

La concepción aristotélica de la eudaimonía en Ética a Nicómaco. Relación entre vida activa y vida teórica

Aristotelian conception of *eudaimonía* in
Nicomachean Ethics.
Relationship between active life and theoretical life

Adriana Romero

aromerorivero@outlook.com

**Universidad Pedagógica Experimental Libertador.
Instituto Pedagógico de Caracas- Venezuela**

Artículo recibido en octubre de 2014 publicado en mayo 2015

RESUMEN

El propósito es exponer la concepción aristotélica de la eudaimonía (felicidad), destacando la relación que subyace a los dos ideales de vidas presentados por Aristóteles como candidatos de eudaimonía, a saber, la vida activa y la vida teórica. Investigación de tipo documental donde se empleó fue el arqueo bibliográfico de naturaleza teórico-reflexiva y el tipo de análisis, filosófico. La eudaimonía aristotélica, se erige en el reconocimiento del hombre como un ser que, por poseer logos, es capaz de darse a sí mismo una configuración que deviene en un proyecto de vida. Al estudiar esta teoría de la vida buena, se concluye que en el interior de la definición de eudaimonía, a saber, una actividad del alma racional conforme a virtud, se encuentra una invitación a cada hombre a hacerse cargo de la propia vida, orientándola en función de alcanzar la perfectibilidad que la naturaleza posibilita.

Palabras clave: *Eudaimonía; vida activa; vida teórica; logos; ética*

ABSTRACT

The aim of this paper is to present the aristotelian concept of eudaimonía (happiness), emphasizing the relationship underlying the two ideals of life presented by Aristotle as candidates eudaimonía namely, active life and theoretical life. The type of investigation is documentary. The method of

investigation developed was bibliographic archiving of theoretical- reflexive nature and the type of analysis, philosophical. The aristotelian eudaimonía, is found in recognition of man as a being that by having logos, is able to give himself a configuration that becomes a life project. Studying this theory of the good life, it is concluded that within the definition of eudaimonía, namely an activity of the rational soul in accordance with virtue, is an invitation to every man to take charge of one's life orienting perfectibility that allows us our own nature.

Key words: *Eudaimonía; active life; theoretical life; logos; ethics*

INTRODUCCIÓN

Ética a Nicómaco es una obra de interés para quienes se ocupan del estudio de la filosofía moral; la variedad de tópicos que son desarrollos en esta obra da cuenta de la complejidad y amplitud que compete a la ética filosófica tal como fue pensada por Aristóteles. Dentro de esta diversidad, la concepción de la *eudaimonía*¹ resulta medular por ser ella la depositaria de la preocupación más importante de la reflexión ética en la antigüedad, a saber, la vida buena. Por ello, en este trabajo se pretende reconstruir la concepción aristotélica de la *eudaimonía* a partir de sus aspectos fundamentales, a fin de mostrarla, como la expresión de la vida más acabada que el hombre puede lograr en el marco de sus posibilidades como ser racional.

Es posible pensar que la felicidad no es un aspecto de la vida que tenga ni cómo, ni por qué discutirse con los otros, y muchos menos en miras a alcanzar un consenso en cuanto a lo que puede producir felicidad. La razón fundamental que lleva a pensar desde estos prejuicios, está en creer que hablar de la felicidad es referirse simplemente a un estado psicológico de satisfacción personal que dada la inestabilidad del contexto en el que se desarrollan nuestras vidas, no tiene mucho sentido siquiera aspirar a alcanzar, por lo menos en términos permanentes. De hecho, la felicidad parece ser ese estado al que se desea llegar y en el cual

1 Término que algunos traducen como "felicidad," "estar bien," "vivir bien," "vida buena," o "florecimiento", acá se mantendrá el término griego *eudaimonía* y se utilizarán las traducciones "vida buena," y "felicidad" cuando se considere conveniente.

se quiere permanecer, pero en el fondo, este anhelo quizás produzca más desesperanza que cualquier otra cosa, puesto que parece que tal estabilidad, es un imposible. Algunos inclusive conciben que tal posibilidad sólo se puede dar después de la muerte; quienes así piensan, creen en la felicidad, pero específicamente en una felicidad futura.

Todos estos sentidos en torno a lo que significa la felicidad en una época como la nuestra, ya estaban presentes en la Grecia antigua donde vivió Aristóteles, y esto se percibe con facilidad al leer la *EN*². Lo relevante es que a pesar de la diversidad de opiniones en torno a lo que se concibe como la felicidad, Aristóteles elaboró con la rigurosidad y el cuidado que pide cualquier estudio filosófico, una teoría sobre la *eudaimonía*, es decir, sobre la vida buena, al margen de la ambigüedad y el relativismo.

Dentro del pensamiento aristotélico ya no cabe hablar de felicidad sólo en los términos comúnmente admitidos, pues para Aristóteles, aunque ciertamente la *eudaimonía* puede dar cuenta de las más profundas motivaciones del hombre, fundamentalmente remite al ejercicio de una vida racional conforme a virtud. Ya no se trata de eso que el hombre desea impulsivamente hoy, y quizás mañana no, sino que la *eudaimonía* tal como la muestra el Estagirita tiene que ver con el reconocimiento del hombre como un ser que por racional, puede hacer de su vida un proyecto, de su existencia un sentido y desde su naturaleza una constante perfectibilidad. La *eudaimonía* aristotélica es la certidumbre con la que cuenta el hombre para no estar en el mundo a la merced del azar. Aun en el ámbito de la contingencia y justo porque hay contingencia, el hombre puede hacerse a sí mismo desde su propia *praxis*, y esto es la *eudaimonía*, una actividad humana, la más excelente de la que es capaz el hombre en tanto racional. Excelente, por ser estable, personal, y elegida en referencia a lo que es mejor para sí y para los demás.

En este contexto, el propósito de este trabajo es mostrar la teoría aristotélica de la *eudaimonía* a partir de los libros I y X de *EN*, situando dicha concepción dentro de la reflexión moral como un aspecto digno de

² A partir de ahora se empleará la abreviatura *EN* para referir a *Ética a Nicómaco*, y lo mismo se hará con las demás obras aristotélicas.

ser estudiado, puesto que, ofrece una explicación y justificación de lo que al ámbito de la moralidad de refiere.

MÉTODO

El tipo de investigación es documental, concebida como un estudio de desarrollo teórico y una revisión crítica de la concepción aristotélica de la *eudaimonía*. El método de investigación desarrollado fue el arqueológico bibliográfico de naturaleza teórico-reflexiva. El objetivo es exponer las ideas fundamentales de la concepción aristotélica de la *eudaimonía*.

La investigación se desarrolló de la siguiente manera:

- 1) Selección de las fuentes primarias y secundarias: En esta fase se seleccionaron los textos aristotélicos donde se expone de manera más explícita la concepción de la *eudaimonía*, luego se seleccionaron los comentarios más representativos de las obra aristotélica a lo largo de la tradición y finalmente se seleccionó un conjunto de textos interpretativos donde se contraponen distintas perspectivas respecto a la propuesta aristotélica.
- 2) Exposición y análisis de la tesis: A partir de la obra de Aristóteles se realizó una exposición detallada de las ideas que constituyen su concepción de la *eudaimonía*. Dicha exposición se complementó con los comentarios más significativos de la obra aristotélica a fin de exponer de la manera más clara la tesis del filósofo.
- 3) Interpretación de la tesis: Finalmente se realizó una lectura interpretativa de la concepción aristotélica de la *eudaimonía*. En esta fase de la investigación se tomaron en cuenta algunas de las posturas interpretativas más interesantes de la tesis aristotélica, con el fin de, a partir de dichas interpretaciones, destacar los aportes en el campo de la filosofía moral de una ética centrada en el concepto de *eudaimonía*.

RESULTADOS

Aristóteles expone en *EN* una concepción de la *eudaimonía* que se inserta en el marco de su teoría sobre la acción humana. En principio reconoce un sentido compartido en el término *eudaimonía*. Muchos están de acuerdo que, “vivir bien e irle bien [a uno] son lo mismo que ser feliz” (*EN* I, 4 1095^a 18-20), pero el contenido que se le da a ese “vivir bien” varía notablemente. Aristóteles supone que esa variabilidad se da en parte, porque los hombres entienden la *eudaimonía* a partir de diversos géneros de vida, de los cuales destaca al menos tres: la vida de placer, la vida política y la vida teórica. (Cf. *EN* I, 5 1095b15). Incluso esta variabilidad se puede dar en un mismo sujeto dependiendo de la situación en la que se encuentre, si está enfermo cree que el bien es la salud, o si es pobre cree que es la riqueza. (Cf. *EN* I, 1095^a 25). A partir de este reconocimiento la pregunta de Aristóteles es “cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse” (*EN* I, 4 1095^a). Orientado por esta interrogante, desarrolla su concepción de la *eudaimonía* en *EN*, y específicamente en el libro I y X expone los aspectos más discutidos de su tesis.

Eudaimonía aristotélica

Como señala Vigo (1997), desde un punto de vista estructural, la teoría aristotélica de la *eudaimonía* introduce dos exigencias de unidad (Cf. p: 64) Estos dos registros o exigencias estructurales comportan, por un lado, la fijación de una “unidad vertical” o “de sentido” y por otro lado, la determinación de una “unidad horizontal” o “en el tiempo”. La “unidad de sentido” hace referencia a la consideración de la *eudaimonía* como aquel bien supremo que ubicado en la cima de los bienes deseados, ofrece un criterio que permite la configuración y organización de la vida práctica como una totalidad de sentido. En cuanto a la “unidad en el tiempo”, este registro apunta a la estabilidad y durabilidad a lo largo de una vida que ha de otorgarse a la *eudaimonía* como actividad permanente, lo cual excluye la consideración de la *eudaimonía* como una experiencia fugaz. Vistas estas exigencias en conjunto, muestran la manera en que Aristóteles se distancia en parte de la actitud pesimista de la cultura de la época arcaica.

Siguiendo nuevamente a Vigo, hay dos razones por las cuales Aristóteles no se circunscribe totalmente a la postura pesimista. a) Por un lado, resulta contraituivo negar que se pueda afirmar de alguien que “es feliz”, para luego reconocer que sí se puede decir al final de la vida de ese mismo sujeto que “ha sido feliz”, esta es la posición pesimista de Solón que Aristóteles cita en *EN*³. b) En segundo lugar, no podría adjudicársele a la propuesta aristotélica una postura totalmente pesimista porque Aristóteles está reconociendo que el bien buscado, es un bien practicable, si bien quizás de modo parcial, el sujeto ha de poder realizarlo (Cf. págs: 71-73).

Ahora bien, la propuesta del bien supremo del hombre (*eudaimonía*) se constituye a partir de dos tipos de condiciones, una de naturaleza formal y otra de naturaleza material.

En términos formales aquel bien supremo habrá de ser perfecto y autosuficiente. Que sea perfecto significa que nunca se elige por causa de otra cosa. Aristóteles quiere apuntar a un concepto de *eudaimonía* como aquel bien que sólo se busca por sí mismo, por ello dirá “nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra” (*EN* I, 7 1097^a), estas cosas son, el placer, el honor, o las riquezas. En cuanto a la autosuficiencia, el hecho de que este bien sea perfecto, ya implica que es autárquico, es decir, un bien “que hace la vida deseable y no necesitada de nada”⁴ (*EN* I, 7 1097b). Tal parece ser para Aristóteles en términos formales la *eudaimonía*: un bien perfecto y autosuficiente.

En cuanto a la condición material o sustancial, encontramos que la caracterización expuesta por Aristóteles se sostiene en una concepción específica de la naturaleza humana y, ésta a su vez, en lo que Aristóteles considera el *érgon* del hombre. Aristóteles señala que “el *érgon* de un ser, su función o su tarea propia, es pues la operación para la cual es hecha y que, siendo su fin, define también su esencia” (*DC* II, 3, 286^a 8-9).

3 “¿No hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón ver el fin de su vida” (*EN* I, 1100^a 10)

4 Aristóteles introduce la autosuficiencia como condición formal de la *eudaimonía* en tanto fin último de las acciones humanas, pero hay que recordar que él mismo aclara en ese pasaje (*EN* I, 1097b) que no entiende suficiencia como “vivir una vida solitaria”.

Como señalan algunos intérpretes, cuando Aristóteles se ocupa de determinar cuál es el érgon del hombre, está apoyándose en la imposibilidad de negar la condición activa del hombre, para a partir de allí, admitir que éste también es capaz de realizar una actividad que le es propia, en la que expresa su naturaleza y fin. Aristóteles sostiene que la vida más propia del hombre es aquella que corresponde a la parte mejor de su alma, esta es, el alma racional. Además, Aristóteles incorpora un elemento de gran importancia dentro de la caracterización que está construyendo, este elemento es la virtud (*areté*). Así la presenta,

Si, entonces el érgon, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón..., y si por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista y de un buen guitarrista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia que da la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la cítara y del buen guitarrista tocarla bien) (*EN I, 7, 1098^a 7*)

Apartir de este pasaje se entiende que la excelencia es parte constitutiva de la caracterización sustantiva que Aristóteles da de la *eudaimonía*. De tal manera que, a Aristóteles no le resulta suficiente determinar el érgon propio del hombre para bosquejar lo que entiende por *eudaimonía*, y la razón es que para él *eudaimonía* en sentido estricto, no es una noción coextensiva con la de érgon, sino que más bien, apunta al ejercicio “pleno” o “excelente” de dicha actividad. Es por ello que tiene sentido entender *eudaimonía* no sólo como vida racional, o vida humana, sino como una vida humanamente lograda (Cf. Vigo, 2006). En este marco, se comprende la imagen que Aristóteles introduce del guitarrista y el buen guitarrista. Tras dicho ejemplo, lo que Aristóteles muestra es que la excelencia introduce una distinción cualitativa en cualquier actividad, por ello la diferencia entre un guitarrista y un buen guitarrista no se halla en la actividad, porque es común en ambos casos, sino más bien en el modo en que se realiza la misma. La distinción está entre una simple ejecución y una excelente o lograda ejecución. Lo que Aristóteles quiere decir entonces, es que la excelencia permite actualizar la disposición racional del hombre y llevar a buen

término su érgon. Por lo tanto, la *eudaimonía* no se concibe sólo a partir del ejercicio de la racionalidad, sino que requiere el pleno y excelente ejercicio de dicha racionalidad. Finalmente, Aristóteles señala que si se dan todas las condiciones tanto formales como materiales que se han expuesto anteriormente entonces, la caracterización de *eudaimonía* será, “una actividad del alma racional según su virtud propia y si las virtudes son varias de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (EN I, 7, 1098^a 16-18). Esta caracterización ha de asumirse como un bosquejo de la noción de *eudaimonía*, es decir, no es una definición en sentido aristotélico, y es por ello que el mismo Aristóteles luego de presentarla agrega “parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante de tales materias” (EN I, 1098^a 22).

En la caracterización material de la *eudaimonía*, Aristóteles reconoce implícitamente la existencia de más de una excelencia vinculada a la actividad racional, por ello dice como se vio anteriormente “si las virtudes son varias de acuerdo con la mejor y más perfecta”. Este reconocimiento está en sintonía con el libro VI de *EN*, donde se haya una exposición sobre las diversas excelencias del intelecto⁵. El hecho de que en la caracterización no se determine con precisión de qué excelencia está hablando Aristóteles, es lo que ha suscitado entre algunos intérpretes aristotélicos la discusión en torno al ideal de vida en el que se encarna la *eudaimonía*. Pues, si se piensa que dicha virtud es *sophía*, entonces la *eudaimonía* se realiza en el ideal de vida teórico, pero si asumimos que la virtud a la que está haciendo referencia Aristóteles es *phrónesis* (junto a las virtudes del carácter), entonces el ideal que mejor calza es el de la vida activa.

Además de la aparente imprecisión que presenta la caracterización del libro I, se encuentra la postulación que hace Aristóteles en libro X donde claramente sostiene que la *eudaimonía* perfecta se da en la vida teórica

⁵ En el libro VI de la *EN* Aristóteles realiza un tratamiento sobre las virtudes intelectuales, las cuales son concebidas como “disposiciones por las cuales el alma posee [o está en] la verdad” (EN VI, 3, 1139b 15). Se podría decir que dichas virtudes posibilitan el buen empleo de las facultades racionales. Ellas son: 1) Arte (*téchne*), 2) Ciencia (*epistéme*), 3) Prudencia (*phrónesis*), 4) Sabiduría (*sophía*), y 5) Intelecto no discursivo (*noús*).

(Cf. *EN X* 1177^a 18), por lo que el sabio es el hombre más feliz⁶, mientras que la vida de acuerdo con la otra especie de virtud (*phrónesis*) es una vida feliz pero de manera secundaria (Cf. *EN X*, 1178^a 10). Al parecer, más allá del bosquejo expuesto por Aristóteles donde se presenta una concepción de la *eudaimonía* que cuenta con condiciones de tipo formal y material, esta actividad se podría realizar al menos en dos ideales de vida, en la vida teórica y en la vida activa.

Líneas de interpretación

Esta Tesis ha suscitado una interesante discusión, que en cierto modo fue promovida en 1965 por W.F.R. Hardie. Este intérprete en un artículo que tituló *The Final Good in Aristotle's Ethics* presentó una crítica a la concepción aristotélica de la *eudaimonía*. La crítica consistió en afirmar que Aristóteles oscila sin mayor cuidado entre una concepción de la *eudaimonía* como un fin dominante y una como fin inclusivo. Para referirse a este tópico polémico, el intérprete tuvo la iniciativa de introducir la nomenclatura: “dominante” e “inclusiva”, la cual se ha hecho clásica en las discusiones contemporáneas.

Cuando Hardie habla de una concepción de la *eudaimonía* como fin dominante, se refiere a la consideración de la *eudaimonía* como el fin último de las acciones humanas concretado en un fin específico, de mayor valor y excluyente, el cual es identificado por Aristóteles en el libro X de *EN* con la actividad teórica que realiza el sabio, la cual se sostiene en la capacidad racional más alta entre todas las posibles para el hombre. En cuanto a la calificación de la *eudaimonía* como un fin inclusivo, el intérprete se refiere con ello, a la consideración del fin último de las acciones humanas como un conglomerado de fines y aspiraciones humanas, donde ninguna aspiración o fin es más importante que otro. Por lo tanto, desde la lectura “inclusiva” cabe la posibilidad de conciliación entre diversos fines, tantos se plantee el hombre en consideración a sus propias aspiraciones.

6 Aristóteles califica la vida del sabio como la más feliz por ser la actividad más continua (Cf. *EN X*, 1177^a 23), más placentera (Cf. *EN X*, 1177^a 25), autosuficiente (Cf. *EN X*, 1177^a 27), y la única que parece ser amada por sí misma (Cf. *EN X*, 1177b)

Así, pues, el hecho de que Hardie haya puesto la mirada en la aparente ambigüedad e inconsistencia en la que cae Aristóteles al determinar en qué ideal de vida se expresa mejor la *eudaimonía*, ha promovido toda una corriente interpretativa en la que algunos, ya sea directa o indirectamente, han asumido que es tarea de hoy día pronunciarse a favor o en contra de las posturas: “dominante” o “inclusiva”. También se encuentran un conjunto de intérpretes que reconociendo la postulación aristotélica de los dos ideales de vida, han intentado establecer la relación que ambos pueden tener en el interior del pensamiento ético del filósofo. Entre ellos están Cantú y Vigo.

Cantú (2004) establece la relación entre la vida activa y la vida teórica a partir de la función dispositiva de las virtudes éticas en la vida teórica. Vistas como disposiciones, las virtudes éticas se hacen necesarias para realizar la felicidad tanto en la vida activa como en la vida teórica, es decir, “para un hombre dominado por los vicios la auténtica felicidad es una meta inaccesible” (p: 193) Cantú, rescatando la propuesta aristotélica y la visión que el filósofo expuso sobre el hombre de vida teórica, destaca que este, ante todo es un ser humano, y por esa razón el ejercicio de las virtudes morales ha de estar integrado a su vida, reconociéndose así la importancia que tienen en la vida de todos los hombres, incluido el hombre de vida teórica, el papel de las virtudes del carácter. Hay que aclarar que bajo la interpretación de Cantú (2004), las virtudes éticas como disposiciones, son entonces una condición para que se pueda llevar a cabo el ejercicio de la teoría, por ello puntualiza el intérprete,

No se trata sólo de que las virtudes éticas sirvan a todos y, por tanto, también a los intelectuales. Se trata de que la misma vida contemplativa resulta directamente beneficiada por el desarrollo de estos hábitos. Es más, podemos hablar de una relación causal entre el nivel que alcancen estas virtudes en una persona y su nivel de contemplación. Si para ser contemplativo se requiere descubrir, comprender y reflexionar sobre la verdad, es patente que existen determinados defectos de carácter que impiden la realización de este proyecto (p. 197).

En este sentido, el intérprete concibe la posibilidad de realizar la actividad teórica en el marco de una disposición del alma que contribuye con dicha actividad, o por lo menos no la obstaculiza, como de hecho podría pasar si por ejemplo, aquel hombre que pretende teorizar tiene un anhelo excesivo por las riquezas (Cf. p :97). Si esos son parte de sus intereses más fuertes, difícilmente alcanzará la contemplación como comprensión de lo real, e inclusive podría decirse que en sentido estricto, un hombre así nunca se planteará la vida teórica como ideal.

La interpretación de Cantú parte de una consideración integral del hombre, lo cual ofrece la posibilidad de vincular cordialmente los dos ideales de vida, y enmarcar la *eudaimonía* aristotélica dentro de una concepción de la vida humana como un todo.

Vigo (1997) por su parte, asegura,

El ejercicio de la *sophía*, a través de la actividad puramente contemplativa, provee al mismo tiempo a la *phronesis* de un criterio ideal trascendente que ésta, en cuanto queda limitada al ámbito de lo humano y contingente, no podría jamás darse a sí misma. La contemplación pura y desinteresada del orden del mundo...constituye una experiencia de acceso a lo real, en la que el mundo se muestra como tal, desde una nueva perspectiva, y con ello, provee también la base para poder retornar de otro modo al mundo de la praxis cotidiana. (p. 99).

Vigo parece reconocer que desde la actividad teórica el hombre logra distanciarse en cierta manera de esa realidad en la que está inserto el hombre de vida activa y que, ese distanciamiento le permite comprender los asuntos humanos con una visión quizás más esencial.⁷

Así como Cantú y Vigo, una parte de la exegética aristotélica ha intentado dar cuenta de la vinculación entre los dos ideales de vida y por ello se ve que tras estos esfuerzos todos reconocen una teoría de la *eudaimonía* que deja espacio para los dos ideales, conectados en el fondo en cuanto ejercicios excelentes de la racionalidad, sin embargo, el

⁷ Aristóteles señala en el libro VI de la *EN*, “la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor [...] Así da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella” (*EN* VI, 1145^a 6)

problema de la coordinación de las dos formas de racionalidad implicadas, desde luego, para algunos parece seguir abierto.

Tras la postulación de la vida activa y vida teórica, Aristóteles está privilegiando un rasgo esencial del hombre, su racionalidad⁸, que a su vez se expresa en su condición relacional. Para Aristóteles el hombre por naturaleza es un ser racional⁹ lo cual se puede entender como un ser relacional, de manera que no se puede ser feliz a solas.

CONCLUSIONES

La concepción aristotélica de la *eudaimonía*, tal como es expuesta en *EN*, presupone una intuición que el Estagirita expresó en *EE* de la siguiente manera: “todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien –honor o gloria o riqueza o cultura- y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos, pues el *no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad*” (*EE* I, 2, 1214b 10).

Esta investigación se inició situando el tema de la *eudaimonía* aristotélica en el marco que le es propio, el de los asuntos humanos, y más específicamente en el horizonte de la política. La *eudaimonía* hace explícita la relación entre ética y política, puesto que, al ser definida como una vida de ejercicio pleno y excelente de las facultades del alma

8 Aunque no se desarrollará en este trabajo, cuando se habla de la racionalidad se está pensando en este concepto en el marco de la teoría de la acción aristotélica, es decir, una teoría que concibe el ejercicio de la racionalidad a partir de la vinculación entre capacidades perceptivas, afectivas y deliberativas.

9 Para Aristóteles la condición política del hombre se sostiene porque el hombre es el único animal que posee *logos*, término que suele traducirse como razón, palabra o lenguaje. En cuanto a esta última acepción, Gadamer (2004) realiza un comentario interesante. En un artículo titulado *Hombre y el lenguaje*, Gadamer dice, “El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que es tan imprescindible para la vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje”. Lo interesante de este comentario, es que muestra la dimensión relacional que está implícita en la racionalidad humana, y que por ello se entiende que racionalidad y condición relacional son en el fondo dimensiones inescindibles en el hombre. Los seres humanos son los únicos capaces de llegar al entendimiento, al consenso, al acuerdo y esto por ser esencialmente racionales. Dice Aristóteles al hablar de la amistad, que el hombre “debe tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia en la comunicación de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado por pacer en el mismo lugar” (*EN* IX, 9, 1170b). En síntesis, cuando Aristóteles resalta la dimensión racional del hombre a la par está pensando en su condición de ser relacional.

racional, sea desde la virtud de la *sophía* o desde la *phronesis*, ninguna de las dos ideales formas de vida son posible al margen de la comunidad política. Conquistar el ejercicio de los hábitos virtuosos (del intelecto o del carácter), no es posible fuera de las relaciones que se dan en el seno de una comunidad puesto que es la mediación de estas relaciones sociales, las que posibilitan la adquisición y el despliegue de tales disposiciones, es decir, en primer lugar, son los ya existentes patrones de racionalidad los que median en la adquisición de los hábitos, a través de la educación, la cual se inicia en medio de la relación y encuentro primario que se da en el seno de una familia, donde de hecho operan unos patrones elementales de comportamiento. Luego, desplegar esos hábitos virtuosos que se han ido adquiriendo y consolidando en el marco de las relaciones familiares necesariamente requiere el marco más amplio que ofrece la comunidad política, porque es allí donde las distintas situaciones demandan y a la vez permite desplegar el ejercicio de estas disposiciones. Tanto el sabio como el prudente requieren el suelo de una *polis* para poder desplegar sus hábitos virtuosos, y ninguno de los dos jamás alcanzará tal despliegue a solas.

De esta manera se entiende por qué Aristóteles vincula la política con la ética, y además cómo ésta relación ha de estar clara si se quiere comprender qué es la *eudaimonía* y las connotaciones tanto éticas como políticas que esta concepción trae consigo, puesto que, desde la perspectiva aristotélica, cuando se habla de *eudaimonía* estamos pensando siempre, en cuál es la mejor forma de vida que en el marco de una comunidad política cada hombre puede alcanzar.

Establecido este marco general que permite inserta adecuadamente la concepción aristotélica de la *eudaimonía* en el horizonte de la política, se destacarán finalmente los aspectos más significativos de esta teoría.

En primer lugar, resulta realmente interesante la fuerte carga finalista que subyace a la noción de *eudaimonía*. Quizás no debería asombrar, porque todo lector que se acerque a cualquiera de las obras del Estagirita, sabe que el carácter teleológico recorre todo su pensamiento, e inclusive la referencia al fin en distintos contextos de explicación no sólo fue parte

del discurrir aristotélico, sino que en parte de los antiguos griegos de hecho ya estaba. Sin embargo, vale la pena destacar la relevancia de esta suerte de explicación en referencia al fin, específicamente en el ámbito de los asuntos humanos. ¿Qué significa para Aristóteles reconocer que el hombre es un ser capaz de elegir bien, y en ese sentido de ordenar su vida conforme a un fin último que es su bien supremo? Se puede decir que cuando el filósofo reconoce esta posibilidad humana, está mostrando indirectamente el sin sentido y la irracionalidad que implica una vida o un mundo sin finalidad. El Estagirita nunca llega a negar que de hecho, muchos hombres vivan desorientados porque no son capaces de plantearse fines conforme a su naturaleza de seres racionales. A pesar de ello, Aristóteles no tiene reparo en afirmar la importancia del fin, la primacía del fin en quien se sabe hombre. Y este fin, es la *eudaimonía*. Pero hay que reiterar que el Estagirita no está concibiendo dicho fin como algo externo al propio hombre, el fin último de las acciones humanas no es algo que esté separado de las acciones. Tampoco se podría decir que Aristóteles esté pensando en el hombre como un ser movido por predeterminados mecanismos en función de fines inmóviles. El Estagirita, al postular la relevancia del fin, está pensando en el fin de la praxis, esto es, el fin que es praxis. Sólo porque la *eudaimonía* es praxis, puede ser un fin intrínsecamente orientador que configura la vida del hombre, y esta manera de configurarla supone una realización continua. De manera que la concepción aristotélica de la *eudaimonía* se erige, en clara defensa del hombre como un ser que es capaz de darse un fin, y que por ello, sólo a partir de su propia *praxis* se auto-realiza y perfecciona.

La posibilidad de configurar la vida conforme a un fin último es lo que a su vez permite la consideración de la vida como una totalidad de sentido. Esto quiere decir que el ser humano es capaz de proyectar y vivir su vida de acuerdo a un ideal, es decir, es capaz de actuar en el presente, tomando en cuenta la representación que hace de su vida más allá de la situación presente. O si se quiere, el hombre puede, deliberar, elegir y actuar, sobre la base de una consideración más global, que aquella que puede sustraer a partir de las situaciones particulares, esto es, a partir de una representación de conjunto de la propia vida. Esta posibilidad de

proyección hacia el futuro, es determinante, y es distintiva del hombre como ser racional. La *eudaimonía* como vida, supone que el hombre puede distinguir entre aquello que en un momento se le presenta como bueno porque puede satisfacer sus deseos, de lo que es bueno realmente, porque satisface el deseo racional. De manera que, cuando el hombre renuncia a satisfacer indiscriminadamente sus deseos, en realidad lo que manifiesta es su capacidad para situarse en un horizonte temporal donde mirando al futuro, recuerda la propia configuración que quiere darle a su ser, a su vida, y que debe ratificar en el presente. Es así como se conectan tanto las decisiones particulares que orientan las acciones particulares, con opciones más fundamentales como aquellas que tienen que ver con un modo de vida como totalidad de sentido.

En segundo lugar, se destaca la gran apertura que subyace a una concepción de la naturaleza humana como la que nos legó el Estagirita. Decir que la concepción de *eudaimonía*, supone que el hombre es un ser que se autor realiza desde su *praxis*, significa reconocerle en su naturaleza una gama de posibilidades que están por desplegarse. Lo interesante de la naturaleza humana como la presenta Aristóteles son las puertas que abre; en ella no está dada su actualización, no está dada su perfección, inclusive no está dada su *eudaimonía*, pero las posibilidades para que se den, sí que lo están, y justo ésta es la naturaleza de la que habla el Estagirita, es decir, lo que está dado en el hombre son las posibilidades.

En la naturaleza humana se pueden dar diversos modos de actualización, esto es lo que Aristóteles llama potencia de los contrarios¹⁰, es decir, el hombre puede hacerse un vicioso o un virtuoso, dependiendo del proceso de habituación que recorra, a diferencia por ejemplo de una piedra, la cual jamás podrá acostumbrarse a moverse hacia arriba, justo porque ésta se mueve por naturaleza hacia abajo¹¹. En este sentido, cuando se habla de naturaleza humana, no se debe asumir una concepción estática e inmóvil del hombre.

10 Cf. Arist., *Met IX*, 2.

11 Cf. Arist., *EN II*, 1, 1103^a.

Vista así, la *eudaimonía* aristotélica está anclada en una concepción de la naturaleza humana que resulta atrayente, porque lo que está de fondo es el reconocimiento de la perfectibilidad de dicha naturaleza. El hombre es feliz en cuanto despliega plena y excelentemente sus facultades racionales, es decir, su naturaleza. Y por ello, esta naturaleza le invita a hacerse cargo continuamente de la configuración de su propia vida, si realmente quiere ser feliz.

Ahora bien, en tercer lugar, y continuando las ideas anteriores, se encuentra otro aspecto apreciable. Cuando Aristóteles concibe la naturaleza humana, a la manera de un conjunto de posibilidades que pueden desplegarse de manera exitosa, lo relevante es que el despliegue no está dado, aunque el hecho de que no esté dado, no significa que no se pueda dar, como tampoco que se vaya a dar. Esto es así, porque bajo la mirada aristotélica no es posible que se desarrolle el florecimiento humano, es decir, el despliegue excelente de las facultades, sino es en cierto modo, a partir de un proceso de mediación que necesariamente involucra el trato con los otros. Nos encontramos entonces, que la *eudaimonía* aristotélica, supone la necesaria educación de los hombres entre los hombres. Nadie es feliz, si no se le ha acompañado pertinentemente, es decir, desde los primeros años de vida. Esto explica la importancia que para Aristóteles tiene la formación del carácter, pues a fin de cuenta, cómo puede el hombre desplegar sus potencialidades sino se le ha estimulado a ello. Esto no significa que la comunidad, o la educación, sean las que instauren las potencialidades del hombre, pero dichas potencialidades, que ya están dadas naturalmente, no se despliegan sin la mediación de la comunidad y de la educación.

En cuarto lugar llama la atención un tópico interesante de la *eudaimonía* aristotélica, la relación entre los dos ideales de vida: activa y teórica. El hecho de que Aristóteles postule dos ideas de vida en los cuales se expresa la *eudaimonía* no representa incoherencia alguna en el interior de la teoría. En todo caso, hay un hilo conductor que recorre la propuesta aristotélica. La reflexión en torno a la *eudaimonía* es una discusión que se presenta en el marco de lo que Aristóteles llama, la filosofía de los asuntos

humanos. Los distintos aspectos que son expuestos por el Estagirita en el ámbito de esta discusión, parten de una concepción del hombre como ese ser que es capaz de *praxis*. Pero no sólo eso, sino que para Aristóteles, no es posible concebir un hombre que esté totalmente al margen de la *praxis*, ya que, desde la *praxis* el hombre se vincula con el mundo. Por ello, estos dos ideales de vida lo que expresan, son dos modos distintos a través de los cuales el hombre se compromete al mundo desde la *praxis*, ya sea desde la especulación desinteresada o desde el ejercicio de las virtudes morales. Pero, como el fin de la reflexión ética para Aristóteles no está en conocer sino obrar bien, entonces lo relevante es que la *eudaimonía* resalta la condición activa del hombre en tanto hombre. La *eudaimonía* como fin último de las acciones humanas, supone que el hombre necesariamente tiene que decidir de qué manera quiere llevar su vida y justo en la medida en que decida bien, será feliz. La vida humana en este sentido se sitúa en una dimensión temporal, que permite al hombre proyectarse como una totalidad de sentido. No llegar a proyectarse en unidad de sentido, es lo que puede frustrar el despliegue excelente de las facultades humanas. Dicha proyección además es posible gracias a ese *logos* que posee el hombre, y que integrado a su carácter permite la configuración de una vida cabalmente lograda. La *eudaimonía* aristotélica reconoce que la garantía con la que cuenta el hombre para alcanzar lo buscado, no viene dada por condiciones externas. La certidumbre, la seguridad, parte de las propias disposiciones del sujeto, lo cual confiere firmeza y previsibilidad a las acciones humanas.

Finalmente, el estudio de un texto tan antiguo como *EN*, y de un tópico tan atrayente como la concepción de la *eudaimonía*, ha supuesto la posibilidad de volver la mirada en torno a un tema que indiscutiblemente no pasa de moda, este es, la preocupación por la vida buena, tema que en cierto modo da cuenta de las motivaciones para obrar conforme a un ideal de vida, y que de otra manera no se podría explicar.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1996) *Acerca del Cielo* (trad. M. Candel). Madrid: Gredos
- ____ (1995) *Ética Eudemia*. (trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos
- ____ (2000) *Ética Nicómaco*. (trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos
- ____ (1951) *Política*. (trad. J. Marías) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- ____ (1998) *Metafísica*. (trad. T. Martínez Calvo). Madrid: Gredos
- Cantú, F. (2004). *Contemplar para amar*. México: Fondo de cultura económica
- Gadamer, H. G. (2001). *Antología, Sobre la posibilidad de una ética filosófica*. Salamanca: Sígueme
- Hardie, W. F. R. (1965). "The final good in Aristotle' Ethics" en The journal of the royal institute of philosophy, 154, p. 277
- Vigo, A. (1997). *La concepción aristotélica de la felicidad*. Chile: Universidad de los Andes