texto. También al comité editorial de Filosofía Antigua de la revista *Saga* por sus comentarios, correcciones y sugerencias.

Estos dos problemas son: por un lado, el de la supuesta falacia cometida por Aristóteles en *EN* 1094a18-22, cuando está tratando de probar la existencia de un fin último de todas nuestras acciones (lo bueno y lo mejor) —lo cual es vital para el desarrollo posterior del tratado hecho por Aristóteles—, y por otro, la disputa acerca de lo que debe entenderse propiamente por *eudaimonía*, a saber, si se debe entender como un fin *inclusivo* (un fin que reúne una gran cantidad de fines deseados por sí mismos), o como un fin *dominante* (es decir, un fin que, de aquellos fines deseados por sí mismos, sea el mejor de ellos, de tal modo que los demás quedan subordinados a él y éste, a su vez, independiente de ellos).

A mi parecer, es evidente la importancia de estos dos problemas, pues dado que *EN* se sustenta en gran parte por el supuesto de un fin último al cual deben tender nuestras acciones, es vital el argumento de Aristóteles en 1094a18-22 acerca de la existencia de dicho fin. A su vez, es también de mucha importancia saber de qué tipo de *eudaimonía* está hablando Aristóteles y cuál es su verdadera caracterización de la misma. Así pues, el objetivo principal de este ensayo es examinar una posible solución al primero de los problemas mencionados, a partir de una solución al segundo problema, pues si se tiene una claridad con respecto a las ‘propiedades’ que debe cumplir la *eudaimonía* en Aristóteles, es más fácil examinar qué condiciones debe tener dicha *eudaimonía* en contraste con el argumento acerca de la ‘existencia’ de la misma², esto es, al saber las propiedades de la *eudaimonía*, podemos examinar qué tipo de fin último es expuesto por Aristóteles en el argumento en cuestión y así poder observar una posible solución al problema de la aparente falacia.

Así pues, este ensayo se dividirá en cuatro partes: 1) planteamiento del problema de 1094a18-22; 2) exposición del debate contemporáneo acerca del fin *dominante* y el fin *inclusivo*; 3) presentación de mi propia solución respecto al problema planteado en el punto anterior; por último, 4) tomando en cuenta las conclusiones de mi solución, procedo a examinar nuevamente el primer problema para ver si dicha visión puede resolver la aparente falacia.

I. LA APARENTE FALACIA DE 1094a18-22

Aristóteles comienza su tratado afirmando en 1094a1 que toda acción, todo arte, toda investigación y toda libre elección parecen tender hacia algún bien, y que por esta razón se ha afirmado que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Luego de ello, Aristóteles pasa a hablar de los fines y dentro de ellos distingue dos clases: los fines que se encuentran en las actividades mismas y los fines que están aparte de las actividades, esto es, fines de los cuales las actividades son medios para llegar a ellos. Por esto —dice Aristóteles— en el último de los casos, es preferible la obra generada por la actividad, que la actividad misma, ya que el fin radica no en esta última, sino en la primera. En 1094a7, nos dice Aristóteles que, dada la multitud de acciones, artes y ciencias, la gama de fines es igualmente diversa. Así, el fin de

² Entre los principales comentaristas, sólo parece encontrarse esta relación de manera explícita en dos autores: Hardie (1968:16-17) y Ackrill (1997:190-192). En efecto, a través de la visión inclusiva de Ackrill, se propone una solución al primer problema planteado. Hardie, por su parte, señala que la solución del primer problema depende en gran medida de la solución que se de a la segunda cuestión. Lo problemático para Hardie, es el hecho de que, para él, Aristóteles nunca tuvo claro que clase de eudaimonía estaba defendiendo. Sin embargo, mi propuesta no va a ser del corte de dichos autores dado que se presentará una postura diferente acerca del debate entre la visión dominante y la inclusiva como se verá más adelante.



Sobre la existencia y las propiedades de la *eudaimonía* como ‘fin último’

la medicina es la salud, el de la ciencia naval el navío y el de la economía la riqueza. Además de esto, Aristóteles señala que es posible que ciertos fines estén subordinados a otros y que, dado el caso, son preferibles los últimos a los primeros, ya que estos se hacen como medios para llegar al fin que los subordina. Luego de esto, Aristóteles da el argumento que se ha considerado falaz (1094a18-22):

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y [de] lo que elegimos no [todo] está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. (EN 1094a18-22)³

Si se analiza, pues, el argumento, éste en general tiene una estructura del tipo $(P \wedge Q) \rightarrow S$. En efecto, si se toma P como ‘de las cosas que hacemos hay algún fin (*a*) que queramos por sí mismo’, Q como ‘todo lo demás es elegido por causa de *a*’, S como ‘*a* es lo bueno y lo mejor’ y, además $\neg R$ como ‘no todo lo que elegimos está determinado por otra cosa’ tenemos pues, una estructura formal —aunque muy global— del argumento. De este modo, $\neg R$ puede funcionar como una especie de prueba de P, en tanto que, si no *todo* lo que elegimos está determinado por otra cosa, se sigue entonces que existe al menos algo que es elegido, pero no está determinado por otro fin, y esto es lo que enuncia la premisa P. Así, Aristóteles asume que debe ser verdadero que $\neg R$ porque, si no fuera así, nuestro deseo sería vacío y vano; con esto último está dando una prueba de $\neg R$ y, por lo tanto, de P (aunque se está suponiendo una premisa que por ahora no se ha probado, esto es, que nuestro deseo *no* es vacío ni vano; sin embargo, no entraré a polemizar sobre este punto).

Veamos el argumento en más detalle: si se demuestra que $\neg R$ (asumamos que sí) se prueba entonces que $\neg \forall (x) E(x) \wedge xDy \wedge y \neq x$ (tal que $E(x)$ es ser elegido y xDy es ‘*x* está determinado por *y*’). De lo anterior se sigue que existe *al menos un* fin que queremos por sí mismo, esto es, que no está determinado por otra cosa, lo cual es la premisa P, la cual se puede expresar como $\exists (x) E(x) \wedge \neg (xDy) \wedge y \neq x$, con lo cual P queda probada. Sin embargo, no basta con probar P, para concluir con ello S; falta probar además que ‘las demás cosas son elegidas por *a*’, es decir, la premisa Q. $\neg R$ no basta para probar Q, y de hecho, en este pasaje, Aristóteles no prueba Q y es acá donde está la falacia del argumento, dado que no es posible inferir que ‘*a* es lo bueno y lo mejor’ sin probar antes Q. *Grosso modo*, la falacia consiste en pasar de ‘todas las cadenas de fines deben parar en algún momento’ a ‘todas las cadenas paran en un *único* fin’ y esto, evidentemente, es falaz. $\neg R$ prueba que las cadenas de fines deben parar en algún momento para que nuestro deseo no sea vacío ni vano (y que por lo tanto puede haber un fin —o varios— que deseamos por sí mismos), pero no está probando que se deba parar en un único fin. De este modo, se está probando, en realidad, que pueden existir diversos fines deseados por sí mismos y no en virtud de otro fin, tales que, a su vez, sean el final de una serie de cadenas de fines diferentes.

Se han hecho muchas propuestas para resolver este problema. Por ejemplo, se ha propuesto que $\neg R$ es una forma de expresar $P \wedge Q$ de modo diferente, de tal forma que si

³ Todas las citas en español son tomadas de la traducción de Julio Palli Bonet. Cuando en la cita aparezca entre corchetes una palabra (como es el caso), la tomo de la traducción de W. D. Ross con el objetivo de complementar o contrastar la traducción del español. Cuando en alguna parte señale la palabra en griego, es porque su traducción es problemática (v.g. *Eudaimonía*, *theoría*, *teléios*, etc.).



$\neg R$ se prueba, también está probando $P \wedge Q$ (cf. Vranas 2005). Vranas, para eso, tiene una propuesta donde establece un teorema que pretende reducir $\neg R$ a $P \wedge Q$. Así, el teorema en cuestión nos dice que: ‘Si $P \wedge Q$ entonces hay un fin universal (esto es, un fin por el cual todo lo demás es perseguido) y si $\neg R$ entonces hay un fin *no-instrumental* (esto es, un fin que no es perseguido por otro); si se dan ambos entonces hay un *único* fin *no-instrumental* que es también un *único* fin universal’. La prueba de lo anterior es la siguiente: debe suponerse que $P \wedge Q$ y $\neg R$ sean proposiciones verdaderas y que a sea un fin universal. Ahora bien, todo fin b diferente de a , es perseguido entonces por causa de a , esto es, debido a un fin diferente de b . Así, dado que hay sólo un fin *no-instrumental* (a), dicho fin es entonces universal. Por otra parte, si algún fin c diferente de a fuera también universal, entonces todo fin —incluso a — sería perseguido por causa de c , luego a no sería *no-instrumental*, de tal modo que c sería el único fin universal y *no-instrumental*. Se sigue de esto —dice Vranas— que sólo puede existir un único fin universal (a). El problema que encuentro en este tipo de solución es que es un argumento circular. De hecho, si se quiere optar por un argumento de ese estilo, no se debería suponer que las premisas que se asumen son verdaderas, sino falsas, (es decir, asumir como verdaderas las premisas contrarias) para buscar a partir de allí alguna contradicción y un argumento por *reducción al absurdo*. Sin embargo, me parece que la solución de Vranas descansa en una petición de principio en tanto que, para probar que a es un fin universal se argumenta que a es un fin *no-instrumental*, pero a su vez, al argumentar que a es un fin *no-instrumental* se acude al hecho de que a es un fin universal y no se prueba nunca, de manera contundente, que esto se deba a una bicondicional, sino que la prueba de una proposición descansa en el supuesto de la otra y viceversa.



También se ha propuesto, como ya lo señalé en la primera nota al pie de este escrito, que si se tiene una visión *inclusiva* de la *eudaimonía*, en realidad no habría ninguna falacia, porque en efecto, pueden existir varios fines deseados por sí mismos, de tal forma que la reunión de ellos constituya la felicidad (*eudaimonía*), tal como lo proponen Hardie y Ackrill. En efecto, Ackrill, siguiendo a Hardie, afirma que, dado que Aristóteles parece asumir la conclusión de la falacia, podría pensarse entonces que la *eudaimonía* consiste en un fin *dominante*⁴; no obstante, la falacia no se estaría eliminando. Así, si se asume que existen varios fines deseados por sí mismos, el argumento no se hará falaz debido a que Aristóteles no tiene que argumentar que hay un *único* fin deseado por sí mismo. Lo anterior, no entraría en contradicción con el hecho de que Aristóteles luego asuma la conclusión del argumento, pues la reunión de los diversos fines deseados por sí mismos es propiamente la *eudaimonía*. Esto, no obstante, presupone asumir una postura *inclusiva* acerca de la *eudaimonía* y, la prueba sería válida, sólo si examinamos y aceptamos como verdadera esa interpretación.

Por otra parte, se ha propuesto que algunos textos de la *Metafísica* podrían de algún modo eliminar la falacia del argumento en mención. Por ejemplo, Aristóteles nos dice que: “todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza es un fin y, por tanto, una causa, puesto que en vista de ello, se hacen y son las demás cosas” (*Met.* III, 2, 996a24). El punto es que parece no darse sustento a Q y la falacia sigue sin resolverse, pues en general, se nos habla de la

⁴ Para precisar más en qué consiste esto, ver la siguiente sección de este escrito.

naturaleza de las causas, pero no es clara la alusión a una causa última del *actuar humano* que, a su vez, se identifique con la *eudaimonía*.

Sin embargo, no es mi interés en este escrito refutar cada una de las soluciones alternativas a la supuesta falacia cometida por Aristóteles en 1094a18-22. Esto llevaría un extenso trabajo que, tal vez, llegaría a ser innecesario en este escrito. Así, sólo presento de manera general en qué consisten las que considero son las más importantes soluciones al respecto, diciendo, también a nivel general, por qué no estoy de acuerdo con ellas. De esta manera, en esta sección hemos determinado en qué consiste la aparente falacia de Aristóteles (esto es, se ha planteado el problema general) y se han reseñado brevemente algunos intentos de solución a la falacia.

2. FIN INCLUSIVO Y FIN DOMINANTE⁵

Luego de mostrar en qué consiste la falacia del comienzo del libro I de *EN*, pasaré a señalar el segundo problema central de este ensayo. Por ahora, no se hará una relación entre ambos problemas, sino que, al igual que en la sección anterior, acá se señalará lo esencial del segundo y sólo después se realizará tal conexión. Así pues, entraré a caracterizar brevemente el segundo problema, a saber, el problema de la naturaleza y las propiedades mismas de la *eudaimonía*. Se ha creado un debate contemporáneo —sobre todo en Inglaterra— acerca de este problema; así, en esta sección me dedicaré a revisar a nivel general en qué consiste dicha problemática. Existen múltiples formas para hacerlo; no obstante, creo que lo que en ellas hay de común es la polémica generada por las afirmaciones de Aristóteles en el libro X acerca de la contemplación (*theoría*), donde ésta se identifica plenamente con la *eudaimonía* (cf. *EN* 1177a12-1179a32). Así, el problema de fondo es si la *theoría* es una condición suficiente para la *eudaimonía*. Si es de este modo, como parece sugerir el libro X, nos encontramos entonces ante la *eudaimonía* como un fin *dominante*. Sin embargo, existen diversos pasajes de los demás libros (en especial del libro I) donde Aristóteles parece sugerir otra cosa; por ejemplo, en 1097a21-22, cuando Aristóteles argumenta que el fin último debe ser un fin en sí mismo, nos dice: “[d]e suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay *varios serán estos*” (*EN* 1097a21-22, énfasis mío). Aunque el tono del pasaje es hipotético, Aristóteles podría estar sugiriendo una especie de fin que consiste precisamente en la reunión de varios fines deseados por sí mismos. Si éste es el caso, nos encontramos entonces con el hecho de que Aristóteles nos ofrece una *eudaimonía* de tipo *inclusivo*.⁶

Caracterizadas ambas posturas, mostraré ciertas tesis tanto de la visión *inclusiva* como de la visión *dominante* acerca del planteamiento mismo del problema. Pues bien, Kenny caracteriza de una buena manera el problema, señalando que éste se da no sólo por las afirmaciones acerca de la *theoría* en el libro X, sino que desde la sentencia capital del argumento de la función, la problemática se empieza a construir. Así pues, cuando Aristóteles nos dice que la *eudaimonía*

⁵ Lo dicho en esta sección, más que un estudio sobre Aristóteles, se refiere más a una polémica generada por los principales comentaristas de su obra. En la siguiente sección abordaré el problema desde *EN* a partir de uno de los rasgos esenciales de la *eudaimonía*.

⁶ Los principales expositores de cada postura son: Ackrill, Irwin y Cooper, por el lado de los *inclusivistas*; del lado de los *intelectualistas* (postura *dominante*) se encuentran principalmente Kenny, Kraut y Heinaman. Hardie opta, por su parte, por una visión según la cual Aristóteles habla de dos clases de fines, pero de un modo inconsistente.



es una “actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta [*téleios*]” (*EN* 1098a16-18), el término *téleios* puede ser entendido en ciertos contextos como ‘completa’ y en otros como ‘suprema’. De esa manera, de acuerdo a la forma como uno opte por entender el término *téleios*, se tendrá o bien una visión *inclusiva*, o bien una *dominante* (cf. Kenny 1992: 6-22).

La tensión entre ambas posturas es tan fuerte que se ha señalado incluso que *EN* es una obra inconsistente. Así lo afirma Hardie en su primer artículo al respecto “The Final Good in Aristotle’s Ethics” (1965), diciendo que Aristóteles pasa sin cuidado de hablar de un tipo de fin a otro sin tener en cuenta sus consecuencias.⁷ Por su parte, Ackrill afirma que el problema no es que Aristóteles no haya dado una respuesta al respecto, sino que dio dos respuestas, la del libro I y la del libro X, y es así como este autor caracteriza el problema en cuestión (cf. Ackrill 1997: 179). Ackrill relaciona las virtudes del carácter y la *theoría* diciendo que si bien la *eudaimonía* consiste en esta última, no es posible entenderla sino como un fin *inclusivo*, en tanto que un compendio de virtudes debe promocionarla.

Existen, pues, diversos argumentos de parte y parte, de tal forma que la polémica al respecto se ha convertido en una de las más populares en torno al pensamiento ético de Aristóteles. Así, por ejemplo, Kenny, al caracterizar el problema en cuestión, introduce un ataque a la postura *inclusiva* que, de entrada, puede determinar la visión general de la obra ética de Aristóteles. Este ataque está enmarcado en una crítica que hace a la visión de Hardie al respecto. Lo anterior porque en el planteamiento del problema Hardie involucra una de las dos principales características de la *eudaimonía*: la perfección. Así, Kenny, siguiendo a Heinaman, recuerda el pasaje donde Aristóteles define en qué consiste la perfección; este pasaje nos dice:

Ahora bien, al [fin] que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto [*complete*] que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto [más completo - *teleiôtaton*] que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto [completo - *teleios*] lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. (*EN* 1097a31-35)⁸

Nos dice Kenny que, para que este criterio sea cumplido tal como lo enuncia Aristóteles, debe sólo entenderse en términos *dominantes*, esto es, por ejemplo, el honor es más *téleios* que la riqueza en un sentido de superioridad, en tanto que el honor se busca por sí mismo, mientras que la riqueza se busca con otros fines. Por lo tanto, el criterio de perfección se da en términos *dominantes* y no *inclusivos* y este criterio se mantiene además en el resto del libro I, según la visión de Kenny (1992).

A esto, un *inclusivista* como Ackrill podría contestar que no es del todo claro que el uso que se hace del término *téleios* sea de carácter *dominante*. Ackrill cree firmemente que el uso dado, por ejemplo, en el argumento de la función, es un uso *inclusivo*, y que la *eudaimonía* se

⁷ Por esto, Hardie luego cambia los términos de la discusión en su libro *Aristotle’s Ethical Theory* (1968) para evitar la inconsistencia del pensamiento aristotélico.

⁸ Vale la pena resaltar cómo Ackrill, consistente con su postura *inclusiva*, no utiliza el término ‘perfecto’ sino ‘completo’ siguiendo la traducción de Ross (cf. Ackrill 1997: 190). Si en el pasaje se intercambian estas palabras, evidentemente el sentido de una de las principales características de la *eudaimonía*, cambia.



parece a un desayuno —haciendo una caricaturesca analogía— en tanto que, por ejemplo, el tocino no es más *téleios* que un huevo (tal como Kenny había caracterizado que el honor era más *téleios* que la riqueza), sino que el desayuno más *téleios* es aquél que contiene tanto tocino, como huevos y tomates. De igual forma —dice Ackrill— ocurre con el carácter de perfección de la *eudaimonía*, es decir, ésta es perfecta, en tanto reúne un gran número de virtudes y de bienes (cf. Ackrill 1997: 186-188).

Acá vemos entonces cómo uno de los dos criterios de la *eudaimonía* es alterado por la disputa contemporánea en torno al fin *inclusivo* y al fin *dominante*. De acuerdo a esto, ¿qué es al fin y al cabo la *eudaimonía*? ¿Qué tipo de fin es? Para dar mi postura al respecto (la cual daré a conocer en la siguiente sección de este escrito) me centraré sobre todo en el problema de la ‘suficiencia’ (o *autarquía*) de la *eudaimonía* —que es el otro rasgo esencial de la misma, aparte de la perfección— donde al parecer queda claro que la ‘suficiencia’ del libro I es distinta a la del libro X y, en ese sentido, se podría decir que Hardie tenía razón al decir que Aristóteles hablaba tanto de una clase de fin como de otro. Así, siguiendo en primera instancia a Hardie y su discurso acerca de la ambigüedad en la exposición de Aristóteles⁹, intento argumentar que, en efecto, el estagirita está hablando de dos clases de fines diferentes. Sin embargo, esto no hace inconsistente a la obra de Aristóteles tal como lo plantean los primeros comentarios de Hardie y Cooper al respecto. Antes bien, la afirmación de que Aristóteles habla de dos tipos de fines a la vez, se puede extraer únicamente del libro X, esto es, al contrario de la visión *dominante*, creo que Aristóteles en este libro no habla exclusivamente de un fin *dominante*, sino también de un fin *inclusivo*. Así se sugiere, por ejemplo, cuando Aristóteles nos dice que “la vida con la otra especie de virtud [ética] es *feliz* de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas” (EN 11778a10-11). Se podría entonces, siguiendo las palabras del libro X, argumentar que existe otro tipo de *eudaimonía* de segundo grado que está de acuerdo con la virtud ética, lo cual hace pensar en un fin *inclusivo*, pues si, por ejemplo, se tiene la virtud de la magnanimidad, debo también tener la *phrónesis* que me determina el justo medio de la magnanimidad. De acuerdo a lo anterior, la obra de Aristóteles perfectamente puede estar hablando de un fin *inclusivo* y uno *dominante* sin que esto sea necesariamente contradictorio, ya que de igual forma, Aristóteles recomienda llevar una vida contemplativa debido a que la *theoría* es una *eudaimonía* perfecta y divina (EN 11778a10 – 1179a33), pero esto no le impide afirmar que puede existir un tipo de *eudaimonía* de segundo grado que está de acuerdo a la virtud moral. Así, mi postura mantendría que Aristóteles habla de dos clases de *eudaimonía* sin que sea contradictorio.

3. LAS DOS FELICIDADES

Habiendo caracterizado en términos generales el debate a propósito de lo *inclusivo* y lo *dominante*, y habiendo analizado uno de los puntos cruciales de la disputa (el punto de la determinación de la perfección [*téleios*] en Aristóteles), procederé a abordar el problema desde mi propio punto de vista. Dejaré entonces al margen las consideraciones acerca de la perfección

⁹ Una idea similar tiene Cooper en su libro *Reason and the Human Good in Aristotle* (1975), pero allí radicaliza su posición eliminando enteramente la posibilidad de un *intelectualismo*. Esto, de entrada, rechaza la postura del libro X y por ello mismo Cooper va a replantear completamente sus argumentos en un artículo llamado “Contemplation and Happiness: A reconsideration” (1998), donde se arrepiente de gran parte de sus anteriores pensamientos.



para adentrarme en el otro gran rasgo de la *eudaimonía*, a saber, la suficiencia. Así, en esta sección me centraré básicamente en tres puntos: primero analizaré y reseñaré lo dicho por Aristóteles en el libro X acerca de la contemplación (*theoría*), luego hablaré de la *autarquía* como modo de abordar el problema y, por último, a partir de las afirmaciones mismas del libro X, daré una respuesta al problema de lo *inclusivo* y lo *dominante*. Las consideraciones hechas se centrarán en el libro X, debido a que es este libro, tal vez, el principal promotor de la polémica contemporánea al respecto y por el cual se ha dicho que la obra de Aristóteles es inconsistente. Además, la postura presentada en este artículo, como ya se apuntó, intentará mostrar una consistencia de la obra, a partir de las afirmaciones mismas del libro X. Empecemos entonces a desentrañar lo dicho por Aristóteles en este libro. Pues bien, comenzando el capítulo 6 del libro X de *EN* (1176a30-33), Aristóteles nos señala que luego de haber hablado de las virtudes, la amistad y el placer, resta aún una importante discusión acerca de la *eudaimonía*, a saber, lo referente a la actividad misma. Para que esa discusión sea llevada a cabo de buena manera —dice Aristóteles— se debe resumir antes lo que ya se ha dicho al respecto.¹⁰

Así, lo primero que nos recuerda Aristóteles es el criterio de perfección de la *eudaimonía*, excluyendo la posibilidad de que ésta sea un simple ‘modo de ser’ (cf. *EN* 1176a34-1176b7). En efecto, si la *eudaimonía* fuera un modo de ser, podría pertenecer a un hombre que pasa su vida durmiendo, que vive como una planta o que vive sufriendo las mayores desgracias. La *eudaimonía* es entonces una actividad. Ahora bien, dentro de las actividades hay unas que son necesarias (dado que se escogen por causa de otras) y otras que se escogen por sí mismas. Dado que la *eudaimonía* se basta a sí misma (ésta es la primera referencia a la *autarquía*) y no necesita de nada, ésta debe ser considerada como una actividad de la última clase, i.e., como una actividad que se busca por sí misma. Ahora bien, las actividades que se buscan por sí mismas parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud —y, por esto mismo, la *eudaimonía* no se encuentra en la diversión ‘sin más’— (cf. *EN* 1176b7-1177a12). Para probar lo anterior, Aristóteles señala que si bien las diversiones se buscan por sí mismas y los hombres de poder parecen encontrar allí la *eudaimonía*, los hombres, en primer lugar, parecen ser más perjudicados que beneficiados por dichos pasatiempos, en tanto descuidan con ellos sus cuerpos y sus bienes. Ahora bien, ni la virtud ni el entendimiento (de donde surgen las buenas actividades) radican propiamente en el poder; en otras palabras, el hecho de que los hombres de poder recurran a placeres corporales, por no buscar los puros, no justifica la creencia de que aquéllos sean superiores a estos. También los niños creen que su diversión es lo mejor y no por esto sus placeres son ‘lo mejor’. De este modo, la actividad preferible para cada hombre es la que está de acuerdo con su modo de ser. Pero las cosas realmente valiosas y agradables son aquellas que son apreciadas por el hombre bueno y, por lo mismo, la actividad más preferible, para éste, está de acuerdo con la virtud.

De todo lo anterior, Aristóteles concluye que la *eudaimonía* no está en la diversión, pues sería absurdo que ésta fuera su fin último y que el hombre diera su vida a la tarea de buscarla. Así, todas las cosas las elegimos por causa de otra menos la *eudaimonía* misma.

¹⁰ Es interesante la visión de Kraut (2001) acerca de esta sección de *EN*. Dice Kraut que el objetivo de Aristóteles es retomar los tres tipos de vida anunciados en el libro I (1095b17-19), a saber, la vida dedicada al placer, la vida política y la vida dedicada al conocimiento, para contrastarlas entre sí y concluir de allí que es la vida contemplativa la que corresponde a la verdadera *eudaimonía*. Esta lectura puede verse reflejada en las ideas del libro X que acá se reseñan.



Sobre la existencia y las propiedades de la *eudaimonía* como ‘fin último’

Divertirse por el acto mismo es pueril, pero hacerlo por descansar y reponer fuerzas es más sensato, y esto implica que la diversión se hace con un fin distinto de sí mismo. La vida feliz es, por tanto, una vida conforme a la virtud y dicha vida se encuentra en el esfuerzo y no en la diversión.

Por otra parte, si la *eudaimonía* es una actividad de acuerdo con la virtud, entonces debe ser la virtud más excelsa y la actividad de la mejor parte del hombre. Así, sea el intelecto u otra cosa lo que mande, dirija y posea el conocimiento de lo divino, siendo esto a su vez la parte más divina del hombre, la *eudaimonía* perfecta será su actividad de acuerdo con la virtud más propia, esto es, la actividad contemplativa (cf. *EN* 1177a12-18). De ese modo, el objetivo central de Aristóteles en esta discusión será mostrar que la *eudaimonía* perfecta es la contemplación misma, mientras que, a su vez, en el proceso argumentativo, la irá contraponiendo a la *eudaimonía* generada por las actividades correspondientes a la virtud ética.

Así pues, Aristóteles señalará en un principio seis características propias de la *eudaimonía*: en primer lugar, (1) ésta debe ser la actividad más excelente; el intelecto es lo mejor del hombre y se relaciona con lo mejor de los objetos cognoscibles, por lo tanto, la actividad contemplativa debe ser la actividad más excelente. De igual forma, (2) la *eudaimonía* debe ser la actividad más continua; en efecto, el hombre es capaz de contemplar continuamente en mayor medida que hacer cualquier otra cosa. Por otra parte, (3) la *eudaimonía* trae consigo el placer, pues todo el mundo asegura que la actividad más agradable es la que está en concordancia con la sabiduría (*sophía*); además, la filosofía trae consigo placeres con pureza y firmeza (cf. *EN* 1177a25-26). A su vez —y esto es muy importante—, (4) la *eudaimonía* es autárquica: el justo y el sabio requieren de las cosas necesarias para la vida; no obstante, el justo necesita de otras personas para practicar la justicia (al igual que el moderado, el valiente, y todos aquellos cuyas actividades se corresponden con las virtudes éticas). Por su parte, el sabio puede teorizar solo. Aristóteles dice, sin embargo, que es mejor para el sabio tener colegas, pero aún así, el que contempla es el que más se ‘basta a sí mismo’ debido a su actividad (con lo cual nos señala por segunda vez en el libro X, algo sobre la *autarquía*). Además, (5) la *eudaimonía* es amada por sí misma, pues la contemplación parece ser lo único que es amado por sí mismo. Nada se saca de la contemplación más que la contemplación misma. Las actividades prácticas, por el contrario, parecen generar más o menos algo distinto de ellas mismas. Por último, (6) la *eudaimonía* radica en el ocio; esto, dado que todas las personas trabajan para el ocio y la guerra se hace para generar paz (cf. *EN* 1177b4). Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita principalmente en la política o en las acciones militares (debido al honor que aquellas actividades generan). Sin embargo, dichas actividades son penosas y tienen su fin fuera de ellas mismas, mientras que la contemplación (la actividad de la mente) —como se vio en la característica anterior— no busca nada más allá de sí misma; entonces la *autarquía*, el ocio y la ausencia de fatigas existen en esta última actividad. Por lo tanto, la *eudaimonía* perfecta para el hombre será la contemplación (cf. *EN* 1177a20-1177b26).

Luego de señalar estas seis características, Aristóteles nos dice que una vida tal no es una vida propia del hombre. Este vivirá “no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él” (*EN* 1177b28). Si la mente es divina respecto del hombre, también lo será la vida acorde con aquella respecto a la vida propia de éste. Ahora, Aristóteles nos dice, contrastando directamente la *theoría* con la vida guiada por la virtud ética, que una vida de esta última clase es feliz sólo de manera



secundaria, pues las actividades de acuerdo a esta virtud son humanas y están relacionadas con nuestras pasiones. A su vez, la prudencia está unida a la virtud ética, están ambas íntimamente ligadas. Luego, la prudencia y la virtud ética están en relación al compuesto humano y la *eudaimonía* de acuerdo a este tipo de virtud será entonces de igual forma humana.

Después de esto, Aristóteles va a ampliar uno de los puntos que ya había tratado anteriormente, a saber, el de la *autarquía* como característica de la *eudaimonía*, para dar otro argumento a favor de ver la contemplación como la *eudaimonía* perfecta, en contraposición a las actividades de la virtud ética. Pues bien, parece entonces que la vida de acuerdo a la mente requiere menos recursos que la vida correspondiente a las virtudes éticas. Ahora bien, Aristóteles concede que ambas virtudes (la ética y la intelectual) necesitan los mismos recursos. Empero, no sucede lo mismo respecto a las correspondientes actividades, pues las actividades de acuerdo a la virtud ética necesitan de bienes y personas como medios para poderse ejercer. La perfección de esta virtud se da tanto por la elección como por las acciones y para éstas se necesitan grandes cosas. Por su parte, el que contempla no necesita de estas cosas para su actividad; incluso —dice Aristóteles— podrían llegar a ser un ‘estorbo’ para el desarrollo de la misma. En ese sentido, la vida contemplativa es más autárquica que la vida de la virtud ética. No obstante, dado que el hombre que contempla es de hecho un *hombre*, necesita de algunos medios para poder vivir, pero esto es sólo, como ya se apuntó, de acuerdo con la virtud.

Aristóteles muestra otro argumento a favor de la tesis de que la *eudaimonía* perfecta es la vida contemplativa (cf. *EN* 1178b7-33). Así, si se concede que los dioses son felices ¿qué tipo de actividades se les pueden atribuir? Sería absurdo atribuirles actividades de tipo humano, es decir, actividades de acuerdo a la virtud ética. Sin embargo, tampoco se les puede considerar inactivos. Luego, si a un ser vivo se le quitan la acción y la producción, sólo le resta la contemplación. De ese modo, la actividad divina es la contemplación misma y, por lo tanto, la *eudaimonía* que para el hombre es la más perfecta es la que más se acerca a este tipo de vida. Lo anterior queda más claro si se tiene en cuenta que los animales no participan de la *eudaimonía* en tanto que están privados de la actividad. Los dioses son en todo momento felices y los hombres lo son mientras que existe una semejanza con la actividad divina. Por esto mismo, Aristóteles señala que la *eudaimonía* se extiende hasta donde se extiende la contemplación. No obstante, aunque la contemplación es una actividad divina, para que pueda ser desarrollada por el hombre, éste necesita bienestar externo —y con esto, Aristóteles hace una última referencia a la *autarquía*—. Sin embargo, no se debe pensar que para que un hombre pueda ser feliz necesita de ‘muchos’ bienes externos, ya que se puede actuar de acuerdo a la virtud con pocos bienes. La *autarquía* y la acción no dependen de una superabundancia de bienes. Los particulares, al igual que los poderosos, pueden hacer acciones iguales o incluso más nobles que las de los poderosos. Aristóteles va a examinar dos opiniones (la de Solón y la de Anaxágoras) para ver si son consistentes o no con su visión acerca de la *eudaimonía* y los bienes externos. Solón parece estar de acuerdo con Aristóteles, pues creía que la vida feliz era la de aquel que, teniendo recursos moderados, era capaz de realizar acciones nobles. Por su parte, Anaxágoras pensaba que no había que atribuirle al hombre feliz poder o riquezas necesariamente, pues si fuese así, parecería extravagante al vulgo. De ese modo, también la posición de Anaxágoras es consistente con la de Aristóteles.



Sobre la existencia y las propiedades de la *eudaimonía* como ‘fin último’

Aristóteles culmina esta sección (cf. *EN* 1179a23-33) diciendo además que quien procede de acuerdo con su intelecto es el más amado por los dioses, pues si estos tienen algún tipo de cuidado con los mortales se deben complacer en lo más afín a ellos: el intelecto. Por lo tanto, los dioses recompensarán a quien ama, honra y cultiva su intelecto. Por eso, el hombre sabio será el más amado por los dioses y será entonces el más feliz. Luego de haber marcado el contexto y contenido de estas líneas, procedamos entonces a la comparación entre la *autarquía* expuesta en el libro I y la expuesta en el libro X. Ya en el libro I de *EN*, Aristóteles había planteado el problema de la *autarquía*. La *autarquía* debe ser una propiedad esencial de la *eudaimonía*. Por esa razón, cuando Aristóteles en el libro X se dispone a realizar el resumen de lo dicho, encierra dentro del mismo (y dentro de las características esenciales de la *eudaimonía*) a la *autarquía*. Empero, creo encontrar diferente la *autarquía* expuesta en el libro I, en relación a la expuesta en el libro X.

En efecto, cuando Aristóteles en el libro I se plantea la cuestión acerca de qué es la *eudaimonía*, nos dice que ésta debe ser un bien en sí mismo, un bien perfecto y “si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos” (*EN* 1097a15). Luego de esto, Aristóteles nos dice que un bien ‘más perfecto que otro’ es el que se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Por lo tanto, la *eudaimonía* debe ser elegida por sí misma y nunca por otra cosa. Luego de esto, Aristóteles nos va a sumergir en lo que nos interesa en este momento: la *autarquía* (cf. *EN* 1097b6-21).

El bien perfecto debe ser suficiente (autárquico). No obstante, Aristóteles señala que se dice suficiente no en relación con uno mismo (no con el que vive solitariamente), sino en relación con los amigos y conciudadanos, dado que el hombre tiene una naturaleza social. Por otra parte, suficiente es lo que por sí sólo hace deseable la vida y no necesita de nada más. Es lo más deseable de todo sin tener que añadirle algo más. Esto es propiamente la *eudaimonía* y, por lo mismo, ésta es suficiente (*autárquica*). No obstante, un fin se hace más deseable si a éste se le añaden la mayor cantidad de bienes posibles.

No obstante, como ya hemos visto, la *autarquía* de la que se habla en el libro X es de una clase diferente. Cuando Aristóteles recuerda las características de la *eudaimonía*, nos dice que la *eudaimonía* perfecta (*theoría*) es *autárquica* porque es una actividad que necesita, en realidad, pocos bienes para ser desarrollada (mucho menos que los bienes requeridos para llevar una vida política) y en ese sentido es más suficiente. Luego, en 1178a21-1178b6, Aristóteles amplía este punto diciéndonos que, aunque para la contemplación se necesitan ciertos bienes, estos se requieren en relación al desarrollo de la virtud que la acompaña y, en ese sentido, las actividades de acuerdo a la virtud ética y las que están de acuerdo a la virtud intelectual son iguales. Sin embargo, es en cuanto a la actividad misma que éstas difieren, siendo más *autárquica* y suficiente la contemplación en tanto que la actividad, por sí sola, no necesita de bienes, o por lo menos, no de tantos como los requeridos por la vida política. Más aún, los bienes externos pueden incluso entorpecer y estorbar —dice Aristóteles— a la actividad contemplativa, y esto va en contra de lo dicho anteriormente en el libro I, según lo cual un fin se hace más deseable si se le añaden la mayor cantidad de bienes posibles.

Así, la *autarquía* expuesta en el libro I se da en virtud de cuán deseable hace a la vida sin carecer de nada y en relación a los amigos y a los conciudadanos. La *autarquía* del libro X se



da en virtud de los pocos recursos que la vida feliz necesita e incluso puede darse en soledad. Sabemos entonces que estas caracterizaciones son distintas; ahora bien, ¿son estas visiones consistentes entre sí? En principio se podría decir que, en efecto, las dos visiones acerca de la *autarquía* son consistentes en tanto que la *eudaimonía* es *autárquica* porque requiere de la menor cantidad de bienes y, además, hace por sí misma deseable a la vida. No obstante, si miramos más detalladamente, esta diferencia en la caracterización de la *autarquía* abre la puerta a uno de los problemas más discutidos de *EN* que analizamos brevemente en la sección anterior: ¿es la *eudaimonía* un fin *inclusivo* o *dominante*? Decimos que es *dominante* si, en efecto, la *eudaimonía* es una sola (indivisible) y se basta a sí misma. Es *inclusiva* si, para que la *eudaimonía* se baste a sí misma, necesita de la reunión de la mayor cantidad de bienes¹¹ posibles.

Ahora bien, si se opta por la *autarquía* del libro X, claramente tenemos una caracterización de la *eudaimonía* como un fin *dominante*, en tanto que es la contemplación únicamente la que es identificada con la *eudaimonía*. Empero, si optamos por la caracterización del libro I, es posible hallar la *eudaimonía* como un fin *inclusivo*, en tanto que el hacer deseable o más deseable la vida puede darse en virtud de que la *eudaimonía* sea una reunión de varios bienes, y la vida es más deseable si la *eudaimonía* contiene aún más bienes, tal y como lo señala Aristóteles en 1097b18. Así, en efecto, el análisis que hemos hecho de la *autarquía* y del libro X en general, nos abre la puerta al problema mencionado. Podemos decir entonces que, dado que hay dos caracterizaciones de la *autarquía* e incluso de la *perfección* (las dos principales características de la *eudaimonía*), Aristóteles está hablando de dos tipos de *eudaimonía* distintos.

No obstante, si retomamos algunas afirmaciones de Aristóteles hechas en este libro (como ya se anunció antes) tales como: “la vida con la otra especie de virtud [ética] es *feliz* de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas” (*EN* 1177a10-11), podemos inferir que Aristóteles está hablando de dos clases de *eudaimonía* distintas aun cuando aconseje la *theoría*, sin que esto lleve necesariamente a una contradicción o a una inconsistencia. En efecto, es condición necesaria, para que exista una *eudaimonía* de segundo grado, que exista una *eudaimonía* de primer grado y, dado que Aristóteles contrapone en todo momento la *eudaimonía* política a la teórica, tenemos que decir que Aristóteles acepta la posibilidad de que una persona pueda ser feliz de dos maneras distintas, i.e., Aristóteles no está haciendo dos caracterizaciones de una misma *eudaimonía*, sino que está hablando de dos clases de *eudaimonía*. Ahora bien, consideremos de nuevo la *autarquía* del libro I: dicha *autarquía* no se da en soledad, sino que, por el contrario, necesita de lo social y hace de la vida lo más deseable en tanto que reúne la mayor cantidad de bienes posibles; por esta razón, este tipo de *autarquía* corresponde a una *eudaimonía inclusiva*. Por otra parte, el otro tipo de *autarquía*, el expuesto en el libro X, como ya se señaló, corresponde a su vez a un tipo de *eudaimonía dominante*. Esto de ningún modo hace inconsistente la obra, pues Aristóteles recomienda llevar una vida contemplativa de acuerdo a la sabiduría (cf. *EN* 1177a24-27), aun cuando acepta que la vida política puede también llevar a un tipo de *eudaimonía* secundaria. Ésta es entonces mi solución al problema de lo *inclusivo* y lo *dominante* a partir del análisis de la *autarquía*.

¹¹ En las primeras líneas de *EN*, ‘bien’ y ‘fin’ pueden ser términos intercambiables sin que esto implique algún tipo de problema. Por eso, hice esta reformulación de la *eudaimonía inclusiva*.



Ahora bien, es posible hacer una objeción a lo acá dilucidado —objeción señalada incluso por Kenny (1992)—, a saber, que la *autarquía* del libro I se refería a la *autarquía* de la ‘actividad’, esto es, a la *eudaimonía* misma, y la del libro X a la *autarquía* del ‘hombre’ que contempla. Si esto fuera así, no tendría sentido hacer una comparación entre una y otra, dado que se mueven en niveles diferentes y, por lo tanto, tampoco es válido introducirnos en el problema de lo *inclusivo* y lo *dominante* desde el rasgo *autárquico* de la *eudaimonía*. Ahora bien, existe sólo un pasaje explícito donde Aristóteles, en el libro X, señala que la *autarquía* que está caracterizando se aplica sobre todo a la ‘actividad’. Allí Aristóteles nos dice: “la dicha *autarquía* se aplicará, sobre todo, a la *actividad* contemplativa” (EN 1177a28–30, énfasis mío). Luego nos dice, para sustentar lo anterior, que aquello se da en virtud de que el ‘hombre sabio’ no requiere necesariamente de otros para ejercer su actividad. Así, aunque puede decirse que Aristóteles en algunos pasajes del libro X hable de una *autarquía* con respecto al ‘hombre’, nos dice también que esa caracterización se aplica a la ‘actividad’ y la *autarquía* de la misma está en una íntima relación con la *autarquía* del ‘hombre’ que contempla. En otras palabras, no es posible hablar con sentido de una *autarquía* de la ‘actividad’ que no sea, a su vez, característica esencial del ‘hombre sabio’.

4. ¿DOS FELICIDADES Y UN SOLO FIN?

Teniendo sentada una posición con respecto al problema de lo *inclusivo* y lo *dominante*, a saber, que Aristóteles habla de las dos visiones sin que esto lo lleve a contradicción, pasaré a mostrar cómo esta lectura puede diluir el problema de la aparente falacia cometida por Aristóteles, problema que fue analizado en la sección primera de este artículo. Pues bien, como ya lo anunciaba, mi solución es similar a la ofrecida por Ackrill, en tanto que éste, con su visión *inclusiva*, salvaba a Aristóteles diciendo que él no necesitaba probar la existencia de un ‘único’ fin, dado que la *eudaimonía* es una reunión de varios fines en sí mismos. Por mi parte, creo posible decir que Aristóteles no necesita argumentar que existe un único fin, dado que es posible que existan dos (la *theoría* y la *eudaimonía* de segundo grado de la que habla Aristóteles en el libro X). Por eso, le basta a Aristóteles decir que las cadenas de fines *terminan* en algún fin, de tal modo que el deseo no es vacío ni vano y que las cadenas *deberían* (aspecto normativo) terminar en un único fin, el cual sería la *theoría* que es identificada con la *eudaimonía* (entrando a jugar un papel fundamental la *sophía* como virtud propia del hombre feliz). De modo que, si el argumento es normativo, Aristóteles no necesita entonces demostrar que *hay* un único fin y la falacia, en ese sentido, quedaría eliminada.

Ahora bien, esta solución puede verse desde dos puntos de vista diferentes. Por un lado, sabemos que existen dos tipos de *eudaimonía*, esto es, dos tipos de fines últimos y, en ese sentido, Aristóteles no necesita argumentar que existe un único fin. No obstante, hay otro punto de vista que vale la pena analizar ya para culminar este artículo. Decimos que Aristóteles no debe argumentar que existe un único fin porque hay dos (para todos los hombres); no obstante, ¿puede ‘un’ hombre tener dos últimos fines a la vez que guíen sus acciones? Una respuesta general a esta pregunta es que sí, pero que Aristóteles aconseja tener sólo un fin último, en especial, la *eudaimonía dominante* (conocida como lectura *normativa*). No obstante, aun si el argumento se pusiera en términos *normativos*, la falacia seguiría existiendo, en tanto que se deduce a partir del enunciado ‘todas las cadenas *deben* terminar en algún punto’ la proposición ‘todas las cadenas *deben* parar en un *único* punto’,



lo cual es formalmente idéntico a lo analizado en la primera sección, en la que se mostró en qué consiste la falacia.

El problema, tomado desde este segundo punto de vista, parece persistir. Sin embargo, la contemplación misma tiene un rasgo que no analicé anteriormente y que es vital para dar respuesta a esta aparente sin-salida. Así, iniciando su exposición de la contemplación en el libro X, Aristóteles nos dice:

Si la *eudaimonía* es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable [que sea una actividad] de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto, ya otra cosa lo que, por naturaleza, [1] parece mandar y dirigir y [2] poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo lo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la *eudaimonía* perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho. (EN 1177a13-19)

Esto es interesante, ya que la actividad contemplativa se identifica como la actividad propia de la parte más elevada del hombre de acuerdo igualmente a su virtud propia. No obstante, resalté las dos características —que son también propias— de esa parte mejor del hombre, a saber, el ‘mandar y dirigir’, y el ‘poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos’. Esto nos hace pensar, entonces, que la actividad contemplativa también tiene el poder de ‘mandar y dirigir’: ¿sobre qué? No puede ser sobre los objetos de los que se nos va a hablar a continuación (i.e., objetos divinos), porque éstos son superiores al hombre mismo de tal modo que éste no podría tener la capacidad de dirigirlos. Luego, el mandar y dirigir debe referirse a lo propiamente humano, esto es, a lo que es propio de la vida política según el contraste hecho por Aristóteles en el libro X entre esta vida y la contemplativa. Esta comparación arrojó como resultado el hecho de que, en realidad, la vida que le es propia al hombre es la primera, aunque sea mejor asumir y buscar la segunda, porque es la más perfecta.

Esto último queda más claro si se tiene en cuenta lo dicho por Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*, donde se dedica a estudiar la naturaleza de la sabiduría (o *sophía*, virtud propia de la vida contemplativa). Allí, Aristóteles, de acuerdo a las opiniones más reputadas, va a definir al hombre sabio como aquel que sabe todo en la medida de lo posible sin tener ciencia de cada cosa particular,¹² que conoce las cosas más difíciles, tiene exactitud en identificar siempre las causas además de enseñarlas, su conocimiento se da por sí mismo y nunca en virtud de algo fuera de él —lo cual cumpliría las condiciones de perfección y de suficiencia de la *eudaimonía*— y, por último, siendo esto lo que más nos interesa, nos dice Aristóteles que la sabiduría es la más *dominante* de las ciencias, estando el resto de ciencias subordinadas a aquélla, dado que lo propio del sabio es la dominación y no el sometimiento (cf. *Met.* 982a8-982b10). Por otra parte, y siguiendo lo que habíamos dicho algunas líneas atrás, la contemplación no puede dominar sobre el objeto divino. También en la *Metafísica*, Aristóteles nos dice lo siguiente: “la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino” (*Met.* 983a6-7). Pues bien, dado que el hombre no es en sentido estricto lo divino, la ciencia divina (esto es, la

¹² Esto no entra en contradicción con el hecho de que la sabiduría mande y dirija, pues de todas formas, aunque no tiene conocimiento particular, sí tiene conocimiento universal, esto es, conoce las causas de lo particular, y en esa medida manda sobre lo mismo.



Sobre la existencia y las propiedades de la *eudaimonía* como ‘fin último’

contemplación de acuerdo con la sabiduría), apenas ‘versa’ sobre lo divino, pero no puede mandar sobre esto, sino sólo sobre lo que le es propio al hombre. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos concluir que la visión *dominante* no implica que la *eudaimonía* sea apenas una sola cosa, pues si bien la *eudaimonía* consiste en la contemplación, ésta, de acuerdo con la sabiduría, ‘por naturaleza’, debe poseer y dirigir sobre ciertas cosas pertenecientes a la *eudaimonía* de segundo grado, no como objetos propios, pero sí como sus objetos de sometimiento. Ahora bien, se había dicho en un principio que lo *dominante* es un fin que, de aquellos fines deseados por sí mismos, sea el mejor de ellos, de tal modo que los demás quedan subordinados a él y éste, a su vez, independiente de ellos. De este modo, tenemos que renunciar a entender un fin *dominante* como independiente ya que —incluso desde el libro X— se afirma que lo más divino del hombre debe mandar sobre lo propiamente humano. Debemos renunciar a la definición clásica de ‘fin *dominante*’ y acuñar una que se adapte a esta condición.

Por otra parte, tampoco esto quiere decir que debamos identificar la postura *inclusiva* con la *dominante*. Por un lado, la primera postura no llega al alcance de la segunda en tanto que no hay en ella un proceso de contemplación, mientras que, quien es feliz en modo secundario, tiene el poder propio (la contemplación) y el poder de mandar y dirigir; además, el término *dominante* adquiere aun más sentido del que tenía antes, pues el hecho de que algo sea *dominante* implica que *domina* sobre algo, y en ese sentido puede ‘mandar y dirigir’ aparte de dedicarse a la contemplación misma.

Sin embargo, ¿cómo soluciona esto el problema? Asumamos que cada hombre *debe* o *tiene* un fin específico particular (sea el *dominante* o el *inclusivo*). El problema de la falacia se resuelve de una manera similar a como lo resuelven Ackrill y Hardie, pues Aristóteles no necesita mostrar que existe un único fin, ya que los fines que asumimos como únicos en realidad están ambos (tanto el *inclusivo* como el *dominante*) compuestos de una cantidad de bienes en sí mismos sin los cuales no habría *eudaimonía*. El *inclusivo* obviamente necesita de bienes y diferentes fines en sí mismos, como se vio en el análisis del libro X y de la *autarquía* del libro I, y el segundo los necesita, no del mismo modo, pero sí en tanto que tiene el poder de ‘mandar y dirigir’ sobre ellos (y según la cita que dimos anteriormente, esto se da por *naturaleza*). Luego, aun cuando uno de estos fines sea *dominante*, está, al igual que el fin *inclusivo*, en relación con otros fines (relación de ‘mandar y dirigir’) y, de este modo, podemos disolver entonces la falacia, pues Aristóteles no necesita demostrar que existe un *único* fin deseado por sí mismo, dado que, sea la *eudaimonía dominante* o *inclusiva* la que un hombre particular esté buscando, ambas están compuestas de diferentes fines deseados por sí mismos. Ahora bien, hay que tener claro que el hecho de que Aristóteles advierta sobre la preferencia que se debe tener por la vida contemplativa, no implica necesariamente que este tipo de vida sea el único fin deseado por sí mismo y no por otra cosa. La vida política puede poseer esa misma propiedad y, en esa medida, ambos fines son diferentes.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES

[EN] (1985) *Ética Nicomáquea* (trad. J. Palli Bonet). Madrid: Gredos.



[EN] (1984) *Nicomachean Ethics* (trad. D. Ross). Princeton: Princeton University Press.

[Me] (1994) *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos.

ACKRILL, J.L.

(1997) "Aristotle on *Eudaimonia*" En: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press: 179-200.

BROADIE, S.

(1991) *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

COOPER, J. M.

(1975) *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass., y Londres: Harvard University Press.

(1998) "Contemplation and Happiness: A Reconsideration". En: *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.

HARDIE, W. F. R.

(1965) "The Final Good in Aristotle's Ethics". En: *Philosophy*, XL, 154: 277-295.

(1968) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

IRWIN, T.

(1991) "The structure of Aristotelian Happiness". En: *Ethics*, 101, 2: 382-391.

KENNY, A.

(1992) *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press.

KRAUT, R.

(1989) *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.

(2001) "Aristotle's Ethics". En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<http://plato.stanford.edu>>.

VRANAS, P.

(2006) "Aristotle on the Best Good: Is Nicomachean Ethics 1094a18-22 Fallacious? En: *Phronesis* L/2: 116-128.

