

A painting of a man with a beard, wearing a brown, worn robe, looking down at a book and papers on a desk. The scene is dimly lit, with the man's face and hands illuminated. The background is dark.

Elizabeth Mares Manrique  
Luis Alonso Gerena Carrillo  
(coordinadores)

# La *Ética* *Eudemia* de Aristóteles

Ensayos interpretativos

Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
Universidad Autónoma de San Luis Potosí



# La *Ética Eudemia* de Aristóteles

Ensayos interpretativos

Elizabeth Mares Manrique  
Luis Alonso Gerena Carrillo  
(coordinadores)



La presente obra es producto del proyecto denominado “2º Taller de ética antigua. *Ética Eudemia* de Aristóteles. Libros III, VII y VIII. Estudios interpretativos”, con número 2426, el cual se llevó a cabo gracias al soporte financiero del Consejo Potosino de Ciencia y Tecnología, a través del Fideicomiso 23871, por multas electorales número 2426 del Fondo 1230.

La *Ética Eudemia* de Aristóteles : ensayos interpretativos / Elizabeth Mares Manrique, Luis Alonso Gerena Carrillo, (coordinadores). - - Primera edición. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos ; Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2025.

265 páginas

ISBN UAEM: 978-607-8951-86-4

ISBN UASLP: 978-607-535-448-4

1. Aristóteles 2. Ética

LCC B422 DC 171

Esta obra fue dictaminada por pares académicos bajo la modalidad de doble ciego.

*La Ética Eudemia de Aristóteles. Ensayos interpretativos*

Primera edición, febrero de 2025.

D.R. 2025, Elizabeth Mares Manrique, Luis Alonso Gerena Carrillo (coords.)

D.R. 2025, a cada persona autora por su texto.

D.R. 2025, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Avenida Universidad #1001, colonia Chamilpa, CP 62209, Cuernavaca, Morelos, México  
publicaciones@uaem.mx | libros.uaem.mx

D.R. 2025, Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Álvaro Obregón #64, colonia Centro, CP 78000, San Luis Potosí, San Luis Potosí, México  
sociales.uaslp.mx

ISBN UAEM: 978-607-8951-86-4

ISBN UASLP: 978-607-535-448-4

DOI: 10.30973/2025/etica\_eudemia

Corrección de estilo: Raquel Ameyari Reyes Vargas

Diseño de portada e interiores: Ernesto Alonso Navarro

Formación: Ernesto Alonso Navarro

Imagen de portada: Retrato de *Aristóteles* por Jusepe de Ribera, año 1637



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

Hecho en México.

## Contenido

Introducción	7
1. La <i>Ética Eudemia</i> como invitación o protréptico. Una lectura del libro I, capítulos del 1 al 6 <i>Eduardo Charpenel Elorduy</i>	13
2. Argumentación y método en la <i>Ética Eudemia</i> <i>Héctor Zagal Arreguín</i>	33
3. Doble finalidad, método y principios ontológicos del tratado de la <i>Eudaimonía</i> en el libro I de la <i>Ética Eudemia</i> <i>Elizabeth Mares Manrique</i>	57
4. La crítica de Aristóteles a la idea del bien en <i>Ética Eudemia</i> libro I, capítulo 8 <i>Luis Alonso Gerena Carrillo</i>	81
5. El placer de la felicidad en la <i>Ética Eudemia</i> <i>Consuelo González Cruz</i>	109
6. Responsabilidad y lo voluntario en la <i>Ética Eudemia</i> , libro II, capítulo del 6 al 9 <i>Alfredo Sánchez Bonilla</i>	143
7. El uso del <i>pros hen</i> para la definición de la amistad. <i>Etica Eudemia</i> VII, 1-2 <i>Luis Alonso Gerena Carrillo</i>	167
8. La concepción aristotélica de la <i>philia politike</i> <i>Miguel Martí Sánchez</i>	185

9. Amistad, autarquía, política y felicidad: apuntes a partir de la <i>Ética Aristotélica</i> <i>Carlos Alberto Vargas Pacheco</i>	209
10. Dos especies de <i>eupragía</i> , un acercamiento a la <i>Ética Eudemia</i> , libro VIII, capítulo 2 <i>Elizabeth Mares Manrique</i>	227
11. El papel de la <i>kalokagathía</i> en la <i>Ética Eudemia</i> de Aristóteles <i>Jeannet Ugalde Quintana</i>	245
Sobre los autores	263

## Introducción

Las *Éticas* de Aristóteles pueden considerarse como las obras de ética de la Antigüedad más completas que han llegado a nuestros días. Desde el punto de vista histórico, las copias de manuscritos beneficiaron a la *Ética Nicomaquea* por encima de la *Eudemia*. Por otra parte, desde un punto de vista más filosófico, en el siglo XIX Schleiermacher inició una gran discusión en torno a la autenticidad de la *Ética Eudemia*, considerándola como espuria. En el siglo XX Jaeger y otros más confirmaron la autenticidad de la misma, pero abrió una nueva y vehemente discusión sobre el lugar que ocupa la *Eudemia* tanto en la composición como en el pensamiento de Aristóteles; se ha analizado si es o no anterior a la constitución de la *Ética Nicomaquea*, así como sus relaciones con los denominados “libros comunes” que comparten entre ellas (libros IV, V y VI de la *EE*, o bien, V, VI y VII de la *EN*). Jaeger, Rowe, Kenny y Owen son ejemplos de intérpretes que han llevado a cabo una extensa investigación sobre las relaciones entre ambas éticas y el lugar que ocuparía en la filosofía de Aristóteles. La postura de Jaeger ha tenido una gran influencia al afirmar que la *Ética Eudemia* es un escrito previo a la obra de madurez de la *Ética Nicomaquea*, lo cual la hace más cercana al platonismo, y así considerada, ayuda a comprender mejor la relación entre ambas filosofías, así como la relación entre las *Éticas* y otros escritos del *Corpus Aristotelicum*.

En un estudio de 1978, el filósofo Anthony Kenny se opuso a esta visión, intentando mostrar que, más bien, la *Ética Nicomaquea* era anterior a la *Eudemia*. Hasta ahora, son pocos los que siguen a Kenny en este punto, pero sí muchos están de acuerdo con él en que los libros que comparten las dos éticas, componían originalmente a la *Ética Eudemia*. Gracias a estos antecedentes, hoy en día podemos considerar a la *Ética Eudemia* no sólo como una obra auténtica del estagirita, sino también como una versión distinta del pensamiento ético de Aristóteles, que resulta central para entender su visión de la ética. Esta fue la motivación

que nos llevó a conformar *Eupraxía: Seminario de ética antigua*, en el cual dedicamos prácticamente dos años al estudio de esta obra, cuyo resultado son estos ensayos, que se ocupan de los principales problemas que aborda Aristóteles en su reflexión sobre la “filosofía de las cosas humanas”, desde un punto de vista propio de la *Ética Eudemia*. En este volumen se abordan algunos temas como la metodología propia de la ética, la relación entre el bien y el placer, el problema de lo voluntario y la necesidad, además, la amistad política, el papel de la fortuna en la felicidad, y el valor de la virtud completa o *kalokagathía*.

El problema del método en la ética fue una de las grandes preocupaciones de Aristóteles, y sus aportaciones han sido muy influyentes en el pensamiento posterior. Sin embargo, como es de esperarse, al comparar la *Ética Eudemia* y la *Nicomaquea*, los estudiosos han encontrado diferencias importantes, especialmente en lo que concierne al alcance de la dialéctica en las dos obras, pues si bien es claro que Aristóteles usa los *éndoxa* y el método dialéctico, Jaeger propuso que, a diferencia de la *Nicomaquea*, Aristóteles, en la *Ética Eudemia*, sigue los lineamientos del método científico demostrativo.

Los ensayos que se ocupan del problema del método en este libro, se posicionan críticamente sobre estas interpretaciones, llegando a conclusiones diferentes. En el texto “Argumentación y método en la *Ética Eudemia*”, Héctor Zagal partiendo de un examen global de la obra, sostiene que la *Ética Eudemia* es en realidad paradigmática en el uso del método dialéctico-doxástico, pues Aristóteles hace la investigación sobre la *eudaimonía*, recurriendo a las *éndoxa*, “opiniones aplaudidas por la comunidad”; pero también al planteamiento aporético, a la inducción retórica, a la analogía y a la flexibilidad metodológica, que en ningún momento hacen parte del método científico. Esta tesis se ve reforzada por el texto de Eduardo Charpenel, “La *Ética Eudemia* como invitación o protréptico. Una lectura de *EE I, 1-6*”, en el cual sostiene que los primeros seis capítulos del primer libro están escritos de manera protréptica, es decir, como una exhortación a seguir un determinado tipo de vida, para lo cual Aristóteles se vale de la dialéctica, con la cual se examinan los *éndoxa* o las opiniones más reputadas. En este sentido, Luis Gerena en su ensayo “La crítica de Aristóteles a la idea del bien en *Ética Eudemia I, 8*”, sostiene que la crítica de Aristóteles a los platónicos se dirige a la noción de prioridad natural que ellos desarrollan con base en sus estudios matemáticos. La prioridad natural enuncia que A es principio de B, si A puede existir sin B, pero no a la inversa. Esto permite sostener que



el punto, por ejemplo, es principio de la línea; sin embargo, no es posible explicar las acciones como se explican los entes matemáticos. En la ética lo que se explica es el bien, pero no el bien entendido como una idea o un universal común, que no puede explicar el movimiento, sino el bien entendido como un fin. Esta postura la refuerza Gerena en su otro ensayo, “El uso del *pros hen* para la definición de la amistad. *Ética Eudemia* VII, 1-2”, en donde muestra que el *pros hen* le permite a Aristóteles establecer la definición de la amistad, que resulta problemática porque no presenta un significado unívoco, sino que hay distintos sentidos de amistad. De acuerdo con esto, Aristóteles no entiende a la amistad como un universal, sino como un fin, por lo cual se requiere, para su definición, que se establezca cuál es la amistad prioritaria, en relación con la cual se definen las otras formas de amistad. Esta misma estrategia se usaría para los bienes, los cuales no son unívocos y, por ello, no se pueden entender como universales, sino que, para su definición, se tiene que establecer cuál es el fin prioritario en relación con el cual se definen los otros bienes. Elizabeth Mares en su ensayo “Doble finalidad, método y principios ontológicos del tratado de la *Eudaimonía* en el libro I de la *Ética Eudemia*”, desarrolla una interpretación sobre el libro I de la *Ética Eudemia*, que en realidad complementa las interpretaciones reseñadas, porque más que enfocarse en la pregunta de si Aristóteles usa el método dialéctico o el científico, se pregunta por cuáles son los principios que le dan el carácter práctico a la ética y que permiten la adquisición de la *eudaimonía*. Para la autora, el primer libro de la *Ética Eudemia* muestra que, para Aristóteles, son importantes tanto el método científico como el que ella llama dialéctico-endoxástico, pues en principio, el estagirita busca lograr una correcta concepción del bien vivir; sin embargo, aunque dichos métodos responden a la pregunta por la adquisición de la *eudaimonía*, esta respuesta no deja de estar en un nivel teórico, por lo cual hay que prestar especial atención a los principios que ella llama *principios ontológico-desiderativos*, irreducibles en sentido teórico, “que expresan el modo de ser y los deseos de todo ser humano”, los cuales también tienen que ser considerados como criterios para una concepción correcta del bien vivir.

Según la conocida estudiosa de la filosofía antigua, Dorothea Frede, si se diera un premio nobel en filosofía, seguramente se lo habrían dado a Aristóteles por su concepción del placer. Su interés principal, como lo muestra el ensayo de Consuelo González Cruz, “El placer de la felicidad en la *Ética Eudemia*”, fue establecer que solo quien tiene una vida feliz puede acceder realmente al placer. Fue, sin duda, la motivación de su maestro

Platón, y de filósofos como Jenofonte, pero, como lo señala la profesora Frede, es la propuesta de Aristóteles la que ha despertado un gran interés y ha influido incluso en filósofos contemporáneos. Se puede decir que, en este ensayo, González Cruz hace un acercamiento muy completo, abordando el tema de la felicidad y la virtud como componentes básicos de la concepción del placer en Aristóteles. De acuerdo con esto, aunque, como es ineludible en el tema del placer, hace una comparación entre la *Ética Eudemia* y la *Ética Nicomaquea*, considera también los *Magna Moralia* que, por lo general, no se toman en cuenta, mostrando la relevancia que tiene esta obra para el tratamiento del placer en Aristóteles.

El ensayo de Alfredo Sánchez Bonilla, “Responsabilidad y lo voluntario en *Ética Eudemia* II, 6-9”, nos acerca a uno de los temas más preponderantes de la filosofía de Aristóteles, y que, nuevamente, ha sido especialmente considerado en la filosofía contemporánea. Como lo anuncia Sánchez Bonilla en su introducción, lo que le interesa en este texto es establecer las condiciones que para Aristóteles hacen a alguien responsable de lo que hace. Su acercamiento resulta especialmente interesante, porque se concentra en el problema de la coerción, mostrando que en este punto hay una diferencia importante entre la *Ética Eudemia* y la *Nicomaquea*; explica por qué en esta última Aristóteles distingue entre acciones voluntarias y no-voluntarias, mientras que en la *Eudemia* no, por lo cual se asume que en ningún caso en que el agente se encuentre coercionado es responsable de lo que hace. En la *Ética Nicomaquea*, en cambio, hay casos en que, a pesar de estar coercionado, Aristóteles considera que el agente tiene responsabilidad.

Los demás ensayos de este libro, se ocupan de temas que Aristóteles desarrolló principalmente en la *Ética Eudemia*, como ocurre con la *philia politike*, que Aristóteles desarrolla en VII, 10. En su ensayo “La concepción aristotélica de *philia politike*”, Miguel Martí Sánchez lleva a cabo un tratamiento muy exhaustivo del tema, distinguiendo claramente esta forma de amistad de la *philia ethike*, y discutiendo las distintas interpretaciones, las cuales, según su posición, entienden la *philia politike* en un sentido muy amplio o muy estrecho. De acuerdo con esto, para Martí Sánchez una comprensión más adecuada de la *philia politike* es concebirla como una amistad constituida entre ciudadanos, en el marco de una *politeia* y por utilidad.

La autarquía es un tema que Aristóteles también, de manera especial en la *Ética Eudemia*, pero como muestra el ensayo de Carlos Vargas “Amistad, autarquía, política y felicidad: apuntes a partir de la ética

aristotélica”, permite dar respuesta al problema que se plantearon distintos filósofos de la antigüedad y no solo Aristóteles: ¿el hombre autárquico necesita amigos? Esta pregunta es pertinente si entendemos que la persona autárquica es aquella que puede proveerse de todo lo que necesita. Sin embargo, como lo señala Vargas, la autarquía no es incompatible con la amistad si consideramos la amistad por virtud, en donde el vínculo no se establece por alguna necesidad, como ocurre en la amistad por utilidad o por placer. De esta manera, como lo señala el profesor Vargas, la autarquía nos permite comprender mejor los alcances de la amistad por virtud.

En el penúltimo capítulo “Dos especies de *eupragía*, un acercamiento a la *Ética Eudemia* VIII 2”, Elizabeth Mares discute la *eutychie* (fortuna) y la *euphyia* (buena naturaleza) como dos de las cuatro formas de alcanzar el éxito humano, según su interpretación, las cuales son dos casos de buena fortuna distintos, que se caracterizan por la ausencia del ejercicio racional por parte del sujeto moral. En oposición a la postura de Buddensiek, la autora defiende que la buena naturaleza puede entenderse como virtud natural, a pesar de que el sujeto de buena naturaleza carezca de razonamiento.

Las nociones de *kalós* y *agathós* son igualmente temas que ocuparon a los filósofos de la antigüedad, o más bien, como ocurre en Jenofonte, se utilizó para caracterizar a un tipo de hombre que resultaba especial por reunir en él las propiedades más excelentes. El ensayo de Jeannett Ugalde Quitana, “El papel de la *kalokagathía* en la *Ética Eudemia* de Aristóteles”, explica por qué se trata de la virtud más excelente: en ella todas las virtudes están presentes, constituyendo una unidad acabada y perfecta de las mismas, por lo cual Aristóteles la comprende como la virtud perfecta.

Elizabeth Mares Manrique  
Luis Alonso Gerena Carrillo  
Noviembre de 2024



# **La *Ética Eudemia* como invitación o protréptico. Una lectura del libro I, capítulos del 1 al 6**

*Eduardo Charpenel Elorduy*  
Universidad Panamericana

## **1. Introducción**

El objetivo de este trabajo es estudiar los primeros seis capítulos del libro I de la *Ética Eudemia* (*EE*). Mi interés con ello es mostrar que estos capítulos conforman una suerte de proemio o introducción a la obra que, en algún sentido, establece líneas de argumentación cruciales para el desarrollo del resto del tratado<sup>1</sup>. Esta introducción o proemio, como aquí argumentaré, guarda una relación estrecha con lo que podríamos denominar el género protréptico, es decir, una invitación o exhortación a la filosofía<sup>2</sup>. Así, pretendo demostrar que la *EE* se perfila como un proyecto

---

1 La referencia textual por la cual establezco una unidad entre I 1 y I 6 es el comienzo de I 7, donde se lee: “Después de estas notas preliminares, empecemos, ante todo, hablando de lo que, como se ha dicho, no ha sido claramente expresado, buscando, luego, descubrir con claridad qué es la felicidad” (πεπροοιμασμένων δὲ [καὶ] τούτων, λέγωμεν ἀρχάμενοι πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων, ὡσπερ εἴρηται, οὐ σαφῶς λεγομένων, ζητοῦντες ἐπὶ τὸ σαφῶς εὐρεῖν τί ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία) (*EE* I 7, 1217a18-21). De ahí, pues, considero que los primeros seis capítulos del libro I pueden leerse con un sentido de unidad y cohesión. También Buddensiek (1999, p. 44) se refiere a estos primeros seis capítulos como el proemio a la obra.

2 Para esbozar sucintamente qué se entenderá por discurso o género protréptico en las siguientes líneas, recorro a lo apuntado con acierto por José Molina Ayala: “Los griegos supieron, desde épocas prístinas, que la palabra es poderosa para deleitar los oídos, para incitar la voluntad, para instruir al entendimiento, para mover a la acción, para persuadir” (2020, p. 22). En suma, el *lógos protreptikós* era un género exhortativo que buscaba mover a las audiencias hacia cierto tipo de conducta. Para Molina Ayala, fueron los sofistas

que, en lo que respecta a sus oyentes, busca exhortarlos a adoptar un tipo de vida o existencia que, en cierta medida, rompa con esquemas de vida tradicionales o comunes que Aristóteles encuentra en la cotidianidad griega<sup>3</sup>. La manera en que el Estagirita argumenta esto es a través de una serie de recursos dialécticos, con los cuales revisa y, en algún sentido, critica o clarifica varios *éndoxa* mediante la discusión filosófica. Este procedimiento, como se destacará en el presente análisis, resulta particularmente conveniente, por un lado, para sentar adecuadamente las bases de

---

quienes comenzaron a practicar formalmente este género. A diferencia de los sofistas, Platón y Aristóteles, sin embargo, percibieron numerosos peligros en amalgamar sin más retórica y dialéctica, lo cual comprometía que esta última llevara a sus practicantes “al nivel más alto de vida intelectual”. Por ello, en palabras de Molina Ayala: “Aristóteles abrazó y defendió la posición platónica, y contestó cabalmente a Isócrates mediante el tratado que llegó a ser por antonomasia el *Protréptico a la filosofía*. Con esa obra, la academia platónica no sólo demostraba su pensamiento profundo y elevado, sino hacía alarde de sus habilidades retóricas” (2020, p. 26). A mi entender es un tanto sorprendente que, siendo el discurso protréptico uno que marcó tan decisivamente el pensamiento antiguo, no se hayan leído bajo esta clave ciertas obras que, sin anunciarse o denominarse explícitamente como protrépticas, guardan una estrecha afinidad con este género, especialmente en temas éticos o prácticos. Una notable excepción es la de Gómez Robledo, en cuyo prólogo a su traducción de la *EE* se lee lo siguiente: “Del *Protréptico* [...] viene derechamente la *Ética Eudemia*, en la cual perdura mucho del espíritu que animó al primero. Aunque sin reconocerle precisamente un carácter místico-religioso, como lo hacen otros, Ingemar Düring le discierne al *Protréptico* la alta calificación de ser un panegírico de la vida del espíritu, porque eso viene a ser, en suma, la exhortación a la sabiduría que conlleva en su nombre el *Protréptico*” (1994, pp. 8-9). Cabe decir que para Gómez Robledo gran parte de esta “carga protréptica”, por llamarla de alguna manera, viene dada por el hecho que identifica en el fondo de este género una “mentalidad filosófico-religiosa”, la cual se vería reforzada en Aristóteles por la conclusión del tratado, según la cual Dios es la medida de todas las cosas (Gómez Robledo, 1994, pp. 10-11). En lo personal, pienso que este último punto no es una *conditio sine qua non* para leer la *EE* en clave protréptica, sobre todo en la sección de nuestro presente interés. En términos más flexibles, como los trazados por Molina Ayala, podemos ver que el género protréptico apunta a una combinación de retórica y filosofía que exhorta a los escuchas a reflexionar y, en última instancia, a decantarse por un determinado género de vida. También Seggiario (2021) ha interpretado de esta manera el carácter protréptico en la *EN* y la *Retórica*, haciendo un notable trabajo de identificación de estos elementos. De algún modo, la contribución que pretendo ensayar en las siguientes líneas con respecto a la *EE* complementa la de dicha intérprete.

3 Para avalar y validar esta tarea, cotejaré en momentos clave de la discusión el texto de la *EE* con el del *Protréptico*. Sobre este último, seguimos la reconstrucción hecha por Ingemar Düring, recogida en la traducción bilingüe de Megino Rodríguez. Debido a que esta obra reconstruida no cuenta con paginación crítica de Immanuel Bekker, se citará mediante la numeración simple de fragmentos establecida por el propio Düring.

cara a lo que será el resto de la investigación, y, por otro, para realizar una especie de exordio dirigido al escucha o lector, a fin de que éste tenga la motivación adecuada para seguir todos estos desarrollos y, sobre todo, para considerarlos en relación con su propia conducta.

Para analizar lo anterior, en los apartados de esta investigación revisaré cada uno de los capítulos relevantes del libro I de la *EE*. Después de exponer, en cada apartado, el argumento o los argumentos principales de cada capítulo, discutiré en la sección final de consideraciones lo que, en mi opinión, Aristóteles logra en esta parte de su tratado, así como su relevancia para el proyecto más amplio que persigue en la propia *EE*.

## 2. La felicidad como vida buena. Distintos candidatos (capítulo 1)

La primera muestra de lo recién apuntado en la introducción, relativo a la profunda revisión aristotélica de las concepciones sobre el bien y la vida buena en el mundo griego, es la mención casi inmediata a la inscripción del templo de Leto, un centro importante de religión antigua. Ésta era, sin duda, una referencia muy conocida. No es casualidad, por tanto, que Aristóteles comience su discusión con ella. Según el testimonio, la inscripción rezaba de la siguiente manera: “Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable es lograr lo que uno ama”<sup>4</sup>. Esta inscripción, proveniente de un verso de Teognis –famoso poeta elegíaco antiguo–, sugiere una inconmensurabilidad de bienes en la vida humana: lo hermoso, lo mejor (es decir, lo bueno superlativo) y lo agradable no serían reconciliables en nuestra existencia, por lo que posiblemente el poeta sugiere que cada quien se decante por uno de estos caminos. Pero la *eudaimonía*, tal como la entiende Aristóteles, buscaría precisamente conjuntar estos bienes en la totalidad de la vida buena. O, en términos más precisos, como sugieren Woods (1992, p. 44) y Buddensiek (199, p. 45), la *eudaimonía* se identifica desde un principio con la vida buena o con el mejor y más excelente tipo de vida. Ya sea que la visión religiosa y la poética coincidan

4 κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ' ὑγιαίνειν· πάντων ἥδιστον δ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν (*EE* I 1, 1214a5-6). Para referir los pasajes en castellano en el presente estudio, emplearé la traducción de Julio Pallí Bonet (1985), realizando en la misma, sólo en algunos casos, mínimas modificaciones y ajustes. Los textos griegos citados se han tomado de las ediciones castellanas cuando éstas son bilingües; en caso contrario, se consigna en la bibliografía final la edición con el texto griego que fue consultada.

o no, en todo caso, deberán ser trascendidas<sup>5</sup>. Por ello, es menester tratar de entender y argumentar cómo es posible esta unificación.

Ahora bien, la naturaleza de esta elucidación será de índole práctica. Una investigación teórica probablemente requeriría sólo de una examinación especulativa o conceptual –como en matemáticas, física y teología<sup>6</sup>–; sin embargo, aquí se trata también de un tipo de acción o conducta que deberá adoptarse. De ahí que este estudio tenga, inevitablemente, un enfoque centrado en los actos humanos, y de ahí también que se examine cómo se adquiere e implementa esta vida feliz. Aquí se considera que la vida buena se obtiene ya sea “por naturaleza” (*physei*), por “ejercicio” (*askēsis*), o, si esto no fuera así, posiblemente por “inspiración de un daimon” (*epipnoía daimoníou*) o por “azar” (*týchē*)<sup>7</sup>.

De todos estos medios, el ejercicio desempeñará un papel crucial, pues éste, como también se subraya en la *Ética Nicomaquea* (*EN*)<sup>8</sup>, es el que más depende de nosotros y el que permite formar hábitos o virtudes. Los otros medios poco o nada dependen de uno, salvo el estudio en sí, del cual, en última instancia, tampoco se puede prescindir totalmente, ya que está desplegando un discurso filosófico. Con todo, en este punto de la investigación, ninguno de estos medios es desdeñable, ya que la vida buena podría depender de uno, de algunos o de todos ellos, un tema sobre el cual Aristóteles aún no toma una postura definitiva. Por ello, todos estos medios serán revisados nuevamente en mayor o menor medida más adelante.

La investigación parte, pues, de una suerte de pluralismo en cuanto a los temas y contenidos. Prueba de ello es lo que se expone a continuación, no ya sobre los medios, sino sobre la vida buena en sí misma. Sean cuales sean los medios para su obtención, lo cierto es que, para Aristóteles, la vida buena no puede dejar de lado las tres cosas más deseables: la prudencia (*phrónēsis*), las virtudes (*aretai*) y el placer (*hēdonē*). En este sentido, considero conveniente aclarar que, con esta temprana presentación de la prudencia, no se alude a ella en el sentido de “sabiduría práctica” o de

5 Esto puede verse en el hecho de que Aristóteles también trata la problemática de Dios en el marco de la *EE*, y, por supuesto, en lo sostenido por él va más allá de lo concebido por las prácticas tradicionales y culturales helenas. Para la relación entre Aristóteles y la religiosidad tradicional griega, ver Botter (2005) y Segev (2019).

6 Cf. *Metafísica* VI, 1025b18-28.

7 Cf. *EE* I 1, 1214a14-27. Los vocablos griegos son referidos en esta discusión, por lo general, en su forma nominativa, aunque no aparezcan necesariamente así en el pasaje aristotélico en cuestión.

8 Cf. *EN* I 9, 1099b10.



virtud intelectual aplicada a la praxis, tal como después será caracterizada en detalle en el libro común de *EE* v y *EN* vi –aspecto sobre el cual el lector o escucha no tiene todavía noticia o referencia<sup>9</sup>. Más bien, resulta plausible interpretar aquí *phrónēsis* como un término genérico –algo acorde al uso coloquial de este vocablo– que permite designar la vida intelectual y contemplativa. Esto parece adecuado, dado que en el tratado, las tres principales formas de vida a contrastar serán la vida contemplativa, la vida política y la vida de placer. Así como la virtud, Aristóteles sugiere aquí que hay diferentes combinaciones posibles: que la *eudaimonía* consista en estos tres elementos, en dos de ellos o sólo en uno<sup>10</sup>.

Sobre este tópico, hasta este punto de la discusión, no hay nada claro, pero un aspecto resulta particularmente notable: el hecho de que Aristóteles abra la posibilidad de considerar que la *eudaimonía* podría estar compuesta por una combinación de elementos –una sugerencia que rememora al *Filebo* platónico<sup>11</sup>– va en contra del verso de Teognis, citado al principio, el cual apuntaba a la idea de una inconmensurabilidad o incompatibilidad de bienes<sup>12</sup>. Al proponer esta opción, Aristóteles invita al lector o al escucha a confrontarse de lleno con la materia de discusión, yendo más allá de la concepción tradicional mencionada al inicio.

9 Trabajos importantes al respecto son los de Aubenque (1999) y Natali (2001).

10 En este punto, me distancio expresamente de Buddensiek (1999, p. 46), quien, en relación con el debate contemporáneo exegético sobre la *eudaimonía*, sostiene que no hay elementos en el proemio de la *EE* para hablar de una *inclusive end theory*. Por supuesto, que se mencione tal o cual tesis en una parte del tratado no significa que esto valga para el resto de éste, pero considero que, a partir de 1216b26-27, es perfectamente plausible suponer la posibilidad de dicha teoría.

11 Una concesión hipotética que, por lo demás, convalida la lectura posible según la cual la *EE* es un trabajo temprano realizado cuando Aristóteles todavía tiene una mayor afinidad por las enseñanzas académicas.

12 Cabe decir en este contexto que, precisamente, el Aristóteles del *Protréptico* daba lugar a pensar que una vida buena podría consistir en una especie de combinación de distintos elementos o partes. Así, por ejemplo, ante la supuesta imposibilidad de vivir una vida enteramente contemplativa, Aristóteles abre la puerta a pensar una especie de combinación entre ésta y la vida política: “Y puesto que dialogamos con hombres y no con los que tienen en posesión una suerte de vida divina, se deben mezclar (*parasklēsesi*) tales exhortaciones con las invitaciones a la vida pública y activa” (Ἐπεὶ δ’ ἀνθρώποις διαλεγόμεθα, ἀλλ’ οὐχὶ τοῖς τὴν θεῖαν μοῖραν τῆς ζωῆς πρόχειρον ἔχουσι, δεῖ συμμιγνύναι ταῖς τοιαύταις παρακλήσεσι τὰς πρὸς τὸν πολιτικὸν καὶ πρακτικὸν βίον προτροπὰς) (*Protréptico*, frag. 7). Al respecto de esta posibilidad de mezcla o combinación en lo que atañe el discurso propio de la *EE*, véase Woods (1992, p. 49).

### 3. La felicidad como fin de la acción humana. Condiciones de posibilidad de la felicidad (capítulo 2)

Al pasar al segundo capítulo, encontramos de inmediato un elemento novedoso: la idea de que “todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien –honor o riqueza o gloria o cultura– y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad)”<sup>13</sup>. Aquí, en la jerga aristotélica, destaca el término *prohaíresis*, el cual, para un lector especializado del Estagirita, tiene importantes resonancias técnicas<sup>14</sup>. Sin embargo, naturalmente no se espera que el lector o escucha inmediato de la investigación que el filósofo tenía en mente perciba en un principio estas connotaciones. Por ello, pienso que a Aristóteles le basta con que su audiencia entienda este término, en general, como la capacidad de conducirse mediante una decisión propia y no, digamos, bajo el vaivén de las pasiones.

Este punto no es en absoluto menor, pues constituye para Aristóteles un rasgo esencial y definitorio de la racionalidad práctica. Sin duda, la acción humana para Aristóteles está dirigida a un fin, y es cierto que el ser humano busca como fin natural de sus actos la felicidad. Pero de estos rasgos no se deduce la constancia en obrar mediante la representación adecuada de un fin particular, ni tampoco que el fin que, de hecho, asumimos como equivalente material de la felicidad sea necesariamente el correcto. De ahí la necesidad de enfatizar esta dimensión teleológica de la acción humana e inaugurarla como tema de discusión. Asimismo, el hecho de que, en relación con este fin último de la acción humana, se discutan posibles contenidos materiales del mismo –“honor” (*timḗ*), “gloria” (*dóxa*), “riqueza” (*plóutos*) o “cultura” (*paideía*)– abre, al menos de manera preliminar, la posibilidad de cuestionar concepciones extendidas,

13 ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἧτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις (ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημείον ἐστίν) (EE I 2, 1214b7-12).

14 En particular, pienso en la idea resaltada por Alejandro Vigo, según la cual la esfera de la praxis, en sentido genuino, es coextensiva con la esfera de la *prohaíresis*, toda vez que ni los animales ni los infantes son capaces de ejercer esta última de cara a la determinación de su conducta. Véase Vigo (2008, p. 61 ss.). Para una amplia discusión sobre la *prohaíresis* en Aristóteles y la recuperación de esta noción por parte de Epicteto, pueden consultarse los eruditos trabajos de Ramos-Umaña (2022, 2023).

como la riqueza como ideal aristocrático y, quizás de modo más relevante, el honor y la gloria: dos bienes que, desde la Grecia homérica, se han asociado estrechamente con la virtud de la valentía militar<sup>15</sup>.

El resto del capítulo se ocupa de una cuestión fundamental para determinar la naturaleza de la felicidad, pues Aristóteles introduce un nuevo factor a considerar: los elementos o las condiciones constitutivas de la felicidad. Más allá de que la acción humana pueda comprenderse mediante relaciones de medios y fines, existe también una dimensión que, a mi parecer, podría denominarse *orgánica*, en la que ciertos elementos no son simplemente medios, sino que forman *parte* de la felicidad, aunque ésta no sea reductible a esos simples elementos constitutivos. Esta distinción parece justificarse, ya que Aristóteles afirma que “el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien”<sup>16</sup>. Por un lado, se hablará a continuación de cosas como la respiración, la vigilia y la capacidad de movimiento, que en términos generales caen dentro de esta categoría; por otro, se mencionarán prácticas como comer carne y pasear después de comer que, en un sentido más específico, corresponden a la naturaleza particular de cada individuo y, aunque no se puedan generalizar, deben ser consideradas en cada caso específico<sup>17</sup>. En cualquier caso, lo que resulta evidente es que estas cuestiones no pueden equipararse simplemente a lo que es un medio para la felicidad, como la riqueza

15 Los distintos bienes mencionados aquí deben ubicarse, según el caso, en el contexto de la Grecia arcaica o de la naciente democracia ateniense. Es importante considerar ambos trasfondos para entender la discusión que Aristóteles sostendrá con los tipos o modelos de vida propugnados en cada uno de estos escenarios. Para una revisión sistemática de estos contextos, se puede consultar con mucho provecho Vegetti (2005, pp. 39-108).

16 ὥστ' οὐδὲ τὸ ζῆν καλῶς καὶ ὦν ἄνευ οὐ δυνατόν ζῆν καλῶς (*EE* I 2, 1214b16-17). Sobre esta idea tenemos también un claro antecedente en el *Protréptico*, donde se lee lo siguiente: “En efecto, a las cosas que queremos en virtud de otras y sin las cuales es imposible vivir, se les debe llamar ‘necesarias’ (*anankaía*) y ‘concausas’ (*synaitia*), mientras que las que ‘queremos’ por ellas mismas sin que de ellas se siga ninguna otra cosa ‘las llamamos’ con propiedad buenas” (τὰ μὲν γὰρ δι' ἕτερον ἀγαπώμενα τῶν πραγμάτων, ὦν ἄνευ ζῆν ἀδύνατον, ἀναγκαῖα καὶ συναίτια λεκτέον, ὅσα δὲ δι' αὐτά, κἂν ἀποβαίη μὴδὲν ἕτερον, ἀγαθὰ κυρίως) (*Protréptico*, frag. 42). Si Aristóteles hubiera querido hablar de instrumentos o de simples medios para la consecución de un fin, habría empleado otro vocabulario que, por lo demás, en otras ocasiones sí emplea precisamente para designar este tipo de cosas. Por el contrario, de lo que se habla en este punto en la *EE* y en el *Protréptico* tiene una integración mucho más sustantiva que la que tiene un simple medio o instrumento.

17 Cf. *EE* I 2, 1214b18-25.

material. Tener este criterio en cuenta será particularmente útil de cara al ejercicio de revisar distintas opiniones sobre la felicidad, una tarea a la que el filósofo se abocará en el siguiente capítulo.

#### 4. Diversidad y jerarquía en las opiniones sobre la felicidad. Los géneros de vida (capítulos 3 y 4)

En el capítulo tercero, como se mencionó anteriormente, Aristóteles se propone examinar distintas nociones de felicidad. Sin embargo, el criterio para considerar tales o cuales nociones es claro: no todas tienen el mismo valor o peso. En este sentido, las concepciones de felicidad atribuibles a niños, enfermos y locos no juegan un papel en la discusión y pueden omitirse sin un tratamiento particular<sup>18</sup>. Lo mismo ocurre con la opinión de la mayoría o el vulgo. Aristóteles considera que un hombre sensato no tiene que refutar posturas que, de antemano, revelan su impropiedad. Por el contrario, ocuparse de las opiniones de los sabios dará un punto de garantía a la investigación en sí, y esto no sólo porque, a todas luces, este camino parece ser más promisorio. El motivo que aduce es interesante: si las opiniones que los sabios impugnan resultan falsas, con mayor razón debe pensarse que las opiniones de los sabios efectivamente fundamentadas merecen la mayor consideración y refuerzan la validez de la investigación<sup>19</sup>.

Es menester, por tanto, abordar esta temática, ya que, según el filósofo, este conocimiento es posiblemente lo más importante que el ser humano puede adquirir. Si esta vida no ha de considerarse bienaventurada (*makários*) –término quizás demasiado ambicioso–, al menos puede juzgarse como bella (*kalôs*) y buena (*eû*)<sup>20</sup>. Nuevamente, en consonancia con el primer capítulo de este mismo libro, se sugiere que el peso de la investigación recae no en la mera suerte o en la naturaleza, sino en aquello que podemos adquirir o hacer. Así, se afirma que el bien puede ser no

18 Cf. *EE* I 3, 1214b28-35. Esto es, por lo demás, plenamente consistente con lo que se sugiere sobre esta materia en los *Tópicos*: “En cambio, son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις) (I 1, 100b21-23).

19 Cf. *EE* I 3, 1215a1-8.

20 Cf. *EE* I 3, 1215a9-12.

sólo común sino divino, tanto por el número de quienes participan en él como por la cualidad intrínseca de este goce<sup>21</sup>.

Pasando al cuarto capítulo, donde se expone propiamente la opinión de los sabios –a quienes aquí, curiosamente, no se menciona por nombre<sup>22</sup>–, Aristóteles presenta una serie de posibles opciones: que la felicidad sea, por ejemplo, una cualidad del alma, o que, además de poseer cierto tipo de alma, uno desarrolle un carácter particular, o incluso que las acciones de una persona estén conformadas de cierta manera. Al presentar estos candidatos, sin embargo, Aristóteles parece sugerir que es en el último donde se debe hacer mayor énfasis.

La discusión, sin embargo, atraviesa otro derrotero y se focaliza en los llamados “géneros de vida” (*bioí*), que no deben asociarse simplemente con meras formas fácticas de la existencia biológica<sup>23</sup>. Antes bien, Aristóteles asume desde el principio la inserción de seres humanos en contextos y constelaciones sociales que dictan la pauta sobre cómo éstos se conducen y desarrollan. En ese trasfondo, el género de vida que se descarta de antemano es el que está atado a lo *necesario*, esto es, a las necesidades y contingencias inmediatas que deben solventar los seres humanos. Dentro de este rubro se encuentran las artes vulgares, las serviles y las comerciales, ligadas a la reputación, la remuneración y los intercambios, respectivamente<sup>24</sup>. Por el contrario, los géneros de vida valiosos serán, como se anunció en el primer capítulo, aquellos íntimamente relacionados con la virtud, la prudencia y el placer. Estos tipos de bienes dan pauta a los tres tipos de vida más eminentes: la vida política, la vida filosófica y la vida del placer.

Con esta tipología como referencia, en el cierre del capítulo se presenta una idea digna de reflexión, sobre todo en relación con el trasfondo protréptico que hemos mencionado a lo largo de esta discusión. Después de señalar que la vida filosófica se ocupa de la verdad, la vida política de las acciones nobles y la vida placentera del goce, Aristóteles afirma que

21 Cf. *EE* I 3, 1215a13-18.

22 A este respecto Kenny menciona lo siguiente: “No one quite knows who the senior philosophers are. Speusippus and Xenocrates believed that happiness consisted in virtue –but as Aristotle’s contemporaries they are hardly senior enough. Possibly, Socrates and Plato are meant –but it seems an odd way to refer to philosophers whom Aristotle frequently calls by name” (Kenny 2011, p. 150).

23 Cf. *EE* I 4, 1215a25 ss.

24 Cf. *EE* I 4, 1215a29-33.

“por eso cada uno llama feliz a personas diferentes”<sup>25</sup>. La pluralidad de géneros de vida asociados con la felicidad lleva a los individuos a juzgar de manera diversa si alguien es o no feliz. Por ello, Aristóteles hace alusión a Anaxágoras, quien, al ser confrontado con la pregunta de a quién juzgaba feliz, habría respondido proverbialmente: “ninguno de los que crees, sino uno que te parecería extraño”<sup>26</sup>. Según Aristóteles, la extrañeza que sentiría el interlocutor al saber a quién consideraba Anaxágoras como feliz radica en que la mayoría de las personas no pueden concebir una felicidad, por ejemplo, que no esté acompañada de grandeza, belleza o riqueza. Por el contrario, Anaxágoras posiblemente asociaba la felicidad con la vida de aquel que “vive sin dolor y con pureza según la justicia o que participa de algún conocimiento divino”<sup>27</sup>. En este sentido, puede afirmarse, sin temor a errar, que Aristóteles es consciente que su discurso puede generar cierta resistencia o incluso desconcierto<sup>28</sup>. No obstante, la invitación o exordio de su discurso busca disipar esta impresión y mostrar al lector o escucha que la opinión común sobre la *eudaimonía* debe corregirse. Esta es, entre otras cosas, la finalidad de los argumentos que se presentarán a continuación.

## 5. Ulterior examinación crítica sobre los géneros de vida (capítulo 5)

En el quinto capítulo, Aristóteles retoma el tema sobre el mejor género de vida, pero sólo después de abordar una serie de cuestiones que, en su opinión, son universalmente reconocidas como factores que dificultan o incluso hacen deseable la vida en sí misma. Así, menciona “las enfermedades, los sufrimientos excesivos, y las heladas”<sup>29</sup> y señala que, si uno supiera de antemano que vivir implica enfrentar estas adversidades, preferiría no haber nacido. Algo similar se dice respecto a la vida de los niños, etapa que, según Aristóteles, comúnmente no se considera deseable en sí misma, y también sobre los estados de indiferencia entre placer o dolor, o de placer sin nobleza alguna. En sentido propio, nadie sensato concibe una existencia

25 διόπερ <ἕτερος> ἕτερον τὸν εὐδαίμονα προσαγορεύει (EE I 4, 1215b5-6).

26 “οὐθεις”, εἶπεν, “ὦν σὺ νομίζεις ἀλλ’ ἄτοπος ἂν τις σοι φανείη” (EE I 4, 1215b8-9).

27 τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἢ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας (EE I 4, 1215b12-13).

28 Sobre la figura del sabio y su concepción de la vida feliz profundizaremos en la siguiente sección del presente trabajo.

29 νόσους, περιωδυνίας, χειμῶνας (EE I 5, 1215b20-21).

humana plena fincada sobre tales bases. De nueva cuenta, se sugiere que, ante tales prospectos de vida, sería difícil –si no imposible– preferir vivir a no vivir bajo tales condiciones. Los ejemplos de Apis –el buey adorado en Egipto–, las plantas y el sueño ilustran elocuentemente este punto<sup>30</sup>.

Sobre esta examinación, cabe decir que –aun sin entrar propiamente en una cumbre especulativa elevada– reviste de mucho interés porque muestra a un Aristóteles capaz de argumentar, sobre la base de concepciones cotidianas para desbanicar ideas profundamente arraigadas sobre el bien humano. Prácticamente, podría decirse que, mediante un método de eliminación fundamentado en el saber humano ordinario, Aristóteles va argumentando gradualmente a favor de una concepción de la felicidad humana genuinamente filosófica. Sobre este punto, cabe subrayar el término *humana*, ya que el Estagirita pretende persuadir a su lector respecto a un tipo de vida específicamente noble y acorde con nuestra condición de seres humanos, en contraste con un tipo de vida que podría ser adecuado para una planta, una bestia o incluso un dios, pero que no se correspondería con nuestra naturaleza e índole propias.

¿Qué es, pues, lo que hace la vida digna de ser vivida? ¿En función de qué fin, meta o aspiración el ser humano escogería vivir? De nuevo, se vuelve necesario examinar ciertos candidatos. En primer lugar, Aristóteles menciona a Anaxágoras, quien habría respondido a esta pregunta diciendo que uno debería vivir “para conocer el cielo y el orden de todo el universo”<sup>31</sup>. En defensa de la posición hedonista –por llamarla

30 Cf. *EE* I 5, 1216a1-11.

31 “θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν” (cf. *EE* I 5, 1216a13-14). Esta misma referencia se encuentra consignada en el *Protréptico*. Ahí se lee lo siguiente: “Y también Anaxágoras, al ser preguntado para qué elegiría alguien nacer y vivir, dicen que respondió a la pregunta: ‘para contemplar el cielo y las cosas que hay en él, los astros, la luna y el sol, como si todas las realidades no fueran de ningún valor’ (Καὶ Ἀναξαγόραν δὲ φασὶν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνας ἂν ἔνεκα ἔλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν ὡς ‘Τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ <τὰ> περὶ αὐτὸν ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον, ὡς τῶν ἄλλων γε πάντων οὐδενὸς ἀξίων ὄντων) (*Protréptico*, frag. 19). Asimismo, cabe destacar que en el *Protréptico* también se aduce un testimonio prácticamente idéntico sobre Pitágoras quien habría indicado también que la naturaleza y la divinidad nos criaron “para contemplar el cielo” (*tò theásasthai tòn ouranón*) (cf. *Protréptico*, frag. 18). Asimismo, en otro fragmento, se recalca la idea según la cual para Pitágoras el ser humano ha sido creado para “conocer” (*gnônai*) y “contemplar” (*theorêsai*) (cf. *Protréptico*, frag. 20). Como se ha enfatizado, estas posturas serían sumamente disruptivas si se comparan con las concepciones extendidas social y culturalmente en Grecia sobre aquello que hace a la vida humana estimable y noble.

así de forma simple–, se mencionan a Sardanápalo y a Esmindirides de Síbaris, quienes, al llevar vidas con lujos, ubicaron el núcleo de la felicidad en el deleite<sup>32</sup>. Finalmente se hace una referencia general a los políticos que cultivan la virtud sin depender de reconocimiento, dinero u otros beneficios ocasionalmente asociados con ella. Según Aristóteles, la mayoría de los hombres dedicados a la política no son realmente políticos, “ya que político es el hombre que elige las bellas acciones por sí mismas”<sup>33</sup>.

Con esta tipología sustentada en diversos *éndoxxa*, Aristóteles considera haber agotado suficientemente las opciones de candidatos para la vida buena. En este contexto, comenta que la investigación se facilita toda vez que la naturaleza del placer físico es bien conocida. Esta aseveración resulta problemática en el contexto de los tratados éticos aristotélicos, dado que Aristóteles dedicará sendas investigaciones en el libro común de *EE* VI y *EN* VII, así como en el libro X de la *EN*, para dilucidar la naturaleza del placer. Con todo, pueden existir razones lógicas para pensar que entrar de lleno en dicha materia –sobre la cual parece, en efecto, haber alguna concepción general– podría no ser tan apremiante. Más urgente para la investigación podría ser cómo los seres humanos se relacionan con el placer, o bien, si existen “otros placeres gracias a los cuales se puede pensar, con razón, que el hombre feliz vive agradablemente y no meramente sin dolor”<sup>34</sup>. Sin embargo, Aristóteles tampoco explora aquí esta temática en profundidad. En cambio, considera que estudiar la naturaleza de la prudencia y la virtud es el tópico relevante por atender, ya que son precisamente los hombres más sabios y dignos de crédito quienes han juzgado así las cosas<sup>35</sup>. Aunque la vida orientada hacia el placer merecerá ciertas aclaraciones, resulta claro –sin necesidad de ahondar más en este punto– que este candidato no será del todo satisfactorio respecto al objeto buscado. La razón parece ser sencilla: el mero goce del placer es algo que los seres humanos comparten con las bestias y animales, y no se espera que lo más alto y elevado en nuestra existencia sea lo mismo que satisface a dichas creaturas.

32 Cf. Wood 1992, p. 54.

33 ὁ μὲν γὰρ πολιτικός τῶν καλῶν ἐστι πράξεων προαιρετικῶς αὐτῶν χάριν (*EE* I 5, 1216a25-26).

34 ἕτεροι δ' εἰσὶν ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαιμόνα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως (*EE* I 5, 1216a35-36).

35 Cf. *EE* I 5, 1216b1-3.



El quinto capítulo concluye con una referencia a Sócrates, que es interesante por el siguiente motivo: según Aristóteles, el proyecto socrático de indagar sobre la naturaleza de la virtud –como si ésta fuera en sí misma un objeto teórico– parecería conjuntar en un solo plano las dos cuestiones que ahora es menester elucidar. Es decir, mientras que Aristóteles plantea la necesidad de estudiar la prudencia y la virtud según la naturaleza de cada una, Sócrates se aboca a estudiar la naturaleza de la virtud desde un punto de vista filosófico, entendiendo la *phrónēsis* como una excelencia teórica o cognoscitiva. Sócrates intentaba hacer esto bajo la premisa de que la virtud, en cuanto tal, era en sí conocimiento y nada más. No obstante, Aristóteles detecta en este enfoque un error metodológico, ya que este procedimiento equipara inadecuadamente la virtud con objetos radicalmente distintos<sup>36</sup>. La razón que Aristóteles ofrece para pensar esto es algo que la experiencia exhibe de forma patente: en materia ética, el mero saber no basta para que alguien valga como bueno o malo en relación con la virtud. Para utilizar el mismo ejemplo de contraste que introduce el Estagirita: en la geometría y en la arquitectura la posesión del saber mismo convierte a una persona en géometra o en arquitecto<sup>37</sup>. Esto ocurre así en estos ámbitos pues, al igual que en el de las ciencias teóricas, el fin último es el conocimiento. Sin embargo, existen saberes de otra índole –como los productivos– donde el énfasis radica en el obrar: de ahí que “no queremos saber lo que es el valor, sino ser valerosos; ni lo que es la justicia, sino ser justos”<sup>38</sup>.

36 En estas breves líneas, pues, se encuentra esbozada toda la problemática del así llamado “intelectualismo moral” socrático, en contraste con la propuesta aristotélica según la cual la virtud no podría equipararse enteramente al saber o al conocimiento. Por supuesto, debido a los límites de nuestra investigación, no se podrá aquí ahondar en esta materia. Para el lector interesado en una fina reconstrucción de la postura socrática y del diálogo tanto positivo como crítico que Aristóteles sostiene con la misma me permito remitir a Vigo (2002).

37 Cf. *EE* I 5, 1216b8-9

38 οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα τί ἐστιν ἀνδρεία, ἀλλ’ εἶναι ἀνδρεῖοι, οὐδέ τί ἐστι δικαιοσύνη, ἀλλ’ εἶναι δίκαιοι (cf. *EE* I 5, 1216b21-23). De esto se tiene un correlato en el *Protréptico*, cuando ahí se afirma lo siguiente: “Pues no estamos sanos por conocer las cosas que procuran la salud, sino por aplicarlas a nuestros cuerpos, ni somos ricos por conocer la riqueza, sino por poseer una gran hacienda; y lo más importante de todo, tampoco vivimos bien por conocer algunas propiedades de los seres, sino por obrar bien, pues en esto consiste verdaderamente ser feliz” (οὔτε γὰρ ὑγιαίνομεν τῷ γνωρίζειν τὰ ποιητικὰ τῆς ὑγείας, ἀλλὰ τῷ προσφέρεισθαι τοῖς σώμασιν· οὔτε πλουτοῦμεν τῷ γινώσκειν πλοῦτον, ἀλλὰ τῷ κεκτηῖσθαι πολλήν οὐσίαν· οὐδέ, τὸ πάντων μέγιστον, εὖ ζῶμεν τῷ γινώσκειν ἅττα τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῷ πράττειν εὖ· τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀληθῶς τοῦτ’ ἐστίν) (*Protréptico*, frag. 52).

El argumento no se extiende más allá en este punto. Sin embargo, en relación con él pueden apuntarse al menos dos aspectos. Por un lado, este argumento anticipa la postura de Aristóteles, según la cual la virtud es una especie de *hexis* o disposición de carácter que se adquiere no por mero conocimiento, sino a través de la repetición sostenida de determinadas acciones. Así, en el modelo pedagógico aristotélico, el agente primero deba habituarse y adquirir la virtud para luego, en un segundo momento, reflexionar sobre la naturaleza de su propio hábito. Por otro lado, y de forma aún más relevante para nuestros intereses, este argumento sirve el propósito protréptico de advertir al lector o al escucha que deberá ejercitarse e implementar el discurso elaborado aquí en su propia vida<sup>39</sup>.

## 6. Cuestiones de método (capítulo 6)

Por último, en esta suerte de proemio que encontramos en las primeras páginas del libro I de la *EE*, el capítulo sexto marca una serie de pautas que es necesario considerar. Lo que ahí se dice tiene gran continuidad con el discurso anterior. Aristóteles comienza aseverando que la plausibilidad de este discurso estribará en la adecuada conjunción entre los argumentos y los hechos que se aduzcan a modo de prueba y ejemplo<sup>40</sup>. Al ser consciente

---

39 Este último punto es de suma importancia para Pierre Hadot, quien, con base en él, señala que para Aristóteles la filosofía, más allá de ser un tipo de teoría o ejercicio especulativo, es también, de modo muy eminente una forma de vida. Sobre la filosofía aristotélica Hadot se expresa de la siguiente manera: “Los límites del discurso proceden también de su incapacidad para transmitir, por sí solo, a su auditor el saber y con mayor razón la convicción. El discurso no puede influir, en forma independiente sobre el auditor, si carece de la colaboración de éste. [...] Al igual que para Platón, el verdadero saber, a los ojos de Aristóteles, sólo nace de una larga frecuentación con los conceptos, los métodos y los hechos observados. [...] Sin este esfuerzo personal, el oyente no asimilará los discursos y éstos serán inútiles para él” (Hadot 1998, pp. 102-103). De igual modo, cabe resaltar que esta idea se encuentra avalada por el propio *Protréptico*: “Se debe, por tanto, aspirar al conocimiento, adquirirlo y usarlo convenientemente, pues por medio de él tendremos un buen orden en todas esas cosas. Debemos, entonces, cultivar la filosofía, si vamos a participar con rectitud en los asuntos públicos y llevar nuestra vida con provecho” (δεῖ τοῖνυν ὀρέγεσθαι τῆς ἐπιστήμης κτᾶσθαι τ’ αὐτὴν καὶ χρῆσθαι αὐτῇ προσηκόντως, δι’ ἧς πάντα τὰτα εὖ θησόμεθα. φιλοσοφητέον ἄρ’ ἡμῖν, εἰ μέλλομεν ὀρθῶς πολιτεύεσθαι καὶ τὸν ἑαυτῶν βίον διάξειν ὠφελίμως) (*Protréptico*, frag. 8).

40 Cf. *EE* I 6, 1216b26-29.

de que alcanzar una unanimidad plena es poco asequible, Aristóteles sugiere que con algún tipo de consenso mínimo para justificar la empresa que continuará a lo largo de las siguientes páginas del tratado.

A esto le siguen unas líneas que tienen que ver con la depuración natural de juicios que ocurrirá a lo largo de la discusión. Aristóteles parte de la premisa de que los seres humanos ya tienen una determinada relación con la verdad –suponer, por ejemplo, que partimos del error absoluto sería descabellado– y que esto es valioso para el discurso filosófico mismo. De alguna manera, reivindica la idea de que, por lo general, toda opinión *prima facie* vale la pena de ser examinada, aunque, en la práctica, las opiniones cualificadas de los sabios y los ilustres tendrán un mayor peso específico. No obstante, es necesario tomar precauciones pues, con base en esta premisa, algunos introducen en el plano teórico del discurso posturas completamente inadecuadas. Aristóteles menciona “razones extrañas a la materia y vacías de sentido”<sup>41</sup>, que incluso contravienen nociones o juicios que provienen legítimamente de personas capacitadas para actuar en virtud de su experiencia o recorrido vital. Así pues, en este exordio, encontramos una especie de llamamiento dirigido a la escucha o al lector a mantenerse alerta frente a la sofística o al saber únicamente aparente.

Llama la atención, pues, que Aristóteles declare esto abiertamente, ya que él, en su papel de filósofo o teórico, bien podría guardar para sí este precepto de cautela. No obstante, considera importante que sus escuchas o discípulos también estén advertidos sobre esta posibilidad, a la cual, en cuanto actitud desvirtuada respecto del conocimiento, designa como *apauideusía*, o incultura, término que en castellano suele traducirse así. Esta actitud, que no cabe sino designar como una suerte de vicio intelectual, es caracterizada por Aristóteles de la siguiente manera: “incapacidad en distinguir los argumentos propios del tema de los que le son extraños”<sup>42</sup>. Así, el escucha a quien están dirigidas estas amonestaciones protrépticas debe mantenerse en guardia frente a aquellos que pretenden introducir premisas provenientes de otros campos o dominios del saber, ya que esto puede conducir a una disparidad entre los argumentos

41 ἀλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας καὶ κενούς (EE 1 6, 1217a3-4).

42 ἀπαιδευσία γάρ ἐστι περὶ ἕκαστον πρᾶγμα τὸ μὴ δύνασθαι κρίνειν τοὺς τ' οἰκείου λόγους τοῦ πράγματος καὶ τοὺς ἀλλοτρίους (EE 1 6, 1217a8-10). El apunte que Martha Nussbaum hace relativo a esta noción también me parece digno de ser rescatado: “Now *apauideusia* is not stupidity, absurdity, logical error, even wrong-headedness. It is lack of *paideia*, the education by practice and precept that initiates a young Greek into the ways of his community” (Nussbaum 2001, p. 252).

y los hechos observados o a una asimetría entre una conclusión correcta y unas premisas falsas como antecedentes.

De este modo, esta introducción que abarca los primeros seis capítulos del primer libro concluye con una actitud teórica que el escucha debe observar para poder sacar auténtico provecho de la discusión que Aristóteles habrá de desarrollar. Esto es particularmente importante ante la posibilidad de que él contraste la propuesta de Aristóteles con la que otros puedan presentar –quizá no siempre con las mejores intenciones. Así, el discurso aristotélico se muestra consciente de que entrará, por decirlo metafóricamente, en la plaza pública, dentro de un debate más amplio. Es ahí donde se volverá necesario que los seguidores de esta escuela mantengan cierto tipo de cautela dentro de la discusión.

## **6. Consideraciones finales sobre el carácter protréptico del proemio de la *Ética Eudemia***

Después de esta revisión, considero que se pueden asentar las siguientes conclusiones. En términos generales, pienso que a lo largo del presente trabajo se ha logrado acreditar la idea de que la *EE* presenta notas importantes del género protréptico. Esto no debería asumirse únicamente por la presunta composición temprana de la *EE* dentro del corpus aristotélico –aunque, por supuesto, este dato no es menor–, toda vez que, como apuntamos en su momento, intérpretes como Seggiario (2021) han detectado ecos y características de este discurso exhortativo en otros escritos, como la propia *EN*. Considero que la razón más directa e inmediata para esta afinidad con el discurso protréptico en el contenido mismo: la ética, según Aristóteles, reclama cierto tipo de actitud y compromiso particular por parte del lector o escucha, pues es eminentemente práctica y no puede ser de otra manera. Así, para realmente derivar algún beneficio de estos desarrollos, el lector o el escucha deberá ejercitarse con los contenidos presentados, aplicándolos a su conducta e interiorizándolos en la mayor medida. Esto muestra un claro vaso comunicante entre el discurso ético y el protréptico.

Tal como apunté en la introducción, la exhortación protréptica de los primeros capítulos de la *EE* no llega a ese llamamiento último y radical para que el lector o el escucha adopte una existencia genuinamente filosófica. Tales notas podrían encontrarse, en todo caso, en la conclusión del libro VIII de la obra; antes de ello, como hemos constatado, Aristóteles se limita a sugerir la tesis según la cual la *eudaimonía* efectivamente podría

consistir en una suerte de vida teórica. Sin embargo, el hecho de que aquí no se llegue a esas notas más altas, por llamarlas de algún modo, del discurso o del género protréptico no significa que éste se encuentre ausente. Por el contrario, como se ha evidenciado, en los primeros capítulos de la *EE* hay razonamientos genuinamente protrépticos que invitan al lector o escucha de Aristóteles a cuestionar las concepciones tradicionales y extendidas sobre la vida buena y a entregarse al ejercicio racional y práctico de dilucidar los rasgos y características que debe poseer la vida buena para el ser humano.

Como se ha resaltado, *EE* I 1-6 conforma una unidad, tal como se indica en el propio texto aristotélico. Después de nuestra discusión, resulta atinado decir que la unidad de este proemio estriba en que ofrece una suerte de navegación sobre las materias que abordarán el tratado: una panorámica que, como se ha apuntado, no es neutral en tono, sino que invita al escucha a tomar partido e involucrarse en la materia<sup>43</sup>. Por lo mismo, aquí ha sido posible observar y detectar que varias ideas o líneas de razonamiento empleadas por Aristóteles en la *EE* tienen claros antecedentes en fragmentos y pasajes del *Protréptico*. A mi juicio, esto sugiere que, en algún sentido, la audiencia idónea de un discurso ético no difiere en esencia de la audiencia a la que estaría dirigida un discurso protréptico. Al fin y al cabo, se trata de escuchas o auditores jóvenes que, sin tener todavía la más alta preparación técnica o especulativa, buscan obtener una guía para conducir sus vidas de la mejor manera posible para el ser humano.

En última instancia, esto es quizás lo que merece ser resaltado con mayor énfasis. En otras palabras: el discurso protréptico, lejos de ser dogmático, es práctico, pues incide directamente en la conducta humana, lo que lo conecta de forma directa con las preocupaciones éticas de más alto calado. Aristóteles fue lo suficientemente agudo para advertir que la argumentación ética no es una argumentación al alto vacío, sino que está dirigida a un público concreto. Ésta es quizás la enseñanza más importante que se puede extraer del examen aquí realizado.

---

43 Sin duda, esa invitación o exhortación se reiterará en otras partes del tratado más allá de los capítulos aquí revisados del primer libro. No obstante, dado que los capítulos aquí tratados conforman la introducción de la obra y guardan una unidad textual, es de notar que aquí los elementos protrépticos resultan más tangibles y numerosos.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1994). *Ética Eudemia*, Antonio Gómez Robledo (trad.). México: UNAM.
- Aristóteles (1983). *Ética Nicomaquea*, Antonio Gómez Robledo (trad.). México: UNAM.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Julio Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2017). *Protréptico, Una exhortación a la filosofía*, Carlos Megino Rodríguez (trad.). Madrid: Abada.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I*. Miguel Candel Sanmartín (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristotle (1992). *Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII*, Michael Woods (trad.). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (2011). *The Eudemean Ethics*, Anthony Kenny (trad.). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle (1960). *Posterior Analytics. Topica*, Tredennick Hugh y E. S. Forster (trad.). Cambridge: Harvard University Press.
- Aubenque, Pierre (1999). *La prudencia en Aristóteles*, María José Torres Gómez-Pallete (trad.). Barcelona: Crítica.
- Botter, Barbara (2005). *Dio e divino in Aristotele*. Sank Augustin: Academia Verlag.
- Buddensiek, Friedemann (1999). *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gómez Robledo, Antonio (1994). "Introducción" en *Aristóteles, Ética Eudemia*. México: UNAM, pp. 7-31.
- Hadot, Pierre (2000). ¿Qué es la filosofía antigua?, Eliane Cazenave Tapie Isoard (trad.). México: FCE.
- Jámblico (2020). *Exhortación a la filosofía*, José Molina Ayala (trad.). México: UNAM.
- Kennedy, Anthony (2011). "Explanatory Notes", en: Aristotle. *The Eudemean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 149-188.
- Molina Ayala, José (2020), "Estudio preliminar", en: Jámblico. *Exhortación a la filosofía*. México: UNAM, pp. 9-100.
- Natali, Carlo (2001). *The Wisdom of Aristotle*, Gerald Parks (trad.). Albany: SUNY.
- Nussbaum, Martha (2001). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ramos-Umaña, Leonardo (2022). “Proaíresis en Epicteto”, *Nova Tellvs* 40, 2, pp. 53-81.
- Ramos-Umaña, Leonardo (2023). “Filosofía del deseo 3: Aristóteles y la proaíresis”, *Eidos* 39, pp. 38-73.
- Segev, Mor (2019). *Aristotle on Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Seggiano, Claudia (2021). “El uso filosófico del *lógos protreptikós* en los escritos éticos de Aristóteles”, en *Philosophía* 81, 2, pp. 101-134.
- Woods, Michael (1992). “Commentary”, en: Aristotle. *Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII*. Oxford: Oxford University Press, pp. 43-184.
- Vegetti, Mario (2005). *La ética de los antiguos*, María José Rico Martínez (trad.). Madrid: Síntesis.
- Vigo, Alejandro (2002). “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática”, *Diadokhé* 5, 1-2, pp. 65-101.
- Vigo, Alejandro (2008). “Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional” en Leyva, Gustavo (ed.). *Filosofía de la acción*. Madrid: Síntesis.





## Argumentación y método en la *Ética Eudemia*<sup>1</sup>

Héctor Zagal Arreguín  
Universidad Panamericana

### 1. Advertencia a modo de introducción

Antes de entrar en materia, saldré al paso a un posible malentendido, mucho más común de lo que se piensa. En Aristóteles, la filosofía práctica no se identifica lisa y llanamente con la prudencia (*phrónēsis*), también llamada sabiduría práctica. Dicho en términos contemporáneos, no es lo mismo escribir un acucioso libro sobre la felicidad que deliberar, aquí y ahora, si escribir ese libro sobre la felicidad contribuye a mi propia felicidad. Si, tras una sesuda y acertada deliberación, escribo y publico un exitoso libro académico que me gana el reconocimiento de mis pares, lo cual, a su vez, contribuye eficazmente a que mi existencia se despliegue de una manera óptima, estaré siendo prudente. La publicación habrá contribuido a mi vida plena.

Puede ser, sin embargo, que yo haya publicado ese riguroso libro sobre la felicidad en Aristóteles, un libro constantemente citado, un referente obligado, pero cuya escritura me haya exigido tal esfuerzo que mi querida esposa se divorciara de mí, que dejara de frecuentar a mis amigos y que, en el camino, también haya sufrido un par de infartos por exceso de trabajo. En este caso, sería un exitoso filósofo sobre la felicidad, pero no un individuo feliz. No es lo mismo hablar sobre la felicidad que ser feliz. Aristóteles lo tenía muy claro.

Enrico Berti nos previno sobre esta confusión. Advirtió que, de acuerdo con Aristóteles, hay una diferencia entre llevar una existencia plena y hablar filosóficamente sobre la existencia plena. Tal confusión,

---

1 Una primerísima versión de este texto fue publicada en *Tópicos. Revista de Filosofía* (1994), 7, 1, pp. 43-65.

afirma Berti, fue potenciada por la rehabilitación de la filosofía práctica de Gadamer (Berti, 2015). En opinión de Berti, *Verdad y Método*, publicado en 1960, de Gadamer no distingue con suficiente claridad *prudencia* de *filosofía práctica*. Prudente sería el profesor cuya existencia florece gracias un armónico despliegue de sus capacidades, entre las que se encuentra la escritura de libros; pero el conocimiento teórico de la filosofía de las cosas humanas no implica necesariamente que se consiga ese despliegue en la práctica. Esta pequeña confusión, o falta de claridad, si así se prefiere, se percibe aún en un texto muy tardío, publicado originalmente en 1991, donde Gadamer revisa la conexión entre la pregunta socrática, la argumentación platónica y la filosofía práctica aristotélica (Gadamer, 2008).

Entre los autores que sí tienen clara esta distinción entre prudencia y ciencia práctica se encuentran Franco Volpi (2017), discípulo directo de Berti. Ambos autores, lamentablemente, son poco citados por la bibliografía anglosajona. La confusión entre *phrónēsis* y ciencia política se ha arraigado entre los estudiosos de Aristóteles por la tendencia, de nuevo por influencia anglosajona, de traducir *phrónēsis* como *sabiduría práctica* en lugar de *prudencia*. En el español de la Real Academia y en el español coloquial, el término *prudencia* conserva ese sentido primigenio de habilidad, de virtud práctica, por contraste con la palabra *sabiduría* que, tanto en español como en italiano, preserva el acento teórico. Ser sabio no es lo mismo que ser virtuoso. Incluso Carlo Natali, también discípulo de Berti, hizo una importante concesión a los traductores al permitir que su libro *La saggezza di Aristotele* (Natali, 1989) fuera titulado como *The Wisdom of Aristotle*. Permitió que un libro sobre la prudencia aristotélica se etiquetara como un libro sobre la sabiduría.

Así pues, este artículo no se enfoca en la prudencia, sino en el modo en que se argumenta en la ciencia sobre la felicidad. Es cierto que los libros de la *Ética Eudemia* (*EE*) aún conservan un dejo platónico, que ya no se observa con la misma intensidad en la *Ética Nicomaquea* (*EN*). Aun así, en la *Eudemia* está relativamente claro que no es lo mismo saber de virtudes que ser virtuosos, saber sobre la felicidad que ser feliz. Esta distinción no se vería afectada por la discusión sobre la antigüedad de ambos textos, ni siquiera si, como arguye Frede en contra de la opinión generalizada, la teoría de la racionalidad práctica de *EN* es más antigua que las consideraciones hechas en la *EE* (Frede, 2018).

El propósito de este escrito es resaltar la dimensión dialéctico-doxástica de la *EE*. En cierto sentido, la *EE* es paradigmática en el uso de la metodología dialéctica. No fue sino a partir de los años ochenta del siglo

pasado cuando se cuestionó sistemáticamente la interpretación hasta ese entonces dominante de F. Solmsen y H. Maier, según la cual el silogismo de *Analíticos* desplazó el uso de la dialéctica de *Tópicos* en las obras de madurez de Aristóteles (Guariglia, 1982, p. 22). Ciertamente, mucho antes, H. Joachim, J. Burnet y W. D. Ross advirtieron la íntima conexión entre el método de la ética y la dialéctica; no obstante, no infirieron todas las consecuencias de esa relación, condicionados por una visión limitada de la dialéctica (Guariglia, 1982, p. 43). Entre los autores que contribuyeron a esta rehabilitación de la dialéctica como método de ésta se encuentra Le Blond (1970), quien no sólo advirtió el papel de la dialéctica en la física; J. Barnes (1980, p. 490 ss.), con cierta timidez y E. Berti (1992), cuya contribución fue decisiva. Berti, en efecto, afirmó la centralidad de los *éndoxa* y la dialéctica en la filosofía práctica de Aristóteles. Un autor que merece cierta atención en esta línea es Eikeland, quien retoma algunas de las ideas de Berti sobre la ética y la dialéctica, con especial énfasis en aspectos psicológicos del diálogo, como la disposición para escuchar de los interlocutores. Sin embargo, el libro dista de ser claro y, en momentos, es francamente confuso, lo que explica su poca resonancia (Eikeland, 2008).

La *EE* reivindica *de facto* el valor epistemológico de cierto tipo de *dóxa*. En determinados contextos, algunas opiniones merecen ser consideradas. El método de investigación de la *Eudemia* tiene como ejes el recurso a los *éndoxa*, el planteamiento aporético, el uso frecuente de la llamada inducción retórica y de argumento por analogía, así como la flexibilidad metodológica. En cierto sentido, la argumentación dialéctica es mucho más evidente en *EE* que en *EN*. El método dialéctico, que Aristóteles nunca abandonó, se observa con mayor claridad en la *EE*, lo que abona la bien conocida hipótesis de Kenny: la *EE*, al menos en la versión que hemos recibido, es una obra de madurez dirigida a discípulos más experimentados.

Por el contrario, no considero del todo acertado el viejo artículo de Allan (1961), quien sugirió que Aristóteles utiliza un método cuasi-matemático en *EE*, teniendo en mente las diagonales de proporcionalidad de la amistad de *EE* 7, 10, 1242a ss.

## 2. Los *éndoxa*

La dialéctica procede a partir de premisas y problemas plausibles (*Tópicos* I, 10). Utilizo el adjetivo *plausible* para referirme a los *éndoxa*, porque considero que el español culto traduce con bastante precisión lo que

Aristóteles pensaba al hablar de los ellos. No se trata de proposiciones probables ni posibles, sino de opiniones que son aplaudidas por la comunidad. Ese es el significado original del término español *plausible*: lo que se aplaude, esto es, lo que es reconocido por los demás. Los aplausos pueden ser más o menos intensos, más o menos largos, y no es lo mismo ser aplaudido en un auditorio de expertos que en uno de público general. Aristóteles explica, en efecto, que los *éndoxa* pueden estar avalados por todos, por la mayoría, por los sabios, por los sabios más eximios o por los peritos, quienes dominan una técnica.

*Prima facie*, el Aristóteles de *Tópicos* parece mucho más receptivo a la opinión de la mayoría que el Sócrates del *Critón*. Recordemos que, en su respuesta a la propuesta de fuga de la cárcel hecha por Critón y avalada por el qué dirán, Sócrates arguye que sólo debe considerarse la opinión de los sabios en la materia, así como en cuestiones de gimnasia sólo ha de escucharse al maestro de gimnasia y no al diletante (*Critón*, 47C-47D). Digo *prima facie*, porque, como veremos más adelante, en la *EE* reaparecen algunas de las reservas platónicas contra la opinión de la mayoría y de los poetas. Me concentraré ahora en las diversas clases y funciones de los *éndoxa* en la *EE*. Una primera fuente de conocimientos plausibles es el lenguaje ordinario. Como es bien sabido, el modo de hablar de una comunidad es depósito de una serie de convicciones comúnmente aceptadas. El significado que una palabra tiene en una comunidad lingüística refleja las *písteis* de dicha comunidad. El lenguaje es un *éndoxon*. Basta pensar, por ejemplo, en cómo la etimología griega de *andreía*, que suele traducirse como *fortaleza* o *valentía*, revela que la mayoría de los griegos, al menos en su inicio, concebía esta cualidad como típicamente masculina. Eran los varones quienes iban a la guerra y debían, por tanto, controlar el miedo a la muerte. *Virilidad* sería, dicho sea de paso, una traducción que haría más justicia a lo que los griegos pensaban sobre esta cualidad.

Para definir la *megalopsychía*, Aristóteles acude directamente a la etimología y al significado ordinario de los términos en *EE* XI 5, 1232a19 ss. En *EE* I 2, 1220b1-2 hace un juego de palabras, intraducible al español, con los términos *éthos* y *êthos*. También en *EE* III 2, 1230a36 ss., recurre a la etimología de *akolasía* y a sus diversos usos en el lenguaje ordinario y filosófico. Gómez Robledo (Aristóteles, 1994) y Pallí Bonet (Aristóteles, 2000) traducen *akolasía* como *intemperancia*. En este contexto, la traducción me parece especialmente afortunada y me permite explicar lo que quiero decir sobre el lenguaje ordinario como un depósito de creencias plausibles. En español, el adjetivo *templado* y el sustantivo *templar* tienen,

cuando menos, tres sentidos. Decimos que un clima es templado, cuando es agradable, ni demasiado frío ni demasiado caliente; templamos el agua para evitar enfriarnos o quemarnos. Templado es un término medio óptimo, una cualidad positiva en el mundo natural. En metalurgia, el templado es un tratamiento térmico. Al calentar el acero y luego enfriarlo súbitamente, se endurece el metal. Antiguamente, las espadas se forjaban en el yunque y rojas aún, se sumergían en agua. El proceso del templado endurece el hierro y el acero. En el sentido moral, la persona templada o temperada es aquella que modera sus apetitos concupiscibles. De ahí que en el español culto se diga que una persona tiene temple, comparando con la espada de acero y el carácter. El templado, como la espada, resiste. Este análisis del lenguaje ordinario se ejerce también en *EE* II 1, 1219a12 ss., donde se revisa el término *érgon*. ¿Cuál es el *érgon* de la arquitectura y de la medicina? ¿Cuál es el *érgon* de la vista y del conocimiento? El análisis del doble sentido de esta palabra permite a Aristóteles refinar la noción de *érgon*, clave en la definición de felicidad.

El lenguaje ordinario cumple una doble función: como premisa y como problema dialéctico. Desde el lenguaje ordinario se construye la ética. Pero no cumple la función de premisa y de planteamiento del problema, en algunas ocasiones el lenguaje ordinario es la solución. Cuando una cuestión ética no llega a esclarecerse del todo, Aristóteles recurre al lenguaje ordinario y a los *éndoxa* para cerrar la cuestión. “Si no puede resolver la cuestión se ve uno constreñido a dar crédito a lo que se ha dicho” (*EE* I 6, 1217a13 ss.). Dicho de otra manera, cuando un problema ético no se resuelve, se acepta, al menos provisionalmente, lo que se afirma en el lenguaje ordinario.

Una segunda fuente de conocimiento son las opiniones comunes. Si bien Aristóteles distingue explícitamente entre el lenguaje ordinario y las opiniones comunes en *Tópicos*, hay fundamento para introducir esta distinción. Los *éndoxa* del lenguaje ordinario se revelan en las etimologías de los términos y, sobre todo, en el uso: “decimos que un hombre es amigo, cuando...”, “decimos que una persona es viciosa, cuando...”. Las opiniones comunes, en cambio, son *písteis* explícitas. Por ejemplo: “Hay la creencia común de que un amigo cuenta entre los bienes mayores, y que lo más terrible es la falta de amigos y la soledad, porque ni la vida entera ni las uniones voluntarias son posibles sin amigos” (*EE* VII 1, 1234b33 ss.)<sup>2</sup>. En nuestro tiempo, un *éndoxo* podría ser que la creencia de que el

2   Sigo la traducción de Gómez Robledo (Aristóteles, 1994), aunque en ocasiones me aparto de ella a favor de una traducción más literal de algunos términos.

dinero no compra la felicidad. Bastaría mirar las redes sociales y escuchar las charlas de café para constatar que nuestra comunidad aplaude tal idea. Ahora bien, si *Tópicos* da cierta cabida a la opinión de la mayoría, una cabida más bien benevolente, la *EE* retoma las mencionadas reticencias del *Critón* respecto a la validez de la opinión.

Aunque Aristóteles descalifica las opiniones de los niños, los enfermos, los locos y del vulgo en temas de ética, pues en tales segmentos de población no domina la razón sino la pasión (*EE* I 3, 1214b28 ss.), en la práctica se muestra más flexible al aceptar tácitamente que hay una capacidad mínima de acierto en algunas opiniones populares, como cuando recurre a la opinión común para avalar su propia definición de felicidad (*EE* II 1, 1219a39 ss.). Así, Aristóteles se muestra benevolente con el origen de ciertas creencias populares y su función explicativa, como acontece cuando revisa el origen del mito de Némesis (*EE* III 6, 1233b24 ss.). Esta actitud, por momentos ambivalente, revela que Aristóteles considera que la multitud sí tiene algo que decir en temas de ética (*EE* VII 2 1238a1 ss; 7, 1238a26 ss.; VII 2, 1247a9 ss.).

Nótese que he dicho actitud *ambivalente*, pues en otros pasajes Aristóteles descalifica la opinión del vulgo, capaz de *beatificar* (*makarízontes*) a Sardánápalo y a Esmindírides el Sibarita (*EE* I 4, 1216a16 ss.). Esta benevolencia con ciertas opiniones de la comunidad se basa en una premisa: el ser humano anhela el conocimiento de la verdad. Tal premisa aparece en *Metafísica* I 1, 980a21 y claramente en *EE*:

Relativamente a todas estas cuestiones hemos de esforzarnos por tratar de convencer mediante argumentos racionales, sirviéndonos de hechos comprobados como de testimonios y ejemplos. Lo mejor sería sin duda el que todos los hombres parecieran dar su asentimiento a todo cuanto diremos, pero si esto no es posible, por lo menos un acuerdo unánime de algún modo, y podrán hacerlo si mudan en algo su orientación. Todo hombre, en efecto, tiene cierta tendencia propia hacia la verdad, de cuya constatación habrá que partir para acreditar de algún modo nuestras demostraciones sobre estas cosas. Partiendo de proposiciones verdaderas, aunque no claras, a medida que avancemos vendrá la claridad, deduciendo siempre proposiciones de mayor evidencia en lugar de aquellas que se suele exponer confusamente (*EE* I, 1216b31-2).

Tal tendencia que permite suponer a Aristóteles que un hombre medianamente dotado podrá captar los argumentos éticos. Pero, insisto, su

benevolencia hacia el vulgo es ambivalente. Con claras resonancias de la teoría de la correcta medida del *Protágoras* de Platón, Aristóteles afirma que el vulgo no sabe calcular el bien. El bien propio le parece como mayor por tenerlo cerca de sí, mientras que el bien ajeno le parece pequeño por estar distante.

El superior puede reclamar para sí el derecho de amar menos o no amar, lo mismo en la amistad por interés o por placer, que en la que se funda en la virtud. Por lo cual es natural que cuando la superioridad no es de mucha entidad surjan disputas entre los amigos, ya que hay ciertos casos en que una pequeñez diferencial no tiene importancia, como al pesar madera, pero sí al pesar oro, sólo que el vulgo juzga mal de la pequeñez de la cantidad, porque su bien propio le parece grande por tenerlo de cerca, mientras que el bien ajeno le parece pequeño por verlo de lejos (*EE VII 4, 1239a11 ss.*).

Así como al niño la luna le parece pequeña por estar muy lejos de él, así al vulgo el bien ajeno le parece de pequeña magnitud por no concernerle directamente. El vulgo adolece de la habilidad de medir y ponderar rectamente los bienes. Una tercera fuente de *éndoxxa* son las opiniones de los poetas. En la moralidad popular griega, los poetas son una autoridad prácticamente incuestionada (Dover, 1974). Incluso Platón (*República II, 377b ss.*), quien critica a Homero y Hesíodo cuando con sus versos desfiguran la divinidad, no duda en recurrir a los poetas de vez en vez (Gadamer, 1985 y Marulanda, 2012). Para un exhaustivo trabajo donde, con comentarios, se transcriben todas las citas de de Homero hechas por Platón y Aristóteles, conviene consultar el viejo, pero no por ello caduco, artículo de Howes (1895).

Aristóteles no titubea en recurrir a los poetas para avalar sus afirmaciones, valiéndose de tales autoridades. Pero no sólo eso, sino que como sucede con el lenguaje ordinario, Aristóteles utiliza las opiniones de los poetas como puntos de partida de su propio análisis. Subrayo un punto: el Estagirita no recurre indiscriminadamente a los poetas. Para él, no son autoridades absolutas. Se vale de ellos de una manera crítica, como también lo hace con otros *éndoxxa*. Las citas poéticas son testimonios de creencias morales que deben ser filosóficamente examinados (Armstrong, 1998).

Los poetas suelen ser doctos y, al mismo tiempo, son depositarios de las *písteis* de la comunidad. Ellos transmiten ancestrales pautas de comportamiento. Pero no sólo eso, sino que la poesía interpela a las personas

y las anima a imitar los modelos heroicos. Por ende, la poesía es una herramienta de gran provecho en la educación moral y, al fin y al cabo, la ética es un saber orientado a la práctica, no al mero conocimiento teórico de la verdad. Vale recordar la metáfora que usa Lucrecio (1, 935-950) sobre la filosofía y la poesía: así como a un niño se le pone miel en el borde del vaso para suavizar el amargo sabor de un medicamento, del mismo modo, para transmitir la filosofía, debe utilizarse un medio similar que, en tal caso, sería la poesía.

La *EE*, al igual que la *EN*, está colmada de referencias poéticas. Por ejemplo, del poeta Agatón (*EE* III 1, 1230a1 ss.), de la leyenda del centauro Quirón (*EE* III 1, 1230a3 ss.), de Teognis (*EE* I 1, 1214a1 ss.; III 1, 1230a12; VII 2, 1237b15 ss.; VII 10, 1243a18 ss.), de Homero (*EE* III 1, 1230a20ss; III 7, 1234a3 ss.; VII 1, 1235a8; 1235a27), de Eurípides (*EE* III 1, 1235a17 ss.; 1235a21 ss.; 2, 1235b22 ss.; 1238a11 ss.; 1238a34 ss.; v 1239b23 ss.; 1244a11 ss.), de Hesíodo (*EE* VII 1, 1235a18 ss.; x 1242b34 ss.), del comediante Eveno (*EE* II 7, 1223a31 ss.), de Enico (*EE* VII 3, 1238b39ss.), del trágico Antifón (*EE* VII 4, 1239a38 ss.), y de Sófocles (*EE* VII 10, 1242a35 ss.). Llama la atención la concentración de referencias poéticas en el libro séptimo, dedicado a la amistad, y la moderación de citas en los libros con contenidos teóricos más *duros*. Reitero, ni siquiera cuando habla de la amistad, Aristóteles utiliza a los poetas como autoridades indiscriminadas; son testimonios que detonan una discusión dialéctica.

En no pocas ocasiones, Aristóteles reinterpreta a Homero y Hesíodo para hacerlos cuadrar con su pensamiento. Esta estrategia es razonable, pues no conviene enfrentarse frontalmente con una autoridad tradicional. Lo mejor es interpretarla de tal manera que avale la propia postura. Una operación semejante fue ejecutada por los estoicos, para quienes Homero era un *protoestoico*, de manera que su poesía revelaba una concepción adecuada del cosmos y que ellos podían suscribir (Long, 2006, p. 212). Cabe insistir en que, sobre todo, Homero fue el referente literario que se tuvo por generaciones y del cual se proponían modelos de virtud heroica, de quien sin duda podían extraerse enseñanzas de comportamiento cívico que los filósofos podían aprovechar (Frobish, 2003).

Contrastemos el séptimo libro con el octavo. En este último se habla del concepto de *kalokagathía* y de la función de Dios. Aquí, las autoridades más citadas son filósofos; por ejemplo, se menciona al pitagórico Hipócrates (*EE* VIII 2, 1247a17 ss.) y a Sócrates (*EE* VIII 2, 1247b15 ss.). Esto sugiere que Aristóteles considera que la poesía tiene menos que decir sobre Dios que la filosofía.



Una cuarta fuente de *éndoxa* son los filósofos. Se trata de la opinión de los sabios, de la que se habló en *Tópicos*. Al igual que el resto del *corpus*, en la *EE* encontramos menciones y diatribas hacia otros filósofos. Antes de desarrollar su propia teoría sobre un tema, el filósofo suele examinar la opinión de algunos predecesores y por ello se le considera el primer historiador de la filosofía. En otras ocasiones, conforme despliega sus propias ideas, el Estagirita discute con otros filósofos. Entre las alusiones a otros filósofos se encuentran Anaxágoras de Clazómenas (*EE* I 5, 1216a10 ss.), Sócrates (*EE* I 5, 1216b3 ss.; III 1, 1229a15 ss.; VIII 2, 1247b15ss.), Heráclito (*EE* II 7, 1223b22 ss.; VII 1, 1235a25 ss.), Filolao (*EE* II 8, 1225a34 ss.) y Empédocles (*EE* VII 1, 1235a10 ss.).

### 3. Recapitulación: la triple función de los *éndoxa*

A lo largo de la *EE*, los *éndoxa* cumplen las siguientes funciones. En primer lugar, como ya he dicho, son un punto de partida. Las opiniones plausibles reflejan el *statu quo* del asunto en discusión. Aristóteles revisa refranes, poetas y usos lingüísticos, porque la filosofía práctica se construye desde la tradición. No se deduce de unos axiomas y definiciones elementales, sino que se elabora a partir un horizonte de comprensión, por decirlo a la manera de Gadamer. Al menos como hemos recibido el manuscrito, la *EE* no es un manual de ética sistemática, sino una investigación ética que reproduce el proceso seguido por el autor para llegar a sus conclusiones. Es una investigación ética viva.

La primera función de los *éndoxa* es la de aproximación de Aristóteles a cada tema ético: ¿Qué se dice? ¿Que se piensa al respecto? Son las primeras preguntas que el Estagirita suele plantear. Es elocuente que tanto en la *EN* como la *EE*, Aristóteles cite en sus libros primeros la célebre inscripción de Teognis en Delos: “Lo más bello es la perfecta justicia, lo mejor la salud; pero lo más deleitoso es alcanzar lo que se ama” (*EN* I, 1099a27 y *EE* I 1, 1214a1 ss.). ¿Qué autor citaríahoy Aristóteles para comenzar sus tratados de filosofía práctica?

La segunda función de un *éndoxon* es hacer las veces de aval o refrendo de una tesis asentada. Se trata de un uso sutil del argumento de autoridad. En la *Retórica* (I 15, 1376a2 ss.), Aristóteles analiza ese tipo de argumento. Para reforzar una tesis, conviene citar como apoyo a poetas, sabios, o sencillamente algún refrán. Tales citas, además de dar elegancia literaria al texto, refuerzan la plausibilidad de la tesis argumentada.

Recordemos, una vez más, el sentido de *plausible*, aquello que se aplaude. He aquí un ejemplo:

Ni de los muchos que mueren por no sufrir, ninguno es valiente, según lo dice Agatón: ‘de los mortales, los más viles, vencidos de la fatiga, aman la muerte’. Que fue el caso de Quirón, el cual, en la fábula urdida por los poetas, por causa del dolor de su herida imploro su muerte, siendo como era inmortal (*EE* III 1, 1229b40-1230a4).

Este refuerzo argumentativo no es trivial en la ética aristotélica. La ética es, ante todo, un conocimiento práctico, pues sabe ética quien se comporta éticamente: “Con respecto a las cuestiones que revisten un interés filosófico puramente teórico (*theoretikén*), las trataremos según se vaya presentando la ocasión y según lo que sea propio de esta investigación. Ante todo, sin embargo, habrá que considerar en qué consiste el vivir bien y cómo podremos alcanzarlo” (*EE* I 1, 1214a13 ss.)<sup>3</sup>.

Por tanto, todos aquellos recursos retóricos que facilitan la persuasión, es decir, que propician un comportamiento ético, son valiosos. La autoridad *pesa* sobre la voluntad y facilita la elección. No basta con que los razonamientos sean correctos, también deben ser verosímiles. Las argumentaciones en ética deben tener un valor práctico, no meramente un valor exclusivamente teórico: “Relativamente a todas estas cuestiones hemos de esforzarnos por tratar de convencer (*pístis*) mediante argumentos racionales (*lógos*), sirviéndonos de los fenómenos como de testimonios y paradigmas” (*EE* I 6, 1216b26 ss.). Tildar de simples recursos estilísticos tales citas sería malentender la naturaleza del conocimiento ético, confiándolo a un espacio puramente teórico. Para decirlo de manera provocativa, un manual de ética lógicamente correcto, pero poco convincente, será un manual de ética defectuosos.

La función tercera de los *éndoxa* es constituir uno de los lados contradictorios de la aporía. En *Tópicos*, Aristóteles señala que la dialéctica es útil porque permite desarrollar una tesis en sentidos contrarios. Obtener las consecuencias que se siguen de la afirmación o de la negación de una tesis es una técnica que permite explorar el mapa de una teoría. La exploración es útil porque anticipa los resultados de una reducción *ad absurdum* o al menos anticipa la plausibilidad de las consecuencias de la afirmación o negación de una proposición dada. Ahora bien, el recurso

3 Cf. también *EE* I 3, 1214b8ss.

a la tradición poética, filosófica y lingüística le ahorra a Aristóteles la *simulación* de tales procedimientos. ¿Para qué deducir las consecuencias de negar la realidad metafísica del movimiento si Parménides ya lo hizo? Transcribo a título un pasaje muy representativo:

Muchas aporías suscítanse a propósito de la amistad, comenzando por aquellos que la enfocan desde afuera y dan al término una extensión desmedida, como los que creen que lo semejante es amigo de lo semejante, de donde el proverbio:

Dios lleva siempre lo semejante a lo semejante;  
El grajo junto al grajo;  
El ladrón conoce al ladrón y el lobo al lobo.

Más aun, los filósofos de la naturaleza han llegado a arreglar la naturaleza en su conjunto partiendo del principio de que lo semejante va hacia su semejante, por lo cual decía Empédocles que la perra se sienta en el tejado por serle muy semejante. Hay quienes de este modo caracterizan al amigo, al paso que otros dicen que el contrario es amigo del contrario, en razón de que lo amado y deseado ofrécese a todos como amigo, y de ahí que lo seco no desea lo seco, sino lo húmedo, y lo que suele decirse:

La tierra ama la lluvia,  
y esto aún:  
El cambio es la más dulce de todas las cosas,  
siendo el cambio el tránsito a lo contrario, mientras que lo semejante es enemigo de lo semejante, ya que  
El alfarero guarda rencor al alfarero,  
y los animales que se nutren de los mismos recursos son enemigos entre sí (EE VII 1, 1235a5-20).

El pasaje enuncia algunas opiniones sobre la amistad y a continuación extrae las consecuencias poco plausibles de cada una de ellas, aunque de inmediato apunta que algunas de esas opiniones son más creíbles que otras: “Estas son pues las dos doctrinas sobre la amistad y que por ser tan genéricas están tan distantes entre sí. Hay otras sin embargo que están más cerca de la realidad fenoménica (*tón phainómenon*) y tienen con ella mayor familiaridad” (EE VII 1, 1235a29 ss.).

La falta de plausibilidad de dos opiniones contrarias plantea una aporía que se resuelve más adelante distinguiendo lo que de verdad contiene cada una de las opiniones examinadas. El mismo Aristóteles explica su estrategia de análisis:

Asumamos pues la teoría (*lógos*) que mejor pueda reproducir nuestras opiniones (*tá te dokoúnta*) en la materia y resolver las aporías y contradicciones. Lo cual podrá ser si las opiniones contrarias parecen tener un fundamento razonable, ya que tal teoría estará en absoluto de acuerdo con los hechos. Y al, mismo tiempo suceder que subsisten las posiciones contrarias si una de ellas es verdadera en un aspecto y no en el otro (*EE* VII 2, 1235b13 ss.).

Para disolver la aporía, Aristóteles introduce una posición intermedia sobre la teoría de la amistad a partir de lo que de *verdad* tienen las opiniones encontradas.

#### 4. La aporía

De Pater (1965) y Berti (1987, p. 75 ss.), entre otros, resaltaron la importancia de las aporías en la metodología filosófica aristotélica, pero la originalidad, especialmente en Berti, consistió en enfatizar que el talante aporético de Aristóteles procede de la dialéctica platónica y sofística. La función de la aporía para la implantación de ciclos argumentativos dialógicos, además de obvia, ha sido ampliamente tratada. Dejo de lado el asunto y paso directamente al uso de la aporía en la *EE*.

La metodología aporética es constante a lo largo de la *EE*. Si se contrasta con la *Metafísica*, se observa una mayor abundancia de aporías en la *EE*. Este hecho no sorprende si se considera la inexactitud inherente a los saberes prácticos: “Es posible apuntar a un fin recto y errar, no obstante, en los medios conducentes al fin, como es posible también errar en el fin y acertar en los medios conducentes a él, y es posible en fin no acertar en ninguna de ambas cosas” (*EE* II 11, 1227b20 ss.). Mientras que la filosofía primera tiene pretensiones de ser la ciencia primera y la sabiduría, cuyo clásico objeto de estudio son Dios, los principios universales y el ente en cuanto tal, las pretensiones de la ética aristotélica son más modestas. Debe advertirse, aunque sea de paso, que los principios universales no se identifican con los axiomas matemáticos (*EE* II 6, 1222b23 ss.).

En la medida de lo posible, la *EE* pretende proporcionar explicaciones a partir de los principios, eso sí, sin perder nunca de vista su propósito práctico. Aristóteles reconoce plena y taxativamente el estatuto filosófico de la ética:

En toda investigación los argumentos difieren entre si según que se expongan de manera filosófica o no filosóficamente. De ahí que ni en materia política debe tenerse por superflua una investigación semejante en forma tal que no solo se haga patente el hecho (*tó tí phanerón*), sino también el porqué (*tó dió tí*), ya que este es el comportamiento filosófico en cualquier investigación (*EE* I 6, 1216b35 ss.).

Recordemos que, de acuerdo con *Analíticos Posteriores*, la explicación que se construye con el porqué (*tó dió tí*) es la más perfecta. Ciertamente, la *EN* no renuncia completamente a la explicación *tó dió tí*, pero percibo que la preocupación por conseguirla es menos frecuente que en la *EE*. Un indicio de esto es el fundamento intramundano de la *EN*, que contrasta con el carácter teonómico de la *EE*. La *EE* finaliza con Dios; la *EN* con la promesa de pasar revista a diversas legislaciones civiles.

Con todo y el papel de Dios en la *EE*, esta obra se encuentra lejos de tener el mismo estatuto científico que la filosofía primera. Por un lado, el génes *hypokeímenon* de la metafísica y de la ética son distintos. Lo propio de la metafísica es estudiar lo eterno y lo inmóvil, mientras que la ética estudia la *praxis* humana y la búsqueda de la felicidad, que se encuentra signada por la contingencia. Por otro lado, existe una cierta diferencia entre el modo en que se utiliza la aporía en la *Metafísica* y en la *EE*. Como observó santo Tomás de Aquino en su comentario a la *Metafísica*, en esta obra las aporías constituyen ante todo un punto de partida o un programa de exposición, similar al *Si Deus est, Si Deus est materia, Si anima est forma corporis*, etc., de las sumas medievales (*Metafísica* 3 *passim*).

Las aporías metafísicas de Aristóteles y las *dudas* escolásticas son, en la mayoría de los casos, preguntas resueltas. Tal como se presentan, corresponden más a una intención didáctica que a una duda real del autor en el momento de escribir. Me explico: las aporías de la *Metafísica* me parecen semejantes a las dudas que un profesor plantea a sus alumnos, no porque desconozca las respuestas, sino porque desea hacerlos reflexionar.

Una lectura global de la *Metafísica* deja en el lector la impresión de estar frente a un texto cerrado, cuyo autor ha resuelto una serie de aporías.

Salvo contadas excepciones, no se percibe en la *Metafísica* el balbuceo del ensayista, la duda y oscilación de quien desconoce la respuesta.

Una lectura a vuelo de pájaro de la *EE*, deja, en cambio, la impresión de que su autor titubea, avanza y retrocede, explora, ofrece soluciones provisionales. Pensemos, por ejemplo, en las reflexiones sobre el acrático *EE* II 8, 1224a1. La *EE* es un texto que refleja con mayor realismo la vía de la exploración ética. Cuando revisamos de manera pausada y analítica puede templar esta impresión, pero es algo que se le impone el lector. Cuando revisamos minuciosamente la *EE*, tendemos a reconstruir argumentos y refinar definiciones, algo que no se encuentra explícitamente en el texto y que, en cierto sentido, es un añadido. La revisión detallada neutraliza el estilo titubeante de la *EE*, que sí percibe quien lee de corrido la obra.

Las aporías eudemias son más sinceras que las aporías metafísicas. *Mutatis mutandis*, algo similar ocurre en la *Física*, cuyo contenido y metodología son mucho más aporéticos que la *Metafísica*. Esto se explica parcialmente por el objeto de la *Física*, que implica menor exactitud en el modo de estudio.

La investigación ética permite aventurar soluciones, tantear respuestas. *Prima facie*, no exige *acríbeia* ni precisión:

hay gentes que, por parecerles que lo propio del filósofo es el no hablar jamás a la ligera, sino por alguna razón, no se dan cuenta a menudo de que sus discursos son ajenos al asunto, o vacíos de sentido. Unas veces lo hacen por ignorancia y otras por presunción, y hasta sucede que hombres de experiencia y capacidad práctica sean vencidos de otros que no tienen ni pueden tener un ideario arquitectónico o práctico (*diánoian architektonikén he praktikén*). Lo cual padecen por su incultura (*apaideusía*) porque *apaideusía* es, tratándose de cualquiera asunto, el no poder distinguir los razonamientos que les son pertinentes de aquellas que le son extraños. Y también es bueno juzgar separadamente el razonamiento, sino más bien, y a menudo, a los fenómenos (*tois phainoménois*). Ahora, en cambio, cuando no puede resolverse la cuestión, se ve uno constreñido a dar crédito a lo que se ha dicho. Sin contar, además, con que a menudo lo que parece haber sido demostrado es verdadero, pero no por la causa invocada en el argumento. Es posible, en efecto, probar lo verdadero por lo falso, según resulta de los *Analíticos* (*EE* I 6, 1217a1 ss.)<sup>4</sup>.

---

4 Cf. *Analíticos Posteriores* II 2, 53b7 ss.

Es cierto que en *Metafísica* IV también se critica a quien, en nombre de un malentendido de rigor argumentativo, exige demostración del principio de no contradicción. Para discutir con quienes niegan este axioma, sólo se puede desplegar una argumentación refutativa con una clara impronta dialéctica. No obstante, no hay que olvidar que Aristóteles considera que los primeros principios de la demostración son los más claros y evidentes. El error del inculco personaje de *Metafísica* IV consiste en exigir demostración de aquello que se conoce a través del *nous*, tal y como se describe en *Analíticos Posteriores* II, 19.

Pero regresemos al recién pasaje citado (*EE* I 6, 1217a1 ss.). Salta a la vista la cantidad de matices con los que Aristóteles describe el método de la ética. No hay duda de que considera que la ética debe articularse con el rigor de la sabiduría filosófica y, por ende, debe procurar la explicación *tó dió tí*. Sin embargo, al mismo tiempo anuncia las dificultades que surgen al utilizar tal metodología. De suyo, el planteamiento ya es aporético: por un lado, el método filosófico demostrativo; por otro, las dificultades reales para utilizarlo.

No se trata solamente de que la *EE* tenga un estilo más fresco que la *Metafísica*, sino de que la *EE* es intrínsecamente una obra aporética, porque no hay exactitud ni contundencia en buena parte de la investigación y argumentación práctica. Pensemos, por ejemplo, en *EE* I 8, 1217b 16 ss., donde Aristóteles no presta excesiva atención a la refutación de la teoría platónica de la idea de bien, o *EE* II 1, 1219b15 ss., donde soslaya algunos aspectos de la estructura del alma.

## 5. *Epagōgē* retórica

Aristóteles estudia en la *Retórica* el argumento por paradigma o *epagōgē* retórica. Primeramente, conviene distinguirla de la *epagōgē* típica, que consiste en la generación de un universal a partir de casos particulares. Considerando las propiedades semejantes de diversos objetos, se genera un universal (*Tópicos* I 18, 108b6 ss.). Este universal puede ser una mera generalización, que admite excepciones, o puede ser un universal duro, como acontece con los primeros principios del conocimiento que se obtienen por el camino *epagōgē*, el cual culmina en la intelección inmediata, tal y como se describe en *Analíticos Posteriores* II, 19. Ejemplos de este recurso se pueden leer en la *EE* I 7, 1217a18 ss.; XI 1, 1219a18 ss.; II 1, 1219a1 ss. y 1220a28 ss.

La *epagōgē* retórica, en cambio, infiere una conclusión particular a partir de la enumeración de una serie de casos particulares (II 2 1393 a 32 ss.). Por ejemplo, el rey Darío atacó Egipto y después intentó conquistar Grecia; el rey Jerjes atacó Egipto y después atacó Grecia; el actual rey persa ataca Egipto, por tanto, atacará Grecia (*Retórica* II 2 1393 a 32 ss.).

Nótese como este tipo de razonamiento es ligeramente distinto a la inducción de un universal a partir de casos particulares, aquí se infiere otro caso particular a partir de otros casos igualmente particulares. Este razonamiento abrevia, en realidad, un razonamiento más largo: a partir de la relación entre la conquista de Egipto y el ataque a Grecia por parte de Darío y Jerjes, se infiere que la conquista de Egipto siempre precede al intento de conquistar de Grecia. A partir de esta conclusión universal, se deriva, a su vez, una conclusión particular: el rey persa pretende conquistar Grecia (Zagal, 1993, p. 118).

Este tipo de argumento es frecuente en la oratoria, debido a su gran poder persuasivo. Y precisamente porque se utiliza en la discusión de asuntos públicos frente a un auditorio general, el proceso lógico se simplifica. Los oradores y los rétores saben que, en ocasiones, conviene prescindir de ciertos pasos de un razonamiento para conseguir un impacto más contundente en los escuchas.

La *epagōgē* retórica parte de premisas claras y cercanas para la mayoría de las personas, más evidentes *quoad nos*. Por tratarse ordinariamente de premisas sobre casos particulares, el valor persuasivo del razonamiento por analogía es muy grande. La semejanza y analogía entre los casos particulares permite al Estagirita inferir una conclusión convincente. Así, cuando el filósofo arguye en favor de la tesis “El termino excesivo de un hábito está más cerca del término medio virtuoso que defecto”, recurre un caso semejante: “Pasa como con el cuerpo, que en los ejercicios físicos es más saludable el exceso que el defecto y está más cerca del término medio” (*EE* II 4, 1222a28 ss.).

La tesis defendida por Aristóteles no tiene las pretensiones de universalidad de un teorema geométrico, pues no es la atribución de un predicado *katá kathólou* a un sujeto. Sin embargo, aunque la tesis no está respaldada por una demostración científica, el argumento aducido es suficiente para anclar en la mente del lector la idea de que, así como es preferible ejercitarse de más que ejercitarse de menos, conviene pasarse de valiente que pecar de cobarde.

Esta práctica del razonamiento *epagōgē* retórica no es exclusiva de la ética; está presente en todo el *Corpus aristotelicum* y, lo que es más



importante, en nuestra existencia cotidiana. El ejercicio científico de la demostración ocupa un espacio muy pequeño en la vida ordinaria de los seres humanos. Muchas vidas transcurren sin haber hecho ciencia apodíctica. Sería un mal escritor de ética aquel quien privilegiara la demostración apodíctica, olvidando que, aunque con un componente teórico, la ética se ordena a la práctica de la virtud y la consecución de la felicidad.

La *epagōgē* retórica se encuentra estrechamente vinculada al razonamiento por analogía y, por ende, a la metáfora. En la *epagōgē* retórica, se establece que, así como una propiedad  $x$  se da en un sujeto  $s_1$ , esa misma propiedad  $x$  se dará en un sujeto  $s_2$ . Recordemos que la semejanza por analogía es una de las formas de semejanza que más utilizamos al razonar. Buena parte de las metáforas que utilizamos están basadas en analogías.

Al hablar de la *akolasía*, Aristóteles menciona el uso analógico de este término y como tales analogías han sido relevantes en la comprensión de dicho término. La analogía ha sido parte integrante del proceso de la definición de la *akolasía*:

De cualquier modo, en fin, que se predique la intemperancia en los múltiples sentidos que tiene, lo que es manifiesto es que la intemperancia tiene que ver con ciertos placeres y dolores, y que es en el modo de comportarse con respecto a los mismos en lo que la virtud y el vicio difieren entre sí y de otras disposiciones. Con antelación hemos mostrado cómo a otros estados aplicamos por analogía el nombre de intemperancia. En cuanto a los que por su insensibilidad no reaccionan con respecto a dichos placeres, hay quienes los llaman insensibles, y otros los designan con otros nombres. De cualquier modo, en fin, que se predique la intemperancia en los múltiples sentidos que tiene, lo que es manifiesto es que la intemperancia tiene que ver con ciertos placeres y dolores, y que es en el modo de comportarse con respecto a los mismos en lo que la virtud y el vicio difieren entre sí y de otras disposiciones. Con antelación hemos mostrado cómo a otros estados aplicamos por analogía el nombre de intemperancia. En cuanto a los que por su insensibilidad no reaccionan con respecto a dichos placeres, hay quienes los llaman insensibles, y otros los designan con otros nombres (*EE* II 2, 1230b11 ss.), y ello le permite sacar consecuencias del tipo:

Puesto que el hombre temperante lo es en lo tocante a los placeres, ha de serlo necesariamente también con respecto a ciertos deseos (*EE* II 2, 1230b21 ss.).

O consecuencias más pintorescas como:

Por lo demás, los animales, en materia de gusto, no gozan de un placer completo, porque no gustan de los alimentos cuya sensación está en la punta de la lengua, sino de aquellos cuya sensación está en el gástrico, y que parece estar en el tacto antes que en el gusto, y es así como los glotones no desean tener tanto una lengua larga, como la faringe de una cigüeña, como era el caso de Filoxeno, hijo de Erix (*EE* III 2, 1231a12 ss.).

El argumento es bastante ambiguo, pero cumple su cometido: mostrar que el placer buscado por los intemperantes en la comida es un placer propiamente animal y no humano. El razonamiento es rematado por un simpático epílogo: el legendario glotón Filoxeno, quien deseaba poseer faringe de cigüeña para poder comer más.

Formalizar el argumento es tarea difícil (e inútil) dado las premisas ocultas, los pasos implícitos y la presumible infracción de reglas lógicas. Acometer tal tarea sería, cuando menos, *apaideusia*. ¿Para qué enunciar correctamente el razonamiento, si así como está escrito cumple su finalidad? La presentación grotesca de la glotonería asimilada a la animal, es una invitación persuasiva a vivir con templanza.

Esta contundencia de un razonamiento no científico contrasta con la debilidad persuasiva de un razonamiento mucho mejor formulado desde el punto de vista formal, y más firme desde el punto de sus principios:

Suscítase la cuestión de si los benefactores sienten un afecto mayor por los beneficiados del que éstos pueden sentir por los benefactores, siendo así que lo contrario parece ser lo justo. Podría ocurrir así –es una suposición– por razones de utilidad y de provecho personal, ya que si el beneficio se debe a una de las partes, es la otra la que debe retribuirlo. Pero no hay esto tan solo, sino que interviene un factor natural. Dado que el acto (*enérgeia*) es preferible, hay aquí la misma relación entre el acto y la obra, de suerte que el beneficiario es algo así como la obra del bienhechor. Por lo cual entre los animales también hay celo por los hijos, por engendrarlos y por conservarlos una vez nacidos. De hecho, los padres (y más aún las madres que los padres) aman a sus hijos más de lo que son amados por ellos, y éstos a su vez aman más a sus hijos más que a sus progenitores, por ser el acto lo mejor. Y las madres aman a sus hijos más

que los padres, por pensar que sobre todo su obra, ya que se juzga de la obra por su dificultad, y en el proceso generativo sufre más la madre (*EE* VII 8, 1241a35-1241b9).

El razonamiento está lógicamente mejor estructurado que el de los glotones. Además, esgrime explícitamente el principio metafísico “el acto es preferible a la potencia” (otro ejemplo de recurso explícito a una tesis metafísica en *EE* VII 12, 1244b1 ss.). Su capacidad de persuadir, con todo, no corresponde a tan importante fundamentación. Quizá, para el metafísico, la explicación sobre la relación amorosa benefactor-beneficiado puede resultar satisfactoria, dada la mención de que acto es preferible a la potencia. No obstante, desde el punto de vista del impacto práctico en el lector promedio, el argumento deja mucho que desear. Quizá, por ello, Aristóteles recurre ejemplos y refranes que apuntalan la tesis. “Se quiere lo que cuesta”, y por ello las madres quieres más a los hijos que los hijos a las madres.

En la *EE*, la argumentación apodíctica se subordina a talante práctico de la ética. Lo importante es producir una *pístis* operativa en el lector, no explicar *tó dió tí* de la praxis humana.

Aristóteles utiliza de una manera muy versátil la *epagōgē* retórica, la analogía y los ejemplos:

Indagar como debe uno conducirse con un amigo equivale a inquirir por una forma particular de justicia, porque en general la justicia por entero guarda relación con un ser amigo [...] La amistad del varón y la mujer es por utilidad y es una comunidad. La que hay entre el padre y el hijo es como la que hay de Dios para con el hombre, o entre el benefactor y el beneficiario, y en general entre el señor natural el súbdito por naturaleza (*EE* VII 10, 1242a 32 ss.).

Las relaciones del amo con el esclavo, de Dios con el hombre, y del padre con el hijo se rigen por la justicia. Pero en cada caso, la justicia se vive de distinta manera, si bien guardan una proporción semejante entre sí. La enumeración de distintos ejemplos de justicia permite entrever lo que de común tienen y lo que no.

Pero, además, podemos ver en el pasaje citado un intento por presentar convincentemente una norma de comportamiento: la justicia rige analógicamente toda relación de amistad. Para ello, Aristóteles presenta una serie de instancias, padre-hijo, Dios-hombre, que de alguna

manera hacen ver que la justicia es un término análogo en toda relación de amistad.

Ello no significa que siempre que Aristóteles utilice ejemplos, analogías y comparaciones lo haga con un talante retórico o dialéctico. En ocasiones, acude a ellas en un contexto de discusiones altamente teóricas. Con ocasión de la discusión sobre la amistad y la autarquía, Aristóteles se vale de una analogía para sustentar su tesis:

No es propio del hombre autosuficiente, en efecto, el tener necesidad de amigos útiles o de amigos que le alegren o le hagan compañía, siendo él suficiente compañía para sí mismo. Manifiesto es esto sobre todo en el caso de Dios, porque es claro que como no necesita nada, ni necesitará tampoco de un amigo, ni tendrá ningún amigo por no tener necesidad de nada (*EE VII 12, 1244b6 ss.*).

El argumento es interesante, en primer lugar, porque el Estagirita expresa sus dudas sobre el uso de la analogía entre Dios y el hombre: “Acerca de esta cuestión hemos de considerar si no obstante habernos expresado razonablemente, algo habrá podido escapársenos a causa de la parábola (*parabolê*)” (*EE VIII 7, 1244b22 ss.*). En segundo lugar, porque se alude a la autosuficiencia de Dios como algo claro para nosotros. ¿Esta claridad sobre tal atributo de Dios es resultado de una demostración metafísica o, más bien, se invoca como una creencia plausible, una de esas creencias de la religiosidad popular? Por el contexto del argumento, me parece que Aristóteles está pensando en la primera opción.

El modo en que Aristóteles aborda el tema del alcance de la autarquía y felicidad en este pasaje y las líneas sucesivas es altamente especulativo, pues involucra consideraciones sobre el bien, la percepción y el conocimiento.

## 6. Conclusión: flexibilidad metodológica

La flexibilidad metodológica es el corolario de los anteriores puntos. Toda investigación sobre la metodología aristotélica está –en mi opinión– destinada a enunciar ambigüedades y generalidades (Barnes, 1980, p. 510). No existe *strictu sensu* una metodología ética, ya que la existencia de una metodología unívoca supone el estatuto epistemológico y apodíctico del génes *hypokeímenon*. Sin embargo, la ética carece de este estatuto. No es

un saber científico en el sentido duro de los *Analíticos*, ni siquiera en el de *Metafísica* 6. Es un saber polimorfo, proteico y delicuescente, orientado a la acción.

Tanto la *EE* como la *EN* tienen un estilo fresco y ágil, claramente distinto de la *Metafísica* y de la *Física*. Con todo, la *EE* no es una ética metafóricamente económica; es, en parte, una ética teonómica. La inclusión de Dios en el discurso ético eudemio es variada: en ocasiones, Dios es un ejemplo tangencial; en otras, un principio. Pero Aristóteles es económico en su tratamiento teórico de Dios, admitiendo premisas cuya fundamentación requeriría un enorme despliegue metafísico, el cual es innecesario en la *EE*. Las premisas sobre Dios no juegan un papel de fundamentación lógico-metafísica en el edificio ético, sino que sirven como una fundamentación en orden a la persuasión operativa. Aun cuando las observaciones de Kenny y de Frede sobre los destinatarios de la *EE* sean verdaderas, no parece escrita exclusivamente para iniciados en la metafísica. Este libro, al menos en la versión que hemos recibido, tiene intenciones claras de influir en los lectores, aunque no sean filósofos especulativos. Por ello, la *EE* no se entiende como una mera deducción metafísica; la ética es filosofía práctica.

La *EN* seguirá esta línea hasta reducir al mínimo la presencia divina en el discurso ético (Dios es mencionado en la *EN* de una manera colateral). En este sentido, hay una continuidad metodológica entre la *EE* y la *EN*. Uso el término *continuidad* en cuanto que, metodológicamente hablando, la *EE* y la *EN* están impregnadas de un principio de economía: no demostrar apodícticamente, valga la redundancia, sino cuando es indispensable para la finalidad práctica de este saber.

Este “principio de economía” no implica escisión entre metafísica y ética: las nociones de *phýsis* y *télos* son esenciales en la ética aristotélica. Sí implica, en cambio, un distanciamiento entre la metodología metafísica y la metodología ética. La metafísica es un saber de explicitación de principios; la ética, en cambio, es un saber práctico. Por ello, la *EN* lleva hasta sus últimas consecuencias este afán económico: ¿por qué recurrir a instancias teonómicas para la praxis humana, si esta puede fundamentarse desde la misma naturaleza? Otra cuestión es si el intento de la *EN* es correcto y si verdaderamente lo logra.

En todo caso, la *EE* ya tiene en ciernes el principio económico, en la medida en que su argumentación es eminentemente retórica y dialéctica. Esta argumentación retorico-dialéctica no es una argumentación sofística (es probable que Aristóteles conociera el *Gorgias* de Platón). Al contrario,

es una argumentación purificada del escepticismo sofístico y profundamente ordenada a la praxis. En este sentido, una característica esencial de la metodología de la *EE* es precisamente la subordinación de la *pístis* apodíctica a la *pístis* operativa.

## Referencias bibliográficas

- Allan, D. J. (1961). “Quasi-mathematical Method in the Eudemean Ethics”, en: Suzanne Mansion (ed). *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain.
- Aristóteles (1994). *Ética eudemia*, Antonio Gómez Robledo (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (2003). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Julio Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Metafísica*, Valentín García Yebra (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Tratados de lógica I*, Miguel Candel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Tratados de lógica II*, Miguel Candel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1999). *Retórica*. Quintín Racionero (trad.). Madrid: Gredos.
- Armstrong, J. M. (1998). “Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry”, *The Classical Quarterly* 48, 2, pp. 447-455.
- Barnes, Jonathan (1980). “Aristotle and the Methods of Ethics”, *Revue Internationale de Philosophie* 34, pp. 133-134, 490-511.
- Berti, Enrico (1987). *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo: L'Epos Società Editrice.
- Berti, Enrico (1990). “Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele”, en *Studi sull'Etica di Aristotele*. Nápoles: Bibliopolis.
- Berti, Enrico (2015). “¿Sabiduría o filosofía práctica?”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4, 5, pp. 155-173. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3345920>
- De Pater, W. A. (1965). *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*. Fribourg: St. Paul.
- Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford: Blackwell.
- Eikeland, Olav (2008). *The Ways of Aristotle: Aristotelian phrónesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue and Action Research*. Berna: Peter Lang.
- Frede, Dorothea (2018). “On the So-Called Common Books of the Eudemean and the Nicomachean Ethics”, *Phronesis* 64, 1, pp. 84-116. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341362>

- Frobish, Todd S. (2003). "An Origin of a Theory: A Comparison of Ethos in the Homeric Iliad with That Found in Aristotle's Rhetoric", *Rhetoric Review* 22, 1, pp. 16-30.
- Gadamer, H. G. (1985). "Plato und die Dichter", *Gesammelte Werke* 5. Tubinga: Siebeck, pp. 187-211.
- Gadamer, H. G. (2008). *La pregunta socrática y Aristóteles*. Tópicos, Revista de Filosofía, 35(1), pp. 139-148. <https://doi.org/10.21555/top.v35i1.141>
- Guariglia, Osvaldo (1982). "Paideia y dialéctica en la ética de Aristóteles", *Dianoia* 28, pp. 23-49.
- Howes, G. E. (1895). "Homeric Quotations in Plato and Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology* 6, pp. 153-237.
- Le Blond, Jean Marie (1970). *Logique et méthode chez Aristote*. París: J. Vrin.
- Long, A. A. (2006). "Stoic Readings of Homer", en: Andrew Laird (ed). *Ancient Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 211-237.
- Lucrecio (2003). *La naturaleza*, Francisco Sosas (trad.). Madrid: Gredos.
- Marulanda, Federico (2012). "Filosofía contra poesía: reflexiones en torno a una disputa antigua", *Signos Filosóficos* 14, 28, pp. 113-142.
- Müller-Goldingen, Christian (1990). "Aristoteles über die Methode in der Ethik (EE I 3 und I 6)", en: Peter Steinmetz (ed). *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption In Rom*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Natali, Carlo. (1989) *La saggezza di Aristotele*, Nápoles: Bibliopolis.
- Natali, Carlo. (2001) *The Wisdom of Aristotle*, Albany: SUNY Press.
- Owen, G. E. L. (1961). "Tithenai ta phainomena", en: Suzanne Mansion (ed). *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain.
- Platón. (2000). *Critón en Diálogos*. Vol 1. J. Calonge Ruíz, E. Lledo y C. García Gual (trads.) Madrid: Gredos.
- Volpi, Franco. (2017). "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", *Anuario Filosófico* 50, 1, pp. 189-214. [doi.org/10.15581/009.50.1.189-214](https://doi.org/10.15581/009.50.1.189-214)
- Zagal, Héctor. (1993). *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*. México: Universidad Panamericana.





## Doble finalidad, método y principios ontológicos del tratado de la *Eudaimonía* en el libro I de la *Ética Eudemia*

*Elizabeth Mares Manrique*

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

En los estudios metodológicos sobre los tratados éticos de Aristóteles, se ha investigado, predominantemente el método dialéctico-endoxástico para privilegiar el objetivo práctico de dichos tratados<sup>1</sup>; sin embargo, en la última década, algunos estudiosos han defendido el carácter científico del método dialéctico y la presencia del método científico descrito en los *Analíticos Posteriores*, lo cual apunta hacia un objetivo teórico-científico en las obras éticas<sup>2</sup>. En este texto, me adhiero a la postura a favor de la presencia de ambos métodos (dialéctico-endoxástico y método científico) en el tratado de la felicidad o *eudaimonía* de la *Ética Eudemia* (*EE*), con la intención de enfatizar que este tratado tiene una doble finalidad:

---

1 La mayoría de comentaristas de la ética aristotélica reconocen la presencia del método dialéctico en los tratados éticos de Aristóteles, independientemente de si dicho método posee o no implicaciones científicas, dado que es un método que utiliza silogismos dialécticos cuyas premisas están basadas en los *éndoxa* (opiniones reputadas). El método dialéctico en la *Ética Nicomaquea* (*EN*) parece acomodarse mejor a los asuntos prácticos, donde prevalece la contingencia y los casos particulares, y donde las explicaciones se expresan de manera amplia y general sin llegar a detalles, pues la ético-política no es una disciplina exacta como las matemáticas. Para H. Zagal, la argumentación de la *EE* es esencialmente dialéctica (1994). Para Zingano (2007), el método dialéctico es el que caracterizaba a la *EE*, aunque luego se abandonó en la *EN*; por su parte, Devereux (2014) sostiene que la *EE* tiene un método endoxástico, no-dialéctico y cercano a la investigación empírica de los *Analíticos*, método que, según él, dejó de usarse en la *EN*.

2 Algunos intérpretes, como Allan (1988), Berti (2008) y Karbowski (2015a, 2015b, 2019), han defendido una metodología científica de los tratados éticos de Aristóteles, en especial en la *EE*.

una teórica o científica y otra práctica, siendo la primera ordenada a la segunda; es decir, la investigación científica de la *eudaimonía* se subordina a lograr el buen vivir de los ciudadanos<sup>3</sup>. En otras palabras, buscaré desarrollar la idea de que en el tratado de la *eudaimonía* de la *EE*, ambos métodos están presentes, lo cual corrobora la doble finalidad del tratado.

Para enfatizar esta doble finalidad teórico-práctica, argumentaré que Aristóteles emplea de forma complementaria el método epistémico-científico y el método dialéctico-endoxástico, ambos necesarios para otorgar una base teórica-científica a la investigación. Además, subrayaré que Aristóteles asume una serie de principios ontológico-desiderativos sobre el ser humano, que refuerzan la intención práctica del tratado, independientemente de lo que podría lograrse con el método dialéctico-endoxástico. Mi hipótesis es que el método dialéctico-endoxástico cumple con objetivos que trascienden lo práctico, y que es la asunción de estos principios ontológico-desiderativos –no el método dialéctico-endoxástico– la estrategia principal de Aristóteles para construir la finalidad práctica del tratado.

Los principios ontológico-desiderativos se diferencian de los metodológicos en tanto que son afirmaciones sobre el ser humano como un ser deseante, que proporcionan criterios motivacionales útiles no sólo para entender cómo es el ser humano en sí, sino también para ofrecer una propuesta realizable y atractiva. A diferencia de los principios dialéctico-endoxásticos, estos principios ontológico-desiderativos, no reciben su valor de las opiniones reputadas, sino de la observación directa del modo de ser y de desear del ser humano en cuanto tal. Ambos tipos de principios –los metodológicos y los ontológico-desiderativos– son el punto de partida de la investigación sobre la *eudaimonía* en *EE* I, y conforman lo que denominaré aquí como *conocimiento sapiencial*. A lo largo del primer libro de la *EE*, Aristóteles desarrolla este conocimiento sapiencial, que incluso parece sugerirse como punto de partida útil para cualquier otra investigación ética.

## 1. El tratado de la *eudaimonía* en la *Ética Eudemia*

Aristóteles aborda el tema de la felicidad en este tratado y lo sabemos porque, desde el inicio del libro I de la *EE*, lo enuncia de manera retórica,

---

<sup>3</sup> Anagnostopoulos (1994) y Berti (2008) sostienen que en los tratados éticos de Aristóteles el objetivo teórico se encuentra subordinado al práctico.

cuando muestra su postura contraria a lo escrito en el propileo del templo de Leto en Delos, y poco después lo reafirma: “Y nosotros no concordamos con esto, pues la felicidad es lo más hermoso, y siendo lo mejor de todas las cosas, es lo más deseable”<sup>4</sup>. Más adelante expresa: “Pero primero se ha de investigar en qué consiste el bien vivir y cómo se adquiere”<sup>5</sup>.

Es evidente que el tema del tratado es investigar en qué consiste la *eudaimonía*; sin embargo, el objetivo no es tan claro. Algunos podrían objetar la necesidad de justificar la importancia de hablar de la felicidad o del bien vivir, aludiendo a que es un tema que interesa a todo ser humano: cualquiera desea saber qué es la felicidad simplemente porque todos anhelamos ser felices o vivir lo mejor posible. Para el Estagirita, esto es parcialmente cierto; en efecto, todos queremos ser felices, pero no todos entendemos la felicidad de la misma manera. Términos como *feliz*, *felicidad* y *felizmente* son polisémicos; basta con recurrir a la propia sentencia del templo de Leto, donde atributos como *lo más bello*, *lo mejor* y *lo más placentero* se asocian a distintos conceptos. No obstante, Aristóteles los refiere, sin dudar, a la *eudaimonía*, aunque este término no se mencione en dicha sentencia<sup>6</sup>.

A pesar de este inconveniente, la investigación sobre la *eudaimonía* no se reduce a un problema semántico. La investigación sobre la mejor forma de vida o *eudaimonía* ya había sido un problema filosófico para generaciones anteriores de filósofos griegos antiguos, sobre todo de la vertiente órfico-pitagórica del occidente griego, quienes se inclinaban más hacia cuestiones humanas que los naturalistas. Posteriormente, este tema es retomado por Demócrito<sup>7</sup> y el pensamiento socrático-platónico. Si dejamos de lado los casos de los *Magna Moralia* y lo que se conserva del *Protréptico*, la *EE* es el primer tratado en donde se encuentra una discusión sistemática sobre la *eudaimonía*. Aristóteles dedica prácticamente un

4 Cf. *EE* I 1, 1214a7-8: ἡμεῖς δ' αὐτῶ μὴ συγχωρῶμεν. ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων οὐσα ἥδιστον ἐστίν. El texto griego lo he tomado de Walzer-Mingay (1991). Las traducciones presentadas son sugerencias mías, basadas en la versión de Megino (2002), salvo indicación contraria.

5 Cf. *EE* I 1, 1214a14-15: πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν. También, por ejemplo, en *EE* I 7, Aristóteles menciona que el propósito del presente tratado es descubrir claramente qué es la felicidad (cf. *EE* 1217a18-21).

6 Cf. *EE* I 1, 1214a5-6: κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ' ὑγιαίνειν, πάντων ἥδιστον δ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν, “Lo más justo es lo más bello, y lo mejor es estar sano; pero lo más placentero de todas las cosas es conseguir lo que uno ama”.

7 Demócrito identificaba la felicidad con la *euthymía* o buen ánimo (cf. DK, 191).

libro completo y un capítulo adicional del libro II exclusivamente a este tema, discutiendo tanto las opiniones más relevantes de filósofos como las de no filósofos. Lo que confirma la sistematicidad del tratado son los pasajes metodológicos en los que el filósofo griego explica la forma correcta de investigar la *eudaimonía*. En la *EE*, estos pasajes se encuentran principalmente en el capítulo 6, mientras que en la *EN* están en el capítulo 3<sup>8</sup>.

Según la edición de Walzer y Mingay (1991), el tratado de la *eudaimonía* en la *EE* se divide en ocho capítulos en el libro I y un capítulo más en el libro II, lo cual suma nueve partes en total, siendo la última la propuesta y conclusión del tratado. En comparación con los capítulos de la *EN*, esta estructura se ordena de la siguiente manera:

<i>Ética Eudemia (EE)</i>	<i>Ética Nicomaquea (EN)</i>
Libro I	Libro I
Capítulo 1. Sobre el bien vivir y cómo adquirirlo.	Capítulo 1. Subordinación de los fines.
Capítulo 2. Distinción entre el bien vivir y las cosas sin las cuales el bien vivir no sería posible.	Capítulo 2. El fin último como objeto de estudio de la política.
Capítulo 3. Examen de las opiniones de los sabios sobre el mejor género de vida.	Capítulo 3. Aspectos metodológicos del tratado.
Capítulo 4. Los tres bienes más preferidos según los géneros de vida: virtud, prudencia y placer.	Capítulo 4. Diversas opiniones sobre la <i>eudaimonía</i> .
Capítulo 5. Aspectos que tendría que cumplir la <i>eudaimonía</i> .	Capítulo 5. Examen de diversas opiniones sobre la <i>eudaimonía</i> .
Capítulo 6. Aspectos metodológicos del presente tratado.	Capítulo 6. Refutación de la idea del bien universal.
Capítulo 7. La <i>eudaimonía</i> como un bien practicable.	Capítulo 7. Búsqueda de una definición de la <i>eudaimonía</i> .

8 Las anotaciones y comentarios sobre el método de estudio de la *eudaimonía* aparecen a lo largo de los libros primero y segundo, como se observará en el desarrollo de este capítulo. No obstante, aquí me refiero a los pasajes metodológicos principales: aquellos capítulos cuya finalidad específica es abordar la forma de estudio o investigación en ética.

Capítulo 8. Refutación de la opinión platónica de la <i>eudaimonía</i> como el “bien en sí”.	Capítulo 8. Confirmación de la definición de la <i>eudaimonía</i> con base en otras opiniones.
Libro II	Capítulo 9. La <i>eudaimonía</i> implica la buena suerte.
Capítulo 1. La <i>eudaimonía</i> como actividad de una vida perfecta conforme a la virtud perfecta.	Capítulo 10. La <i>eudaimonía</i> implica los bienes externos.
-	Capítulo 11. La prosperidad de los vivos no parece afectar la de los muertos.
-	Capítulo 12. La <i>eudaimonía</i> no es elogiada como la virtud sino algo divino y digno de honor.
-	Capítulo 13. Las partes del alma y sus virtudes correspondientes.

En la *EN*, Aristóteles define la *eudaimonía*, traducible como bien vivir o felicidad del ser humano, como “la actividad racional del alma conforme a la virtud”. Esta definición ha sido ampliamente estudiada y considerada la postura ética oficial o más completa de su pensamiento. Es evidente que el primer tratado de la *eudaimonía*<sup>9</sup> en el libro primero de la *EN* cumple un esquema metodológico claramente delimitado y completo en su conjunto, tanto desde el punto de vista dialéctico-endoxástico como científico-demostrativo<sup>10</sup>, en el cual el argumento del *érgon* ocupa una parte central en este libro<sup>11</sup>; por el contrario, el tratamiento de la *eudaimonía* en la *EE* es bastante distinto. Éste se estructura en dos partes: la primera, que constituye el libro I, funciona como un gran preámbulo en el cual Aristóteles aborda una serie de opiniones, temas y supuestos esenciales para la investigación. La segunda parte, contenida en el libro II, constituye la propia propuesta de Aristóteles sobre la *eudaimonía*,

9 Es bien sabido que el segundo tratado de la *eudaimonía* en la *EN* está en los últimos capítulos del libro X 6-9.

10 En la literatura crítica reciente, Natali (2010) ha argumentado que en el libro I de la *EN* se busca la definición de la felicidad como el principal objetivo del tratado, es decir, un objetivo teórico. Esta idea se ve reforzada al considerar aspectos metodológicos de los *Analíticos Posteriores* en el mismo tratado (Natali, 2010).

11 Cf. Natali (2010); Karbowski (2019).

articulada a través del argumento del *érgon*, que en este caso no es el núcleo del tratado sino su conclusión, lo cual marca una notable diferencia respecto a la estructura de la *EN*.

## 2. La *eudaimonía* como el fin último de las acciones

Aristóteles, al igual que Platón y Sócrates, supone que vivir bien implica seguir un objetivo en la vida. Ciertamente, alguien podría simplemente vivir, pero para vivir bien es necesario hacerlo en conformidad con un fin o meta, esto es, vivir orientado hacia un bien. El aspecto teleológico de la felicidad está implícito en el discurso aristotélico; se estudia o investiga qué es el bien vivir para orientar nuestros actos en correspondencia con ese fin:

Y, habiendo conocido acerca de estas cosas, el que es capaz de vivir todas las cosas según su propia decisión, pone cierto objetivo para vivir bien, ya sea el honor, la fama, la riqueza o la educación, mirando hacia lo cual haremos todas las acciones (pues, ciertamente, no ordenar la vida en relación a un cierto fin es un signo de gran insensatez), y sobre todas las cosas es necesario que primero se defina en sí mismo, no precipitadamente, ni fácilmente, en cuál de nuestros bienes está el bien vivir, y cuáles son los bienes sin los que esto sea posible<sup>12</sup>.

Es preciso subrayar que, en esta cita, Aristóteles enfatiza que quien investiga acerca del bien vivir lo hace precisamente porque es sujeto de decisión, porque tiene la necesidad de tomar decisiones en la vida. La autoconsciencia de ser un sujeto capaz de decidir es quizá la razón principal por la cual ese sujeto está interesado en investigar cómo vivir. En otras palabras, si el sujeto moral no tuviera tanto la capacidad como la necesidad de tomar decisiones, no requeriría de un criterio según el cual vivir. Establecer o fijar una meta hacia la cual orientar las acciones se presenta como una necesidad, más allá del deseo intrínseco de ser feliz. Esta peculiaridad, propia de los seres humanos racionales capaces de actuar

12 Cf. *EE* I 2, 1214b6-14: *περὶ δὴ τούτων ἐπιστήσαντας, ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἤτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις, ὡς τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρὸς τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖόν ἐστιν), μάλιστα δὴ δεῖ πρῶτον ἐν αὐτῷ διορίσασθαι μήτε προπετῶς μήτε ῥαθύμως, ἐν τίνι τῶν ἡμετέρων τὸ ζῆν εὔ, καὶ τίνων ἄνευ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἐνδέχεται τοῦθ' ὑπάρχειν.*

conforme a un fin, Aristóteles la consideró como un *principio teleológico* de las acciones humanas.

Por otra parte, las opciones que dan respuesta al problema del bien vivir son diversas, ya que, al ser urgentes, pueden variar según las circunstancias, y algunas pueden ser más razonadas que otras. Este fin o meta hacia el cual dirigimos nuestras acciones recibe el nombre de *eudaimonía* entre los antiguos griegos. Aristóteles enuncia las concepciones más extendidas sobre la *eudaimonía*, que la asocian con distintos bienes: ya sea con el honor, con la fama, con las riquezas o con la educación<sup>13</sup>. Estas son respuestas fácticas, ya que, en efecto, las personas deciden vivir conforme a alguno de estos objetivos, aunque, por supuesto, podrían existir muchos otros. En el marco de este tratado sobre la felicidad, la necesidad de investigar el bien vivir debido a la naturaleza decisiva del ser humano aparece tanto como un supuesto como un tema de debate. Lo que se presupone es que algunas personas son capaces de vivir según sus propias decisiones y, para ello, orientan sus acciones de acuerdo con algún objetivo, porque no hacerlo, según el Estagirita, sería signo de gran insensatez, una falta de racionalidad<sup>14</sup>. Sin embargo, el *principio teleológico* no parece tener una determinación específica común para todos. Esto nos lleva a la cuestión fundamental del tratado: ¿en cuál de nuestros bienes está el bien vivir? Y, en segundo lugar, ¿cómo distinguir este bien de aquellos otros que lo posibilitan?

Independientemente de si la solución al problema de la *eudaimonía* implica una decisión en sí misma<sup>15</sup>, lo relevante aquí es que, desde el inicio del tratado, el objetivo es saber en qué consiste el bien vivir. Gracias al *principio teleológico* que postula este bien vivir como un fin, es necesario definir en cuál de los bienes conocidos se fundamenta; para ello,

13 Cf. *EE* 1214b8-9.

14 ¿Alguien podría vivir sin un fin en la vida? Aparentemente sí, pero no en estricto sentido. Tratándose de seres racionales, capaces de tomar decisiones, habría que considerar una meta, aunque esta deba ajustarse conforme sea necesario, siempre y cuando uno busque vivir de forma racional.

15 En la literatura crítica se debate ampliamente si la determinación del bien vivir corresponde a una decisión de vida o no. De acuerdo con la *EE*, la decisión o *proairesis* es un deseo deliberado, específicamente una suma de un deseo del bien y una adecuada deliberación de los medios para alcanzarlo. Este pasaje citado de la *EE* parece aludir precisamente a esta distinción entre el fin y los medios para lograrlo. Si a la definición del bien vivir se le debe considerar como una deliberación o una simple argumentación, es un aspecto que no desarrollaré aquí.

Aristóteles apela a medios teóricos y argumentativos para su definición o determinación. Esta investigación, como él mismo señala, debe realizarse sin precipitación y sin simplificaciones. Por esta razón, Aristóteles emprenderá una investigación rigurosa de las opiniones más reconocidas sobre el tema y, además, propondrá una serie de parámetros metodológicos que guiarán este proceso.

Cabe destacar que el *principio teleológico*, que define el bien vivir como un fin u objetivo al cual se remiten y se ordenan nuestras acciones, no es un *principio* de carácter *metodológico* sino *ontológico*. Explica el modo en el que el agente racional despliega su conducta y realiza sus acciones. Este principio, además, tiene repercusiones metodológicas, ya que no puede pasarse por alto que el bien vivir tiene el carácter de fin o de bien; por lo tanto, el enfoque metodológico de la investigación debe adaptarse a la naturaleza de la entidad estudiada. Este *principio teleológico* es quizá el supuesto más relevante de la investigación sobre el bien vivir en la *EE* y probablemente también en la *EN*. Actualmente, este principio teleológico es estudiado en la literatura secundaria como el *aspecto formal* de la *eudaimonía*, una noción que Aristóteles, junto con otros filósofos como Sócrates y Platón, da por sentada al hablar del bien vivir. Al igual que estos pensadores, Aristóteles considera que es preciso descubrir el *aspecto material* de la *eudaimonía*, es decir, definir con precisión a cuál de los bienes conocidos se asocia este bien vivir.

Finalmente, es relevante señalar que en este mismo pasaje Aristóteles menciona dos objetivos en el tratado sobre la *eudaimonía*: el primero, de naturaleza teórica, es definir en cuál de los bienes se encuentra el bien vivir y los medios que lo posibilitan; el segundo, de carácter práctico, es establecer el mejor bien como el objetivo hacia al cual deben dirigirse nuestras acciones. En este sentido, el objetivo teórico está subordinado al práctico, aunque, en el orden del conocimiento, se requiere alcanzar primero el objetivo teórico para luego orientar las acciones de acuerdo con el bien identificado.

### 3. Objetivo teórico del tratado de la *eudaimonía* en *Ética Eudemia* I

¿Qué significa que un tratado como la *EE* tenga un objetivo teórico? Independientemente de los métodos que puedan encontrarse en los tratados aristotélicos, y del objeto de estudio en cuestión, Aristóteles es consistente en sus principios epistémicos: toda investigación debe iniciar desde



lo más evidente para nosotros hasta lo menos evidente, o, dicho en otras palabras, desde lo menos evidente por naturaleza hasta lo más evidente por naturaleza. Esta tesis epistémica, recurrente en todos sus tratados, no siempre es transparente en su aplicación a objetos de estudio específicos, pero en términos generales, se puede resumir así: partir de lo más evidente para nosotros implica comenzar con aprehensiones sensibles, para luego avanzar hacia lo menos evidente a nosotros, que son aprehensiones inteligibles<sup>16</sup>. Así pues, en el caso de la ética este enfoque se mantiene; en el tratado sobre la *eudaimonía*, la investigación consistirá en saber *qué es*, a partir de los datos más evidentes para nosotros mismos, hasta obtener la aprehensión inteligible más exacta posible.

La primera frase del sexto capítulo, dedicado a la metodología de estudio, es crucial: “Y acerca de todas estas cosas es preciso buscar la creencia a partir de argumentos, haciendo uso de testimonios y ejemplos como fenómenos”<sup>17</sup>. En estas palabras, Aristóteles menciona la obtención de *pístis* como un objetivo del tratado. Este término puede traducirse como *creencia*, *confianza* o *prueba*, y aquí, Aristóteles señala que su obtención se logra a través de argumentos (*lógoi*), los cuales describen un método de investigación intelectual y argumentativo. Hasta este punto, varios intérpretes han sostenido que el método propio en la ética aristotélica es principalmente dialéctico, en la medida en que se busca la opinión verdadera más que la verdad necesaria, producto de la demostración científica. Esto es cierto en parte, ya que Aristóteles aquí no habla de llegar a una premisa o verdad necesaria; sin embargo, no se puede negar que el objetivo cognitivo e inteligible al que se refiere –la *pístis*– debe ser verdadero para ser convincente y efectivo en la práctica<sup>18</sup>. Cabe destacar que Aristóteles menciona que, al argumentar sobre estos temas ético-políticos, se recurrirá a testimonios y ejemplos, ambos considerados fenómenos o hechos evidentes<sup>19</sup>.

16 Cf. *Metafísica* VII 3 1029b1-12.

17 Cf. *EE* I 6, 1216b 26-28: πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινόμενοις.

18 Zingano (2007) piensa que la estructura metodológica de la *EE* se limita al nivel dialéctico y funciona con base en opiniones verdaderas, sin alcanzar el conocimiento verdadero. Sin embargo, considero que, aunque Aristóteles en la *EE* busca pruebas de carácter dialéctico, su objetivo no se detiene en conclusiones basadas en opiniones; también busca principios universales y necesarios, como la propia definición de *eudaimonía*. Esto se abordará más detalladamente en el apartado “El método de *Analíticos Posteriores*”.

19 La interpretación estándar de *phainόμενα* en los textos éticos aristotélicos ha sido establecida por Owen (1961), quien sugiere que el término se refiere a los *éndoxa*

Este texto también nos revela pistas sobre el tipo de audiencia a la que se dirige la investigación. Responder a la pregunta de a quién va dirigido el tratado es fundamental para entender su propósito, ya que no se puede establecer el objetivo de un texto sin conocer su destinatario. En este caso, pienso que Aristóteles dirige su tratado a un público específico, no al público en general, a estudiantes que han sido entrenados y educados en el arte dialéctico o argumentativo<sup>20</sup>. En este texto, se descubre que el objetivo del tratado es lograr una convicción o creencia sobre el bien vivir a través de razonamientos, un objetivo que está delimitado a quienes estén familiarizados con las discusiones.

#### 4. Objetivo práctico del tratado de la *eudaimonía* en la *Ética Eudemia* I

¿Qué significa que un tratado como la *EE* tenga un objetivo práctico? A lo largo del libro I, se presentan varios pasajes que explican el propósito práctico del tratado de la *eudaimonía*. Me centraré en comentar sólo algunos de ellos. Desde el inicio de la *EE*, Aristóteles advierte que hay asuntos en los que no sólo se busca el conocimiento de estos, sino también se investiga cómo se adquieren y ponen en práctica:

Y porque son muchas las observaciones que son acerca de cada asunto, y acerca de cada naturaleza hay una aporía, y su investigación es necesaria; por un lado, pensamos estas cosas en relación sólo al saber, pero, por otra parte, también pensamos el asunto en relación a su

---

u opiniones comunes. Sin embargo, en mi análisis, comparto la perspectiva de que los *phainómena* no deben limitarse a las opiniones, sino incluir también acciones y hechos observables, dado que las opiniones prácticas se reflejan en las acciones como resultados. Estoy de acuerdo con Karbowski en que los *phainómena* en la *EE* I 6 abarcan más que los *éndoxa* (creencias idiosincráticas o sostenidas por sabios), incorporando creencias universalmente aceptadas y “observaciones empíricas” derivadas de la “ordinaria experiencia de vida”. (Cf. Karbowski, 2015a, 2015b).

20 Para Allan, la *EN* está dirigida al estadista, no al teórico político; mientras que, en la *EE*, aunque se hable de *política*, el texto está dirigido a cada persona, para que pueda formarse una concepción clara de la vida buena (cf. Allan, 1988, pp. 186-187). Cabe señalar la observación de Simpson: “The *Eudemian Ethics* is an extended defense of the life and the god of Anaxagoras, or the life and god of philosophy. It is a work for and of philosophers” (2013, p. 195). Simpson también reconoce que el vivir bien y no sólo el saber qué es, es el objetivo del tratado.

obtención y a su acción. Así pues, de cuantas cosas sólo hay una filosofía teórica, hay que decir, surgiendo el momento adecuado, lo que sería propio en la investigación<sup>21</sup>.

El método de investigación varía en función de la naturaleza del objeto y genera dificultades distintas según el tema en cuestión. Existen materias que sólo permiten una investigación teórica; sin embargo, hay otras en las que es posible distinguir entre saber qué es algo y saber cómo adquirirlo. Aristóteles piensa que la *eudaimonía* pertenece a esta segunda categoría, en la que se presentan dos problemas: a) saber qué es o en qué consiste el bien vivir o la *eudaimonía*, y b) saber cómo se adquiere o a través de qué medios se consigue. El objetivo práctico de este tratado es llegar a concluir cómo se alcanza y materializa la *eudaimonía*.

El objetivo práctico reaparece un par de veces más en un sentido filosófico importante en el quinto capítulo de la *EE I*, donde Aristóteles sintetiza y refuta la postura intelectualista de Sócrates, según la cual la virtud es lo mismo que el conocimiento (*epistéme*). En el caso de las ciencias productivas, por ejemplo, la medicina busca saber qué es la salud para estar sanos. De manera análoga, la virtud se persigue no sólo para definirla, sino para ser virtuosos; por eso, Sócrates se centra únicamente en responder a la pregunta ¿qué es la virtud?, sin indagar en los medios para obtenerla<sup>22</sup>.

## 5. Métodos en la investigación de la *eudaimonía*

Dado que los objetivos teórico y práctico coexisten en el tratado de la *eudaimonía*, con el primero subordinado al segundo, cada uno implicaría, hipotéticamente, una metodología propia. En la literatura crítica, los

21 Cf. *EE I 1*, 1214a8-14: πολλῶν δ' ὄντων θεωρημάτων ἃ περὶ ἕκαστον πρᾶγμα καὶ περὶ ἐκάστην φύσιν ἀπορίαν ἔχει καὶ δεῖται σκέψεως, τὰ μὲν αὐτῶν συντείνει πρὸς τὸ γνῶναι μόνον, τὰ δὲ καὶ περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν ἔχει φιλοσοφίαν μόνον θεωρητικὴν, λεκτέον κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρὸν, ὃ τι περὶ οἰκείον ἦν τῆ μεθόδῳ· πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν.

22 Cf. *EE 1216b2-25*. Una de las críticas más emblemática a la postura teorícista de la ético-política está contenida en el capítulo 8, donde Aristóteles revisa las opiniones de ciertos platónicos acerca del concepto del bien en sí. El filósofo busca refutar la identificación del bien con la *eudaimonía* precisamente porque no es un bien practicable (cf. *EE 1217b1-1218b24*).

comentadores han defendido la presencia de estrategias metodológicas diversas en los tratados éticos aristotélicos<sup>23</sup>. En cuanto a la *EE*, algunos han sostenido que predominan las estrategias dialécticas (cf. Zingano, 2007), donde se contraponen opiniones. Otros sostienen que la argumentación de los tratados éticos es más endoxástica que dialéctica (cf. Devereux, 2014). Asimismo, hay quienes reconocen que, además de las estrategias dialécticas, existe una clara presencia de la metodología descrita en los *Analíticos Posteriores* (cf. Berti, 2008). El problema del método en los tratados éticos está estrechamente relacionado con su objetivo. La presencia del método dialéctico-endoxástico conlleva pensar en una contraposición de posturas u opiniones reputadas, donde Aristóteles busca la opinión mejor sustentada o alcanzar un consenso entre ellas. Esto sugiere un objetivo práctico, en el que lo más importante no es el conocimiento, sino la acción. Por otro lado, el uso del método científico tendería a privilegiar el conocimiento por encima de la acción práctica.

Desde mi punto de vista, ambos métodos –el dialéctico-endoxástico y el científico– están presentes en el tratado de la *eudaimonía* del libro I de la *EE* y, además, se complementan, pues ambos persiguen una correcta concepción del bien vivir o *eudaimonía* (objetivo teórico), y comprender qué es el bien vivir implica saber cómo lograrlo. Esto establece una correspondencia entre el conocimiento y la acción dentro de la ciencia ético-política.

### 5.1 Algunas estrategias del método dialéctico-endoxástico

En el capítulo *EE* I 3, Aristóteles explica que, para determinar en qué consiste la *eudaimonía* o el bien vivir, es indispensable revisar las opiniones que hay al respecto; sin embargo, indica que se omitirán las opiniones de los niños, de los locos, de los enfermos, e incluso las de la mayoría, ya que esta última tiene múltiples opiniones en cuanto a este tema. En su lugar, se concentrará en analizar las opiniones de los sabios:

En efecto, en vano hablaremos de manera amplia acerca de todas las cosas, y principalmente, acerca de ésta: pero precisamente, hay que investigar acerca de la opinión de los sabios, pues es absurdo dar un razonamiento a los que no necesitan ningún razonamiento, sino sólo

---

<sup>23</sup> Varios comentadores han subrayado las diferencias metodológicas que hay entre la *EE* y la *EN* (cf. nota al pie 1).

una pasión. Y puesto que las aporías acerca de cada materia son familiares, es evidente que también lo serán las que son acerca de la vida más poderosa y la vida mejor. Así pues, es correcto examinar éstas cuidadosamente: pues las refutaciones de los que discuten son las demostraciones de los que se oponen a éstos, razonando<sup>24</sup>.

En esta cita, Aristóteles resume algunos aspectos del método dialéctico-endoxástico<sup>25</sup>: a) investigar las opiniones de los sabios y b) revisar las aporías o problemas acerca de la vida mejor. Esto confirma que el auditorio al que se dirige este estudio no es el vulgo o la mayoría, para quienes un discurso persuasivo que apela a las pasiones podría ser más efectivo que dar argumentos. En cambio, Aristóteles se enfoca en abordar las aporías o problemas que no pasan inadvertidos a las opiniones de los sabios, y considera las refutaciones como una forma de demostrar la validez de la tesis opuesta<sup>26</sup>.

Dado que Aristóteles piensa que para resolver las aporías sobre la *eudaimonía* es necesario definir primero qué es, se enfoca en tres elementos que han sido considerados como los bienes supremos, a partir de los mejores tres modos de vida que han tenido los hombres más afortunados: la sensatez (*phronesis*), la virtud (*areté*) y el placer (*hedoné*). Aristóteles reduce el catálogo de los bienes mayores a tres porque los otros bienes,

24 Cf. *EE* I 3, 1215a1-7: εἰκὴ γὰρ λέγουσι σχεδὸν περὶ ἀπάντων, καὶ μάλιστα περὶ <ταύτης· ἀλλὰ τὰς τῶν σοφῶν ταύτης γε περὶ> {ἐπισκεπτέων} μόνας· ἄτοπον γὰρ προσφέρειν λόγον τοῖς λόγου μηθὲν δεομένοις, ἀλλὰ πάθου· ἐπεὶ δ' εἰσὶν ἀπορίαι περὶ ἐκάστην πραγματεῖαν οἰκείαι, δῆλον ὅτι καὶ περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης εἰσὶν. ταῦτα οὖν καλῶς ἔχει τὰς δόξας ἐξετάζειν· οἱ γὰρ τῶν ἀμφισβητούντων ἔλεγχοι τῶν ἐναντιουμένων αὐτοῖς λόγων ἀποδείξεις εἰσὶν.

25 En este texto no revisaré la diferencia que pudiera haber entre el “método dialéctico” y el “método endoxástico”, como sí lo hace Devereux (2014), ya que considero que sería objeto de un estudio independiente. No obstante, quiero destacar dos aspectos comunes a “ambos métodos”, si es realmente se diferencian.

26 En este libro, Aristóteles se detiene a analizar y refutar principalmente dos opiniones filosóficas: la de Sócrates, que sostiene que la virtud es conocimiento, y la de los platónicos, que identifican el bien vivir con el bien en sí. El capítulo 8 es complejo y se apoya en conceptos y argumentaciones metafísicos con un objetivo claramente teórico. Buena parte del libro primero de la *EE* está dedicada a investigar, comentar y, cuando es preciso, a refutar las opiniones reputadas sobre el asunto en cuestión. El énfasis refutativo e investigativo, así como la rigurosidad conceptual, han llevado a pensadores como Allan (1988) y Jaeger (1946) a concluir que el método de la *EE* es cuasi-demostrativo según el primero, o simplemente demostrativo de acuerdo con el segundo.

como el dinero o los oficios, aunque pueden ser necesarios o deseables en determinadas circunstancias, no tienen un valor intrínseco ni se ubican entre los preferidos por los afortunados:

Y vemos que son tres las formas de vida, a las que todos los que tuvieran la oportunidad elegirían vivir: la política, la filosófica y la de placer. En efecto, de éstas, la filosófica busca existir alrededor de la sensatez y de la contemplación de la verdad; la vida política alrededor de las acciones bellas (y éstas son las que proceden de la virtud), y la vida placentera busca existir alrededor de los placeres corporales<sup>27</sup>.

Más adelante, en el libro II, Aristóteles retomará la idea de definir la *eudaimonía* y afianzará su propuesta al contraponerla con opiniones comunes que apelan a la virtud, la sensatez y el placer como componentes de la *eudaimonía*: “Y que hablamos correctamente sobre el género y la definición de ésta [*eudaimonía*] son testigos las opiniones de todos nosotros, pues tanto el bien obrar, como el bien vivir son lo mismo que el ser feliz”<sup>28</sup>. La investigación dialéctico-endoxástica contenida en el libro I y en el primer capítulo del libro II permite apreciar el objetivo teórico-argumentativo o científico-dialéctico del tratado. El método dialéctico contribuye de forma destacada al objetivo teórico de saber en qué consiste el bien vivir y cómo definirlo.

## 5.2 El método de *Analíticos Posteriores*

En los primeros capítulos del libro II de los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles subraya la importancia de estudiar cuatro aspectos de un objeto de estudio: si es, qué es, el que y por qué. Mientras que el “si es” y “el que” se refieren a la existencia de algo, “qué es” y “por qué” se refieren a la causa de su existencia<sup>29</sup>.

27 Cf. *EE* I 4, 1215a35-1215b5: τρεῖς ὁρῶμεν καὶ βίους ὄντας, οὓς οἱ ἐπ’ ἐξουσίας τυγχάνοντες προαιροῦνται ζῆν ἅπαντες, πολιτικὸν φιλόσοφον ἀπολαυστικόν. τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὐταὶ δ’ εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, ὁ δ’ ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς.

28 Cf. *EE* II 1, 1219a39-1219b2: ὅτι δὲ τὸ γένος καὶ τὸν ὄρον αὐτῆς λέγομεν καλῶς, μαρτύρια τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἡμῖν. τὸ τε γὰρ εὖ πράττειν καὶ τὸ εὖ ζῆν τὸ αὐτὸ τῷ εὐδαιμονεῖν.

29 Cf. *Analíticos Posteriores* II, 89b23-35).

En la primera parte del tratado de la *eudaimonía*, Aristóteles se enfoca en responder a la pregunta, ¿qué es la *eudaimonía*?, lo cual es una manera de abordar el porqué de su existencia. Esta metodología refleja de manera precisa el método descrito en los *Analíticos Posteriores*:

Y los argumentos acerca de cada búsqueda son distintos, tanto los que se dicen filosóficamente, como los que no se dicen filosóficamente. Y precisamente por esto no es útil pensar que acerca de temas políticos es superflua tal tipo de especulación, pues a través de ella no sólo será evidente *el qué*, sino también *el por qué*. Pues acerca de cada búsqueda, tal es el modo filosófico<sup>30</sup>.

Desde el inicio del primer libro, Aristóteles muestra interés no sólo por el conocimiento (τὸ γνῶναι) sobre la *eudaimonía*, sino también por su adquisición y realización (περὶ τὰς κτήσεις καὶ περὶ τὰς πράξεις τοῦ πράγματος). Más adelante, retomaré este tema al hablar del principio de causa eficiente de la *eudaimonía*. Es importante destacar que, en este texto, que es el más explícito en cuando a su metodología del libro I de la *EE*, Aristóteles subraya que la pregunta filosófica *por qué* no es ajena ni superflua a la investigación sobre asuntos políticos. El método dialéctico-endoxástico, mediante la contraposición de opiniones y la solución de aporías, contribuye a la búsqueda de una definición correcta de *eudaimonía*<sup>31</sup>, lo cual también es el objetivo del método científico de los *Analíticos*. A partir del libro II, se observa cómo Aristóteles presenta una serie de definiciones, tales como la virtud, la decisión y, por supuesto, la *eudaimonía*, todas ellas principios universales y necesarios<sup>32</sup>.

30 Cf. *EE* I 6, 1216b35-39: διαφέρουσι δ' οἱ λόγοι περὶ ἐκάστην μέθοδον, οἳ τε φιλοσόφως λεγόμενοι καὶ μὴ φιλοσόφως. διόπερ καὶ τῶν πολιτικῶν οὐ χρὴ νομίζειν περιεργον εἶναι τὴν τοιαύτην θεωρίαν, δι' ἧς οὐ μόνον τὸ τί φανερόν, ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί. φιλοσόφου γὰρ τὸ τοιοῦτον περὶ ἐκάστην μέθοδον.

31 Para Karbowski, el método descrito en *EE* I 6 es distinto al método endoxástico de *EN* VII 1. En efecto, el método de la *EE* I 6 busca definiciones explicativas de temas éticos a través de argumentos deductivos, recurriendo a los *phainόμενα* como soporte y ejemplo (cf. Karbowski, 2015b, p. 196).

32 Esta es la opinión de Allan, para quien, al margen de la postura evolutiva, la *EE* es una versión más sistematizada y estricta que la *EN*, e incluso deductiva, en la que el uso de la *Metafísica* es más definitivo. (Allan, 1988). Conuerdo con Karbowski en que Aristóteles, en la *EE*, busca los primeros principios de una ciencia ético-demostrativa, siguiendo una versión adaptada del método de *Analíticos Posteriores* II (cf. Karbowski, 2019, pp. 109-135). Karbowski piensa que Allan se equivoca cuando dice que la *EE* sigue

## 6. Principios ontológicos en la investigación sobre la *eudaimonía*

Con todo y la presencia del método teórico-científico y del método dialéctico-endoxástico en el tratado ético sobre la *eudaimonía*, sostengo que estos métodos sólo justifican parcialmente el objetivo práctico del tratado. Como he mencionado, el método teórico-científico puede tener implicaciones prácticas únicamente en relación con su objeto de estudio, es decir, la *eudaimonía*. Por otra parte, aunque el método dialéctico contribuye a contraponer distintas opiniones sobre la *eudaimonía* y permite afianzar la opinión verdadera, sigue siendo un método lógico cuyo objetivo es también lograr la definición de las cosas. En este caso, el método dialéctico también busca obtener la definición de la *eudaimonía*. Para que el conocimiento sobre el bien vivir sea práctico y efectivo, Aristóteles explica una serie de *principios ontológico-desiderativos* que expresan el modo de ser y los deseos de todo ser humano. Estos principios deben ser considerados como criterios para alcanzar una correcta concepción del bien vivir; dicho de otra manera, sin estos criterios, la concepción correcta y el logro efectivo del bien vivir no serían posibles<sup>33</sup>.

---

un método cuasi-matemático debido al uso de “posits” (supuestos, postulados, principios), ya que esto es una estrategia argumentativa común a varias disciplinas aristotélicas e incluso a otros autores clásicos. Además, sobre todo, el uso de los supuestos en la ética es muy distinto del uso en matemáticas. En la *EE*, los supuestos de Aristóteles son definiciones preliminares, no-claras por naturaleza, aunque más familiares para nosotros. Estas definiciones se explican casi inmediatamente y sirven como punto de partida para lograr concluir los primeros principios, es decir, definiciones en un sentido más estricto, como las de la felicidad y la virtud (cf. Karbowski, 2015a).

33 Los principios sobre los cuales hablo en este trabajo no son hipótesis a partir de las cuales Aristóteles realiza demostraciones formales, tal como piensa Allan (1988) respecto a la definición de la *eudaimonía*, la virtud, entre otros conceptos. Más bien, estos principios se parecen más a puntos de partida o supuestos que Aristóteles presenta como verdaderos. Considerando el punto de vista de Karbowski, estos principios pueden considerarse explicitaciones de ciertos *phainómena* (es decir, “cosas que se dicen verdaderamente pero no con claridad *EE* I 6 1216b32-33) que, desde la lectura del mismo comentarista, son premisas que sustentan las definiciones buscadas de acuerdo con el “método eudémico” de *EE* I 6 (cf. Karbowski, 2015b, pp. 210-213).



### 6.1. Principios desiderativos en la investigación de la *eudaimonía* en *Ética Eudemia* I

Desde el punto de vista del principio teleológico, todo ser humano debería orientar su vida hacia un objetivo, el mejor de ellos, el cual se identifica con el bien vivir. Sin embargo, la decisión por la mejor forma de vida, así como las decisiones menores que conducen a la *eudaimonía* no son los únicos requisitos para alcanzarla. En otras palabras, tomar buenas decisiones, por sí solo, no basta para ser felices; según el Estagirita, también es necesario no contrariar nuestros deseos<sup>34</sup>. Por lo tanto, la *eudaimonía* debe implicar dos principios: el principio motivacional y el principio de exclusión del mal.

#### 6.1.a Principio motivacional

Un criterio indispensable para saber qué es la *eudaimonía* es encontrarla entre los bienes que los seres humanos han preferido, tales como la sensatez, la virtud y el placer<sup>35</sup>. En efecto, la *eudaimonía* puede asociarse con cualquiera de estos bienes, ya que son elegibles por sí mismos y no sólo por necesidad. Dado que toda elección es producto del razonamiento como del deseo, es preciso que, además de tener buenas razones para desear cualquiera de estos bienes como expresión de la *eudaimonía*, estos bienes sean de los más deseables para el ser humano. De lo contrario, la *eudaimonía* no podría ser considerada algo elegible. El principio motivacional consiste en que la *eudaimonía* tiene que referirse a un bien que esté entre más elegibles por los seres humanos, como la virtud, la sensatez o el placer, lo cual asegura que el conocimiento sobre la *eudaimonía* sea correcto, al cumplir con el criterio de ser uno de los bienes más deseados por el ser humano.

---

34 El contexto de los pasajes que se tratarán a continuación es la discusión del placer como uno de los candidatos para identificarse con la felicidad. Desde el punto de vista de Simpson, Aristóteles en *EE* I 5 muestra que la felicidad no puede ser identificada con el “placer físico” porque, al ser subjetivo, “escapa a nosotros”. Por el contrario, Aristóteles propone, recordando la paráfrasis escrita en el templo de Delos, que lo mejor y lo más bello se identifican con lo más placentero: “He is saying that which is in itself best, the noble, is also best for us” (Simpson, 2013, pp. 207, 195).

35 Cf. *EE* 1214b30-33.

Sin embargo, el principio motivacional también atañe a otro aspecto de la *eudaimonía*, el relacionado con su origen o causa. Para que la *eudaimonía* sea verdaderamente atractiva de conseguir, no debe depender de la fortuna o la buena suerte, sino que debe ser producto de nuestros esfuerzos:

Pues, ciertamente, si el vivir bellamente estuviera entre las cosas que se originan por la suerte o en las que se originan por naturaleza, sería algo desesperanzador para muchos, pues no existiría por el cuidado o la adquisición, ni por sí mismos, ni de la diligencia de éstos. Pero si estuviera en cierta cualidad propia y las acciones propias, el bien sería más común y más divino; ciertamente, más común porque sería posible participar a muchos, y más divino porque la *eudaimonía* yacería en ciertas cualidades y acciones procuradas por ellos mismos<sup>36</sup>.

Aristóteles, en la *Física*, por ejemplo<sup>37</sup>, distingue las causas por las cuales se originan los entes: algunos existen por naturaleza, como los elementos, las partes de los animales y los seres vivos; otros existen por fortuna o azar; mientras que otros se originan en el agente que los lleva a cabo, como las acciones de los seres humanos. Aristóteles parece descartar la idea de que la *eudaimonía* sea producto de la fortuna o de la naturaleza, a pesar de que éstas sean posturas definidas por algunos. La razón es que, si la *eudaimonía* fuera completamente fruto de la fortuna o de la naturaleza, no estaría bajo nuestro control, lo cual resultaría desesperanzador. No valdría la pena actuar con cuidado y diligencia, ya que nuestras acciones no contribuirían a su adquisición. En cambio, si la *eudaimonía* estuviera en cierta cualidad del sujeto y de sus acciones, se convierte en algo más común y divino: más personas podrían participar de ella y dependería más de ciertas cualidades de nuestro carácter y de nuestras acciones.

El principio motivacional no sólo atañe al hecho de que la *eudaimonía* deba satisfacer nuestros deseos, sino también a que sea producto de nuestras acciones y se cultive mediante nuestros esfuerzos, lo cual la hace

36 Cf. *EE* I 3, 1215a12-19: εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς διὰ τύχην γινομένοις ἢ τοῖς διὰ φύσιν τὸ καλῶς ζῆν ἔστιν, ἀνέλπιστον ἂν εἴη πολλοῖς ( οὐ γὰρ ἔστι δι' ἐπιμελείας ἢ κτήσις {οὐδὲ} ἐπ' αὐτοῖς οὐδὲ τῆς αὐτῶν πραγματείας)· εἰ δ' ἐν τῷ αὐτὸν ποιόν τινα εἶναι καὶ τὰς κατ' αὐτὸν πράξεις, κοινότερον ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ θεϊότερον, κοινότερον μὲν τῷ πλείοσιν ἐνδέχασθαι μετασχέιν, θεϊότερον δὲ τῷ κείσθαι τὴν εὐδαιμονίαν <ἐν> τοῖς αὐτοῖς παρασκευάζουσι ποιοῦς τινας καὶ τὰς πράξεις.

37 Cf. *Física*, 192b8-12.

más divina y autosuficiente. La idea de estar destinados a ser felices o infelices no es un supuesto en la *EE*; por el contrario, la *eudaimonía* debe ser el producto de nuestra voluntad y de nuestras decisiones, lo que la convierte en un fin más atractivo y estimulante.

### 6.1.b Principio de exclusión del mal

Según Aristóteles, a pesar de que la mayoría de los seres humanos es capaz de identificar lo que es el bien vivir, no es un asunto sencillo de resolver, sobre todo porque la vida puede presentar diversas clases de males que pueden hacerla miserable, o incluso preferible no vivirla:

Pues son muchas y tales las cosas que suceden, por las cuales se abandona la vida, por ejemplo, las enfermedades, los dolores excesivos, o las desgracias; de tal modo es evidente que sería preferible no nacer desde el principio, ciertamente por causa de estas cosas, si alguien diera la elección. Y además, muchas cosas tanto de las que no tienen placer o dolor, como de las que tienen un placer pero no bello, son de tal modo que es mejor no existir que vivir<sup>38</sup>.

La *eudaimonía* tendría que ser un bien que excluya los principales males, especialmente aquellos que hacen insoportable la vida, como enfermedades incurables o que impliquen dolores fuertes y continuos. Incluso Aristóteles menciona vivencias indiferentes al placer o al dolor, o placeres vergonzosos para alguien que busca el bien vivir y la virtud; todas estas situaciones podrían llevar a alguien a preferir no existir. La *eudaimonía* es un estado que, idealmente, excluye tanto el dolor físico como el mal moral, es decir, el vicio. No bastaría con experimentar placeres físicos como los animales; la *eudaimonía* supone la experiencia de los placeres virtuosos. El principio motivacional mencionado anteriormente podría verse comprometido por el infortunio de una enfermedad o una desgracia difícil de sobrellevar. Posiblemente, el límite ante los males radica en que no mermen nuestra posibilidad de decisión.

38 Cf. *EE* 15, 1215b18-26: πολλά γὰρ ἔστι τοιαῦτα τῶν ἀποβαιόντων, <δι' ἃ> προίενται τὸ ζῆν, οἷον νόσους περιωδυνίας χειμῶνας· ὥστε δῆλον ὅτι κἂν ἐξ ἀρχῆς αἰρετὸν ἦν, εἴ τις αἴρεσιν ἐδίδου, διὰ γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι. [...] ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἔχόντων {μὲν} ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἔχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἔστιν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν.

## 6.2 Principio de causa eficiente de la *eudaimonía*

Aristóteles, en el tratado de la *eudaimonía*, se interesa no sólo por definir *qué es*, sino también cómo se adquiere (*ktesis*)<sup>39</sup>. Esto implica investigar cuáles son las causas que la generan. Desde el primer capítulo, Aristóteles destaca que la *eudaimonía* puede tener diversas fuentes: la naturaleza, el aprendizaje, una clase de ejercicio, el hábito, la inspiración o la fortuna. Señala que la felicidad puede surgir por una o varias de estas causas:

Así pues, es evidente que su presencia se da en los hombres a través de todas estas, o de algunas o por alguna; pues en términos generales todas sus generaciones caen bajo los mismos principios<sup>40</sup>.

Aunque es difícil especificar a qué tipo de causa se refiere exactamente Aristóteles en este pasaje, es posible que aluda a la ciencia ético-política como una *ciencia productiva*, una que estudia las causas eficientes que producen la felicidad. En el capítulo v, Aristóteles aclara que la diferencia principal entre las ciencias teóricas y las productivas radica en el fin hacia el cual están dirigidas: el fin de las ciencias teóricas es conocer y contemplar la naturaleza de las cosas, mientras que el fin de las *ciencias productivas* es distinto a la ciencia y el conocimiento (*epistémes kai gnóseos*)<sup>41</sup>, por ejemplo, la salud es el fin de la medicina, y la buena legislación es el fin de la política (cf. *EE* 1216b10-19).

Aristóteles pudo encontrar en el adjetivo *poietiké* una forma primigenia de referirse a la ciencia práctica; así, la ciencia ético-política se encarga de estudiar la causa formal (esencia) de la felicidad, pero también las causas eficientes que la *producen*, tales como la naturaleza, el aprendizaje, el hábito, etcétera. Y aunque de todas estas causas, Aristóteles se enfocará sólo en la prudencia, la virtud y el placer, porque son los bienes más deseables, cabe pensar que aquéllos otros no se eliminan por completo en cuanto causas de la *eudaimonía*, sólo que los bienes más deseables son la causa de la felicidad en un sentido más estricto. Esta iniciativa de buscar

39 Cf. Texto nota 21: *EE* I 1 1214a8-14.

40 Cf. *EE* I 1, 1214a26-28: ὅτι μὲν οὖν ἡ παρουσία διὰ τούτων ἀπάντων ἢ τινῶν ἢ τινὸς ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, οὐκ ἄδηλον. ἅπασαι γὰρ αἱ γενέσεις σχεδὸν πίπτουσιν εἰς ταύτας τὰς ἀρχάς.

41 Cf. *EE* I 5, 1216b16-17: τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως.

las causas de la *eudaimonía* a manera de *causas eficientes* corrobora que el objetivo del tratado es práctico y no sólo teórico<sup>42</sup>.

### 6.3 Principio empírico de confrontación de los argumentos con los hechos

*El por qué* y no sólo *el que* acerca de la *eudaimonía* son necesarios en un estudio completo y adecuado de la misma. Aristóteles advierte que es preciso no confundir estos aspectos: el primero se refiere al argumento que busca la causa de algo, un cuestionamiento propio de la filosofía; mientras que el segundo se refiere a lo demostrado, el hecho en sí: “Y es correcto juzgar separadamente el argumento de la causa y lo demostrado, a causa de lo dicho precisamente, que no es necesario atender todas las cosas a través de argumentos, sino muchas veces es mejor por los fenómenos”<sup>43</sup>.

Aristóteles está convencido de que, en asuntos prácticos como la *eudaimonía*, no basta con construir argumentos que conduzcan a conclusiones verdaderas, ya que, como ha demostrado en los tratados lógicos, es posible llegar a una conclusión verdadera partiendo de premisas falsas. Por ello, propone acercarse y atender a *las cosas que nos aparecen*, a los fenómenos. Los asuntos éticos pueden abordarse de tres formas: a través de argumentos; a través de los fenómenos, y mediante la combinación de ambos. Aunque en esta cita Aristóteles piensa que, en la práctica, los fenómenos o hechos son más definatorios que los argumentos, no implica que estos últimos deban abandonarse, sino que deben confrontarse con los hechos. De ninguna manera se sugiere que Aristóteles se refiera a un método experimental<sup>44</sup> en un sentido moderno, sino a un método experimental

42 Aristóteles también podría considerar que las causas mencionadas son de tipo formal, es decir, que constituyen la felicidad misma. Asimismo, es posible interpretarlas como su causa final, como aquello hacia lo cual tienden nuestras acciones. Me inclino a pensar que, al menos en este contexto, el sentido de causa en el al que se refiere Aristóteles es el de causa eficiente, dado que habla de la *génesis* o *generación* de la felicidad, un término que usa para los temas físicos o naturales.

43 Cf. *EE* I 6, 1217a10-13: καλῶς δ' ἔχει καὶ τὸ χωρὶς κρίνειν τὸν τῆς αἰτίας λόγον καὶ τὸ δεικνύμενον, διὰ τε τὸ ῥηθὲν ἀρτίως, ὅτι προσέχειν οὐ δεῖ πάντα τοῖς διὰ τῶν λόγων, ἀλλὰ πολλάκις μᾶλλον τοῖς φαινομένοις.

44 Cuando Zingano afirma que en la *EN* se rechaza el método dialéctico, también descarta la existencia de un método experimental en el sentido moderno. No encuentro

en un sentido esencial de contrastar los razonamientos con los hechos observados y las acciones humanas, garantizando así que el razonamiento sea práctico y arquitectónico, útil en las decisiones individuales y políticas.

## 7. Conclusiones

Aristóteles tiene una doble finalidad en el tratado de la *eudaimonía*: la primera es teórica, al buscar una definición de vida buena o *eudaimonía*, y la segunda es una finalidad práctica, la de lograr dicha vida buena. En la búsqueda de una correcta definición de *eudaimonía*, participan dos métodos distintos: el teórico-científico de los *Analíticos Posteriores* y el endoxástico-dialéctico. Sin duda, el método endoxástico-dialéctico contribuye al logro del objetivo práctico de la investigación, ya que mediante la discusión e incluso refutación de otras opiniones, especialmente las más reputadas de filósofos que le antecedieron, ayuda la demostración y comprensión adecuada del bien vivir.

Sin embargo, lo que hace verdaderamente práctico el objetivo del tratado es la eficacia corroborada en los hechos, la satisfacción efectiva de los deseos y necesidades humanas, así como el pensamiento arquitectónico efectivo de quien lo aplica. De nada serviría una correcta justificación argumentativa, ya sea demostrativa o dialéctica, si no se lograra satisfacer los deseos y necesidades humanas. Es preciso mencionar que la diferencia entre los principios metodológicos y los principios ontológicos radica en que los segundos atienden a la materia o sustancia del tema más que a la forma y estructura argumentativa, propio de los principios metodológicos. El conjunto de ambos principios forma parte de un conocimiento sapiencial que Aristóteles considera verdadero y, por lo tanto, sirven como puntos de partida de la investigación y una correcta comprensión del bien. Es curioso notar que la consideración de estos principios ontológico-desiderativos junto con la búsqueda de definiciones, por su propia universalidad, se inscriben en el terreno de lo necesario y, por consiguiente, en una ciencia de principios, confirmando así el valor científico-epistémico de la filosofía práctica aristotélica.

---

razón para limitar el significado de “confrontación con los fenómenos” al método experimental moderno, en lugar de pensar un sentido más amplio y práctico, en el que las ideas se contrastan con los hechos y las acciones (Cf. Zingano, 2007, pp. 328, 329). La postura de Zingano me parece demasiado dicotómica al separar y contraponer la dialéctica y la ciencia, al filósofo y al prudente en la ética de Aristóteles (EE 1217a10-13).

## Referencias bibliográficas

- Allan, D. J. (1988). “Quasi-mathematical Method in the *Eudemian Ethics*”, en: Mueller-Goldingen, Christian (ed.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*. New York: Olms Studien, pp. 185-200.
- Anagnostopoulos, Georgios (1994). *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. California: University of California Press.
- Berti, Enrico (2008). “El método de la filosofía práctica”, en: Enrico, Berti, *Las razones de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, pp. 121-156.
- Candel Sanmartín, Miguel (trad.) (2008). *Aristóteles, Tratados de Lógica. Órganon, Tomo II: Analíticos Segundos*. Madrid: Gredos.
- Devereux, Daniel (2014). “Scientific and ethical methods in Aristotle’s *Eudemian* and *Nicomachean Ethics*”, en: Nielsen, Karen y Henry, Devon (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle’s Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 130-147.
- Jaeger, Werner (1946). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE.
- Karbowsky, Joseph (2015a). “Is Aristotle’s *Eudemian Ethics* Quasi-Mathematical?”, *Apeiron*, 48, 3, pp. 368-386.
- Karbowsky, Joseph (2015b). “*Phainomena* as Witnesses and Examples: The Methodology of *Eudemian Ethics* I, 6”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, pp. 193-225.
- Karbowsky, Joseph (2019). *Aristotle’s Method in Ethics –Philosophy in Practice–*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Megino Rodríguez, Carlos (trad.) (2002). *Aristóteles. Ética Eudemia*, Madrid: Alianza.
- Natali, Carlo (2010). “*Posterior Analytics* and the Definition of Happiness in *NE* I”, *Phronesis*, 55, pp. 304-324.
- Owen, G. E. L. (1961). “*Tithenai ta phainomena*”, en: M. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*. London: Duckworth, pp. 239-251.
- Simpson, Peter L. (trad.) (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. London: Transaction Publishers.
- Walzer, R. R. y Mingay, J. M., (eds.) (1991). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Toronto: Oxford University Press.
- Zagal, Héctor (1994). “Argumentación y Método en la Ética Eudemia”, *Tópicos*, 7, pp. 43-65.
- Zingano, Marco (2007). “Aristotle and the problems of method in ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32, pp. 297-330.





## La crítica de Aristóteles a la idea del bien en *Ética Eudemia* libro I, capítulo 8

Luis Alonso Gerena Carrillo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

### 1. Introducción

En la *Ética Eudemia* (*EE*) I 8, al igual que en la *Ética Nicomaquea* (*EN*) I 6, Aristóteles presenta una crítica a la idea del bien. Se ha discutido sobre las semejanzas y diferencias entre ambas críticas, ya que ello podría ayudar, entre otras cosas, a determinar cuál de estos tratados es anterior, lo cual a su vez permitiría comprender mejor el desarrollo de la filosofía de Aristóteles. Sin embargo, quizá lo que más asemeja a estas críticas es lo difícil que resulta determinar cuál es exactamente el problema que presenta la idea del bien para Aristóteles.

En la *EN*, Aristóteles afirma, tras exponer tres concepciones principales de vida propuestas como constitutivas de la vida feliz (la vida de placer, la vida política y la vida contemplativa), que existe otra explicación, la platónica. Esta última, a diferencia de las tres concepciones de vida que postulan bienes por todos conocidos, propone un bien que está separado de los otros bienes y que es en sí mismo<sup>1</sup>. De acuerdo con esto, al parecer, Aristóteles aborda esta idea en el capítulo sexto de la *EN*, debido a que se trata de una alternativa significativa a las otras tres, promovida por los filósofos de la Academia.

En la *EE*, en cambio, Aristóteles, después de exponer las tres opiniones más connotadas acerca de qué es lo mejor –la sabiduría práctica, la excelencia o el placer<sup>2</sup>, a los cuales corresponden, respectivamente, tres

1 Cf. *EN* I 6, 1095a26-28.

2 Cf. *EE* I 8, 1214a29-30 y 1215a3.

géneros de vida, la vida política, la filosófica y la vida de placer<sup>3</sup>-, introduce el capítulo 8 afirmando simplemente que se debe investigar qué es lo mejor y en cuántos sentidos se utiliza el término. No ofrece una señal clara de por qué hace esto; además, este capítulo no sólo aborda la propuesta platónica, sino también lo que Aristóteles denomina *el bien común*. A esto se agrega que, al inicio del mismo capítulo, luego de exponer la posición platónica, declara que el tratamiento de la idea del bien no es propio de la ética, sino que pertenece a otra disciplina más próxima a la lógica<sup>4</sup>. Asimismo, señala que ya ha analizado esta propuesta en otras obras<sup>5</sup> y concluye que, para él, la idea del bien carece de valor práctico, puesto que no es útil (*chrêsimos*) ni para la vida buena (*zôên agathên*) ni para las acciones (*praxeis*)<sup>6</sup>. Entonces, ¿por qué discutirla en este capítulo?

Sostendré que Aristóteles considera importante examinar en el capítulo 8 las propuestas que sostienen que lo mejor es el bien en sí, entendido ya sea como una idea o como un bien común, porque estas propuestas se presentan como alternativas a su propia visión esbozada en los capítulos anteriores, en los cuales argumenta que la felicidad es el mayor de los bienes. De acuerdo con esto, Aristóteles intenta demostrar que el bien en sí no puede ser un principio como el propuesto por los platónicos, es decir, un bien anterior, más inteligible y causa de todos los bienes por participación, no sólo porque no es un bien práctico, sino porque conduce a sostener que los bienes son unívocos. El bien en sí que él propone como alternativa es principio y causa en tanto que fin de las acciones.

Empezaré ubicando este capítulo en el contexto de la discusión que lo precede en el libro I; luego, siguiendo la estrategia de Aristóteles, expondré cada una de las propuestas y, finalmente, intentaré establecer las similitudes y las diferencias con *EN* I 6.

## 2. El bien en sí: antecedentes en el libro I

En esta sección, abordo los capítulos 1-7 del libro I de la *EE*, en los cuales Aristóteles establece los principales supuestos que permitirán un tratamiento filosófico de la felicidad. A primera vista, el capítulo 8 parece

3 Cf. *EE* I 8, 1215b1-2.

4 Cf. *EE* I, 1217b17.

5 Cf. *EE* I, 1217b22-23.

6 Cf. *EE* I, 1217b24-25.

interrumpir bruscamente esta exposición sobre la felicidad al ocuparse de la propuesta platónica de que lo mejor, el bien, debe entenderse como un bien en sí, un principio a partir del cual los distintos bienes son y se denominan bienes. Sin embargo, esta interrupción es sólo aparente. Como intentaré demostrar, los lineamientos que Aristóteles establece en los capítulos 1-7 preparan el terreno para el examen del capítulo 8, pues en ellos sostiene que la felicidad es el mejor de los bienes; si aceptamos la tesis platónica –que Aristóteles admite– de que lo mejor es un bien en sí, entonces la felicidad se posicionaría como un bien en sí.

En los primeros siete capítulos, Aristóteles da cuenta de los supuestos más comunes, pero también de los más reputados acerca de la felicidad, y establece las dificultades metodológicas que su estudio comporta para desarrollar un planteamiento filosófico de la misma. La obra comienza confrontando dos posturas: la inscrita en Leto<sup>7</sup>, que sostiene que una misma persona no puede alcanzar al mismo tiempo lo más bello, lo mejor y lo más placentero, y la opinión de que la felicidad es el mejor, el más bello y el más placentero de los bienes<sup>8</sup>. Este contraste es relevante porque con él, desde el inicio, Aristóteles propone que la felicidad es el mejor de los bienes y lo plantea como punto de partida de su reflexión. A lo largo de estos capítulos, busca mostrar que esta última opinión es la más aceptada y que el problema filosófico asociado no se limita a definir qué es la felicidad, lo cual sería un problema teórico, sino que también incluye la dificultad de entender cómo se logra, es decir, en contra del escepticismo de la inscripción de Leto, cómo llegamos a ser felices<sup>9</sup>.

La indagación sobre cómo se alcanza la felicidad lleva a Aristóteles a considerar dos supuestos principales. El primero explora cómo llegamos a poseer algo, planteando que uno puede ser feliz por naturaleza, como quien nace con un determinado color de ojos o una determinada altura, o por aprendizaje, como un conocimiento adquirido. Estas dos posibilidades recuerdan diálogos como el *Protágoras* o el *Menón* de Platón, donde se cuestiona si la virtud es enseñable, abriendo así la posibilidad de que quien es virtuoso lo es por naturaleza, como sugiere Anito en el *Menón* (90c-94e). La práctica (*askêsis*) también resulta clave para la adquisición

7 Cf. *EE* I, 1214a1-8. Aristóteles cita este pasaje en los mismos términos en *EN* (1099a24-31).

8 Es importante tener en cuenta la advertencia de Woods sobre que Aristóteles no argumenta en *EE* a favor de esta equivalencia (cf. Woods, 1982, pp. 43-44).

9 Cf. *EE* I, 1214a14-15.

de la felicidad, ya que a través de ella desarrollamos hábitos que pueden conducirnos a obrar bien o mal dependiendo de a qué nos hemos acostumbrado<sup>10</sup>. Finalmente, agrega la divinidad y la suerte como factores de la felicidad, a los cuáles dedicará un análisis más profundo en capítulos posteriores<sup>11</sup>.

El segundo supuesto relevante es que la discusión sobre la felicidad gira en torno a tres bienes que se presume son los más valiosos: la sabiduría, la virtud y el placer. Por un lado, se debate cuál de estos bienes es el mejor y, en este sentido, cuál contribuye más al logro de la felicidad, y, por otro, cómo estos bienes se integran para constituir una vida feliz. De acuerdo con esto, algunos sostienen que basta con poseer los tres bienes para alcanzar la felicidad, otros que sólo se necesitan dos, y algunos más sostienen que basta con uno solo<sup>12</sup>. Aunque Aristóteles no menciona nombres, Platón podría ser un defensor de la segunda opción, tal como se propone en el *Filebo* (22a-b), donde la mejor vida es la compuesta de placer e intelecto, y Sócrates, sin duda, es el mejor candidato para defender la tercera, pues para él el conocimiento es suficiente para obtener la virtud<sup>13</sup>.

Con estos supuestos en mente, Aristóteles comienza a esbozar una visión más crítica. Al final del capítulo 2, establece que uno de los problemas al investigar sobre la felicidad es distinguir entre lo que es esencial a la felicidad (*merê tês eudaimonias*, 1214b26-27) y lo que es simplemente necesario para alcanzarla (*hôn aneu gar oukh hoion te eudaimonein*, 1214b26). Esta distinción se ejemplifica a través de la salud: una cosa es la salud en sí, y otra son las condiciones necesarias para mantenerla, como el ejercicio o la dieta<sup>14</sup>. Esta distinción también aparece cuando Aristóteles indica que quien puede elegir, lo hace en función de una meta o fin que corresponde con el vivir bien, y que para vivir bien hay que distinguir, entre estas metas o fines que nos fijamos, cuáles son propias del vivir bien y aquéllas sin las cuales no es posible vivir bien<sup>15</sup>.

10 Cf. *EE* I, 1214a20-21. Aristóteles, más adelante, nos dirá que la costumbre constituye el carácter (cf. 1220a39-1220b1); sin embargo, no es claro que para él el hábito no es suficiente para la virtud, la cual requiere deliberación y elección (cf. Woods, 1982, pp. 47).

11 Cf. *EE* 8, 2.

12 Cf. *EE* I, 1214a30-1214b6.

13 Cf. *EE* I, 1216b2-5.

14 Cf. *EE* I, 121411-15.

15 Cf. *EE* I, 1214b12-14.

De esta manera, Aristóteles reafirma la importancia de la elección (*proairesis*) como el espacio en el que, principalmente, puede encontrar una respuesta a la pregunta de cómo ser feliz. En este sentido, enfatiza en que la felicidad es un bien propio de los seres humanos. Precisamente, una de las dificultades que se enfrenta en la investigación sobre la felicidad es que todos tienen una opinión sobre cómo ser feliz: los niños, los locos, y las personas comunes y corrientes. Para Aristóteles, sin embargo, sería impropio considerar todas estas opiniones, por lo que en su investigación se centra sólo en las de los sabios. Aristóteles encuentra que, a diferencia de las que mantiene la mayoría, las opiniones de los sabios están realmente sustentadas, y el examen de estas significa un avance real<sup>16</sup>. Las opiniones de los niños o de quienes carecen de salud mental no son objeto de crítica, sino más bien que son susceptibles de corrección mediante la educación, el tratamiento médico o incluso el castigo<sup>17</sup>.

Con el mismo tono indirecto y general que permea los primeros cinco capítulos<sup>18</sup>, Aristóteles sugiere que, en las opiniones de los sabios, se sostiene la tesis de que quien es feliz lo es porque tanto él como sus acciones poseen una cualidad particular<sup>19</sup>. De hecho, puntualiza que algunos sabios se cuestionan si esta cualidad radica sólo en el alma, en el individuo o en las acciones mismas que realiza<sup>20</sup>. De nuevo, estas disquisiciones de los sabios y lo expuesto hasta ahora sólo confirman que felicidad es un bien humano. Además, muestran que no se debe a factores como la suerte o la naturaleza –que harían de la felicidad un bien para muy pocos–, sino que estaría en el poder de cada persona y dependería de su propio esfuerzo<sup>21</sup>.

Para Aristóteles, la cuestión de cómo ser feliz tiene que ver con la elección de una forma de vida orientada hacia la felicidad. Quienes pueden elegir no optarían por una vida de actividades guiadas únicamente por la necesidad, como ciertas técnicas que sólo se ejercen para lograr

---

16 Al parecer, para Aristóteles, estas posiciones conducen a un examen dialéctico, en el cual, por ejemplo, la refutación de las objeciones contrarias a una tesis constituye una prueba de esta (cf. Zingano, 2007, pp. 306).

17 Cf. *EE* I, 1215a3-7.

18 Cf. Rowe, 1971, p. 23.

19 Cf. *EE* I, 1215a15-16.

20 Cf. *EE* I, 1215a22-25. Esta es una alternativa más cercana al propio Aristóteles (cf. Woods, 1982, p. 51).

21 Cf. *EE* I, 1215a15-19.

reputación<sup>22</sup>, o las actividades comerciales. En cambio, los hombres libres –dice Aristóteles pensando seguramente en los hombres sabios– perciben tres tipos de vida que conducen a la felicidad: la vida dedicada al conocimiento, la vida política y en la vida de placer. Para el filósofo, la vida feliz se basa en el conocimiento, mientras que para el político, en la virtud. Para el hedonista, en cambio, el fin es el placer. Así, el problema de definir la felicidad consiste en determinar cuál de estas vidas es la mejor, y para ello Aristóteles estudia la naturaleza de cada una y las acciones que se derivan de ellas<sup>23</sup>.

Aristóteles ahonda en esta cuestión al advertir que, si la vida se limitara a lo que ocurre naturalmente, estaríamos sujetos a la necesidad y al sufrimiento. Tanto el trabajo necesario para la subsistencia como la enfermedad y los embates de la naturaleza habrían hecho que la vida fuera difícil de elegir. La infancia es una etapa de la vida que podría ser preferible olvidar, y los placeres asociados con el sexo y la alimentación no hacen la vida más valiosa, pues incluso los animales los disfrutan, como el buey Apis, en mayor cantidad. Tampoco el supuesto placer de dormir, característico de los recién nacidos y propio de las plantas, aporta valor a la vida.

El valor de la vida, entonces, no se halla en la necesidad ni en la naturaleza, que son cosas que nos ocurren involuntariamente, sino en aquello que está sujeto a nuestra elección. Aristóteles recuerda aquí a Anaxágoras, quien situó el valor de la vida en el conocimiento<sup>24</sup>. Sin embargo, el filósofo también reconoce a quienes, a diferencia de Anaxágoras, han defendido la vida de placer o de virtud como vidas elegibles y constitutivas de la felicidad. En cuanto a la vida política, aclara que no se refiere a quienes la eligen por dinero o poder, sino a aquellos que consideran la acción virtuosa como un fin en sí mismo, sin perseguir otra recompensa<sup>25</sup>.

---

22 Según Simpson, aquí se estarían equiparando a los héroes homéricos con los artesanos, quienes, respectivamente, portan una espada o una herramienta en busca de una buena reputación (cf. Simpson, 2013, p. 203).

23 Cf. *EE* I, 1215a32-1215b6 y 1216a27-1216b2.

24 Cf. *EE* I, 1216a15-16. Como lo señala Rowe, esta anécdota sobre Anaxágoras no difiere de la que se presentó anteriormente (cf. 1215b6-8), lo cual indica un intento de conectarla con lo que precede, aunque planteando la pregunta en un sentido negativo: ¿hay algo que haga valiosa la vida? (cf. Rowe, 1971, p. 19, n. 5).

25 Cf. *EE* I, 1216a16-27.

De esta manera, Aristóteles enfatiza que estas tres formas de vida son las que otorgan valor a la existencia y son las más dignas de elección<sup>26</sup>. No obstante, matiza que en lo que concierne al placer, la indagación no tiene que ver con la pregunta acerca de su naturaleza o de lo que el placer es, pues es evidente su relación con el cuerpo y cómo se produce; más bien, en lo que concierne al placer, el problema es si es parte de la felicidad, y en caso de serlo, cómo se integra a ella. Además, plantea la cuestión de si los placeres que hacen parte de la felicidad son placeres corporales u otro tipo de placer<sup>27</sup>. Las cuestiones que Aristóteles considera merecedoras de un análisis más profundo son la prudencia y la virtud, temas que desarrollará en libros posteriores<sup>28</sup>. En esta etapa, examinará su naturaleza y cómo ellas, o las acciones que provienen de ellas, hacen parte de la buena vida<sup>29</sup>. Aunque Aristóteles no ahonda en la prudencia y la virtud en esta parte, sí se ocupa de la propuesta de Sócrates, quien no distingue entre teorizar y actuar; sostiene que “el fin es conocer la virtud” (*telos to gignoskein tēn aretēn*, 1216b2-3)<sup>30</sup>. Sócrates indaga sobre conceptos como la justicia y la valentía, suponiendo que todas las virtudes son conocimientos; así, saber qué es la justicia implica ser justo<sup>31</sup>. Para Aristóteles, esto muestra que Sócrates toma como modelo las ciencias teóricas, en las cuales ser geómetra, por ejemplo, consiste en conocer los principios y reglas de la geometría. En consecuencia, Aristóteles señala

---

26 Pienso que es muy importante tener en cuenta este punto para entender que Aristóteles no es simplemente repetitivo y, además, considerar, como asegura Rowe, que en cada ocasión se agrega algo distinto al abordar estos tres bienes: la primera “expande los tres fines dentro de tres formas de vida, y establece sus esferas respectivas, mientras que la segunda señala lo que es esencialmente representativo de cada uno” (1971, pp.19-20).

27 Cf. *EE* I, 1216a29-37. Según Woods, los placeres que formarían parte de la felicidad serían aquellos distintos de los corporales (cf. Woods, 1982, p. 54).. Simpson propone igualmente que este es un tema que Aristóteles abordará en el libro VI, correspondiente al libro VII en la *EN*. En este texto, Aristóteles establece que los placeres contribuyen a la felicidad en tanto que el placer es actividad no impedida, y la felicidad, al ser una actividad noble, supone que los placeres que la acompañan son igualmente nobles, incluyendo los placeres corporales (cf. Simpson, 2013, p. 209).

28 Para un breve acercamiento a la diferencia entre el tratamiento de la prudencia en la *EE* y la *EN* –donde, a diferencia de la *EE*, se distingue entre sabiduría y prudencia– ver Simpson, 2013, p. 210.

29 Cf. *EE* I, 1216a37-40 y Rowe, 1971, p. 22.

30 Cf. Rowe, 1971, p. 22.

31 Cf. *EE* I, 1216b6-8.

que Sócrates no distingue entre ciencias teóricas y prácticas, que persiguen fines distintos. En las ciencias prácticas, el fin no es teorizar o contemplar, sino establecer cómo se llega a ser (*gignetai*) y de donde (*ek tinôn*) proviene aquello sobre lo que se indaga: en el estudio de la salud, el fin no es contemplarla ni teorizar sobre ella, sino estar sanos y entender cómo se obtiene la salud. Del mismo modo, al preguntarnos por la valentía o la justicia, no lo hacemos para contemplarlas, sino para ser valientes y justos<sup>32</sup>.

Aristóteles precisa que, en ética, no se excluye la argumentación (*logoi*) para lograr un convencimiento (*pistin*) general, lo que confirma su carácter filosófico, pero aclara que, además de los argumentos, se emplearán “los fenómenos (*phainomenoi*) como testimonios y modelos” (1216b26-28). Así, en esta sección, donde se introduce en términos muy básicos una propuesta metodológica para la ética, Aristóteles intenta establecer el rol de los *logoi* en ella y su relación con los *phaimomenoi*, lo cual nos conecta con la discusión con Sócrates, pues ayuda a vislumbrar el tipo de conocimiento fundamental en esta disciplina. Justamente, por *phainomena*, Aristóteles entiende aquellas opiniones que son consideradas verdaderas, asumidas por la mayoría y, en especial, por los más sabios –las opiniones más reputadas<sup>33</sup>–, que resultan nodales para la reflexión en la ética. Como lo resalta Owen, Aristóteles en la *EN* comienza su tratamiento de la incontinencia recopilando los *phainomena* u opiniones comunes sobre esta noción, en contraste con la propuesta de Sócrates, que conduce a negarla<sup>34</sup>.

La discusión en la *EE*, como hemos visto, se basa en la opinión común de que la felicidad (*eudaimonia*) es el mayor bien, aunque surgen conflictos al intentar definirla, dada la diversidad de opiniones al respecto. Aristóteles sostiene que, en ética, los argumentos ayudan a solucionar estos conflictos buscando el consenso o al menos un acuerdo parcial<sup>35</sup>. Este convencimiento no tiene que darse de inmediato, sino que puede desarrollarse

32 Cf. *EE* I, 1216b19-25.

33 Cf. Zingano (2007, p. 299), quien considera necesario acentuar el carácter de *reputadas* que tienen estas opiniones para Aristóteles.

34 Aristóteles en su propuesta recogerá las opiniones de la mayoría, sin rechazar del todo la propuesta socrática (cf. Owen, 1986, p. 240).

35 Sin embargo, como muestra Irwin, Aristóteles llega a un acuerdo basado en una *diálctica fuerte* (*strong dialectic*), la cual se sustenta en principios metafísicos que permiten evaluar las opiniones desde un punto de vista imparcial, y, así, alcanzar una distribución justa (cf. Irwin, 1990, pp. 357-358).



de manera progresiva mediante ajustes en la formulación de las opiniones<sup>36</sup>. Para ilustrar cómo ocurre este cambio de dirección, Aristóteles asume que, en cuestiones éticas, cada persona está familiarizada con la verdad (*hekastos oikeion ti pros tèn alêtheian*, 121b31), lo cual permite reemplazar las opiniones verdaderas pero confusas por otras más conocidas.

Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas (1216b 30-35)<sup>37</sup>.

Al analizar este complejo pasaje, es importante considerar que la verdad aquí mencionada, con la cual todos están familiarizados, y que se manifiesta en las opiniones comunes de la mayoría, no es la verdad científica de carácter necesario. En cambio, como lo indica Aristóteles, se trata de un enfoque dialéctico, donde los argumentos buscan modificar estas opiniones para clarificarlas –pues se trata de opiniones verdaderas pero oscuras–, haciéndolas así más comprensibles (*gnôrimôtera*)<sup>38</sup>. Sin embargo, Aristóteles también reconoce que los argumentos filosóficos, aquellos que indagan por la causa, son útiles en la política, pero remarca que, en ética, lo esencial es el *phainomenon*, pues el argumento sólo lo aclara, sin pretender reemplazarlo. Así, Aristóteles subraya que, por ejemplo, si un argumento llevara a concluir que la felicidad es imposible, tal argumento debería rechazarse, y no la opinión ampliamente aceptada de que la felicidad es el mejor de los bienes<sup>39</sup>.

Aristóteles continúa afirmando que lo expuesto hasta ahora es sólo un acercamiento preliminar (*peprooimiasmenôn*) al problema principal, que es determinar qué es la felicidad (*ti estin he eudaimonia*, 1217a20-21)<sup>40</sup>.

36 Cf. *EE* I 1216b30. Esta es la explicación que da Zingano de la expresión *metabibazomenoi poêsousin* (1216b30) (cf. Zingano, 2007, p. 304).

37 Traducción de Julio Pallí Bonet. En adelante, como en este caso, citaré el nombre del traductor cuando la traducción no sea mía.

38 Cf. Zingano, 2007, pp. 304-305.

39 Cf. *Tópicos*, 104a5-11.

40 Esto podría significar, como sostiene Rowe, que los capítulos 1-6 son sólo introductorios y que es en el capítulo 7 donde comienza el tratamiento hacia una definición de la felicidad. De acuerdo con esto, el capítulo 7 permite concluir que la felicidad es el mejor

Esto significa que hasta este punto se ha limitado a recoger distintas opiniones y a establecer algunos principios metodológicos; a partir de aquí, basándose en estas opiniones no claramente formuladas (*ou safôs*), se intentará descubrir (*heurein*) qué es la felicidad<sup>41</sup>. De acuerdo con esto, Aristóteles recoge la opinión principal con la que todos concuerdan: la felicidad es el más grande y el mejor de los bienes humanos<sup>42</sup>; pero se detiene en la calificación *humano*, ya que podría hablarse de una felicidad propia de algún ser divino, o de un dios, y es evidente que los animales inferiores no pueden considerarse felices, sino que viven experiencias buenas y malas según participen de bienes distintos de los humanos y los divinos<sup>43</sup>.

A continuación, Aristóteles precisa a qué se refiere con bienes humanos, distinguiendo entre aquellos bienes realizables (*prakta*) por los seres humanos y los que no lo son. Argumenta que los bienes realizables por los seres humanos son aquellos que participan del movimiento (*kinêseôs*). Por esta razón, los seres que no participan del movimiento, que podrían ser los mejores, no participan de los bienes humanos<sup>44</sup>. En este sentido, me parece, Aristóteles sostiene que podrían existir bienes realizables sólo para seres mejores que los humanos<sup>45</sup>. Siguiendo esta línea, establece dos maneras en que los bienes son realizables para los humanos: los primeros son aquellos por los que actuamos (*hôn heneka pratomen*), como la salud y la riqueza, bienes que buscamos por su propio valor; los segundos son aquellos que participan de la acción porque los realizamos en vista de los primeros (*ha toutôn heneka metechei praxeôs*), como hacer ejercicio para

---

de los bienes, mientras que en el capítulo 8 se abordará qué es lo mejor (cf. Rowe, 1971, pp. 23-24).

41 Cf. *EE* I, 1217a19-20.

42 Cf. *EE* I, 1217a21-22.

43 Cf. *EE* I, 1217a28-29.

44 El texto es difícil. Siguiendo a Woods, asumo la siguiente traducción: “[...] porque algunos de los seres no participan del movimiento, de manera que tampoco de los bienes [realizables]; y estos seres quizá son, en lo que respecta a su naturaleza, los mejores.” (διό τι ἔνια τῶν ὄντων οὐθὲν μετέχει κινήσεως, ὥστ’ οὐδὲ <πρακ>τῶν ἀγαθῶν, 1217a32-33).

45 Como lo señala Pallí Bonet en su traducción (cf. *Ad loc.*, n. 19), Aristóteles hace aquí referencia a *Sobre el cielo*, donde sostiene que los cuerpos celestes tienen que considerarse como seres vivos que, debido a su perfección, requieren de muy poca actividad para alcanzar el bien en ellos. Es decir, como se sostiene más adelante en la *EE* (1245b15-19), los dioses para vivir bien no requieren de algo distinto de ellos mismos, ya que ellos mismos son su bien.

mantenerse sano y ahorrar o invertir para obtener riqueza<sup>46</sup>. Con esta distinción, Aristóteles concluye que la felicidad es el bien supremo realizable por el ser humano<sup>47</sup>.

Esta conclusión de los primeros siete capítulos conduce al capítulo ocho, donde se discuten propuestas que definen lo mejor como el bien en sí, un principio fundamental y la causa de todos los bienes. Sin duda, esto plantea un desafío a la concepción de la felicidad esbozada anteriormente, pues, si lo mejor tiene que entenderse como un bien en sí, entonces la felicidad también sería un bien en sí, principio y causa de los demás bienes. En este capítulo, Aristóteles se limita a mostrar que el bien en sí debe ser práctico, lo que excluye tanto la idea platónica del bien como el bien común de ser ese bien supremo. Esta discusión, sin embargo, le permitirá sentar las bases para el desarrollo de su concepción de la felicidad en el libro II.

### 3. Examen de las propuestas platónicas de bien en sí

Aristóteles comienza el capítulo 8 planteando dos objetivos: establecer “qué es lo mejor y en cuántos sentidos se dice” (*ti to ariston, kai legetai posachôs*, 1217b1), aunque no es claro que estos objetivos estén relacionados en el desarrollo de la exposición, al menos no de manera explícita<sup>48</sup>. En este capítulo, justamente, Aristóteles se ocupa de hacer una crítica de las tres propuestas platónicas que intentan definir lo que es el bien en sí, lo que le permite concluir que el bien en sí debe ser el fin de la acción, sin detenerse explícitamente en el sentido de *legetai posachôs*. Esta expresión sugiere que algunas palabras no son unívocas –porque se aplican con distintas definiciones, como *ser*, *bien* o *médico*–, pero también apunta a precisar cómo los distintos sentidos de estas palabras están articulados, pues, aunque no son sinónimas, tampoco son completamente homónimas (*Tópicos*, 106a19)<sup>49</sup>.

46 Cf. *EE* I, 8 1217a36-40.

47 Cf. *EE* I, 8 1217a39-40.

48 Cf. *EE* I, 8 y Woods, 1982, p. 61.

49 En el pasaje 1 a1-10 de *Categorías*, Aristóteles nos dice que la *homonimia* entre dos cosas A y B se da cuando A y B comparten el nombre ‘F’ en común, pero su definición no es la misma. Por ejemplo, cuando decimos que el animal y el dibujo son *hombres*, el hombre y el dibujo sólo tienen en común el nombre *animal*, pero la definición de animal que

De acuerdo con esto, vemos que Aristóteles no establece claramente en este capítulo cómo los distintos sentidos de *bien* se relacionarían con el bien en sí que él propone. Es decir, en su discusión con los platónicos, sostiene que el bien, al igual que el ser, se dice de distintas maneras, según las distintas categorías<sup>50</sup>, pero no presenta una propuesta semejante a la que encontramos acerca del ser en *Metafísica*, donde argumenta que los distintos sentidos de *ser* se unifican en torno a su relación con la *substancia*<sup>51</sup>. Este interrogante que suscita este capítulo nos conduce a su problema principal: ¿cómo entiende Aristóteles la prioridad del bien en sí? Su crítica a los platónicos se dirige puntualmente a la noción de prioridad que ellos defienden para explicar la multiplicidad de bienes, a la que Aristóteles denomina prioridad natural, entendida como el hecho de que A es anterior a B si, al eliminar A, también se elimina B, pero no a la inversa (*Metafísica*, 1019a2-4)<sup>52</sup>.

Los platónicos proponen que la idea del bien o el bien común representan el bien en sí, apoyándose en que son primeros en este sentido. Aristóteles, en contra de esta tesis, argumenta que lo primero es el fin, sin establecer explícitamente una noción de prioridad distinta a la desarrollada por los platónicos. Owen (1971, p. 158), siguiendo este punto, sostiene que la posición de Aristóteles es meramente crítica, buscando únicamente desarticular la propuesta platónica sin establecer una unidad para los distintos bienes, ya que en este momento Aristóteles no dispone

---

corresponde a cada uno es distinta. En la siguiente parte del pasaje, Aristóteles sostiene que la *sinonimia* se presenta cuando A y B no sólo comparten el nombre, sino también la misma definición. Por ejemplo, si decimos que el buey y el hombre son *animales*, entonces el buey y el hombre son sinónimos porque a ambos les aplica la misma definición de *animal*.  
50 Cf. 1218b25-26.

51 En *Metafísica* Γ, Aristóteles sostiene que las cosas a las que se les predica el ser no son sinónimas, pues dado que se dicen en las distintas categorías, no pertenecen al mismo género; pero tampoco son simplemente homónimas, sino que se dicen como las que son médicas: el cuerpo, la operación y un instrumento no se denominan *médicos* ni homónimamente, ni porque comparten el mismo significado, sino por su relación con una única cosa (*pros hen*), es decir, el médico (1030a34-1030b3). En este sentido, todo lo que es sano se dice sano por su relación con la salud: “[...] una cosa se dice sana o bien porque la conserva, o bien porque la produce, o bien porque es signo de salud, o bien porque es capaz de recibirla” (1003a35-1003b1). Del mismo modo, las cosas que son, aunque se dicen de muchas maneras, lo hacen en relación con un único principio: la substancia (cf. 1003b5-10).

52 Como advierte Vigo (cf. Vigo, 2006, p. 28, n. 11), no hay en los diálogos de Platón un pasaje que corresponda con esta noción de anterioridad. Sin embargo, propone que quizá haya una alusión en las *Leyes* (892a-c y 896a-897a).

de una alternativa de prioridad como la que desarrollará más adelante en *Metafísica*, el *pros hen*, al que Owen denomina *focal meaning* y que para él consiste en una prioridad lógica<sup>53</sup>, en la que los distintos sentidos de *ser* se unifican alrededor de una definición nuclear. Berti (1971, p. 158), en cambio, retomando pasajes de la *EE* que Owen no encuentra concluyentes, sostiene que Aristóteles, al menos en lo que concierne al bien, propone la unificación de los distintos bienes a partir de la relación *pros hen*.

En esta sección, siguiendo la propuesta de Berti, expondré la crítica de Aristóteles asumiendo que su interés es mostrar que la prioridad natural no es adecuada para explicar la multiplicidad de bienes, pues estos tienen que entenderse como fines que se articulan en relación con el bien en sí.

#### 4. La idea del bien

Aristóteles, como he argumentado, comienza su exposición precisando cómo se entiende el bien en sí, acerca del cual se han presentado tres opiniones:

Ciertamente, este se manifiesta principalmente en tres opiniones. En efecto, dicen que (i) lo mejor entre todas las cosas es el bien en sí, y que (ii) el bien en sí es aquel al cual le ocurre ser el primero entre todas las cosas y (iii) la causa, por su presencia en las otras cosas, de que sean buenas (1217b2-5).

De acuerdo con esto, Aristóteles dedicará el capítulo a exponer y criticar las explicaciones filosóficas más relevantes sobre el bien en sí, las cuales son fundamentalmente de origen platónico.

1. El bien en sí es la idea del bien<sup>54</sup>.
2. El bien en sí es lo uno<sup>55</sup>.
3. El bien en sí es el bien común<sup>56</sup>.

---

53 Para Irwin, la traducción del *pros hen* como *focal meaning* resulta desafortunada, pues supone que la relación es sólo entre significados y no entre cosas. Irwin considera que se trata más bien de una relación “entre las cosas a las cuales se les aplica la palabra”, por lo cual prefiere traducirlo como *focalmente conectados* (*focally connected*) (cf. Irwin, 1981, p. 531, n. 12).

54 Cf. *EE* I, 1217b5-6.

55 Cf. *EE* I, 1218a20-21.

56 Cf. *EE* I, 1218a38-1218b1.

Los platónicos sostienen estas alternativas, defendiendo que son naturalmente prioritarias, es decir, que existe una dependencia ontológica de los demás bienes con respecto a ellas. Ejemplifican esta noción de prioridad con la relación entre el punto, la línea y la superficie y el sólido: la línea no puede existir sin el punto, ni la superficie sin la línea ni el sólido sin la superficie. Para los platónicos, lo que es anterior naturalmente es también lo más inteligible, razón por la cual, por ejemplo, consideran que la aritmética precede a la geometría<sup>57</sup>. La idea del bien cumple estos criterios platónicos, pues, como veremos en el siguiente argumento, es ontológica y epistemológicamente anterior a los múltiples bienes.

Pero estas cosas pertenecen ambas a la idea del bien. [Digo, precisamente, estas dos: ser el primero de los bienes y la causa, por su presencia en las otras cosas buenas, de que sean buenas]. Por consiguiente, principalmente el bien se dice verdaderamente de acuerdo con aquélla: pues según participación y semejanza de aquella son las otras cosas buenas. Y es el primero de los bienes: pues si se elimina lo participado, se eliminan también las cosas que participan de la idea, las cuales se dicen por participar de aquella, y este es el modo en que lo primero es respecto de lo posterior. De modo que el bien en sí es la idea del bien: y, en efecto, está separada de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas (1217b5-16).

En este argumento, se sostiene que la idea del bien es el bien en sí, básicamente por dos razones: porque de ella se predica (*leguesthai*) el bien de forma verdadera (*alethôs*), mientras que las cosas buenas lo son por semejanza y participación en la idea; y segundo, porque la idea del bien es primaria, ya que si se destruye, se eliminan también las cosas que participan de ella. A partir de estos dos supuestos, se concluye que la idea del bien es el bien en sí y que está separada de las cosas que participan de ella, lo cual es propio también de las demás ideas.

Este primer supuesto nos remite a las razones que, según Aristóteles, condujeron a postular ideas, que él entiende como universales<sup>58</sup> separados

57 Cf. Cleary, 2010, pp. 31-33.

58 Sin embargo, es importante tener presente que, al entender las ideas como universales, Aristóteles ofrece su propia interpretación de las ideas socráticas y platónicas, ya que el término *universal* (*καθόλου*) es propiamente aristotélico. No obstante, como indica Gail Fine, es posible entender a la idea socrática como un universal en dos sentidos: en que

de los sensibles. Según Aristóteles, Platón postuló las ideas porque aceptó dos tesis: la tesis heraclitiana, que sostiene que no es posible el conocimiento de lo sensible debido a su constante cambio, y la socrática, que afirma que las definiciones son necesarias para el conocimiento. Así, si los sensibles no pueden ser objeto de conocimiento y definición por su inestabilidad, y puesto que existe conocimiento y definiciones de las cosas, deben existir otros objetos –las ideas– que sean los verdaderos objetos del conocimiento y de la definición<sup>59</sup>. El cambio en los sensibles conduce, entonces, a postular ideas separadas<sup>60</sup>.

Esta estrategia, como lo muestra Irwin (1977, p. 11), se encuentra también en uno de los argumentos más rigurosos del tratado *Sobre las ideas*, conocido como el *argumento desde los relativos*. Este argumento, básicamente se sostiene que, debido a que los sensibles están en flujo (*Sobre las ideas*, 82, pp. 21-25), al predicar la igualdad de ellos lo hacemos de manera homónima, lo cual significa que no predicamos verdaderamente la igualdad en las cosas sensibles iguales. Este es uno de los supuestos con los cuales los platónicos intentan concluir que existe algo que es igual en sí y de manera legítima: la idea, que es un paradigma de las cosas sensibles iguales, las cuales son sus imágenes (*Sobre las ideas*, 82, pp. 15-17).

La idea de  $F$ , en efecto, no está sujeta a ningún tipo de cambio; por lo tanto, es siempre  $F$  y no tiene ninguna característica distinta de ser  $F$ ; es  $F$  en todo respecto y circunstancia<sup>61</sup>. Por esta razón, la idea de  $F$  es más real que los múltiples  $F$ , los cuales son  $F$  por participación y semejanza

---

(a) es común a una multiplicidad de cosas y en que (b) es una esencia real, un principio explicativo del conocimiento (cf. Fine, 1993, p. 50).

59 Cf. *Metafísica*, 987a32-987b8, 1078b9-1079a4 y 1086a31-1086b11.

60 Como lo apunta Irwin, no todo tipo de cambio permite la separación. Según él, podemos distinguir entre dos tipos de cambio. Uno en el cual  $x$  es  $F$  en  $t_1$  y no- $F$  en  $t_2$ , y  $x$  en  $t_2$  es distinto a como era en  $t_1$ . Este tipo de cambio Irwin lo caracteriza como *s-change*. También hay otro tipo de cambio en el cual  $x$  es  $F$  en un aspecto y no- $F$  en otro, y  $x$  se encuentra en la misma condición cuando es  $F$  y cuando es no- $F$ . Irwin denomina a este cambio *a-change*. Según Irwin, Platón y Aristóteles están pensando en *a-change* al argumentar a favor de la separación de las ideas (cf. Irwin, 1977, p. 4, 11-12). Para un examen de las distintas posturas y una defensa de una postura similar a la de Irwin, véase Fine, 1993, p. 54-57.

61 De acuerdo con esto, la idea es perfecta porque es la instanciación absoluta de  $F$  e igualmente pura, pues no tiene ninguna característica distinta de  $F$ . Los múltiples  $F$ , en cambio, no son perfectamente  $F$  y tienen características distintas de  $F$  (cf. Santas, 2001, p. 178).

con la idea de *F*. Aristóteles considera que esto se aplica a la idea del bien, de modo que la idea del bien es aquello que es bueno en sentido estricto, y los múltiples bienes lo son por participación y semejanza con ella<sup>62</sup>. En este sentido, la idea del bien es la causa de los múltiples bienes, y, asimismo, anterior a ellos, ya que, al ser un paradigma del cual estos bienes son imágenes, si el paradigma se destruye, se destruyen también sus imágenes. Así, se establece una dependencia ontológica y epistemológica de los múltiples bienes con respecto de la idea del bien.

Aristóteles comienza su examen de esta propuesta recordando que el tratamiento de las ideas es, en realidad, más propio de la dialéctica. Sin embargo, adelanta que, ya sea la idea del bien u otra idea, no aporta conocimiento real, pues lo que enuncia es “lógico y vacío”<sup>63</sup>; pero, además, sostiene que, aunque existan ideas, estas no tienen ninguna utilidad para la buena vida (*zôên agathên*) ni para las acciones (*praxeis*)<sup>64</sup>. Si revisamos los capítulos anteriores, podemos encontrar indicios de lo que Aristóteles quiere decir al considerar las ideas como inútiles, ya que él concluye que la *eudaimonia* es el mejor de los bienes tras examinar los *phainomena* o las opiniones más reputadas. Para él, estos *phainomena* establecen las pautas para la reflexión en ética, y los razonamientos sólo sirven para aclarar estos *phainomena*. En este sentido, quien actúa lo hace partiendo de las opiniones más reputadas<sup>65</sup>, y no, como creen los platónicos, a partir de una idea del bien, la cual sería más propia de un principio de las ciencias teóricas deductivas, como las matemáticas (Cleary, 2010, pp. 34-35). En su crítica a la idea del bien, Aristóteles intentará demostrar que no podemos apelar a un principio como este, universal y separado para explicar la multiplicidad de bienes.

Aristóteles comienza su crítica afirmando que “el bien se dice de muchas maneras y del mismo modo como lo que es” (1217b25-26), es decir,

---

62 Sin embargo, es pertinente hacer una acotación: aunque en esta exposición Aristóteles no distingue claramente a la idea del bien de las otras ideas, no hay que olvidar que la idea del bien de la que nos habla Platón en la *República* es causa de que las ideas sean ideas. Es decir, si la idea de *F* no está sujeta a ningún tipo de cambio y no es nada distinto de ser *F*, entonces la idea de *F* es el mejor *F*, lo que se puede explicar porque la idea de *F* participa de la idea del bien (cf. Santas, 2001, p. 185).

63 Cf. 1217b21.

64 Cf. 1217b23-25.

65 Del mismo modo el hombre prudente, a diferencia de la mayoría, tiene un tipo de percepción moral que le permite ver lo que debe hacer dadas las circunstancias (cf. Zingano, 2007, p. 302).



que el bien, al igual que el ser, se predica en cada una de las categorías: “[...] en la substancia, el intelecto y dios, en la cualidad, lo justo, en la cantidad, la medida justa, en lo temporal, el momento oportuno, y el que enseña y el que aprende respecto del movimiento” (1217b30-33). Esta tesis de Aristóteles ha resultado críptica y controvertida para los estudiosos, ya que él no explica bajo qué supuestos establece esta relación entre el bien y el ser<sup>66</sup>. Además, al tratarse de una tesis propia de la filosofía de Aristóteles, no necesariamente debe ser aceptada por los platónicos. Sin embargo, el principal problema es que, pese a los intentos de los estudiosos, no queda claro cómo Aristóteles concluye a partir de esta idea que el bien es homónimo: “Así pues, del mismo modo que en las cosas que se han dicho, lo que es no es algo uno, tampoco el bien, y no hay una sola ciencia ni de lo que es ni del bien” (1217b33-35). Esta conclusión contradice la idea platónica de un bien unívoco. Sin embargo, análisis recientes han mostrado que Aristóteles sólo podría demostrar la homonimia del bien apelando a tesis externas a las categorías y a premisas ajenas a su propia filosofía<sup>67</sup>.

A continuación, quiero enfatizar algunos puntos que Aristóteles parece destacar y que considero clave para comprender hacia dónde dirige la discusión. Como he mencionado, en los capítulos anteriores él ha mostrado que los bienes se fundamentan en las opiniones de la mayoría o de los más sabios. De acuerdo con esto, implícitamente asume una multiplicidad de bienes que pueden clasificarse según las necesidades y los deseos de la mayoría, en términos de mayor o menor elegibilidad. Esta clasificación es algo aceptado generalmente: nadie aceptaría un coche si el precio fuera una enfermedad mortal en tres días. Aristóteles no cree que esta

66 Cf. Shields, 1999, p. 198 y Santas, 2001, p. 196.

67 Shields muestra que las dos interpretaciones más fuertes, la criteriológica y la funcional, con las cuales se intenta mostrar la homonimia del bien apelando a las categorías, no son exitosas. Aristóteles, según él, logra establecer la homonimia del bien en la *EN* de una manera bastante restringida a partir de su respuesta a un argumento platónico, que asume la distinción entre cosas que son intrínsecamente buenas y cosas buenas porque conducen a las intrínsecamente buenas. Aristóteles puede forzar la no-univocidad de los bienes al mostrar que las cosas intrínsecamente buenas poseen una propiedad que no tienen los bienes contingentes, siguiendo una estrategia que se encuentra en Tomás de Aquino y que se apoya en la identidad de los indiscernibles (cf. Shields, 1999, p. 208; pp. 241-215). Santas también propone que la homonimia del bien podría derivarse de la noción de homonimia que encontramos en *Categorías*, mostrando que los bienes tienen definiciones distintas sin comprometerse con la tesis de que los bienes se dicen al igual que el ser, en las distintas categorías (cf. Santas, 2001, pp. 201-203).

distinción pueda explicarse con base en una idea del bien, y esta parece ser la cuestión de fondo en su argumento: ¿puede la idea del bien explicar por qué, en términos generales, un bien como Dios es más valioso que un bien como el momento oportuno<sup>68</sup>? Apelando a las categorías, Aristóteles ilustra este contraste, también presente en las cosas que existen, ya que hay una diferencia en términos de realidad entre lo que es una substancia y otras categorías<sup>69</sup>. La cuestión, entonces, es cómo explicar estas diferencias entre bienes apelando a la noción de participación.

Si consideramos el *Banquete* de Platón, en donde se expone una concepción de la idea de lo bello<sup>70</sup> similar a la de Aristóteles<sup>71</sup>, la diferencia entre bienes se establece en su inteligibilidad, siendo los mejores bienes los más inteligibles. Dios, entonces, sería mejor por ser más inteligible. Pero, según este discurso iniciático de Diotima, sólo se comprenden los distintos bienes al conocer la idea de lo bello; por ello, en vista de la idea (*ekeinoû heneka toû kaloû*), se asciende desde los cuerpos hasta las normas de conducta bellas y de éstas a los bellos saberes, hasta llegar al saber de lo bello en sí (*autoû toû kaloû mathêma*), con el que se llega al conocimiento (*gnôî*)<sup>72</sup> de lo bello. Para Diotima, quien posee este conocimiento no engendra imágenes de virtud, sino virtudes verdaderas<sup>73</sup>. Sócrates, en la *República*, sostiene

68 Precisamente un estudioso como Menn encuentra que Aristóteles, con este argumento, está mostrando estas distinciones que se basan en distinciones ontológicas (cf. Menn, 1992, pp. 550-551).

69 Al igual que Platón, quien introduce, por ejemplo, una distinción de grados de ser entre la Forma de *F* y los múltiples *F*, Aristóteles encuentra una diferencia de realidad entre lo que es actual y lo que es potencial. En este sentido, contrasta entre una persona real y su imagen, entre un espécimen maduro y uno inmaduro: un joven no es todavía un hombre. Sin embargo, Aristóteles también establece este contraste de *más real* y *menos real* entre lo que Morrison llama “*ousiai* completamente actualizadas”, algunas de las cuales son más definibles que otras (cf. *Metafísica* 1030a17-27; Morrison, 1993, pp. 105-107). De acuerdo con esto, Santas considera que la apelación a las categorías para clasificar los bienes puede tener una influencia platónica, pues, como se ve en la *República*, “es por virtud de las mismas propiedades que las Formas son los mejores objetos y los más reales de su tipo” (Santas, 2001, p. 219, n. 10).

70 Habría que aclarar que en este pasaje del *Banquete*, la idea de lo bello no es distinta de la idea del bien. De hecho, para mayor comprensión, Diotima define el amor como el deseo de lo bueno, suponiendo que no hay diferencia con lo bello (cf. 206a3-6).

71 Cf. *Banquete*, 211a5-b5.

72 Al parecer, se usa intercambiamente *mathêma*, *epistêmê* y *gnosis* (cf. 211a7, 211c6 y 211c8).

73 Cf. 212a3-5.

igualmente que la idea del bien otorga verdad y hace posible el conocimiento<sup>74</sup>. De acuerdo con esto, el verdadero conocimiento es el de la idea del bien, que legitima los otros conocimientos, y lleva a asumir, como hace Aristóteles, que existe en sentido estricto una única ciencia del bien que tiene como objeto a la idea<sup>75</sup>. Sin embargo, como lo señala Aristóteles al considerar los bienes según las distintas categorías, existen distintas ciencias del bien, que no parecen requerir<sup>76</sup> una ciencia que, como suponen los platónicos, sea anterior y que en ese sentido las sustente. Incluso dentro de una misma categoría, encontramos distintas ciencias del bien.

Así pues, del mismo modo que en las cosas que se han dicho, lo que es no es algo uno, tampoco el bien, y no hay una sola ciencia ni de lo que es ni del bien. Pero tampoco es propio de una ciencia teorizar acerca de las cosas que se dicen buenas de manera similar categorialmente<sup>77</sup>, como, por ejemplo, el momento oportuno o la medida justa, sino que una investiga un tiempo oportuno y otra una medida justa. Por ejemplo, acerca de la alimentación, el tiempo oportuno y la medida, es la medicina y la gimnasia, pero acerca de las actividades de la guerra, es la estrategia, y así, acerca de otra actividad una ciencia distinta. Por consiguiente, es difícil que haya una única ciencia que investigue el bien en sí (1217b33-1218a1).

Al considerar estas ciencias prácticas, no parece que estén sustentadas en una idea del bien, ya que cada una persigue un tipo distinto del bien, con prácticas y actividades diferenciadas: un enfermo debe seguir un régimen de medicamentos y alimentación para sanar, mientras que un atleta se entrena en función de ciclos y la alimentación orientada a la fuerza y agilidad<sup>78</sup>. Platón podría objetar que el cuerpo depende del alma

74 Cf. 505a-b y 508d10-e2.

75 Esto también se desprende de lo que sostienen los platónicos en el *Tratado sobre las ideas* de Aristóteles, en el “argumento desde las ciencias”, en donde afirman que “cada ciencia se ocupa de uno y el mismo objeto” (79. 5-6).

76 Aunque tampoco parece posible considerando las categorías, ya que de ellas se deduce que no hay un género que abarque a todos los bienes.

77 En este punto sigo la traducción de Woods (1982, p. 9).

78 Como advierte Berti, la multiplicidad de conocimientos no se deriva de que los bienes pertenezcan a diferentes categorías, sino de que se trata de distintos tipos de actividades (cf. Berti, 1971, p. 164).

y, por ende, su salud o enfermedad dependen, en última instancia, de la comprensión del bien (Lidz, 1995, pp. 533-534). En este sentido, para Platón el régimen que siguen los atletas no es adecuado para la salud, y por ello lo proscribía para los guardianes, cuya ejercitación está encaminada a la guerra (*República* 404 a-b). Como está documentado, esta posición de Platón difiere de la de los médicos de su tiempo, quienes atribuían la salud y enfermedad a los mecanismos del cuerpo (Holmes, 2010, 352); pero como he dicho, los platónicos no parten de las opiniones de la mayoría o de las más reputadas para explicar los bienes, sino del supuesto de que hay un principio que es anterior y más inteligible. En la última parte de este examen, Aristóteles argumenta contra este supuesto: si los bienes constituyen una serie, la idea sería primera y anterior a todos los bienes de la serie.

Además, a cuantas cosas pertenece lo anterior y lo posterior, no hay algo común distinto de éstas, especialmente si esto es separado. En efecto, habría algo anterior a lo primero, pues lo común sería primero si es separado, ya que si se destruye lo común se destruye lo primero (1218a1-5).

En este pasaje, Aristóteles plantea el problema que implica postular una idea como principio de una serie: si postulamos una idea, esta sería anterior al primero de la serie, lo que implica que los bienes de la serie, incluido el primero, serían bienes por participación de la idea; así, si se destruye lo común, también se destruye lo primero. Para ejemplificar esto, Aristóteles utiliza el caso de la serie de los múltiplos. Si lo común es algo separado y anterior, en la serie de los múltiplos lo primero no sería el dos, sino aquello que se predica en común a todos los múltiplos, es decir, *lo múltiplo*<sup>79</sup>. Sin embargo, no podemos construir la serie de los múltiplos a partir de lo múltiplo, ya que no habría una progresión de menor a mayor (y con ello un orden de anterioridad y posterioridad), la cual sólo

---

79 Sin embargo, siguiendo el supuesto de que lo que es común y separado es anterior, tendríamos que, en sentido estricto, el primero en la serie no sería el común *múltiplo*, sino el común *número*, el cual se predica de todos los múltiplos. De acuerdo con esto, me aparto de la interpretación de Santas (2001, p. 197), para quien la idea de lo múltiplo sería primera si fuera más pequeña que el dos, lo cual me parece una manera muy poco acertada de entender la crítica de Aristóteles. El problema con la interpretación de Santas, a mi parecer, es que no considera la noción de participación, por lo cual puede suponer que es posible construir las series sin tomar en cuenta la idea.

se establece por la multiplicación del primero de la serie, que es, precisamente, el dos. Por esto, es absurdo sostener que el primero de la serie de los múltiplos es lo múltiplo<sup>80</sup>.

De acuerdo con esto, Aristóteles señala que el problema de postular una idea del bien tiene que ver con que lo común no puede ser un principio, pues no implica anterioridad respecto de aquellas cosas de las cuales se predica. Los platónicos, dice Aristóteles, han separado lo común, aplicándole la cualificación *en sí* a lo que es común a una multiplicidad. Por ejemplo, si la valentía y la justicia son bienes, lo que es común a ellas debería ser algo separado (1218a8-11). Sin embargo, la cualificación *en sí* no supone ningún tipo de anterioridad; sólo establece que lo común es eterno y separado. Por ejemplo, lo blanco en sí no es más blanco que un blanco particular. En este sentido, el bien en sí no es mejor que cualquier bien particular y, por ello, no puede ser anterior.

Pero, ¿qué sería esto excepto que eterno y separado? Sin embargo, no es más blanco lo que dura muchos días que lo que dura un día. De tal modo que ‘tampoco el bien es más bien por ser eterno, ni’, ciertamente, el bien común es lo mismo que la idea. En efecto, lo común pertenece a todos [los bienes] (1218a12-15).

El problema de los platónicos, como enfatiza Aristóteles en su examen del siguiente argumento, es que su procedimiento para demostrar lo que es un bien no es el adecuado. Intentan demostrar que la justicia y la salud son bienes demostrando que son ordenamientos y números, bajo el supuesto de que los números y las unidades son bienes porque el bien en sí es *lo uno*. Para Aristóteles, el procedimiento debería ser distinto: partir de aquello que se admite como bienes, como la salud, la fuerza y la templanza, intentando demostrar que son bellas –es decir, que son orden y reposo–, y, con base en esto, concluir que la belleza pertenece a los números.

Pero es preciso [demostrar] a partir de las cosas que se admite [que son buenas], como salud, fuerza, templanza, que lo bello es especialmente en las cosas que no tienen movimiento. Todas estas son orden y reposo. Si acaso, más aquellas, pues en aquellas estas cosas existen más (1218a21-24).

---

80 Cf. 1218a5-8.

Aristóteles también encuentra inaceptable la manera en que intentan demostrar que *lo uno* es el bien en sí, pues lo hacen suponiendo principalmente que los números tienden (*ephientai*) hacia *lo uno*. El problema para Aristóteles es que no explican cómo ocurre esta tendencia en los números, y es difícil admitir que haya deseo en lo que no tiene vida. Sin embargo, el punto central para Aristóteles, que conecta esta discusión con todo lo anterior, es que, si esta propuesta fuera cierta, todas las cosas tenderían hacia un único bien<sup>81</sup>, lo cual es insostenible, ya que cada cosa posee un bien propio.

Es preciso ocuparse de esto, y que no se acepte de manera irracional, aquello que es difícil de creer incluso con un argumento. Y decir que todas las cosas que son tienden a un único bien no es verdad, pues cada una desea un bien particular, el ojo la vista, el cuerpo la salud, así el uno al otro (1218a28-33).

Además, Aristóteles concluye que este bien en sí que proponen los platónicos tampoco es útil para la política, pues para él la política es una técnica como la gimnasia, que persigue un bien particular: la buena condición. Así, no es viable sostener que el bien en sí es el bien común. Un bien común podría predicarse de cualquier cosa, incluso de algo insignificante<sup>82</sup>, y, al igual que la idea del bien no es un bien práctico. Aristóteles ilustra esto con la medicina, que se ejerce no en busca de un bien cualquier, sino de la salud<sup>83</sup>. Así como la medicina, cada técnica busca un bien que le es propio. Según esto, Aristóteles reafirma su tesis de que el bien se dice de muchas maneras (*pollachôs to agathon*): algunos bienes que son prácticos y otros no. Los bienes practicables son aquellos en vista de los cuales hacemos algo, y no se encuentran en cosas que carecen de movimiento<sup>84</sup>.

Siguiendo estas consideraciones, Aristóteles concluye que ni la idea del bien ni el bien común pueden ser el bien en sí, ya que ninguno cumple las condiciones necesarias para serlo: ninguno es anterior a los otros bienes ni es causa de que los demás sean buenos. Según Aristóteles, sólo el bien entendido como fin de la acción cumple con estas condiciones.

81 Cf. 1218a30-31.

82 Cf. 1218b1.

83 Cf. 1218b1-3.

84 Cf. 1218b3-7.

Es evidente entonces que ni la idea del bien es el bien en sí que se busca, ni [el bien] común (pues el uno es inmóvil y no práctico, y el otro es movable pero no práctico), pero el [bien] en vista de lo cual como fin es lo mejor y causa de las cosas que son por él y primero de todas las cosas. De manera que esto sería el bien en sí, el fin de las acciones en el hombre (1218b7-12).

Para llegar a esta conclusión –que remite a su afirmación anterior de que la felicidad es el bien supremo para el ser humano<sup>85</sup>–, Aristóteles se basa no sólo en su análisis de los argumentos platónicos, sino también en la actividad del ojo o del cuerpo, que suponen actividades distintas porque persiguen distintos fines, y especialmente en las distintas técnicas, como la medicina, cuyo fin es la salud. De acuerdo con esto, concluye que este bien en sí, que es el fin de las acciones humanas, es el objeto de la ciencia soberana entre todas (*to hupo tèn kyrian pasôn*), que comprende la política, la economía y la prudencia<sup>86</sup>. Como sugiere Berti, esta tesis muestra que Aristóteles no está en contra de una ciencia del bien, sino de una ciencia del bien tal como la entienden los platónicos, quienes postulan el bien en sí entendiéndolo en últimas como un género común que abarca a todos los bienes (Berti, 1971, p. 173). Aristóteles ha demostrado que las diferencias entre los bienes no son sólo específicas, sino también categoriales, y que, además, se trata de bienes prácticos y, por lo tanto, particulares. Esto indica que en esta ciencia soberana los múltiples bienes estarían ordenados de la misma manera en que en la medicina los bienes están organizados en relación con un único principio (*pros hen*), la salud<sup>87</sup>.

Para Aristóteles, en la *EE*, la prioridad del fin no es sólo natural, sino también lógica, ya que es en función de este fin que se definen los otros bienes. Aristóteles nos da un ejemplo claro de esto, y de cómo entiende la relación *pros hen* en esta obra, a través de su explicación de la amistad. Según él, los bienes se dicen de muchas maneras (*pleonakhôs*), lo cual implica que cuando decimos que *algo* es bueno por ser de cierta naturaleza (*tôi toiond' einai*), no lo decimos en el mismo sentido que cuando afirmamos que es bueno porque es conveniente o útil (*ôphelimon kai khresimon*), o porque es placentero (*hêdy*)<sup>88</sup>. De acuerdo con esta lógica,

85 Cf. 1217a39-40.

86 Cf. 1218b22-24.

87 Cf. *Metafísica*, 103a35-1003b1.

88 Cf. 1236a7-12.

si amamos a alguien porque es bueno, no lo amamos del mismo modo si lo amamos por ser virtuoso, que si lo amamos por ser útil o por ser agradable. Para Aristóteles, la amistad se establece cuando el amor es recíproco en el mismo sentido: por ello, si el amor sólo se presenta en los tres casos enunciados, hay tres clases de amistad: por virtud, por utilidad y por placer<sup>89</sup>. Pero si los bienes se dicen de distintas maneras, no es posible definir la amistad según un único sentido, ni como especies de un género, ni asumir que son simplemente homónimas<sup>90</sup>. Más bien, dice Aristóteles, deben entenderse en relación con una definición que es primera (*pros mian tina legontai kai prôtên*)<sup>91</sup>, como cuando se definen las cosas médicas a partir de lo que en sentido estricto es *médico*: el alma, el cuerpo, el instrumento y la obra como médicos en relación con esa definición primera<sup>92</sup>.

Y lo primero es aquello cuya definición se encuentra en todos, por ejemplo, instrumento medicinal es aquel del que se sirve el médico, pero la definición del instrumento no se encuentra en la del médico. Por eso, en todas partes se busca lo primero, y puesto que lo universal es lo primero, se cree que lo primero es lo universal. Pero esto es un error (1236a 20-24)<sup>93</sup>.

Si retornamos el capítulo 8, encontramos que este procedimiento con el cual Aristóteles define las tres especies de amistad es similar al que él considera que emplean los maestros para enseñar a sus alumnos a identificar los bienes. Según este procedimiento, el maestro parte de la definición de lo que es primero, el fin, a partir del cual el alumno puede conocer los otros bienes, pues este fin es causa. Aristóteles lo ejemplifica de nuevo con la salud: si estar sano es A, entonces lo que es conveniente se define en relación con A, al igual que aquello que es causa eficiente de A.

Que el fin es causa para las cosas que son por él, la enseñanza lo hace evidente. Definiendo el fin [los maestros] demuestran respecto a las

89 Cf. 1236a30-32.

90 Cf. 1236a15-17.

91 Para Aristóteles, la amistad que es primera es la amistad por virtud, a partir de la cual se definen las otras (cf. 1236b1).

92 Cf. 1236a18-20.

93 Traducción de Julio Pallí Bonet.



otras cosas, que cada una de ellas es un bien. En efecto, lo en vista de lo cual es causa. Por ejemplo, puesto que el estar sano es tal cosa, es necesario que esto sea lo conveniente en relación a ella. Lo que cura de la salud es causa que mueve, y entonces del ser, pero no del ser un bien la salud. Además, ninguno demuestra que la salud es un bien –a menos que no fuera un médico sino un sofista (pues estos enseñan con argumentos extraños)–, así como tampoco ningún otro principio (1218b16-24)<sup>94</sup>.

Como Berti señala acertadamente, de este pasaje se deduce que el fin, y lo que está subordinado, son bienes; sin embargo, el fin es el bien en el sentido primario, mientras que los bienes subordinados son tales en un sentido derivado, pues el fin es causa de que estos bienes sean bienes. Esta prioridad del bien no es sólo natural, sino también lógica, ya que la bondad de los bienes derivados se explica proporcionando la definición del fin (Berti, 1971, p. 177).

Este examen que ha hecho Aristóteles le permite fijar su posición con respecto al bien en sí, que difiere sustancialmente de la propuesta platónica. Esto, a su vez, le permite sustentar metafísicamente los supuestos más importantes que había afirmado en los capítulos anteriores, basados en los *phainomena*: que los bienes humanos son bienes prácticos, entendidos como fines o como aquellos que realizamos en función de un fin. De acuerdo con esto, la felicidad es el mejor de los bienes y el fin de todas nuestras acciones. Estos resultados están implícitos en la explicación que ofrece de felicidad en el libro II, capítulo 1, donde la describe como la mejor actividad del alma buena<sup>95</sup>.

Para concluir, quisiera señalar dos diferencias importantes más que encuentro en el tratamiento que hace Aristóteles de la idea del bien en la *EE* I 8 y la *EN* I 6. Un estudio detallado de las semejanzas y diferencias requeriría un artículo completo<sup>96</sup>; sin embargo, señalaré sólo dos aspectos: la primera diferencia tiene que ver con la manera en que Aristóteles

94 Como indica Berti (cf. Berti, 1971, pp. 178-179), Owen no considera este texto en su interpretación, sino que, al ocuparse de la noción de anterioridad en Aristóteles, se centra en un argumento en el que se está discutiendo una tesis claramente platónica.

95 Cf. 1219a28-35.

96 Por señalar de paso sólo algunos puntos: desde el comienzo de la discusión (cf. 1096a17-19) en *EN* Aristóteles expone una tesis que parece ser el resultado de su discusión en la *EE* (cf. 1218a1-8), lo cual sugiere que esta última es anterior. Hay además argumentos en la *EN* (cf. 1096b8-13) que no encontramos en la *EE*.

entiende el bien en cada texto. En la *EE*, se observa claramente un vínculo teórico entre Aristóteles y los platónicos en cuanto a la concepción de lo mejor, que debe ser un bien en sí, principio y causa de los demás bienes. Esta concepción del bien no se emplea en la *EN*, donde Aristóteles define el bien como lo más completo (*teleiotion*), algo que se elige por sí mismo y nunca a causa de otra cosa<sup>97</sup>. Esto, me parece, explica la segunda diferencia, que es de estilo. En efecto, en la *EE*, Aristóteles discute la idea del bien para diferenciar su postura de la de los platónicos; en cambio, en la *EN*, se percibe una mayor distancia en Aristóteles, quien examina la propuesta no como amigo de los platónicos, sino como filósofo que busca la verdad<sup>98</sup>.

### Referencias bibliográficas

- Ackrill, J. L. (2002). *Aristotle's Categories and the Interpretation*, Ackrill, J. L. (trad.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*, Calvo Martínez, Tomás (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Candel, Miguel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Pallí Bonet, Julio (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon). Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, Candel Sanmartín, Miguel (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1960). *Posterior Analytics, Topica*, Tredennick, Hugh y E. S. Forster (trads.). Cambridge: Harvard University Press.
- Berti, Enrico (1971). "Multiplicité et unité du bien selon *EE* I 8", en: Moraux, Paul y Harlfinger, Dieter (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Burnet, I. (ed.) (1900-1904). *Platonis Opera*, Oxford: Clarendon, 5 vols.
- Cleary, John (2010). *Acerca de los múltiples sentidos de prioridad*. Buenos Aires: Colihue.
- Fine, Gail (1993). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Clarendon Press: Oxford.

97 Cf. *EN* 1097a 30-34 y Robinson (1971), quien muestra que Berti no advierte esta diferencia en la concepción del bien en su análisis, y es dicha diferencia que le impide aplicar el *pros hen* de manera tan general como pretende. Cabe señalar, además, que esta concepción del bien como lo más completo es la que propone Platón en *Filebo* (20d1-20d10).

98 Cf. 1096a10-16.

- Holmes, Brooke (2010). "Body, Soul, and Medical Analogy in Plato", en: Bassi, Karen y J. Peter Euben, (eds.), *When Worlds Elide. Classics, Politics, Culture*, Lanham: Lexington Books.
- Irwin, T. (1977). "Plato's Heracleiteanism", *The philosophical Quarterly* 27, 106, pp. 1-13.
- Irwin, T. (1981). "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics*, 34, pp. 523-544.
- Irwin, T. (1990). *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/0198242905.001.0001>
- Lidz, Joel Warren (1995). "Medicine as metaphor in Plato", *The journal of medicine and philosophy* 20, 5, pp. 527-541.
- Menn, S. (1992). "Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good", *The Review of Metaphysics* 45, 3, pp. 543-573.
- Morrison, D. (1993). "Aristotle's Theory of Degrees of Being", en: Harlfinger, Dieter (ed.), *Symbolae Berolinenses*, Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert, pp. 95-115.
- Owen, G. E. L. (1960). "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle", en: Düring, I. y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Gotenburgo: Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XI, pp. 163-190.
- Owen, G. E. L. (1986). "*Tithenai ta phainomena*", en: Owen, G. E. L., *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Platón (2000). *Diálogos* (Vol. 3-6). Madrid: Gredos.
- Robinson, David (1971). "Ends and Means and Logical Priority", en: Moraux, Paul y Dieter Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, pp. 185-194.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics* (Vol. 1-2), Ross W. D. (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, Christopher (1971). *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Santa Cruz, María, Crespo, María Inés y Silvana Di Camilo (2000). *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas. Estudio preliminar y edición bilingüe*. Buenos Aires: Eudeba.
- Santas, Gerasimos (2001). *Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Shields, Christopher (1999). *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Simpson, Peter (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. New Brunswick and London: Transaction publishers.

- Vigo, Alejandro G. (2006). *Estudios Aristotélicos*. Barañáin: EUNSA.
- Walzer, R. R. y Mingay, J. M. (eds.) (1991). *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford: Clarendon Press.
- Woods, Michael (ed.) (1982). *Aristotle. Eudemian Ethics, Books I, II, and VIII*. Oxford: Clarendon Press.
- Zingano, Marco (2007). "Aristotle and the problems of Method in Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, 1, pp. 297-330.

## El placer de la felicidad en la *Ética Eudemia*<sup>1</sup>

Consuelo González Cruz

Universidad Nacional Autónoma de México

Quando se ignora el verdadero placer,  
se toma por placer la cesación del dolor.

CONRADO EGGERS LAN

### 1. Planteamiento introductorio

Es común desconfiar del placer, debido a su atracción y potencial peligro, lo que hace que no se relacione de inmediato con la felicidad. Ambos conceptos parecen seguir caminos diferentes, como si se tuviera que optar por uno o por otro. En un breve video en redes, un personaje denuesta el placer, contraponiéndolo a la verdadera felicidad, aunque después termina abriendo un resquicio: acepta que en la felicidad hay algo de placer, y que, pese a ello, no es del todo mala. También es común mirar vidas que se han arrojado a los mares del placer, renunciando a cualquier redención, o pensando, esperanzadas, que, al envejecer, podrán enmendar ese desvío vital. El placer nos circunda, pero ¿es malo? ¿O no tanto? ¿Podría incluso ser bueno? De una cosa no cabe duda: si algo mueve ahora, y ha movido siempre a gran parte de la sociedad, es el disfrute de bienes materiales, corporales o espirituales. El deseo de placer es, en muchos casos, el motor que impulsa tanto a niños como a adultos, a gobernantes

---

1 Expreso mi agradecimiento a la Dra. Elizabeth Mares y al Dr. Leonardo Ramos-Umaña por la amable invitación a participar, y así como su paciencia y comprensión. Al Dr. Jorge Uscatescu, quien, en Friburgo, en un curso sobre la *Ética Eudemia* aludió a la importancia de esta temática, debo el impulso para emprender este estudio. Finalmente, agradezco al Dr. Jesús Araiza su disposición para aclarar pasajes complejos y su generosidad para compartir su traducción inédita de los *MM*.

poderosos, a criminales y a académicos. Hombres y mujeres comunes y corrientes también persiguen la gratificación inmediata de recompensas corporales intensas. Actualmente, siguiendo la lógica de los videojuegos, las decisiones fundamentales como el amor, el círculo social o los bienes de consumo se toman a golpe de clics, alentando la necesidad de respuestas instantáneas.

El placer parece ser un señuelo que acompaña muchos de los fines que nos proponemos y de las actividades que cotidianamente realizamos. Más aún, podríamos preguntarnos qué fin de los que perseguimos no contiene el aliciente de ser placentero. Sin embargo, bajo la misma denominación de *placentero* encontramos tanto el fin que persigue el sagaz político como el objetivo del que hace la guerra en pro de sus intereses, pero también el placer del científico que halla la cura para alguna enfermedad terrible. A alguien generoso le resulta agradable compartir sus bienes, y a quien arrebató y abusa, le complace lo que hace. El defensor de una causa justa experimenta placer en hacer lo que hace, pero también lo experimenta el que se sale con la suya al cometer fraudes millonarios. En todos los casos aparece el placer. Ahora bien, nos damos cuenta de que no podemos situar en el mismo lugar a unos y otros. Nos falta poner límites y diferenciarlos. El primer problema, que consiste en aclarar la naturaleza del placer, lo expone Sócrates en el *Filebo*<sup>2</sup>:

Mas sé del placer que es variado y, según decía, empezando por él debemos considerar y examinar qué naturaleza tiene. Pues al oírlo así simplemente, es una sola cosa y, sin embargo, ha adoptado formas de todas clases y en cierto modo distintas unas de otras. Considera, en efecto, esto: decimos que experimenta placer el disoluto y que también lo experimenta el moderado en su propia templanza; y, por su parte, también experimenta placer el insensato y el que está lleno de insensatas opiniones y esperanzas, y lo experimenta por su lado el prudente en su misma prudencia ¿Cómo podría uno pretender en justicia no pasar por insensato al afirmar que unos y otros de esos placeres son semejantes entre sí? (12c-d).

2 Dirlmeier asegura, según comenta Jesús Araiza (cit. en Araiza, 2024, inédito), que Aristóteles tiene presente el diálogo *Filebo*: “A pesar de la tesis de Burnet de que el pasaje de *EN* 1173a29-31 no supone ninguna explicación detallada de Aristóteles al *Philebo*, no obstante, Dirlmeier sostiene la idea de que Aristóteles conoce bien el Diálogo de Platón e incluso lo supera oponiéndole soluciones propias”. Asimismo, T. Irwin también afirma que este diálogo influyó indiscutiblemente en la posición aristotélica (cf. Irwin, 2020, p. 522).

A Sócrates le aterra confundir el nombre de Afrodita tanto como llamar equivocadamente *placer* a lo que en realidad no lo es, pues el placer está presente en las actividades más diversas e incluso contradictorias. Sabe que la ambigüedad es botín de sofistas. En su tratamiento del placer, el Estagirita presenta a varios interlocutores e interrogantes. Algunas de las cuales son: ¿Es el placer bueno (Aristipo-Eudoxo) o malo (Antístenes-Espeusipo)? ¿Es siempre violento (Espeusipo) o suave como una brisa (Demócrito)? ¿Es breve y arrebatada o perdura en el tiempo? ¿Hay que buscarlo activamente (Aristipo) o simplemente surge sin que lo busquemos? ¿Depende de la persona o de la actividad que ésta realiza? ¿Es génesis (Platón-Espeusipo) o una actividad (Aristóteles)? ¿Va acompañado siempre de dolor, como remedio de una carencia, o puede aparecer sin que éste le anteceda? ¿Se basta a sí mismo o requiere de algo más? ¿Su efecto sucede sin nuestra contribución, y lo vivimos como una pasión, o participamos activamente en él?

Al igual que su maestro, Aristóteles ve en el asunto algo complejo. Pero, también como Platón, su *Ética Eudemia* (*EE*)<sup>3</sup> comienza con algo inesperado: defendiendo el lugar del placer en el bien humano. Nosotros, tanto como los contemporáneos de Aristóteles, desconfiamos del placer y solemos situarlo acompañado de una señal de alarma. Pero Aristóteles

---

3 Veo pertinente hacer una aclaración inicial. Si bien este estudio toma como centro la *EE*, los estudiosos afirman que en cualquiera de las tres éticas se encuentran los fundamentos de la ética aristotélica. Mención especial merecen los *Magna Moralia*, que representan un compendio condensado y completo de lo que, de manera amplia pero también dispersa, se muestra en las otras dos éticas y cuya autoría aristotélica ha quedado fuera de duda (Araiza, 2009). Dirlmeier comparte esta opinión: “Wer nicht als spezieller Philosophiehistoriker die peripatetische Ethik auch im kleinsten Detail mit allen Nuancierungen, Akzentverlagerungen studieren will, kann allein aus der Nikomachischen Ethik, als der am vollkommensten sich präsentierenden Redaktion, ein erschöpfendes Bild gewinnen. Aber auch dann, wenn nur eine der beiden unvollkommenen Fassungen erhalten wäre, könnte man über die wesentlichen Gehalte der aristotelischen Ethik nicht im Zweifel sein”. (1958, p. 96 ss.)

Sobre el placer, como se sabe, Aristóteles escribió dos tratados en la *EN*, y el libro VII 11-14, que corresponde al libro VI de la *EE*, y el libro X 1-5, que no se incluye en la *Eudemia*. Además, se tiene el tratado correspondiente en *MM* II 7. Manuel Cruz explica la relación entre los libros VII y X de *EN* como sigue: “Los dos tratamientos tienen mucho en común y la suposición más natural es que comprenden dos cursos sobre el placer, incluidos ambos por un editor consciente que no quería que se perdiera nada del maestro”. Salvo algunas excepciones, la mayoría de los intérpretes consideran que *EN* VII es la primera versión y que *EN* X es posterior. En estos textos, junto con *MM* II 7, se revela lo fundamental sobre la concepción que el Estagirita tiene sobre el placer.

nos respondería hoy, como entonces lo hizo en su *EE*: el placer verdadero es bello, bueno y no se agota fácilmente.

Varias de las preguntas planteadas nos permitirán aclarar algunos puntos que también darán respuesta a los tipos de placeres de los que hablamos al inicio. Dado que el placer es un concepto vinculado a la noción de felicidad, haré un breve recuento de las ideas que entran en juego para definir el placer, destacando lo que se subraya en la *EE*, sin dejar de lado otras éticas. En el apartado tres expongo el fundamento de la virtud, que es nuestra propia constitución y la mejor de nuestras capacidades dirigida al bien (*recta ratio*). Antes de abordar las clasificaciones del placer, subrayo el papel determinante de la educación en la *polis*, que enseña cómo buscar el placer o evitar el dolor, pues, sin ese aporte, es difícil formar buenos ciudadanos (apartado cuatro). En los apartados cinco, seis y siete abordo las preguntas sobre si el placer es un bien o el bien supremo, un mal, cuáles placeres son absolutos, naturales o aparentes, para finalmente pasar, en el apartado ocho, a la pregunta sobre la naturaleza del placer (*génesis, kínēsis* o *enérgeia*). En el apartado nueve destaco los elementos de los que depende la calificación del placer y, finalmente, en el diez, en qué consiste el placer en Aristóteles.

## 2. El eudaimonismo en la *Ética Eudemia*

La *EE* comienza citando al poeta Teognis, defensor de que ni el placer ni la belleza ni lo mejor para el ser humano pueden coincidir:

El hombre que, en Delos, en la morada del dios, manifestando su opinión personal, la hizo inscribir en el pórtico del templo de Leto, precisa que lo bueno, lo bello y lo placentero no pueden pertenecer a la misma persona, diciendo: Lo más bello (*kálliston*) es lo más justo; lo mejor (*lôston*), estar sano; pero lo más placentero de todo (*pántōn hédiston*) es lograr lo que uno ama (Teognis, 255-6)<sup>4</sup>.

En contraste con esta visión, Aristóteles afirma que la felicidad es lo más bello y lo mejor de todas las cosas, y subraya que también es lo más placentero (*hédiston*). Por supuesto, deberá definir lo que entiende por

4 Citado en *EE*, 1214a1-5: “κάλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῦστον δ’ ὑγιαίνειν, πάντων ἡδιστον δ’ οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν”.



felicidad, ya que al final de la *EE* sostiene que el hombre verdaderamente feliz vive de manera muy placentera. Esto implica que, al aclarar la naturaleza y los tipos de placeres, podremos encontrar cuál tipo de placer acompaña a la felicidad. Para ello, debemos comenzar entendiendo qué es la felicidad.

Como se sabe, el fundamento de la ética aristotélica se enraíza en una visión unitaria de la constitución humana. El ser humano es una unidad de alma y cuerpo. Y aunque no se trata de dos sustancias separadas ni, mucho menos, contrapuestas, Aristóteles distingue entre bienes del cuerpo y bienes del alma, y subraya la superioridad de estos últimos o bienes interiores. Con todo, el bien humano por excelencia es la felicidad, la cual abarca tanto bienes interiores como exteriores. Por lo pronto, en el libro I, Aristóteles, dejando de lado las jerarquías, expone tres cosas como las más deseables y que, además, conducen a la felicidad<sup>5</sup>: “unos dicen en efecto, que la prudencia es el mayor bien, otros la virtud, otros el placer” (1214a32). En los capítulos 4 y 5, se hace eco de lo extraño que sería para algunos reconocer al que es realmente feliz. En voz de Anaxágoras, Aristóteles señala que nos asombraría encontrar que alguien que no es grande (*mégan ónta*), bello (*kalón*) o rico (*plouñsion*) pudiera ser feliz.

Aristóteles apunta a la vida contemplativa del filósofo, quien pensaba que, a pesar de todos los dolores y sufrimientos, la vida vale la pena sólo por conocer “el cielo y el orden de todo el universo” (1216a12). Sin referirse aún a este tipo de vida, Aristóteles reconoce la felicidad como el mayor bien humano, y le atribuye ciertas características que, por su naturaleza, no deben proceder de la suerte o la fortuna. Al tratarse de un bien común, la felicidad debería consistir en “cualidades personales y acciones idóneas” (*EE* I 3, 1215a15), lo cual implica que, para ser un bien realizable y asequible para todos, no debe depender tanto de los bienes externos, sino de aquellos que residen en el alma y que se manifiestan como un tipo de actividad<sup>6</sup>. Este enfoque subraya que la felicidad podría consistir en la prudencia (virtud intelectual), en la virtud (ética) o en el placer.

5 Cf. *EE* I 4, 1215a34.

6 Cf. *EE* II 1, 1219a20.

### 3. La virtud, su fundamento y la recta razón

Este apartado busca aclarar por qué la felicidad aristotélica está estrechamente vinculada a la virtud; esto se debe justamente a que es una ética basada en la constitución del ser humano, por lo que es necesario partir del análisis de esa constitución. El alma humana posee diversas cualidades que pueden abordarse desde una perspectiva biológica, metafísica, o, como aquí nos interesa, desde una perspectiva ética. En el ámbito práctico, Aristóteles establece ciertas características presentes en la acción (*práxis*): potencias (*dynámeis*)<sup>7</sup>, modos de ser o disposiciones habituales (*héxeis*) y pasiones (*páthē*)<sup>8</sup>. Estos tres rasgos hacen posible el actuar humano: la potencia es una capacidad natural que permite experimentar las pasiones, como la ira, la cual se activa frente a una situación molesta, suscitando una reacción iracunda. La posibilidad o potencia (*dýnamis*), en sí misma, es sólo una capacidad que, al realizarse reiteradamente de cierto modo, se convierte en una disposición habitual (*héxis*). La ira puede ser débil, excesiva, apropiada y aunque todos tenemos la capacidad de reaccionar con ira, lo que nos distingue es cómo se expresa en cada persona.

La potencia o posibilidad (*dýnamis*) desempeña el papel de causa final. Todo ente en el universo aristotélico posee un paraqué que se relaciona con su constitución y función principal; expresado en términos metafísicos: “la naturaleza no hace nada en vano”. La semilla, el animal, el ser humano, todo tiene un paraqué o una potencia propia.

En el caso de los instrumentos, el hacha, como señala Aristóteles en *De anima* (II 1, 412b12), tiene el paraqué principal de cortar, aunque accidentalmente puede servir como adorno, sostén de una planta o invocar la lluvia. El hombre es quien establece el paraqué de los instrumentos. En cambio, en los animales, la finalidad o potencia está arraigada en su propia naturaleza. La posibilidad no es impuesta por nadie ni por acuerdo de mayorías: “las alas del águila sirven naturalmente para volar, independientemente de la opinión del pueblo de Atenas” (Zagal, 2013, p. 163). Si bien es posible asignarles un uso artificial, como Zagal menciona, el paraqué natural permanece inalterable. En cualquier caso, sea en la finalidad original o accidental, el paraqué se encuentra en un rango de ciertas posibilidades, las cuales dependen de la constitución de las entidades; esto es: ninguna potencia es ajena a la constitución propia de las entidades.

7 EN II 4, 1105b20.

8 Cf. EN II 3, 1103a.

En el caso de los animales racionales, que poseen varias potencias (vegetativa, sensitiva y racional), el paraqué remite a la potencia propia y exclusiva, es decir, a las posibilidades que les son específicas. Por ello, ni la facultad nutritiva ni la sensitiva constituyen el paraqué, ya que son potencias compartidas con las plantas o con los otros animales no racionales. Lo que destaca como propio es esta facultad única, que no es común a otros seres. Su teología más propia se llama propósito. Es importante hacer hincapié en esto, ya que dicha *dýnamis* es lo que, dentro de la especie, define al vegetal o al animal; o, dicho de otro modo, muestra el límite o el punto máximo de lo que puede alcanzar o ser.

A su vez, es necesario subrayar el otro concepto que explica la acción: el modo de ser o disposición habitual (*héxis*). Si el hombre se limitara a lo meramente sensitivo o nutritivo, no alcanzaría a desplegar toda su potencialidad y, por ende, no alcanzaría la vida buena<sup>9</sup>. Tampoco podría pretender ser un dios, porque no está en su naturaleza serlo. La realidad de sus posibilidades de ser está determinada por su propia naturaleza, sea que las despliegue o que se conforme con menos. Este despliegue, ya sea de modo perfecto o imperfecto, es lo que denominamos disposición habitual.

Bajo estos presupuestos, es preciso reconocer que las entidades que nos rodean alcanzan mayor o menor perfección. Es decir, el paraqué se lleva a cabo de un modo excelente, de manera incompleta o incluso de forma errática. Aristóteles llama virtud (*areté*) al modo excelente de alcanzar el paraqué de la propia naturaleza: el cumplimiento de la función o fin de manera perfecta y plena. Así, el ojo es mejor cuando ve que cuando duerme; y el ver bien es su virtud. Igualmente, el hacha es mejor cuando corta bien, pues el cortar es su mejor modo de ser; y el ser humano es virtuoso cuando ejercita su inteligencia de manera excelente. De hecho, en condiciones normales, no puede evitar ejercitarla. La virtud es el cumplimiento excelente de su *paraqué*, es “el mejor modo de ser de todo aquello que tiene un uso o una función” (*EN* VI 1, 1139a16)<sup>10</sup>.

9 Habría que decir que esto se refiere a la mayoría de los casos; existen privaciones como estados terminales o el coma, que son justamente privaciones de lo que es natural. Por otro lado, lo propio acompaña, aunque de manera deficiente, el ejercicio de lo que no es propio. Es decir, en el caso del hombre, la función propia determina en lo fundamental todo ejercicio, ya sea deficiente o pleno, de las capacidades (salvo las funciones vegetativas, que no dependen de ningún razonamiento voluntario).

10 “ληπτέον ἄρ’ ἐκατέρου τούτων τίς ἢ βελτίστη ἕξις; αὐτὴ γὰρ ἀρετὴ ἐκατέρου, ἢ δ’ ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον” (*EN* VI 1, 1139a16).

Al inicio de la *EN I*, Aristóteles plantea que “toda acción y toda elección parecen tender hacia algún bien”, al que llama fin. El fin del ser humano es su propio bien o la vida buena. Vigo lo expresa de la siguiente manera: para alcanzar la vida buena, “a través de la referencia a la noción de virtud, Aristóteles intenta establecer que la felicidad, la vida buena para el hombre, no consiste simplemente en el ejercicio de la plena función propia del hombre como tal, sino más precisamente en el ejercicio pleno o virtuoso de dicha función específica” (Vigo, 1997, p. 60). Esta exigencia está presente en nuestra vida diaria: las cosas sirven cuando funcionan de manera excelente, y lo mismo ocurre con las artes. Tocar guitarra significa saber tocarla bien.

En el caso del ser humano, no se trata de pensar que todos tienen un fin establecido independientemente de su voluntad (Vigo, 1997, p. 34). El fin es un propósito que parte del agente mismo “sin precipitación, sin negligencia”, reflexionando sobre la propia situación para definir en qué consiste el bien vivir y cuáles son las condiciones indispensables para alcanzarlo. Por ello, lo mínimo necesario es que la persona esté en la edad adulta, ya que esa etapa supone que el *lógos* se ha desarrollado, supuestamente, a cabalidad, permitiéndole establecer fines para sí misma<sup>11</sup>, considerando su situación en totalidad.

Es posible, sin embargo, que el ser humano no se proponga un fin explícito y simplemente viva conforme a las circunstancias. Esto es insensato (*EE I 2*), pero posible; más aún, es común vivir sólo dirigido al hoy y a lo que se va presentando, buscando gratificaciones inmediatas en las relaciones con cosas y personas. Dado el tema que aquí nos ocupa y porque el verdadero placer surge sólo en la felicidad regida por la plena racionalidad –lo que Aristóteles podría llamar la *verdadera* felicidad–, podemos entender por qué no considera felices ni a los niños ni a los necios o insensatos. Lo recuerda en la *EE II 1*, 1219b4: “no hay felicidad ni en un solo día ni para los niños”.

Quien decide vivir conforme a un proyecto a largo plazo “podrá dar cuenta racionalmente de las propias acciones por referencia a un proyecto global coherente de la propia vida” (Vigo, 1997, p. 32). Cada persona establece fines según la recta razón, y algunos fines pueden colisionar entre sí a causa del placer si no están fundamentados en la función propia y la recta razón. En la *EN II*, 6, hablando del realizar bien la función<sup>12</sup> como lo

11 Cf. *EE II*, 10.

12 “καὶ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἶη ἄν ἡ ἕξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος” (*EN*, 1106a23).

virtuoso, Aristóteles reitera que esa virtud se dirige al bien (*agathón*): “la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (1106a23). Así, el ser humano que se plantea una vida buena debe orientarse hacia acciones moralmente buenas, precisamente porque busca ser feliz. Existen valores indiscutibles, como la salud y la valentía<sup>13</sup>, que sirven de punto de partida. Aristóteles rechaza a quien niega que sean bienes en *EE* I 8: “nadie demuestra que la salud es un bien (a no ser que sea un sofista y un médico, pues éstos son los que razonan con argumentos falaces, como tampoco nadie demuestra ningún principio” (1218b22-24). Su postura es más tajante en la *EE* II (1227a17ss) al aceptar que el médico delibere sobre el tratamiento que curará al enfermo; deliberar sobre algo que no esté dirigido a la salud es perverso o un bien aparente. La ciencia médica, según él, tiende por naturaleza a la salud, y a la enfermedad, yendo contra la naturaleza. “De la misma manera, la volición, por naturaleza, lleva al bien, y también, pero contra naturaleza, al mal; por naturaleza se desea el bien, y en contra de la naturaleza y por perversión, se desea el mal” (*EE* II 10, 1227a28-31). Para beneficio propio y de la ciudad, se defienden estas virtudes que proceden de la recta razón porque son valiosas y útiles, como la valentía, la generosidad, y otras, de las cuales se hablará en el séptimo apartado.

Antes de discutir lo bueno o malo del placer, es importante detenerse en una cuestión crucial: para quién es relevante el estudio del placer<sup>14</sup>.

#### 4. A quién incumbe el estudio del placer: ética y política

Antes de dilucidar si el placer se identifica con el bien supremo o si sólo es un bien entre otros, considero importante mencionar lo que Aristóteles manifiesta al inicio de ambos tratados (*EN* VII 11 y *EN* X 1) y que en otros momentos también ha dicho: 1) la ética se realiza a plenitud en la vida política; 2) la virtud, como condición de posibilidad necesaria para la felicidad, debe ser procurada y, más aún, promovida en la vida social. Por esto mismo, Aristóteles asigna al político un papel relevante y de responsabilidad –aunque no total ni exclusiva– en el fomento de la virtud ética

13 Estos modos de ser valorados son las virtudes, cuyo elenco varía entre las diferentes éticas.

14 Jesús Araiza indica en su traducción de los *MM* que, en dicha obra, aún más que en las otras, se muestra el vínculo esencial de la ética con la política (2024, inédito).

y la prevención del vicio dentro de la comunidad. Es el filósofo político quien debe estudiar el placer y el dolor<sup>15</sup>, ya que ambos, virtud y vicio, están directamente relacionados con ellos y, por tanto, con lo bueno y lo malo para el ser humano. En general, los seres humanos consideran bueno aquello que es placentero y malo aquello que es doloroso. Así, el modo en el que experimentamos el placer o enfrentamos el dolor guía todas nuestras decisiones, haciendo que el estudio sobre estos temas sea crucial tanto para el político como para cualquier formador<sup>16</sup>. Asimismo, al inicio del segundo tratado sobre el placer (*EN* x, 1), Aristóteles afirma que la educación de los jóvenes consiste en guiarlos en la relación que establecen con el dolor y el placer. Más concretamente, los jóvenes son educados cuando aprenden a “disfrutar lo que se debe y a odiar lo que se debe” (según la recta razón) (1172a22). La finalidad de todo educador, al igual que de todo político, es que los ciudadanos alcancen la vida feliz.

En este segundo tratado se subrayan dos puntos: por un lado, el placer “parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza” (117a21) y, por otro, la tendencia humana natural es buscar deliberadamente lo agradable y evitar lo molesto<sup>17</sup>. Entre ambas afirmaciones surge el papel de la educación y la función del político, ya que, en general, no siempre estamos de acuerdo en lo que debe considerarse placentero. Es importante destacar que hay cosas ‘naturalmente’ placenteras<sup>18</sup>, y muchas otras que se perciben como placenteras, es decir, que sin ser ‘naturalmente’ placenteras, se aprenden a disfrutar como tales. Más aún, la educación puede ir (y de hecho va) en contra de muchos de esos placeres ‘naturales’, no en detrimento del placer en general, sino en vista de otros placeres considerados superiores. Es función tanto del educador como del político generar condiciones que permitan al ser humano acceder a estos placeres superiores o, como se verá más adelante, a los placeres verdaderos. Dicho de otra manera: el deseo del bien y de ser feliz a través de la virtud se origina fundamentalmente en la transmisión mediante la enseñanza o la costumbre.

Aristóteles conoce bien la postura del relativista que da rienda suelta a los deseos<sup>19</sup> y, precisamente en su crítica a Sócrates, subraya la importan-

15 Cf. *EN* vii 11, 1152b.

16 Cf. *EN* vii 11, 1152b.

17 Cf. *EN* x 1, 1172a25.

18 Por el momento, llamo naturalmente placenteras a aquello más adelante será nombrado accidentalmente placentero.

19 Cf. *Gorgias*.

cia de la educación del deseo, pues éste es el motor que impulsa la acción humana. Toda elección fundamental surge de aquello que anhela nuestro corazón, aquello que deseamos. Aunque el placer y el deseo están separados por una distancia temporal<sup>20</sup>, siempre están vinculados. El deseo de comer, triunfar, obtener riquezas, ser feliz e incluso el deseo de venganza parecen no entenderse sin un placer que los acompaña. Por tanto, aun sin tener claro si el placer es bueno o malo, sabemos que es fundamental conocerlo porque determina la vida entera<sup>21</sup>.

### 5. ¿Es el placer el bien supremo?

Es común que Aristóteles presente una gama de opiniones sobre el placer: desde quienes lo consideran el bien supremo hasta quienes lo ven como un mal, pasando por posturas intermedias. Me parece conveniente comenzar con la refutación de estos dos extremos: ¿es el placer el sumo bien como pensaba Eudoxo, o es absolutamente malo, como sostenía Espeusipo? Es importante descartar ambos extremos, ya que con las refutaciones a tales opiniones podremos tener el campo libre para pensar otras posiciones más complejas, y finalmente, comprender la visión de Aristóteles sobre el placer.

Veamos qué plantea Aristóteles sobre la posible identificación del placer con el bien supremo. Ya Eudoxo, a quien se alude tanto en *EN VII*, 13 como en *EN X* 2, afirmaba que todos los seres, racionales e irracionales, tienden a al placer: “El hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer” es, según Aristóteles, señal suficiente de que el placer es “en cierto modo, el bien supremo” (*VII* 13, 1153b28). La postura de Eudoxo, sin embargo, era más contundente; él creía que el placer era el bien supremo porque “veía que todos los seres, racionales e irracionales, aspiraban a él, y que en todos es deseable lo bueno y lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos hacia lo mismo indicaba que, para todos, el placer era el mayor bien” (*EN X* 2, 1172b10). Además, afirmaba que “el objeto deseable en el más alto grado es el que no se prefiere por causa de otra cosa ni por amor de otra cosa” (*EN X* 2, 1172b22-24) y, esto, según él, sucedía con el placer, “porque nadie se pregunta con

20 Cf. *EN X*, 5.

21 Cf. *EN*, 1172a24.

qué fin goza”<sup>22</sup>. Así, parece una ley universal que todos los seres buscan lo agradable como lo supremo.

Sin embargo, Platón ya había señalado en *República* iv (505b-d) que el placer puede ser bueno o malo, y, por tanto, no podía identificarse con el bien en sí, del mismo modo que la inteligencia tampoco podía ser el sumo bien debido a que admite todo tipo de objetos, no necesariamente el supremo. Aristóteles sigue esta línea de Platón, pero también afirma en *EN* vii 13 que, a pesar de que haya placeres y conocimientos malos, o incluso si la mayoría de los placeres fueran malos en sentido absoluto, esto no impediría que el bien supremo pudiera ser una forma de placer y conocimiento. Para aclarar en qué consisten estos, es necesario definirlos.

Eudoxo también argumentaba que, si se agrega placer a la acción virtuosa, ésta se convierte en una acción mejor y, por supuesto, más deseable. Platón refuta esta idea en el *Filebo* (20e-22e; 60a-61b), donde afirma que el máximo bien no mejora al añadirle otro bien. Sostiene que ninguna vida, por muy buena y placentera que sea, será excelente si carece de prudencia; lo ideal es que la prudencia vaya acompañada de placer: “si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que añadido al bien pueda hacerlo más deseable” (1172b31-32). Aristóteles, por su parte, señala que la vida de Eudoxo contribuía a esta creencia, pues era considerado un hombre sabio y virtuoso (*EN* x 2, 1172b15).

De lo anterior, se desprende que, aun cuando el bien supremo incluya algún tipo de placer, éste no es idéntico al bien supremo; podría ser un elemento integrante de este bien, una opinión que Aristóteles ciertamente sostiene. Más aún, lo considera un bien con pleno derecho<sup>23</sup>, aunque no el bien supremo en sí. Entonces, ¿por qué cree que el placer es un bien, aunque no sea el bien supremo?

Aristóteles recurre inicialmente a lo evidente y a la opinión popular. La mayoría cree que el bien mayor es la felicidad, la cual está necesariamente acompañada de placer<sup>24</sup>. Se piensa “que la vida feliz es agradable y con razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas y la felicidad es algo perfecto” (*EN* vii 13, 1153b15). No es inusual que Aristóteles se base en este tipo de evidencias. Aunque, al igual que Platón, no tiene a bien la opinión de la mayoría, porque ésta a menudo

22 Cf. *EN* x 2, 1172b15.

23 Cf. *EN* vii 12, 1153a16.

24 Cf. *EN* vii 11, 1152b5.



“opina al azar” (*EE* I 3), considera que dicha opinión es un punto de partida válido para iniciar una argumentación más compleja y profunda. Así, al negar que el placer sea un mal, y al afirmar que es un bien, Aristóteles argumenta que es esencial comenzar desde algo observable y evidente. Si bien la coincidencia con la opinión popular puede ser superficial, el argumento no tiene que oponerse a lo evidente: “Los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, estando en armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres a vivir de acuerdo con ellos” (1172b 3-5). En este sentido, la ética de Aristóteles no es contraintuitiva, y por ello debe aceptarse que la felicidad es placentera. Ningún hombre feliz lo será si vive con dolor o sufrimiento<sup>25</sup>.

Además de esto, Aristóteles arguye una explicación lógica: se rehúye al dolor porque se considera un mal, y, por tanto, se persigue el placer como un bien, precisamente por ser contrario al dolor<sup>26</sup>. De modo que, si el placer no fuera ni bueno ni malo, tampoco el dolor lo sería; pero entonces, ¿por qué es evidente que todo el mundo rehúye al dolor?<sup>27</sup>. Por tanto, al contrario del dolor, el placer es algo que se persigue.

## 6. ¿El placer es un mal?

Pasemos ahora a las consideraciones que el filósofo expone acerca de quienes consideran que el placer es un mal. Primero, reiterando lo mencionado, no es un argumento sólido identificar el placer con el mal ni en sentido lógico ni en sentido fenoménico.

Al comienzo de *EN* VII, 11, Aristóteles presenta las principales razones por las cuales “unos hombres opinan que ningún placer es un bien ni por sí mismo ni por accidente, porque piensan que el bien y el placer

25 Cf. *EN* VII 13, 1153b35-1154a1.

26 Cf. *EN* X, 2: Manuel Cruz atribuye este razonamiento a Espeusipo: “La argumentación de Espeusipo se mueve en el plano lógico: que A sea malo, no quiere decir que su contrario, no-A, sea bueno, puesto que ambas cosas pueden estar opuestas a otra cosa que sea el bien. La crítica que Aristóteles le dirige no va contra la argumentación lógica (que da por buena), sino que parte de un hecho de carácter vital: si todos huyen el dolor como un mal, y persiguen el placer como un bien es porque el placer debe tener algo de bueno. Por tanto, el modelo lógico que emplea Espeusipo no es el correcto para el placer” (2013, p. 46). Algo semejante señala Guthrie (1981, p. 394)

27 Cf. *EN* VII 13, 1154a5.

no son lo mismo” (1152b 9-11). Estas razones se reiteran a lo largo de *EN VII* 11-14 y *EN X* 1-5. Algunas de ellas se basan en la naturaleza del placer; otras enjuician el placer a partir de mirar el carácter de quienes lo persiguen o lo rehúyen, y algunos argumentos se fundan en sus efectos negativos y en las condiciones (vergonzosas) en que se dan. Así, en este capítulo once del libro VII (1152b15-24), Aristóteles enumera razones para considerar que el placer no es en absoluto un bien:

1. En cuanto a la naturaleza del placer, se pregunta si éste es una “generación” y niega que sea un “arte”, comparándolo siempre en contraste con el bien o el bien supremo: “todo placer es una generación perceptible hacia una naturaleza, y ninguna generación es del mismo género que los fines, como la edificación no es del mismo género que el edificio” (1152b15-18), “y no hay arte del placer” (1152b18), “Y que el bien supremo no es un placer lo demuestra el que el placer no es fin, sino [una generación]” (1152b23-24).
2. Sobre las personas que buscan o rechazan el placer, dice: “el hombre moderado rehúye los placeres, y el prudente persigue lo que está exento de dolor, no lo que es [placentero]... (1152b16-17). “Además, los niños y los animales persiguen los placeres” (1152b19-20). También en VII, 12 (1153a34-35), menciona que por el exceso de placeres corporales el licencioso es tal como es.
3. Los placeres también pueden clasificarse según sus efectos negativos o las condiciones en que se producen: “los placeres impiden el pensar, tanto más cuanto mayor es el goce, como en el caso de los placeres sexuales; pues nadie podría pensar durante ellos” (1152b17-18). Más adelante añade: “la razón de que no todos los placeres son buenos es que hay placeres que son vergonzosos y objetos de censura, y otros que son nocivos, pues algunas cosas agradables son nocivas” (1152b21-22).

La respuesta a las cuestiones metafísicas sobre el placer y los tipos de placeres se abordarán más adelante. Por lo pronto, enfoquémonos en el contraargumento lógico y en los argumentos que consideran el carácter de quienes buscan el placer o lo rechazan. Es sabido que Espeusipo defendía la posición de que el placer es un mal; sin embargo, su postura no era una declaración abierta del placer como mal, sino que, al preferir estados de ausencia de placer a través de argumentos metafísicos, acababa con

una reputación de antihedonista<sup>28</sup>. Esto, resultaba, además, incoherente para Aristóteles, quien lo criticaba por predicar la negación del placer mientras él mismo se aprovechaba de las oportunidades placenteras cuando se le presentaban.

El contraargumento lógico contra la idea de que el placer es un mal aparece al comienzo de VII 14 y se basa en la consideración de que el placer es contrario al dolor. Si el placer corporal fuera un mal, ¿por qué se consideraría también un mal a su contrario, el dolor? O bien, si nadie duda de que el dolor es un mal, ¿por qué, entonces, habría de considerar al placer, su contrario, como un mal?: “Con respecto a los placeres corporales, debemos examinar la opinión de quienes dicen que algunos placeres son altamente apetecibles, como, por ejemplo, los nobles, pero que no lo son, en cambio, los corporales y todos aquellos en los que se ocupa el licencioso. Entonces, ¿por qué son malos los dolores contrarios? Pues lo contrario de lo malo es bueno” (1154a8-11). La discusión sobre si efectivamente el placer es contrario al dolor, algo que Espeusipo negaba, se verá en el apartado ocho.

Respecto a la enumeración de Aristóteles en EN VII 11, es interesante que para condenar o defender el placer se piense en alguien específico que lo persigue o lo evita. Esto se debe a que, según la *Magna Moralia* (MM) II 7, el placer no es como la gramática, que es una ciencia cuyo contenido y cualificación coincide independientemente del individuo. El contenido del placer, en cambio, sí depende de la naturaleza y las acciones de cada individuo. Desde el nacimiento, nuestros movimientos y decisiones están vinculados, en buena parte, a la búsqueda del placer o la huida del dolor, formando así nuestro carácter. Este carácter, a su vez, determina las elecciones más importantes en la vida. Como afirma Dirlmeier en su comentario a EN, el ámbito del deseo es anterior, aunque

28 Sobre la postura de Espeusipo: Pallí Bonet (1985, p. 314, n. 164) afirma en una nota a VII 11 que la opinión de que “ningún placer es un bien ni por sí mismo ni por accidente” es de Espeusipo. Por otro lado, refiriéndose a EN VII 13, 1153b4-6, Guthrie (1984, 394, n. 173) dice que cuando Espeusipo refutaba el placer diciendo que es lo contrario al dolor, como lo mayor lo es a lo menor y a lo igual, no aportaba una solución pues no podía afirmar que el placer es una especie de mal. Para Espeusipo no había oposición máxima. Pallí Bonet (1985, 318, n.165) en una nota a VII 13 comenta al respecto: “Espeusipo reconocía dos estados reales existentes: el dolor, que es un mal, y la ausencia de dolor, que es un bien, y, por consiguiente, el verdadero placer. Entre uno y otro no se da una oposición cualquiera, como afirmaba Espeusipo y refutaba Aristóteles, sino una oposición máxima, es decir que una cosa no puede tener más que un contrario”. También en VII, 13, cuando defiende el bien supremo y su posible identificación con el placer, Aristóteles discute con Espeusipo.

en la vida adulta el *lógos* funciona como causa eficiente<sup>29</sup>. Las etapas de formación previas se mantienen en la etapa de madurez racional, obedeciendo y oponiéndose. Así, Aristóteles afirma que nuestra relación con el placer y el dolor nos hace buenos o malos, lo que nos convierte en personas éticamente excelentes o malas<sup>30</sup>. Por ello, es casi imposible pensar en placer y dolor sin tener en cuenta a la persona, porque supone una historia de formación individual previa, y su condición natural particular, más o menos apta para padecer dolor o gozar<sup>31</sup>.

Aristóteles explica que, por lo regular, la vivencia y búsqueda del placer se asocian con individuos malvados (incontinentes, viciosos) o incapaces (niños, animales, enfermos mentales), ya que tendemos naturalmente hacia los peores modos de ser<sup>32</sup>. Sin embargo, Aristóteles matiza esta visión en relación con los argumentos antihedonistas. Según esas opiniones, el moderado evita los placeres, el prudente persigue lo exento de dolor, no lo que es placentero, y los niños y animales lo persiguen, mientras que el licencioso se define por esa búsqueda excesiva<sup>33</sup>.

Esta visión negativa acerca de los placeres corporales contrasta con la defensa inicial de Aristóteles en la *EE* y su visión unitaria del alma y cuerpo. Aristóteles valora el placer, aunque admite que muchos caen fácilmente en el exceso de los placeres del cuerpo. Esto se debe a que los apetitos corporales suelen ir acompañados de dolor, ya que suponen una carencia (hambre, sed, deseo sexual insatisfecho), y el placer que expulsa

---

29 Franz Dirlmeier (cit. en Araiza, 2024, inédito) afirma: “[...] en nuestro pasaje actual de MM no se piensa la subordinación del *lógos* al *páthos*, sino a la colaboración de ambas partes del alma, en donde desde el punto de vista genético la prioridad recae sobre el *páthos*. Por lo demás no hace falta decir que, si se observa no la génesis de la costumbre, sino el curso de la acción ética, el *lógos* siempre es la causalidad más alta (*lógos: arché*), y no hay contradicción con 1203a15 (además la razón es principio de cada uno), 21-22 (la razón es el principio) también ahora dice Aristóteles: el *lógos* es *causa efficiens* de la acción ética (1206b25)”.

30 Si bien el placer echa raíces en la vida del ser humano desde la infancia más temprana, pues rige la vida desde el nacimiento mismo, la capacidad de elegir lo bueno y rechazar lo malo se da en el ser humano sólo una vez que se ha desarrollado la facultad de discernir racionalmente los contrarios: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente. En el niño sólo existe lo voluntario; en el adulto, además de lo voluntario, se encuentra la facultad de elección y el discernimiento entre los contrarios.

31 En esto reside la crítica que Aristóteles realiza a Sócrates, quien, al concebir las virtudes como ciencias, termina anulando o minimizando la parte irracional que interviene en las decisiones (cf. nota 164 de Araiza, 2024, inédito).

32 Cf. *EN* VII 7, 1150a15.

33 Cf. *EN* VII 12, 1152b17-18; 1153a27-35.

el dolor se vuelve más deseable<sup>34</sup>. Cuando Aristóteles y otros filósofos afirman que el vivir en sí mismo es placentero, se puede entender el placer corporal como una brújula básica de sobrevivencia. Si el hombre, al tener sed, no experimentara dolor, no buscaría algo para beber, y si el sueño no implicara incomodidad, ignoraría la necesidad de descansar. Así, el deseo y la satisfacción de necesidades básicas están íntimamente vinculados, aunque no son idénticos<sup>35</sup>. Mientras el dolor físico sea mayor, más intenso será el deseo de placer. Sin ser psicoanalista, Aristóteles establece una correspondencia entre la intensidad del dolor y el placer: a mayor dolor, se busca mayor placer. ¿Esto sugiere un intento de equilibrar, curarse o aliviarse momentáneamente?: “A causa del exceso de dolor los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como remedio a los dolores excesivos. Los remedios llegan a ser violentos y por eso son perseguidos, porque surgen en contraste con las penas” (1154a25-30). Por esto mismo, por su fuerza e intensidad, dice Aristóteles, los placeres corporales han monopolizado el término *placer*. Sin embargo, no son los únicos: existen placeres superiores que el intemperante desconoce en tanto su deseo no fue educado en la persecución de estos placeres (el incontinente los conoce, pero su deseo no fue fortalecido frente a las pasiones). Este desconocimiento es una pena, afirma Aristóteles, y, a su vez, una de las causas que lleva a la búsqueda excesiva de placeres corporales: “Los hombres que no pueden disfrutar de otros placeres los persiguen por su violencia, y, por eso, se procuran ellos mismos esta especie de sed” (VII 14, 1154b1-3). Un ejemplo menos extremo es el de quien persigue placeres inocuos o triviales, como visitar todos los McDonald’s del mundo. Aunque no es algo estrictamente malo, sorprende que el objetivo de vida se reduzca a algo tan banal. “Ahora bien, cuando estos placeres no son nocivos, no son objeto de censura, pero cuando son nocivos, es malo. Pues ellos no tienen otros placeres con qué disfrutar, y esta ausencia es penosa para muchos a causa de su naturaleza” (1154b4-6). De aquí que la educación vaya a la par de la formación en el disfrute de placeres no meramente corporales<sup>36</sup>.

---

34 Cf. *EN* VII, 14.

35 Recordemos que Aristóteles dice en *EN* x 5 que el placer y el deseo están separados por una distancia temporal, más o menos grande. El placer está más cerca de la actividad que del deseo.

36 Como comenta Irwin, los placeres malos en Platón no tienen que ver con el exceso, sino con la falsa expectativa de algo que, en realidad, no te dará lo que esperabas. Hay

Por lo anterior, es claro que el prudente sí pretende liberarse de los apetitos corporales (1153a33). Pero, con esto, parece que Aristóteles apunta más bien a que liberarse del placer corporal no es renunciar a él sino a la situación del exceso. Se trata de haber alcanzado una satisfacción moderada que permita vivir sin la constante ansia de comida, bebida o sexo. Así, al principio de VII 7, cuando habla de los placeres del tacto y del gusto, admite que “hasta cierto punto, algunos placeres son necesarios y otros no, pero los excesos y deficiencias no lo son (y lo mismo ocurre con respecto a los apetitos y dolores)” (VII 7, 1150a15-16). Esto, además, se vincula con el final de la *EE* VIII 3, cuando compara la salud con la verdadera nobleza y afirma que, si uno está sano, lo está de todo, y no, por ejemplo, únicamente del estómago (1248b14-16).

Podemos concluir con las siguientes observaciones: 1) los placeres corporales son vitales y, por tanto, necesarios, pero no deben perseguirse sin límites (ni en defecto ni en exceso); 2) los placeres corporales son los únicos que van acompañados de placer y dolor, lo que los convierte en predominantes, de tal manera que el término “placer” acaba identificándose con el placer corporal; 3) los placeres corporales no son los únicos; existen otros placeres que son superiores y más estables, de un rango más elevado, en el sentido de que atañen al espíritu y están vinculados con la educación. El placer de leer, tocar un instrumento, investigar o escribir son placeres que no se experimentan de forma natural, sino que se aprenden. Por último, 4) Aristóteles considera a los placeres corporales como falsos o accidentales y los contrasta con los absolutos, no corporales. Veamos los criterios que establece para esta distinción.

## 7. Placeres absolutos, no absolutos, naturales y aparentes

Para alcanzar y ejercer la virtud, el punto de partida es el ser humano particular, con las características propias de sus pasiones y de su situación. Para cada uno, el término medio se define según su modo de ser. Es decir, en la virtud no hay valores absolutos y concretos, pero esto no implica relativismo. En la virtud, la verdad práctica se da cuando se alcanza el punto justo. Este término medio coincide con la recta razón y con lo

---

cuatro tipos de falsos placeres: los dos primeros se deben a que anticipas mal o erróneamente, y los otros dos a que confundes lo que supuestamente es placer cuando en realidad sólo la solución de un dolor o bien algo mixto (Cf. Irwin, 2020, pp. 536-537).

que llamaríamos el bien en sentido absoluto. Cuando el valiente actúa, la objetividad en el ámbito de la verdad práctica radica en que su modo de ser, guiado por la razón, le lleva a enfrentar aquello que puede y debe enfrentar, y que, incluso para otros, también se puede y debe enfrentar. Sus acciones, fundadas en la virtud ética y la prudencia, son aprobadas por la mayoría, aunque dicha mayoría no sea capaz de actuar como él. La fortaleza ética del virtuoso se apoya en un modo de ser que le otorga estabilidad y en la luz de la razón que guía su actuar. En diferentes circunstancias, el valiente actuará como tal; de hecho, sólo él puede actuar de ese modo. El modo de ser es esencial para determinar la verdad de la acción y, en buena medida, también la verdad del placer: “Los cobardes y los temerarios son engañados por sus modos de ser: el cobarde, porque cree temible lo que no lo es y muy temible lo que lo es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco. En cambio, al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad” (*EE* III 1, 1229b21-25).

Asimismo, el placer en sentido absoluto sólo lo experimenta el hombre virtuoso, ya que quien tiene modos de ser enfermos o deficientes se ve engañado por placeres falsos o aparentes. Aristóteles insiste, especialmente en la *EE* VII 2, en el vínculo entre lo bello, lo bueno y lo placentero: “lo que es absolutamente bueno y lo que es absolutamente agradable se identifican” (1236b26). Es tarea de la ciencia política (y de la educación) hacer coincidir lo que es bueno para alguien con el bien absoluto. Para lograrlo, el camino pasa por lo placentero “y, por eso, es necesario que las cosas bellas sean agradables. Sin embargo, cuando estas cosas están en desacuerdo, es que uno todavía no es perfectamente bueno, pues puede surgir una incontinencia, ya que la incontinencia consiste en el desacuerdo entre el bien y lo agradable en el dominio de las pasiones” (*EE* VII 2, 1237a6-10).

El hombre virtuoso, hombre sano y moderado, es quien experimenta los placeres en sentido absoluto, lo cual supone un específico modo de ser, el justo medio: “el que está en el medio se alegra sin apetito de las cosas agradables por naturaleza, mientras que los otros se gozan con todo lo que les saca de su estado natural” (*EE* VII 5, 1239b37). Aquí se debe destacar la diferencia entre apetito (*epithymía*) y anhelo (*boúlēsis*). Las actividades placenteras en sentido absoluto van acompañadas de anhelo, no de apetito. “También hay placeres sin dolor y sin apetito, como las actividades teóricas en las que la naturaleza no necesita nada” (*EN* VII 12, 1153a).

Existe también otro tipo de placeres que no son absolutos, sino que dependen de la situación de quien los experimenta y, en general, están vinculados a modos de ser deficientes. Aristóteles afirma que el bien es uno, el mal es polimorfo; es decir, hay muchas maneras de errar, pero sólo una de acertar. Mientras el modo de ser virtuoso sigue la recta razón, el enfermo, el incontinente o el vicioso pueden desviarse de diversas maneras. Consideremos primero el modo de deficiencia física, en contraste, por supuesto, con el hombre sano, cuya naturaleza no experimenta privaciones. Aristóteles llama aparentes o accidentalmente placenteros a los procesos “que nos restituyen a nuestro modo de ser natural” (*EN* VII 12, 1152b33). Aquellos que están enfermos o experimentan deficiencias no tendrán por objeto lo mismo en todo momento. Su continuo y variable estado de apetencia los lleva a cambiar de objeto de placer una y otra vez:

Los hombres no encuentran agradables las mismas cosas cuando su naturaleza se está restableciendo, que cuando está restablecida, sino que, restablecida, se complacen en las cosas que son agradables en absoluto, mientras que, en el proceso de recuperación, incluso se complacen en lo contrario; así disfrutan con lo picante y amargo, que ni es agradable por naturaleza ni en sentido absoluto (VII 12, 1153a3-5).

Al respecto, Aristóteles también afirma: “otros ni siquiera son placeres, sino que lo parecen; son los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los de los enfermos” (1152b32-33). Y lo parecen porque, por ejemplo, quien sufre intensos dolores de cabeza ve la salud como el mayor bien, o quien tiene sed considera la bebida de igual modo. Sin embargo, una vez alcanzada la salud o satisfecha la sed, el placer que parecía mayor deja de serlo. En estos casos, no se trata de un bien absoluto ni de un placer absoluto, ya que este último acompaña al bien absoluto. En el caso de quien tiene un tumor, la extirpación de este es un bien relativo a su situación, aunque no placentero; en el caso de quien tiene sed, la bebida es un bien relativo acompañado de un placer no absoluto. Ambos buscan como un bien algo que sólo es condición de posibilidad del bien en sí mismo: la vida buena (*eudaimonía*).

Cabe hacer una precisión: si la naturaleza de una persona es sana y se restablece, será capaz de experimentar placeres absolutos; sin embargo, si su naturaleza es viciosa, no podrá experimentarlos a menos que se libere del vicio, el cual, si no lo hace, será su guía en la búsqueda de un placer aparente. De igual manera, quien está loco, como el vicioso, presenta una



deficiencia incurable<sup>37</sup>. Este no es el caso del niño, cuya deficiencia es momentánea, pues no es capaz de elegir un placer absoluto debido a su edad; Aristóteles llama intemperantes a los niños porque aún no pueden elegir: su principio de razón no está desarrollado para oponerse a lo que el deseo (*epithymía* o *thymós*) les dicta. No tienen este principio en acto, pero lo tendrán<sup>38</sup>. Así, su capacidad para pensar como seres racionales aún no está en acto. Los niños gustan de los dulces y los consumen sin considerar si se integran en un plan de vida sano, pues carecen de uno. La única manera de que su alimentación sea sana es que un adulto prudente los guíe en ese sentido.

### 8. Sobre la naturaleza del placer: contrariedad, génesis, *kínēsis* y *enérgeia*

Algunas de las principales cuestiones sobre la naturaleza del placer son las siguientes: ¿Es contrario al dolor? ¿Es génesis? ¿Es *kínēsis*? ¿Es *enérgeia*? ¿Qué lugar ocupa respecto a la actividad principal? ¿La acompaña o se confunde con la misma actividad?

Ya vimos que Espeusipo llegó a plantear que el placer no era necesariamente contrario al dolor, ya que concebía la felicidad como un estado intermedio o neutral. Según él, el placer y el dolor podrían considerarse opuestos a un estado de indiferencia: el dolor era un mal, y su ausencia, un bien. Esto dejaba al placer fuera de la noción de felicidad, sin ser opuesto al dolor y muy próximo a considerarse un mal. Pero señala Aristóteles: “la manera como Espeusipo intentaba refutar el placer, diciendo que es contrario al dolor como lo mayor a lo menor y a lo igual<sup>39</sup>,

37 Platón dice en *República* IX (585a) que el hambre y la sed son vacíos en los hábitos del cuerpo, del mismo modo que la insensatez y la locura lo son en los hábitos del alma. Hambre y sed requieren alimento; insensatez y locura, razón. En el caso de los niños, la razón surgirá tarde o temprano.

38 Cf. *EE* II 8. “En los seres inanimados el principio es simple, pero en los animados es múltiple, pues el deseo y la razón no siempre están de acuerdo. Por eso, mientras en el caso de los demás animales lo forzado es simple, como ocurre con los objetos inanimados (pues no tienen una razón y un deseo que se opongan, sino que viven según sus deseos), en el hombre, en cambio, ambos se hallan presentes y a una cierta edad, a la cual atribuimos el poder de obrar (pues nosotros no aplicamos este término al niño ni tampoco al animal, sino sólo al hombre que obra utilizando su razón)” *EE* II 8, 1224a25-27.

39 Cf. El placer como lo ilimitado en el *Filebo*.

no es solución; pues no podría afirmar que el placer es una especie de mal” (*EN VII 13*, 1153b6-8). Ya hemos visto que Aristóteles refuta esta postura con la observación de que es evidente que todo el mundo persigue el placer como un bien y, por el contrario, huye del dolor. Es decir, placer y dolor son claramente contrarios: “entre uno y otro no se da una oposición cualquiera, como afirmaba Espeusipo y refutaba Aristóteles, sino una oposición máxima, es decir, que una cosa no puede tener más que un contrario” (Pallí Bonet, 1985, p. 318, n. 165 de *EN VII 13*).

Por otra parte, en *MM II 7*, Aristóteles destaca el vínculo de la virtud con la pasión, y, por tanto, con el dolor o el placer. Una característica de la virtud aristotélica es el requerimiento de que el ejercicio de la virtud vaya acompañado de placer. Toda acción virtuosa y excelente incluye placer. Si no se experimenta placer, no podemos hablar de excelencia. Por el hecho de que están implicados dolor y placer, Aristóteles dice que la virtud no va acompañada de un sentir a medias<sup>40</sup>. Al respecto, Jesús Araiza, refiriéndose a *Tópicos* 123b17-19 y *Categorías* 12a8-9, comenta que: “no es posible sentir algo intermedio entre el placer y el dolor. Así se comporta también la salud y la enfermedad: no hay un *metaxý* entre salud y enfermedad, ni entre lo malo y lo bueno” (2024, inédito). Por lo tanto, no sólo el placer es contrario al dolor, sino que éste debe acompañar la vida feliz. Como se afirma en la *EE I*, 5, la presencia del placer en el fin del hombre: “El hombre feliz vive agradablemente y no meramente sin dolor” (1216a38).

Otra cuestión importante sobre la naturaleza del placer es si este es una generación o, como otros traducen, un proceso. Según los tipos de cambio definidos en *Física I 7*, la generación implica que “de una cosa se genera otra, es decir, una cosa diferente de otra diferente”. Quienes conciben el placer como generación argumentan que, al surgir el placer, se elimina un estado anterior. En un sentido, esto parece plausible, ya que los placeres más evidentes, como comer o beber, ocurren en procesos. No obstante, analizando con detenimiento, la generación en sentido absoluto –al que se refiere el Estagirita cuando rechaza que el placer sea generación– es un proceso que en cada momento difiere del fin... hacia la que se dirige. En *EN VII 11*, Aristóteles expone los argumentos de quienes comparan el placer con la génesis, aludiendo al caso de la construcción: “En cuanto a la primera opinión, los placeres no son en absoluto un bien, porque todo placer es una generación perceptible hacia una naturaleza, y

40 Cf. *MM II 7*, 1206a19.

ninguna generación es del mismo género que los fines, como la edificación no es del mismo género que el edificio” (1152b14-16).

Comer o beber, por ejemplo, son procesos en los que se pasa gradualmente de una carencia (hambre o sed) a la satisfacción de esa necesidad. Estos actos constituyen ejemplos de proceso: un cambio sucesivo de A (no satisfecho) a B (satisfecho). El nacimiento de un ser humano es una génesis también. Pues implica un proceso continuo en el que, en todo momento, el ser en formación es diferente en cada etapa de su desarrollo. Precisamente por esto, algunos autores traducen génesis como *proceso*, pues en él se gesta una sustancia que no existía previamente y que se dirige hacia un fin que culminará de manera diferente a cada etapa anterior<sup>41</sup>. Para Aristóteles, sin embargo, el placer no es un tránsito del no-ser al ser, sino que se da lugar como una actividad: tiene un comienzo, pero no es generación (cf. la discusión con Meliso en *Física* I 7). Se presenta de manera simple y completa en cada momento. Puede ser mayor o menor, pero no modifica su sustancia. En *EN* x, 4, Aristóteles lo compara con el acto de ver: en todo momento de la vida uno ve o no ve, y lo mismo sucede con el placer. Aristóteles también menciona que los placeres de comer y beber suponen una deficiencia, y, por ello, el placer que surge puede parecer una génesis. Sin embargo, existen otros placeres, como el de ver, escuchar o contemplar, que no implican ninguna carencia. Esto no significa que haya placeres que sean génesis y otros que no lo sean; en realidad, ningún placer es una génesis o proceso, independientemente del tipo de actividad que acompañen (*kínēsis* o *enéргеia*).

Las reflexiones sobre la naturaleza del placer remiten a Platón, quien sostuvo que no se puede identificar el bien supremo con el placer, ya que ambos difieren en naturaleza: el bien supremo es algo perfecto. Aristóteles se refiere a lo que pensaba su maestro “el bien supremo no es un placer lo demuestra el que el placer no es fin, sino un proceso” (*EN* VII 11, 1152b23). Más aún, otros afirman que de ninguna manera el placer puede ser considerado bueno porque lo conciben como una generación, y “la generación es algo imperfecto, y que el bien jamás tiene el lugar de lo imperfecto” (*MM* II 7). La respuesta de Platón en *Filebo* es clara: el placer no es perfecto, pues su naturaleza es distinta a la del bien, por lo

---

41 La vida es un continuo; no obstante, en ella se observan cambios significativos, como el nacimiento mismo, el momento del habla y la madurez, donde, según Aristóteles, tiene lugar el *logos*. Podríamos señalar la felicidad, entendida como actividad conforme a la virtud, como el momento en que el ser humano alcanza su forma propia.

que no podemos identificar el placer y el bien. Algo que se confunda con el bien o se asimile a él no podría tener un estatus ontológico diferente. No obstante, la conclusión de Aristóteles es concluyente: “Sin embargo, en general ningún placer es generación; pues tampoco estos placeres que proceden del comer o del beber son generaciones, sino que yerran los que afirman que estos placeres son generaciones” (*MM* II 7, 1204b21-24).

Aristóteles demuestra que el placer es actividad (*enérgeia*). Es importante defender el estatus del placer como actividad porque está vinculado al fin último del ser humano: la felicidad. Incluso la vida misma es un tipo de actividad, como afirma en *EN* x 4: “Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida misma es una especie de actividad” (1175a13). Aristóteles contrasta la actividad con el movimiento<sup>42</sup>, ya que este transcurre en el tiempo, “en sus partes y en el tiempo, todos [los movimientos] son imperfectos, y los movimientos parciales son diferentes unos de otros y del total” (1174a23). En cambio, el placer no transcurre en el tiempo ni cambia con él; al surgir, se da de forma completa, sin aparecer por partes. Es como la visión, que, cuando se da, se presenta en su totalidad<sup>43</sup>.

Para ilustrar esta diferencia entre movimiento y actividad, Aristóteles recurre al ejemplo de la construcción de un templo, en donde cada etapa es distinta. Sólo en la totalidad del tiempo se alcanza la construcción completa, y el punto inicial y el final difieren radicalmente. “La forma del placer, por otra parte, es completa en cada intervalo de tiempo” (1174b8), ya que, cuando se experimenta placer, éste se presenta como un todo, no por partes porque en sí mismo es indivisible. Puede ser más grande o más pequeño, más intenso o más tenue, más brusco o más fino, “es posible entrar

42 Cf. *Metafísica* IX 6.

43 Manuel Cruz (2013, p. 66) hace dos observaciones que rebasan la exposición que me propongo, pero que resulta interesante anotar: por un lado, dice que no hay razón para suponer que en *EN* VII Aristóteles entienda la *enérgeia* en el mismo sentido que en *Metafísica* IX. Por otro lado, afirma que en *EN* X Aristóteles nunca dice que el placer es una *enérgeia*, sino que sólo expresa que perfecciona la actividad. Respecto a lo primero, considero suficiente la cita de VII 12: los placeres no son procesos ni todos los placeres van acompañados de proceso, sino que son actividades y fin. Y más adelante: “por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible, sino, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza” (1153a13-14). En la primera cita se afirma claramente que son actividad, y en la segunda se le identifica con la actividad de la disposición. Respecto a *EN* X, diría que coincide con *EN* VII al vincular el placer de manera indisoluble a la actividad, pero podemos considerar implícitamente claro y suficiente el contraste con el movimiento, en el ejemplo de la construcción, y con el ser un todo de la visión.

en un estado de placer rápida o lentamente, pero no es posible estar en actividad con respecto al placer de una manera rápida o lenta, es decir, gozar” (x 3 1173b1-3). El placer se debilita o extingue junto con la actividad, porque está indisolublemente ligado a ella, ya que no sentimos el mismo interés por la misma actividad todo el tiempo<sup>44</sup>. Esto no es lo que se está juzgando; únicamente quiere decir que, cuando el placer aparece, es placer en sentido total. No hay una finalidad extra que se persiga, pues es fin en sí mismo; alcanza su fin en sí mismo. En cambio, todo movimiento tiene por naturaleza un estado o momento distinto a sí mismo. El movimiento es diferente en cada intervalo de tiempo. “Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes y que el placer es del número de las cosas enteras y completas” (1174b7-9)<sup>45</sup>.

Una última consideración acerca de la naturaleza del placer es si este acompaña a la actividad del ser humano o se identifica con ella<sup>46</sup>. En *EN* se dice: “Pues sin actividad no se produce placer, y el placer perfecciona toda actividad” (1175a20-22). Esto permite reiterar tres cosas indiscutibles: 1) el placer es actividad, 2) el placer perfecciona la actividad con la que surge, y 3) sin actividad no hay placer. Es decir, sin otra actividad a la que acompaña, no es posible que emerja el placer.

El problema es que a veces no queda claro si el placer que surge forma parte de la misma actividad a la que acompaña, de tal forma que llega a confundirse con ella, o si la acompaña sin confundirse. Ya vimos por qué se podría confundir el placer con las actividades que acompaña: puede ser que acompañe a una actividad que supone la restauración de una función natural (como comer o beber) o una actividad que es el ejercicio de la actividad natural (como ver, contemplar, recordar). En ambos casos surge el placer. La primera posición que considera el placer como un tipo de actividad adjunta a la actividad que acompaña se expresa cuando en *EN* x 5 Aristóteles se pregunta si el placer es más próximo a la actividad o al deseo: “Sin embargo, los placeres son más propios de las actividades que de los deseos, ya que éstos están separados de ellas por el tiempo y por la naturaleza, mientras que los placeres están más próximos y son tan poco distinguibles de ellas, que se discute si es lo mismo la actividad que el placer” (1175b30-33). A esto, inmediatamente añade que sería absurdo considerar

44 Cf. 1175a4-10.

45 Cf. inicio de la nota anterior.

46 Guthrie (1993, p. 395), remitiendo a G. E. L. Owen, lo señala como el principal punto en el que discrepan los libros VII y X.

que son lo mismo el placer y la sensación o el pensamiento, aunque “parecen ser los mismos porque no pueden separarse” (1175b34). Y en VII 12 afirma: “No es correcto decir que el placer es proceso sensible, sino, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza, y llamársela sin trabas en vez de sensible” (1153a13-15).

El caso en el que el placer es claramente de distinta procedencia se expresa cuando Aristóteles dice en *EN* x, 4: “El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene (*hépetai*) como la flor de la vida en la edad oportuna” (1174b30-31). Con esto no pretende decir que proceda de una facultad específica, pero sí la vincula a la actividad que tiene lugar, aunque proviniendo de un lugar distinto a la misma actividad. Es decir, es actividad, pero además es placentera porque se le añade el placer. Para resolver esto podemos apoyarnos en la diferencia con la sensación (con la que no se confunde) y, por otro lado, en una cita de *MM*. Como vimos, Aristóteles asocia el placer con la experiencia sensitiva: “El placer surge con respecto a toda sensación, pues decimos de vistas y sonidos que son agradables” (*EN* x 4, 1114b26). Sin embargo, el placer no se confunde con la sensación ya que es un acto del alma que surge también a partir del acto de la sensación, la cual sí precisa de un objeto externo y determinadas proporciones de “término medio” entre el objeto y el órgano de los sentidos<sup>47</sup>. El placer perfecciona la actividad y precisa dos condiciones: que el objeto que se piensa o siente esté presente (es decir, puede no estar el objeto como tal, pero sí en su representación) y que la facultad esté en buena disposición. Esto queda reafirmado en la siguiente cita de *MM* II 7: “En efecto, puesto que hay una parte del alma con la que sentimos placer simultáneamente a la ingestión de las cosas de las que estamos deficientes, esta parte del alma está en actividad y se mueve, y su movimiento y su actividad es placer” (1204b25-28). Dicha parte del alma no es, sin embargo, una facultad.

## 9. Más allá de la definición del placer: su estructura y elementos que lo califican

La pregunta sobre la naturaleza del placer y su respuesta no son suficientes en términos prácticos. Es decir, una mera consideración metafísica

---

47 *De anima*: “Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y para lo malo” (431a10-12).

no aclara el placer en el ámbito de la acción moral, esto es, en la vida virtuosa y feliz. Por tanto, limitarse a definir el placer como la actividad sin trabas de una disposición de acuerdo con la naturaleza (1153a14) no lleva necesariamente a la felicidad, ya que esta comprensión unívoca ignora la estructura en la que el placer se manifiesta como actividad. Y, por supuesto, además de conocer su naturaleza, queremos entender cómo el placer contribuye a la felicidad, pues una noción ambigua o indefinida de placer no es viable para ese fin.

Es necesario subrayar lo que se conoce como estructura intencional, es decir, el hecho de que el ser humano está dirigido hacia algún objeto que puede manifestarse de diversas formas: presente, representado, recordado, entre otras<sup>48</sup>. Podemos aquí recurrir nuevamente a la comparación con la visión: por un lado, tenemos la facultad de ver; por otro, el objeto visto; cuando ambos tienen lugar, surge la visión como acto. Esto significa que la disposición de ver requiere de algo visible para que ocurra la visión. De igual manera, el placer posee una estructura que supone no una facultad en sí, sino un elemento pasivo (el agente receptor), un elemento activo (el objeto o su representación), y el placer que surge como acto.

Esto implica que en la cualificación del placer tienen que ver tanto el objeto hacia el cual se dirige como la naturaleza de la persona que lo experimenta. Más aún, a lo largo de *EN* x 3, justo antes de referirse al placer de la felicidad, Aristóteles presenta una serie de factores o condiciones que deben tomarse en cuenta para calificar al placer. Respecto a lo determinante que es el objeto al que se dirige, Aristóteles afirma en *EN* VII 12: “Así los placeres tampoco son los mismos porque las mismas diferencias que hay entre las cosas agradables, existen también entre los placeres que resultan de ellas” (1153a5-7). El objeto al que nos dirigimos es relevante para calificar el placer. Respecto a lo determinante que es la acción para calificar el placer, dice: “hay distintas especies de placeres, unos que proceden de nobles acciones y otros, de vergonzosas” (1173b29-30); si uno se complace en cosas vergonzosas, el placer que experimenta es vergonzoso y, por tanto, reprobable. Tampoco es posible ignorar la situación de quien experimenta el placer, ya que puede tratarse de una naturaleza mala (VII 13) “[ya] congénita, como la del animal, ya a través de un hábito como la de los hombres viciosos” (1154a6) o de una naturaleza incapaz de sentir verdadero placer, como la de un niño.

---

48 Cf. Vigo, 2006, p. 237 ss.

Antes de centrarse en el placer relevante para la vida buena, Aristóteles elabora en *EN* x 3 una lista importante de puntos que debemos considerar al calificar el placer. Por ejemplo: el placer puede ser deseable o no serlo dependiendo de los medios con los cuales se adquiere: “es deseable enriquecerse, pero no a costa de una traición, o el disfrutar de salud, pero no a cambio de comer cualquier cosa” (1173b27). También importa de quién procede el placer, pues el que brinda un amigo es distinto del que ofrece un adulator, siendo uno loable y el otro censurable por su finalidad (cf. 1173b32-34). Cuando uno delibera, la razón aporta los medios, pero la prudencia hace que éstos sean justos y buenos, dado que el fin no se alcanza independientemente del medio utilizado. La acción prudente y verdadera logra el fin correcto a través de los medios adecuados.

Cabe mencionar que esta necesidad de ir más allá del concepto es, sin duda, una herencia platónica. En el *Filebo*, Sócrates discute con el hedonista Protarco. Irwin (2020, pp. 521-551) enmarca esta discusión en la oposición unidad-multiplicidad y limitado-ilimitado. Protarco niega que un placer se oponga a otro, simplemente porque ambos son placeres. Sin embargo, Sócrates defiende, mediante la alusión a la multiplicidad, que existen diferentes tipos de placeres y que en ciertos casos pueden oponerse entre sí. El placer no es un bien en sí mismo independientemente de las condiciones en las que surge. Pero la postura de Protarco es defender el placer como un bien, omitiendo consideraciones sobre el objeto al que se dirige o la persona que lo experimenta. Esto lo lleva a negar que haya placeres contrarios entre sí. Sócrates, en cambio, presenta el ejemplo de que el placer del sádico no es como cualquier otro placer, pues procede de una naturaleza maligna que encuentra el placer en hacer daño<sup>49</sup>. Así, el placer de una persona que goza con la crueldad es malo en sí mismo, es decir, el placer está asociado a la acción. Con esto, Sócrates reitera la necesidad de no desligar el placer de sus causas y de su objeto. La estrategia frente al relativista es afirmar la variedad específica de los placeres, basándose en la experiencia cotidiana. Así como el color en abstracto no existe en la realidad, sino colores concretos como el blanco, el negro, el verde... el placer también ocurre de una u otra forma. El paso va de lo uno a lo múltiple y no necesariamente a lo ilimitado. Al establecer los diversos niveles dentro del concepto de placer y justificarlos en contraste con la realidad, Sócrates y Aristóteles delimitan el terreno ambiguo sobre el que se apoya la sofistería.-

---

49 Cf. Irwin, 2020, p. 524



Por su parte, Aristóteles no hace una clasificación exhaustiva de los placeres. En su exposición queda claro que la esencia del placer es ser actividad y que siempre está vinculado a una determinada. Remitiéndose a la actividad y al objeto correspondiente, ha señalado varias de las condiciones necesarias para que el placer sea calificado como bueno o malo, falso o accidental. Desde ahí abordará cuál es el placer que corresponde a la felicidad.

## 10. El placer de la felicidad

Dentro de las actividades que se presentan como agradables, ¿cuál es aquella a la que se suma el mejor de los placeres? Al final de *EN* x 5, Aristóteles subraya una clasificación de los placeres que apunta al placer acorde con la felicidad humana. Queda claro el papel fundamental del placer en la perfección de la actividad, pero no cualquier placer perfecciona cualquier actividad. Existe una correspondencia entre el tipo de placer y el tipo de actividad: los placeres sensibles perfeccionan actividades sensibles, y los placeres intelectuales perfeccionan actividades intelectuales<sup>50</sup>. “El placer reside en la actividad que perfecciona” (1175a31). Esto también implica que puede haber una colisión entre actividades debido a la fuerza del placer que las acompaña, ya que “las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades” (1175b3). En otras palabras, el placer genera automáticamente una jerarquización de las actividades a las que nos dedicamos. “Siempre que nos ejercitemos en dos cosas al mismo tiempo: la más agradable expulsa a la otra” (1175b8). De ahí el temor de los antihedonistas por placeres como el del sexo, “que impiden pensar”, pero esto se debe a que se trata de un placer ajeno al pensamiento. Aristóteles ejemplifica con la música y la conversación: quien, siendo aficionado a la música, intenta atender a una conversación mientras escucha su música favorita no será buen oyente. Y si de esto no es consciente el agente decisor, el resultado serán actos voluntarios no elegidos a cabalidad, pues los placeres ajenos (de actividades en principio no prioritarias) pueden interferir con la misma fuerza que el dolor, y son capaces de deteriorar cualquier actividad supuestamente ‘elegida’ y afectar el placer propio que le corresponde.

La respuesta a la pregunta por el placer propio del ser humano se halla sin duda en su actividad particular. Entre las muchas actividades posibles,

---

50 Cf. *EN*, 1175a27.

la única forma de determinar la actividad propia del ser humano es remitiéndose a su función esencial, que, como sabemos, se revela en la constitución del alma humana. De hecho, cada especie tiene un placer correspondiente: “es razonable pensar que los placeres dentro de cada especie no difieren” (1176a10). Sin embargo, en el caso del ser humano es evidente que hay múltiples actividades y, por lo tanto, placeres que difieren ampliamente: lo que agrada a unos puede molestar a otros<sup>51</sup>. Sin embargo, Aristóteles recuerda que, así como la norma para determinar el sabor correcto es el hombre saludable, la norma para los placeres correctos es el hombre bueno, o, en términos de la *EE*, el hombre prudente. Éste será el criterio para actividades mejores y, por ende, los mejores placeres: “se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca” (1176a18). Aristóteles se refiere a un número indefinido de actividades, siempre y cuando sean las realizadas por el hombre bueno en el ejercicio de la mejor de sus facultades.

Es sabido que en *EN* x 7 Aristóteles subraya la actividad la contemplación como la actividad superior. Por lo tanto, el placer superior provendrá de esta actividad: “Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría” (1177a23-25). Esta actividad es superior en comparación con otras, como la justicia y la moderación, que son menos autárquicas. Además, el resultado de dicha actividad no tiene otro fin que ella misma, a diferencia de las actividades prácticas. En este libro, Aristóteles afirma la superioridad de la actividad teórica y su separación respecto a lo práctico-político, ya que este último es un ámbito meramente humano<sup>52</sup>. Esto indica que el hombre contemplativo puede, en cierta medida, prescindir de muchos aspectos vinculados a la virtud ética, que se desarrolla en el ámbito de la acción y la elección, aunque sólo en cierta medida, nunca totalmente, porque “siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación”.

Aunque los capítulos siete y ocho subrayan la superioridad del hombre sabio sobre el práctico, en el capítulo nueve de *EN* y el final de *EE*,

51 Cf. *EN*, 1176a12

52 Cf. *EN*, 1177b9.

se reitera la complementariedad entre la contemplación y la prudencia. Al final de *EE*, esto se reafirma cuando se menciona que el placer tiene lugar en la acción (1248b21) y que se necesitan bienes como una riqueza moderada, la salud, el honor y el poder, entre otros, aunque siempre bajo normas. El hombre virtuoso sigue las normas dictadas por la recta razón, y posee dos principios: uno debe mandar y el otro obedecer. Pallí esclarece el lugar de la prudencia según *EE*: la prudencia es el principio que obedece y prepara el ámbito de la acción para que la contemplación sea posible<sup>53</sup>: “esta elección y adquisición de bienes naturales –bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes– que más promueve la contemplación de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella” (*EE* VIII 3, 1249b15-18). En la prudencia coinciden la justicia, la salud y el alcance del objeto más amado (*EE* I 1); ella es la condición de posibilidad para lograr el mayor placer en la felicidad de la contemplación.

## 11. Comentario final

La intención de este capítulo ha sido destacar el lugar que ocupa el placer en el universo conceptual de la ética aristotélica, bajo el presupuesto de una complementariedad entre sus diversas versiones. Así, más que centrarme en argumentos y contraargumentos específicos, he buscado suscitar una reflexión que tal vez nos lleve a entender los casos mencionados al principio y que encontramos cotidianamente. He querido que Aristóteles responda a nuestro tiempo. Espero que a partir de lo anterior haya quedado claro que la desconfianza en el placer se debe al desconocimiento de placeres superiores, y a que los placeres corporales han monopolizado el término; que una razón por la cual buscamos el *exceso* en el placer es porque no diferenciamos la felicidad según nuestra naturaleza de las condiciones requeridas para alcanzarla, confundiendo el fin con el medio, o bien porque, a través de placeres violentos, pretendemos remediar dolores profundos e intensos, como señala Aristóteles.

La restitución de la naturaleza puede ser placentera, pero no siempre es necesariamente buena, ya que, por ejemplo, el vicioso busca restituir

---

53 “De mismo modo que los esclavos hacen todo lo que debe hacerse en una casa para que los señores tengan ocio y lo puedan dedicar al pasatiempo del hombre libre, así, también, la prudencia ordena todo el dominio de la acción para que la filosofía tenga el ocio para dedicarse a la contemplación de las realidades más sublimes”. (Pallí Bonet, 1986, 545, n. 13).

su naturaleza mediante la satisfacción de su necesidad. Comprendemos entonces por qué el vicioso pierde la capacidad de elección, y, al hacer lo que le place, destruye el principio que lo guía hacia el bien y a su máxima plenitud. Las clasificaciones y diferenciaciones del placer nos permiten identificar con total claridad, que, en Aristóteles, la calificación del placer depende del objeto y de la naturaleza de quien lo experimenta. Ni el niño, ni el enfermo, ni el loco experimentan verdadero placer, y nadie sería tan ingenuo como para ponerlos de modelo. El hecho de que el placer esté ligado a la actividad, sin embargo, no lo convierte en relativo a cada individuo; existe una norma (la virtud) que permite delimitar el placer, gracias a la cual no es relativo ni ambiguo. El verdadero placer tiene que ver con la perfección de nuestra naturaleza. La calidad del placer que se experimenta en la contemplación no es comparable con la de lo dulce, porque su permanencia es estable y, además, es bello y saludable. Por contraste, los placeres no absolutos generan expectativa y decepción, provocando un círculo vicioso. De ahí la necesidad de que la educación fomente verdaderos placeres. Por último, resulta sumamente interesante mostrar que, a través del concepto de placer, y específicamente en la *EE*, que subraya el vínculo entre la moderación y la prudencia, se reitera la unidad indisoluble entre cuerpo y alma o, dicho de otra manera, la importancia del cuerpo en el disfrute espiritual.

## Referencias bibliográficas

- Araiza, Jesús (trad) (2024). *Aristóteles, Magna Moralia*, trad. Inédito.
- Araiza, Jesús (2009). *Die aristotelischen Ethica megala: Eine philosophische Interpretation*. Münster: Lit-Verlag.
- Aristóteles (1984). *Eudemische Ethik*, Franz Dirlmeier (trad.). Darmstad: Akademie Verlag.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*, Tomás Calvo Martínez (trad.). Madrid: Gredos.
- Cruz Ortíz de Landázuri, Manuel María (2013). *Hedoné. Aristóteles y el placer*. Barañáin: Eunsa.
- Dirlmeier, Franz (ed.) (1975). *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. Berlin: De Gruyter.
- Guthrie, William Keith Chambers (1981). *Historia de la filosofía griega VI*, Alberto Medina González (trad.). Madrid: Gredos.
- Irwin, Terence (2020). *La ética de Platón*, Ana Isabel Stellino (trad.). México: UNAM-IIIIF.

- Martos Montiel, Juan Francisco (1997). *El placer en las éticas de Aristóteles*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Pallí Bonet, Julio (trad.) (1985). *Aristóteles. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos, Filebo, Timeo, Critias*, Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (1986). *Diálogos iv. República*, Conrado Eggers Lan (trad.). Madrid: Gredos.
- Vigo, Alejandro (1997). *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y x 6-9*. Santiago de Chile: Universidad de los Andes.
- Vigo, Alejandro (2006). *Estudios aristotélicos*. Barañáin: Eunsa.
- Zagal, Héctor (2013). *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*. México: Ariel.



## **Responsabilidad y lo voluntario en la *Ética Eudemia*, libro II, capítulo del 6 al 9**

*Alfredo Sánchez Bonilla*

Universidad Nacional Autónoma de México

On the whole we must say that he shared the plain man's belief in free will but that he did not examine the problem very thoroughly, and did not express himself with perfect consistency<sup>1</sup>.

Sir David Ross, *Aristotle*.

Se han cumplido cien años desde la publicación de estas líneas de Sir David Ross (la primera edición fue en 1923) y mucho se ha avanzado en la interpretación de la postura aristotélica en torno al libre albedrío o al problema de la libertad de la voluntad. Hoy, gracias a los numerosos estudios realizados a lo largo de un siglo, parece difícil sostener que Aristóteles compartiera la concepción popular del libre albedrío o la libertad de la voluntad, y también resulta complejo afirmar que sus observaciones no van al fondo del problema. Quizá podamos seguir coincidiendo con Ross al decir que los términos utilizados por Aristóteles no siempre significan lo mismo ni se refieren a una única cosa.

De estas tres ideas, la primera es posiblemente la más discutida, y desde diversos puntos de vista. En primer lugar, no es fácil determinar qué significa afirmar la creencia de la voluntad o el libre albedrío. En la

---

<sup>1</sup> “En general, hay que decir que él [Aristóteles] sostenía la creencia del hombre común en el libre albedrío, pero no examinó el problema muy a fondo, y no se expresó con suma consistencia”. Traducción propia.

actualidad, el problema de la libertad de la voluntad y la responsabilidad es uno de los más discutidos, y las ideas del “hombre común” suelen ser un punto de partida que pronto se cuestiona o se considera confuso. En segundo lugar, incluso si supusiéramos que sabemos en qué consiste la creencia común en el libre albedrío, es ahora más sencillo sostener –en gran medida gracias a las aportaciones de Michael Frede y de Susanne Bobzien, entre otros– que Aristóteles no necesitaba plantear el problema de la responsabilidad apelando a la noción del libre albedrío, de modo que sería extraño que sostuviera la creencia del hombre común. En esta línea de pensamiento, el trabajo que presento se suma al numeroso conjunto de estudios acerca de las observaciones de Aristóteles, no sobre el problema del libre albedrío como tal, sino el problema de lo voluntario y la responsabilidad moral en el segundo libro de la *Ética Eudemia* (*EE*).

Aristóteles trata el tema de la responsabilidad y lo voluntario en los capítulos 6-9 del segundo libro de *EE*, así como en los primeros cinco capítulos del tercer libro de la *Ética Nicomaquea* (*EN*). En estos pasajes, se pregunta, entre otras cosas, en qué condiciones un agente es moralmente responsable, es decir, cuándo merece elogio o censura por sus acciones y cuándo no. En este trabajo, examinaremos las observaciones de Aristóteles en la *EE*, los problemas que identifica y las soluciones que ofrece.

## 1. Un argumento sobre la causa de la acción

Aristóteles inicia la *EE* II 6 con una asunción que a simple vista puede parecer extraña en una discusión sobre la responsabilidad, pero es de suma relevancia para el resto del argumento: “Ciertamente todas las sustancias son, por naturaleza, algún tipo de principio, dado que cada una puede generar muchos tales como ella; por ejemplo, el ser humano y en general lo que es animal, animales, y la planta, plantas”<sup>2</sup>. Las sustancias<sup>3</sup> (*ousiai*) son, por naturaleza, un tipo de principio (*arché*), un principio de generación.

2 Εἰσι δὴ πᾶσαι μὲν οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γενεᾶν, οἷον ἀνθρώπους καὶ ζῶον ὃν ὄλωσ ζῶα καὶ φυτὸν φυτὰ (*EE*, 1222b15-18). En general, las traducciones que ofrezco son propias; cuando sea el caso contrario, indicaré de quién es la traducción.

3 Cabe decir que aquí *sustancia* se refiere a individuos concretos, como ocurre en *Categorías*, y no a las formas de tales individuos o “sustancias segundas”, como se discute en *Metafísica*. Respecto a esta diferencia en los sentidos de *sustancia*, véase la introducción de Wedin (2000).



Estas líneas nos sirven de preámbulo para una tesis central del argumento principal y aclaran los sentidos en los que el ser humano puede considerarse principio. En efecto, los seres humanos pueden ser considerados como principio de su prole, pero ser este tipo de principio no dice gran cosa respecto al asunto de si tal o cual acción merece algún elogio o censura. Para abordar esto, Aristóteles introduce otras premisas: “Además de esto, el ser humano es el único de los animales que es principio también de algunas acciones, pues de los otros animales no diríamos siquiera que realizan acciones”<sup>4</sup>.

Esta asunción es más relevante para la discusión sobre la responsabilidad moral. Aristóteles postula que, en ocasiones, los seres humanos son principio de sus acciones, y que son objeto de elogio o censura sólo por aquellas acciones de las que son principio, pero para demostrarlo se necesitan otras premisas. Es interesante notar aquí que Aristóteles emplea una noción estricta del término *acción* (*praxis*), pues afirma que los otros animales no realizan acciones, sugiriendo que *praxis* debe incluir algo más que no está presente en los movimientos o comportamientos de los animales. David Charles<sup>5</sup> afirma que, en este sentido estricto, la *praxis* implica actuar conforme a un carácter o disposición moral establecida, una *hexis*, algo que los animales no pueden hacer por carecer de las facultades anímicas relevantes para construir tal disposición moral.

A continuación, Aristóteles añade otra premisa que complica un poco más la discusión, pero es necesaria para establecer ciertas conclusiones para entender cuál es el objetivo final del argumento: “Entonces, el ser humano es principio de cierto tipo de movimiento, pues la acción es un movimiento”<sup>6</sup>. Hasta el momento, Aristóteles ha establecido tres premisas que parecen distantes de la discusión sobre la responsabilidad e incluso triviales: las acciones son un tipo de movimiento (*kinesis*), el ser humano es una sustancia que es principio, no sólo principio de generación, sino también de movimiento, y ser principio de movimiento es significativo dentro de su argumento.

Aristóteles distingue dos tipos de principios: motores o de movimiento, y no motores, que no generan movimiento. Los primeros son controladores, mientras que los segundos no:

4 πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴπομεν ἂν πράττειν (*EE*, 1222b19-21).

5 Charles, 2012, p. 40.

6 ὁ δ' ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεώς τινος· ἢ γὰρ πράξις κίνησις (*EE*, 1222b29-30).

De los principios, cuantos son de tal tipo, en primer lugar, de donde [vienen] los movimientos, son llamados controladores, y más justamente aquellos a partir de los cuales no admiten ser de otro modo; del que Dios es principio de igual manera<sup>7</sup>.

Este punto merece atención por su relevancia en la comprensión de la responsabilidad. En efecto, decir que el ser humano es principio de movimiento debe ser relevante para el caso de la responsabilidad, y estas líneas, tal como se han traducido, parecen estar en sintonía con lo dicho: el ser humano a veces es principio de movimiento, y esto implica algo más, que es principio “controlador” o “dominador” (*kyrion*) de tal movimiento, al igual que Dios lo es de los movimientos que no admiten ser de otro modo, como el movimiento de las esferas celestes. Sin embargo, también se ha traducido la expresión “se llaman controladores” (*kyriai légontai*) como “se dicen en sentido estricto”, lo cual es válido, pero plantea un problema. La frase diría que sólo los principios de movimiento son principios en sentido estricto, lo que podría implicar que las sustancias, que son principio de generación por naturaleza, pero no necesariamente de movimiento, no sean principios en sentido estricto, trivializando la afirmación inicial: “las sustancias son por naturaleza principios”.

Anthony Kenny<sup>8</sup> señala que, aunque la expresión *kyriai légontai* puede traducirse como “dicho en sentido propio”, Aristóteles generalmente utiliza el adverbio *kyrios* (κυρίως) para expresar esta idea. Además, el adjetivo *kyrion* reaparece más adelante en la línea 1223a3, en la afirmación de que el hombre es *arché kai kyrios* (ἀρχὴ καὶ κύριος); en este caso, el sentido más adecuado para *kyrios* es “controlador” o “dominador”, lo cual sería la conclusión de lo dicho hasta ese punto, pero esto se pierde con la traducción “se dicen en sentido estricto”. Por tales motivos, Michael Woods<sup>9</sup> propone la traducción “are called controlling starting-points”, es decir, puntos de partida o principios controladores. Gracias a esto, Liliana Gómez Espíndola<sup>10</sup> centra su discusión en la presencia de alternativas posibles en estos pasajes, precisamente debido a la distinción entre estos principios controladores y otros principios que no los son. Así,

7 Τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαί λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἣν ἴσως ὁ θεὸς ἀρχε (EE, 1222b 21-28).

8 Kenny, 1979, p. 5, n. 2.

9 Woods, 1992, p. 116.

10 Gómez Espíndola, 2013.

Aristóteles ha establecido que los seres humanos son sustancias, y por ello, por naturaleza, principios; pero también que en ocasiones son principios de movimiento, cuando son principio de sus acciones, y en esos casos son principios controladores, lo cual debe significar algo relevante para la discusión sobre la responsabilidad moral.

Aristóteles conecta ser principio y controlador con la dependencia y la culpabilidad, y, a su vez, con el elogio y la censura: “Entonces, de cuantas acciones el hombre es principio y controlador, es evidente que [tales acciones] se admite que sucedan y que no sucedan y que depende de éste que sucedan o que no, pues es controlador, de que éstas sean o que no sean”<sup>11</sup>. Relaciona, además, las nociones de principio y control con la de dependencia (lo *eph’ hemin*), y vincula la noción de dependencia con la de causa o culpabilidad<sup>12</sup>; ser *aítios* o culpable, de algo: “Cuantas cosas dependen de él hacer o no hacer, de éstas él mismo es culpable, y de cuantas es culpable, dependen de él”<sup>13</sup>. Luego de esto, vincula la noción de causa con la responsabilidad moral: “Todos decimos lo mismo al respecto, que cuantas cosas son voluntarias y conforme a la elección de cada uno, cada uno es causante; de cuantas son involuntarias, el mismo no es causante”<sup>14</sup>. El vínculo entre la voluntariedad y el significado moral sigue pocas líneas después:

Dado que la virtud, el vicio y los actos que provienen de éstos son, o bien elogiados, o bien censurados (porque las cosas que ocurren por

11 ὥστε ὄσων πράξεων ὁ ἀνθρώπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ’ αὐτῷ ταῦτ’ ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι (EE, 1223a4-7).

12 Respecto a la noción de *aítiós*, es difícil separar sus dos sentidos posibles: “causa” y “culpa”. Williams señala que el sentido más primitivo es el de “culpar”: “El verbo *aitiaomai*’ significa ‘culpar’ o ‘censurar’ (cf. Williams, 1993, pp. 57-58). “Es un hombre terrible”, dice Patroclo de Aquiles; “él puede culpar a alguien «*anaitios*»”, alguien que no ha hecho nada malo”, en (II, 11.654): δεινὸς ἀνὴρ· τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιόωτο [hombre es terrible; pronto, incluso al inocente culpara. (cf. Bonifaz, 2005). Frede señala también este origen, donde *aítios* refiere a ‘culpable’, ‘responsable’, mientras que *aitía* refiere a la acusación, la causa legal (cf. Frede, 1980, p. 223). Por su parte, Sarah Broadie señala también esta ambigüedad y sostiene que *aitía* o *aition* se refieren a la noción de ‘causa’, mientras que *aítios*, en tanto adjetivo, se refiere a ‘imputable’ o ‘responsable’. Por tales razones, traduzco aquí con ‘culpable’ (cf. Broadie, 1991, p. 138).

13 ὅσα δ’ ἐφ’ αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστὶν, καὶ ὄσων αἴτιος, ἐφ’ αὐτῷ (EE, 1223a8-9).

14 πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκείνους αἴτιους εἶναι, ὅσα δ’ ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον (EE, 1223a17-20).

necesidad, fortuna o naturaleza no se censuran o elogian, sino aquellos de cuantas nosotros mismos somos culpables, pues de cuantas cada uno de los otros es culpable, hay tanto elogio como censura), es evidente que tanto la virtud como el vicio están relacionados con esas acciones de las cuales él mismo es culpable y principio<sup>15</sup>.

En estas líneas también podemos asumir que, según Aristóteles, un elogio o censura justificada es aquella donde se admite o se sostiene que el causante o culpable de la acción moralmente significativa es una persona, un alguien que es *aitios*, y que este alguien es principio y soberano de tal acción. Cuando la causa o culpable del suceso es la naturaleza, la fortuna o la necesidad, el suceso no es moralmente significativo; no hay expresión razonable de elogio o censura. En tales casos, la naturaleza, la fortuna o la necesidad pueden entenderse como causas externas, a las cuales responsabilizar por lo sucedido, aunque sin responsabilización moral, sin elogiar o censurar al culpable. Esto se refiere a procesos naturales como el crecimiento o la canicie (*EE*, 1224b34), hallazgos fortuitos como encontrar un tesoro al cavar un hoyo (*Metafísica*, 1025a15-19), o situaciones donde actuar de otro modo no es posible, ya sea por imposibilidad física o porque la amenaza de un daño extremo invalida la alternativa. Más adelante, trataré estos casos al indagar sobre el término *ananke* (necesidad). En estos casos, no ocurre elogio ni censura; y de suceder, no sería razonable en términos aristotélicos.

La relación conceptual establecida entre estos términos (ser principio controlador de movimiento, donde el movimiento depende del causante o culpable) es tan fuerte que, como Javier Echeñique apunta, parece que estos cuatro términos, junto con *hekousion*, son intercambiables *salva veritate*<sup>16</sup>. Ciertamente, esta relación permite sostener el siguiente bicondicional: A es moralmente responsable de *x* si y sólo si A es *archè kyrios* y *aitios* de *x*. Esto se debe a que sólo se da *épainos* (alabanza) y *psogos* (censura) por aquellas cosas de las que alguien es *aitios*, y tales cosas dependen de él.

15 ἐπεὶ δ' ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτὰ [ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἔσμεν, ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει] δηλὸν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὡν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων (*EE*, 1223a9-16).

16 Echeñique, 2012, p. 19.

Antes de continuar, quisiera detenerme un poco en un subargumento un tanto oscuro acerca del comportamiento de los distintos tipos de principios que Aristóteles identifica, con la esperanza de que sea útil para los lectores de *EE* II 6, específicamente en la parte que trata de las demostraciones matemáticas. Pues bien, Aristóteles ha señalado que un tipo de principio son los principios de movimiento, que son controladores, pero también afirma que hay otro tipo de principios que no lo son, como los principios de las demostraciones matemáticas. Dice Aristóteles:

Pero en los principios inmóviles, como en las matemáticas, no está lo controlador; así pues, se dicen [principio] por semejanza; en efecto, en tal caso, habiendo sido movido el principio, todas las cosas demostradas se transformarían en mayor grado, pero no se transformarían éstas por sí mismas, destruyéndose las unas a las otras, a no ser por haber destruido la hipótesis, es decir, que a través de alguna otra se realice la demostración<sup>17</sup>.

Es interesante destacar que, a diferencia de los movimientos o de las acciones, donde el principio de cambio reside en el agente, las hipótesis matemáticas también son principios, pero no en el mismo sentido. Si hay un cambio en el resultado de la demostración, este no resulta de la misma hipótesis, sino de la sustitución de una hipótesis por otra. En este contexto, Aristóteles presenta el ejemplo del triángulo:

Pues si, teniendo el triángulo dos ángulos rectos, es necesario que el cuadrilátero tenga cuatro, es evidente que la causa de esto es el hecho de que el triángulo tiene dos ángulos rectos; pues si el triángulo cambiara, necesariamente cambiaría también el cuadrilátero, por ejemplo, si [el triángulo tuviera] tres, [el cuadrilátero tendría] seis; si [uno tuviera] cuatro, [el otro tendría] ocho; y también si no cambiara, y es de tal modo, es necesario también que aquello sea de tal manera<sup>18</sup>.

17 ἐν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγεται γε καθ' ὁμοίτητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ' αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι (*EE*, 1222b23-28).

18 εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθὰς, φανερόν ὡς αἴτιον τοῦτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον. εἰ δὲ γε μεταβάλλει τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ. κἂν εἰ μὴ μεταβάλλοι, τοιοῦτον δ' ἔστί, κακείνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι (*EE*, 1222b31-37).

Este ejemplo es relevante por dos motivos: primero, para establecer la dependencia entre un principio y aquello de lo cual es principio. En efecto, si un principio cambia, necesariamente lo hacen el resto de las cosas originadas por él. En este ejemplo, el principio es que la suma de los ángulos internos de un triángulo es 180 grados. De este hecho se sigue que la suma de todos los ángulos internos de cualquier figura cerrada y plana (como un cuadrilátero) será una proporción de esos 180 grados. Ciertamente, si el número de internos de un triángulo fuera distinto, cambiaría también para otras figuras; si  $x$  fuera 3, el cuadrilátero tendría seis rectos, si  $x$  fuera 4, el cuadrilátero tendría ocho rectos. Así, hay una relación de cambio entre un principio y aquello que origina: si A es principio de B y A cambia, B cambiará también. Esta simetría entre el principio y lo que origina es relevante porque Aristóteles subraya que el ser humano es principio de algunos de sus movimientos, a saber, sus acciones. Si el agente cambia, las acciones que dependen de él, que están en sus manos, también cambiarán.

Segundo, el ejemplo confirma la diferencia entre los tipos de principios señalados. En el ejemplo del triángulo, al ser éste un tipo de principio inmóvil no es principio controlador, y el cambio en el resultado proviene de la destrucción del principio. Para que el cuadrilátero sume seis rectos, la hipótesis “el triángulo tiene dos rectos” debe ser destruida y sustituida por “el triángulo tiene tres rectos”. Así, estos principios no son controladores porque no depende de ellos que lo originado ocurra o no, sólo pueden tener un resultado posible. Para resultados diferentes, deben sustituirse los principios.

Ahora bien, esta simetría entre un principio y lo originado por él lleva a Aristóteles a postular que entre ellos debe haber correspondencia en su comportamiento. Si un triángulo, por ejemplo, tuviera a veces dos rectos y a veces cuatro, un cuadrilátero tendría también a veces cuatro y a veces ocho rectos. Sin embargo, esto no ocurre porque el triángulo siempre tiene dos rectos y esto no admite ser de otro modo. Llamaré a esta simetría “correspondencia modal”. Dice Aristóteles:

Entonces, si precisamente hay algunos entes que admiten ser de modos contrarios, es necesario también que los principios de éstos sean de tal modo; pues lo que ocurre a partir de las cosas que surgen por necesidad es necesario; sin embargo, las cosas que ocurren de modos opuestos admiten generar modos contrarios<sup>19</sup>.

19 ὥστ' εἴπερ ἔστιν ἕνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς

Cabe decir que este argumento aparece ampliado en *Analíticos primeros* I, 34a5-25 y en *Metafísica* 1047b14-30, donde la correspondencia se expresa con respecto a lo posible. En *Analíticos* dice: “En primer lugar se debe decir que si es necesario para B ser cuando A es, entonces cuando A es posible, B será, por necesidad, posible”<sup>20</sup>. En *Metafísica* se repite casi la misma idea: “Si, siendo necesario que B es de A, y siendo que A es posible, también es necesario que B sea posible”<sup>21</sup>.

Lo que sigue, en ambos casos, es la demostración de lo siguiente: si A ocurre necesariamente con B, no puede ser que A sea posible, pero B imposible, porque entonces A podría ocurrir sin que B ocurra, lo que contradice la necesidad de la relación entre A y B (A ocurre con B necesariamente). Tampoco es posible, bajo el mismo supuesto, que A sea imposible, pero B posible, porque si A nunca ocurre (eso significa aquí ser imposible), B tampoco podría, a menos que B no sea necesariamente de A, la negación del supuesto. En resumen, la concurrencia necesaria implica necesariamente correspondencia modal, como en el ejemplo del triángulo. En la *EE*, esto lleva a concluir que las acciones donde el ser humano es principio admiten modos contrarios, es decir, pueden ocurrir o no: “Entonces, de cuantas acciones el ser humano es principio y controlador, es evidente que admiten tanto que sucedan como que no sucedan, y que depende de éste que sucedan o que no, aquellas de las cuales es controlador de que sean o que no sean”<sup>22</sup>.

Este argumento parece refutar un tipo de determinismo, pero no todos. Como señala Liliana Gómez Espíndola<sup>23</sup>, no implica necesariamente un indeterminismo causal, pues esta correspondencia modal puede ser compatible con cierto tipo de determinismo. Por ejemplo, el hecho de que escriba estas líneas es consecuencia necesaria de sucesos previos, y dados estos, no podría estar haciendo otra cosa. La correspondencia

---

αὐτῶν εἶναι τοιαύτας· ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνόν ἐστι, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι ἐπὶ τάναντί (*EE*, 1222b41-1223a3).

20 πρῶτον δὲ λεκτέον ὅτι εἰ τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος τοῦ Α δυνατὸν ἔσται καὶ τὸ Β ἐξ ἀνάγκης (*Analíticos Primeros* I, 34a5-7).

21 εἰ τοῦ Α ὄντος ἀνάγκη τὸ Β εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος εἶναι τοῦ Α καὶ τὸ Β ἀνάγκη εἶναι δυνατὸν (*Metafísica*, 1047b14-16). Si siendo A es necesario que sea B, también si es posible que A sea, también es necesario que B sea posible.

22 ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῶ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι (*EE*, 1223a2-7).

23 Gómez Espíndola, 2013, p. 206.

modal no parece refutar esto, pues, aunque mi escritura dependa de mí y cambie si yo cambio, puede ser que estos cambios estén determinados por sucesos anteriores. En un sentido, soy un principio de mi escritura, y no es necesaria en sí misma (algún día dejará de ocurrir o puedo escribir algo diferente), pero sí es consecuencia necesaria de otros sucesos.

Sin embargo, el argumento de la correspondencia podría refutar el fatalismo trascendente<sup>24</sup>, que supone que los sucesos futuros son inevitables sin importar lo que ocurra antes. Si estuviera destinado a ganar la lotería, la ganaría incluso sin un boleto. Este fatalismo niega la relación causal y explicativa entre pasado y futuro. El argumento de la correspondencia lo refuta porque sostiene que, si A es principio de B, A y B están relacionados de tal modo que B no puede ocurrir sin A, y todo cambio en A afectará también a B. Por ejemplo, si soy principio de mi escritura, esta cambiará si yo cambio, y dejará de ocurrir si, por decir algo, me desmayo. El fatalista trascendente podría sostener algo tan extraño como que, si estoy destinado a escribir este apartado, ocurrirá incluso si caigo en un estado de letargo indefinido, renunciando a la relación causal entre el pasado y el futuro con tal de sostener que algo futuro es inevitable.

En conclusión, Aristóteles ha establecido que el ser humano, al ser principio controlador de sus acciones, es objeto razonable de elogio o censura. Asimismo, cuando la acción es *hekousion*, depende del agente (está en él o en sus manos), lo que lo hace causante o culpable de tal acción por ser su principio y controlador. A continuación, la investigación explicará en qué consiste que algo sea *hekousion* o voluntario<sup>25</sup>.

24 Como Ricardo Salles llama a este tipo de fatalismo (cf. Salles, 2006, p. 16).

25 Respecto a esta traducción, toda ocurrencia de los términos *hekôn*, *akôn* y sus cognados serán traducidos aquí por los términos *voluntario* e *involuntario*, respectivamente. Ciertamente, esto puede ser considerado a discusión porque, como bien señala Michael Frede, el término “voluntad” usualmente refiere a algo que no forma parte de la teoría aristotélica (cf. Frede, 2011, p. 25). Susan Sauvé Meyer considera que la traducción *voluntary* es correcta porque captura una ambigüedad implicada también en los términos griegos (cf. Sauvé Meyer, 2011, p. 10-11). Por otro lado, David Charles propone usar “intentional” porque considera que Aristóteles captura un aspecto del problema que se entiende mejor con esa traducción, sobre todo porque las acciones bajo coerción nunca son voluntarias, pero sí son intencionales, y Aristóteles afirma que las acciones mixtas son en sentido estricto, *hekousion* (cf. Charles, 2012, p. 61). Por mi parte, he elegido la propuesta de S. Sauvé-Meyer, en parte porque creo (a diferencia de Charles que se centra en *EN*) que en *EE* Aristóteles justo no clasifica las acciones bajo coerción como un subconjunto de las acciones *hekousia*.



## 2. Contradicción y contrariedad entre lo voluntario y lo involuntario

A lo largo del capítulo 7 y en una parte importante del capítulo 8 de *EE* II, Aristóteles desarrolla un extenso argumento para concluir que algo *hekousion* o voluntario es aquello conforme a la *dianoia*, al pensamiento. Por la descripción que realiza, esto parece significar que una acción voluntaria es aquella en la que el agente actúa sabiendo lo que está haciendo; otra condición necesaria es que el agente no actúe forzado. Así, una acción conforme al pensamiento o *kata dianoian* sería, por ejemplo, beber de un vaso que contiene agua potable, creyendo verazmente que es agua potable y haciéndolo a sabiendas del fin; a saber, como calmar la sed. Una acción involuntaria sería aquella que es forzada o contraria al pensamiento (*para dianoian*), como beber del vaso creyendo que contiene agua cuando en realidad es vodka. Esta caracterización parece anteceder a la de *di'agnoian* de la *EN*, aunque el estudio de *EN* es más amplio. Para sustentar esta caracterización de lo voluntario y lo involuntario, Aristóteles desarrolla un argumento disyuntivo con la siguiente estructura general:

1. Es necesario que lo voluntario sea algo conforme a una de tres cosas: deseo (*orexis*), elección deliberada (*proairesis*) o pensamiento (*dianoia*).
2. Lo voluntario no es lo conforme al deseo ni lo conforme a la elección deliberada.
3. Por tanto, lo voluntario es lo conforme al pensamiento<sup>26</sup>.

Aristóteles no cuestiona ni demuestra (1), sino que utiliza diversos argumentos subsidiarios para mostrar (2) y derivar (3). Estos argumentos subsidiarios analizan los distintos tipos de deseos (*epithymía*, *thymós* y *boulesis*) y recurren a premisas como:

- Si A es contrario a x y A es involuntario, entonces lo voluntario es lo conforme a x.

26 *καὶ πρῶτον σκεπτέον τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον. τριῶν δὲ τούτων ἓν τι δόξειεν ἂν εἶναι, ἢ τοι κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν ἐκούσιον κατὰ τούτων τι, τὸ δ' ἀκούσιον παρὰ τούτων τι* (*EE*, 1223a23-26). [Ciertamente, parecería ser alguna de estas tres: [algo] conforme al deseo, conforme a la elección deliberada o conforme al pensamiento. Por un lado, lo voluntario [sería] conforme a uno de estos; por otro lado, lo involuntario, lo contrario a alguno de estos].

- Si A es conforme a  $x$  y A es voluntario, entonces lo involuntario es lo contrario a  $x$ .

Esto se ilustra en la conclusión del primer argumento subsidiario, para problematizar que lo voluntario es lo conforme al apetito (*epithymia*):

Entonces, si algo es doloroso, es forzoso, y si es forzoso, doloroso. Y todo lo contrario al apetito es doloroso (pues el apetito es relativo al placer); entonces, forzoso e involuntario. Por tanto, lo conforme al apetito, voluntario; pues estos son contrarios uno del otro<sup>27</sup>.

De estos argumentos, me interesa destacar lo siguiente: en *EE* los términos “voluntario” e “involuntario” son contradictorios, no contrarios. Esto influye en dos aspectos de la teoría aristotélica de la responsabilidad. Primero, en *EE* no hay espacio para acciones mixtas o “no-voluntarias”, porque los términos son contradictorios. Segundo, las acciones bajo coerción deben ser clasificadas como involuntarias, a diferencia de la *EN*, donde son voluntarias en sentido estricto. A continuación, explicaré por qué sostengo estas ideas.

La contradicción, entre lo voluntario y lo involuntario se reitera en los argumentos subsidiarios para concluir que lo voluntario no es lo conforme al deseo. Por ejemplo, en *EE* 1223b19-21, Aristóteles analiza si lo voluntario es lo conforme al *thymos*, furor o ira, o si acaso lo voluntario es lo conforme a la *boulesis*, el deseo por lo bueno. En todos los casos, si una acción es conforme a un deseo, pero involuntaria, entonces lo voluntario no puede definirse como lo conforme a ese deseo. Metodológicamente, esto funciona sólo si se sostiene que voluntario e involuntario son términos contradictorios. Veamos por qué pasa esto.

En su estudio sobre la oposición (*antikeitai*), Aristóteles identifica cuatro tipos de opuestos: “respecto a algo” (*pros ti*), contrariedad (*enantiotetes*), privación (*stéresis*) y negación (*apofasis*), que se refiere a la contradicción (*antifasis*)<sup>28</sup>. Las oposiciones que interesan aquí son la contradicción

27 ὥστ' εἴ τι λυπηρόν, βίαιον, καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν. τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν (ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος), ὥστε βίαιον καὶ ἀκούσιον. τὸ ἄρα κατ' ἐπιθυμίαν ἐκούσιον· ἐναντία γὰρ ταῦτ' ἀλλήλοισι (*EE*, 1223a33-36).

28 Esta clasificación está explicada exhaustivamente en *Categorías*, 11b20-13b35; y su puesta cuando Aristóteles trata el tema de los opuestos, por ejemplo, en *De Int*, 17b16; *Tópicos* II 8 113b15; *Analíticos Primeros*, 29a27.

y la contrariedad. La principal característica de la contradicción es que no admite intermedios, mientras que la contrariedad sí<sup>29</sup>. Ahora bien, la contradicción ocurre cuando una de las propiedades referidas por los opuestos *debe estar necesariamente* en el sujeto del predicado; no puede ser que un miembro del conjunto al cual se le predica el término carezca de una de las propiedades referidas por el par de términos. Por ejemplo, el par sano-enfermo refiere a dos propiedades que están *necesariamente* en un cuerpo, en tanto que *no puede ser que* haya un cuerpo que no esté sano o enfermo. La contradicción no admite intermedios porque, dado los principios de no contradicción y tercero excluido, necesariamente ha de darse alguno de los dos predicados opuestos. Por ejemplo, en “Me dirijo a Tebas” y “No me dirijo a Tebas” no hay intermedio porque de todos a quienes son predicables estas proposiciones, o bien se dirigen a Tebas, o no se dirigen a Tebas.

La contrariedad, en cambio, permite intermedios, ya que los términos predicados *no están necesariamente* en aquello de lo que se predicán; los miembros del conjunto podrían tener otra propiedad diferente a la referida por el par de términos contrarios. Por ejemplo, los términos *blanco* y *negro* son contrarios, no están *necesariamente* en los sujetos a los que se les predicán estos términos, es decir, no todos los cuerpos son o blancos o negros, pues algunos pueden ser de otros colores<sup>30</sup>.

Ahora bien, el principio de no contradicción implica que las proposiciones donde se predicán contradictorios no pueden ser simultáneamente falsas en el mismo sentido. Si se demuestra que “este cuerpo está sano” es falso, se infiere que “este cuerpo está enfermo” es verdadero, no hay otra opción. En cambio, con términos contrarios, ambos pueden ser simultáneamente falsos; por ejemplo, “este cuerpo es negro” y “este cuerpo es blanco” pueden ser falsos si el cuerpo es de cualquier otro color.

Lo anterior afecta la argumentación en *EE*. Si dos predicados son contradictorios, demostrar la falsedad en la aplicación de uno permite inferir la verdad en la aplicación del otro. En efecto, si se demuestra que “este cuerpo está sano” es una proposición falsa, se puede inferir válidamente que “este cuerpo está enfermo” es una verdadera. Esto no es

29 ἀντιφάσεως δὴ μὴδὲν ἐστὶ μεταξύ, τῶν δὲ ἐναντίων ἐνδέχεται, ὅτι μὲν οὐ ταὐτὸν ἀντίφασις καὶ τὰναντία δῆλον (*Metafísica* I, 1055b1-3) [Ciertamente, de ningún modo hay intermedio en la contradicción, pero la hay en los contrarios; es evidente que la contradicción y la contrariedad no son lo mismo].

30 *Categorías* 1, 1b39-12a16.

posible cuando se predicán contrarios, justo porque ambos pueden ser falsos simultáneamente. Si se demuestra que “este cuerpo es blanco” es falso, no se puede inferir válidamente que “este cuerpo es negro” es verdadera, ya que el cuerpo podría ser verde, amarillo o de otro color.

Entonces, en *EE*, cuando Aristóteles muestra, por ejemplo, que todo lo doloroso es involuntario y, por lo tanto, contrario al apetito, puede inferir válidamente que lo voluntario no es lo contrario al apetito, sino lo conforme al apetito. En efecto, si existiera una acción indiferente al apetito (ni conforme ni contraria), la inferencia sería inválida, pues aún restaría saber si lo voluntario es lo indiferente al apetito o lo conforme. Esta utilización de la contrariedad o la conformidad lleva a Aristóteles a admitir una contradicción entre *voluntario* e *involuntario*. Por esta razón, no se utiliza el término *mixto* en *EE* para calificar las acciones bajo coerción; estas deben catalogarse como voluntarias o involuntarias.

Esto también explicaría por qué en *EN* no se encuentran estos argumentos subsidiarios de conformidad o contrariedad, ya que en esta obra sí se admiten términos distintos a *voluntario* e *involuntario* para definir las acciones. Si una acción presenta algún factor de involuntariedad, no es posible inferir válidamente que tal acción sea involuntaria (*akousion*), porque podría ser simplemente no-voluntaria (*ouch hekousion*). Al distinguir entre una acción no voluntaria y una involuntaria, se rechaza la idea de que estos predicados sean contradictorios y se asume que son contrarios.

Cabe decir que el capítulo 7 de *EE* consiste en un extenso argumento disyuntivo dividido en distintas fases, y bien puede resumirse del siguiente modo:

- a. Lo voluntario debe ser lo conforme a una de estas tres cosas: el deseo (*orexis*), la elección deliberada (*prohairesis*) o el pensamiento (*dianoia*).
- b. Lo voluntario es lo que es objeto de elogio o censura; lo involuntario no lo es.
- c. El deseo se divide en tres tipos: apetito (*epithymía*), ira o furor (*thymós*), y deseo por el bien (*boulesis*). Si lo voluntario es lo conforme al deseo, debe ser lo conforme a uno o varios de ellos.
- d. Lo voluntario no es lo conforme al apetito, ya que algunas acciones en las que se reprime el apetito son objeto de elogio.
- e. Lo voluntario no es lo conforme al furor, ya que algunas acciones en las que se reprime el furor son objeto de elogio.

- f. Lo voluntario no es lo conforme al deseo por el bien, ya que algunas acciones contrarias a este deseo, cuando se cae en apetito, por ejemplo, son objeto de censura.
- g. Por lo tanto, lo voluntario no es lo conforme al deseo.
- h. Lo voluntario no es lo conforme a la elección deliberada, porque algunas acciones no son deliberadas y, no obstante, son objeto de censura.
- i. Por lo tanto, lo voluntario es lo conforme al pensamiento.

Antes de continuar, es claro que podría reproducirse el mismo tipo de argumentación dialéctica para sostener que hay acciones contrarias al pensamiento, pero censurables; es decir, casos en los que los agentes no saben lo que están haciendo, pero son censurables por no saberlo. Para evitar esta objeción, Aristóteles debe agregar más elementos para sostener que lo voluntario es lo conforme al pensamiento, lo *kata dianoian*, aunque estos elementos se encuentran mejor descritos en la *EN*.

### 3. El problema de las acciones bajo coerción

El significado moral de las acciones realizadas bajo amenaza o coerción no es exclusivo de Aristóteles, sino una dificultad para cualquiera que aborde la responsabilidad moral, ya que este tema es crucial para saber en qué casos alguien merece un premio o un castigo por lo que ha realizado. Harry Frankfurt<sup>31</sup>, por ejemplo, explora varias estrategias para explicar por qué estas acciones no son moralmente significativas o, de otro modo, por qué no se atribuye responsabilidad moral a quienes actúan bajo coerción. Quizá influido por Aristóteles, Frankfurt enfrenta al mismo problema y, curiosamente, lo trata de resolver como Aristóteles lo hace en la *EE*: buscando un factor común en todas las acciones bajo coerción que explique por qué estas no implican responsabilidad moral. Mientras que Frankfurt apela a las nociones de autonomía y deseo de segundo orden, Aristóteles hace algo distinto.

En primer lugar, Aristóteles distingue entre acciones bajo coerción y aquellas que, pese a la presencia de una amenaza, no constituyen genuinas

---

31 Harry Frankfurt muestra diferentes estrategias, pero nunca trata la voluntariedad como algo gradual, es decir, no reconoce la existencia de acciones “medio voluntarias”, por decirlo así, por el fuerte enlace entre la voluntariedad, la atribución de responsabilidad y autonomía. Es decir, no hay espacio para acciones mixtas o “no-voluntarias” (cf. Frankfurt, 1998).

acciones coercitivas. Las acciones bajo coerción implican una amenaza, y tanto las amenazas como las ofertas tienen *grosso modo* una estructura similar: “A le dice a B que hará  $\phi$  si B hace  $\phi$ ”<sup>32</sup>. Por ejemplo, un vendedor me dice que reducirá el costo de su producto si compro dos en lugar de uno; o un asaltante amenaza con acuchillarme si no le entrego mi cartera. La diferencia radica en que la amenaza ( $\phi$ ) implica un empeoramiento del estado general de B, mientras que la oferta mejora dicho estado. Por ello, intuimos la diferencia entre circunstancias amenazantes que afectan nuestra toma de decisiones y aquellas ofertas que, aunque también alteran la toma de decisiones, hacen más atractiva una de las opciones sin desvalorizar drásticamente la alternativa. Frankfurt subraya, además, la importancia de la intensidad del daño implícito en la amenaza. Si, por ejemplo, el asaltante amenazara con darme un pellizco, es probable que la amenaza no me persuadiera de darle mi cartera, y si se la diera, seguramente sería ridículo si dijera que actué bajo coerción. Frankfurt<sup>33</sup> señala un aspecto que Aristóteles destaca al inicio de su indagación, en *EE* II 8: “Pues si alguien por no tolerar ser manoseado matara, sería ridículo si dijera que fue por fuerza y siendo coercionado, sino que debe ser mayor lo malo y más doloroso lo que se sufriría de no hacerlo”<sup>34</sup>.

Este ejemplo sugiere que ser manoseado no constituye una amenaza real, de modo que una acción realizada para satisfacer o evitar esta amenaza no se califica como coercitiva, ya que, para que ésta ocurra, la amenaza debe implicar un daño considerable. Con ello, Aristóteles distingue entre acciones moralmente significativas bajo amenaza trivial de aquellas donde hay genuina coerción, dada la intensidad del daño posible; éstas últimas no tienen significado moral, no son imputables.

Aristóteles, al no incluir la noción de *autonomía*, recurre a la noción diferente para tratar de explicar la involuntariedad de las acciones coercitivas: “Así pues, habrá actuado bajo coerción y, ya por fuerza, ya no por naturaleza, cuando realice lo malo en pos de lo bueno o en pos de evitar un mal mayor, pero involuntariamente, pues no dependen de él estas cosas”<sup>35</sup>.

32 Sigo aquí la observación de Nozick (1969).

33 Frankfurt, 1998, p. 42.

34 εἰ γὰρ ἵνα μὴ λάβῃ ψηλαφῶν ἀποκτεῖνοι, γελοῖος ἂν εἴη, εἰ λέγοι ὅτι βία καὶ ἀναγκαζόμενος, ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι, ὃ πείσεται μῆποιήσας (*EE*, 1225a14-15).

35 οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ ἢ βία πράξει, ἢ οὐ φύσει, ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἔνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττῃ, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ’ αὐτῷ ταῦτα (*EE*, 1225a17-20).

Aquí pueden apreciarse las diferencias señaladas respecto a la teoría de *EN*, donde las acciones *anankazomena* o bajo coerción, en última instancia, se parecen más a las voluntarias y dependen del agente por provenir de un principio interno a y en conformidad con el pensamiento. Otro cambio importante entre las *Éticas* es la clasificación misma de las acciones bajo coerción: en la *EN* estas acciones son mixtas; en la *EE* son una variante de las acciones forzosas. Aristóteles menciona al inicio de la disertación: “Además, se dice ‘por fuerza’ y ‘ser coaccionado’ de otro modo”<sup>36</sup>, sugiriendo que este segundo caso se refiere a las acciones bajo coerción. Esta distinción se encuentra también en *Metafísica* 5, donde lo forzoso es una especie de lo necesario, lo *ananke*:

También lo forzoso y la fuerza [se dice ‘necesario’]; esto es lo que contrario al impulso y a la elección deliberada, estorba e impide, en efecto, lo forzoso se dice necesario, de aquí que también doloroso (precisamente como Eveno dijo, “Todo asunto necesario es penoso”). También la fuerza es una suerte de necesidad, (precisamente también Sófocles dice “ya la fuerza me obliga a hacer estas cosas”), y parece que la necesidad es algo más allá de la persuasión, pues es contraria al movimiento conforme a la elección deliberada y a la razón<sup>37</sup>.

Así, la fuerza es entendida por Aristóteles como un tipo de necesidad, o, dicho de otro modo, como uno de los sentidos en los que se predica *necesidad* por apelación a lo forzoso, lo violento o coercitivo. Más adelante ahondaré un poco más en los sentidos de *ananke*, pero conviene señalar que *ananke* y *bia* están muy relacionados, tanto en el pensamiento aristotélico como en el ideario de su época.

Al agrupar estos dos tipos de acciones en un solo conjunto, Aristóteles pretende, como he mencionado, encontrar un elemento común que explique su involuntariedad, en este caso, la falta de dependencia. Este elemento común será la contranaturalidad del movimiento ejecutado. Afirmar que las acciones bajo coerción son movimientos contranaturales,

36 Λέγονται δὲ κατ’ ἄλλον τρόπον βία καὶ ἀναγκασθέντες (*EE*, 1225a2).

37 ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὀρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν, τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν (ὡσπερ καὶ Εὐηνός φησι “πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πράγμα ἀνιαρὸν ἔφυ”), καὶ ἡ βία ἀνάγκη τις (ὡσπερ καὶ Σοφοκλῆς λέγει “ἀλλ’ ἡ βία με ταῦτ’ ἀναγκάζει ποιεῖν”), καὶ δοκεῖ ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι, ὀρθῶς ἔναντίον γὰρ τῆ κατὰ τὴν προαίρεσιν κινήσει καὶ κατὰ τὸν λογισμόν (*Metafísica*, 1015a26-33).

debería explicar también en qué sentido tales acciones no dependen del agente; de depender de él, este sería *aitios* o culpable por esa acción, como se dijo al final de *EE* II 6. Sin embargo, esto representa una dificultad: los movimientos forzosos son aquellos cuyo origen es externo. Esta aserción se mantiene en ambas *Éticas*; sin embargo, en la *EE*, Aristóteles insiste en decir que las acciones forzosas van en contra de un impulso natural, es decir, son contranaturales. No obstante, las acciones bajo coerción no son originadas externamente en la misma medida en que lo son las acciones forzadas. En la *EE*, Aristóteles enfatiza el carácter contranatural de las acciones bajo coerción, y, en *Física*, este carácter puede apreciarse en su caracterización de la fuerza como principio de movimiento.

En *Física*, Aristóteles establece que la naturaleza es un principio de existencia y de movimiento. Al comienzo de *Física* II, afirma: “Los entes, por un lado, son por naturaleza; otros, por otro lado, son por otras causas”<sup>38</sup>; y al inicio del libro III dice: “Además, la naturaleza es principio de movimiento y de cambio”<sup>39</sup>. La fuerza, sin embargo, es una causa distinta y contraria a la naturaleza, y junto con esta, constituye otro principio de movimiento:

Asimismo, todo movimiento es por fuerza o por naturaleza. Es necesario que, de haber uno forzoso, haya también uno por naturaleza (en efecto, el forzoso es contrario a la naturaleza, y el contrario a la naturaleza es posterior al conforme a la naturaleza) entonces, si para cada uno de los cuerpos naturales hay movimiento no conforme a la naturaleza, no habrá tampoco ningún movimiento<sup>40</sup>.

Así, mientras existen diversas causas, los movimientos se originan sólo por naturaleza o por fuerza que genera un movimiento contrario al natural. Los entes que son por naturaleza deben algunos de sus movimientos a un principio interno y propio a ellos; aquellos que no son por naturaleza carecen de este principio y, por ende, se mueven únicamente por principios externos. Como dice Aristóteles: “En efecto, cada uno de

38 Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας (*Physica*, 192b8-9).

39 Ἐπεὶ δ’ ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς (*Physica*, 200b12-13).

40 ἔπειθ’ ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βίαις ἢ κατὰ φύσιν. ἀνάγκη δὲ ἂν περὶ ἧς <ή> βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν (ἡ μὲν γὰρ βίαιος παρὰ φύσιν, ἡ δὲ παρὰ φύσιν ὑστέρᾳ τῆς κατὰ φύσιν)- ὥστ’ εἰ μὴ κατὰ φύσιν ἔστιν ἐκάστω τῶν φυσικῶν σωμάτων κίνησις, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἔσται κινήσεων οὐδεμία (*Physica*, 215a1-6).



estos [los entes naturales] tiene en sí mismo el principio de movimiento y de reposo, tanto del locativo, como del crecimiento y del deterioro<sup>41</sup>. Entonces, si todo movimiento originado por la fuerza es contrario al movimiento por naturaleza, es contrario al principio interno de movimiento además de ser un principio externo. Aristóteles explica esta contrariedad con el ejemplo del fuego y la tierra:

El fuego tiene un movimiento locativo hacia arriba por naturaleza; la tierra, uno hacia abajo, y también movimientos locativos contrarios a éstos. El fuego [se mueve] hacia arriba por naturaleza, pero hacia abajo, contra la naturaleza: y el movimiento natural de éste es opuesto al contrario a la naturaleza<sup>42</sup>.

Entonces, si todo movimiento es originado, o bien por naturaleza o bien por fuerza; y todo movimiento natural es aquel cuyo principio es interno al agente y todo movimiento contrario al natural es opuesto al natural, entonces todo movimiento por fuerza es opuesto al natural y debe su origen a un principio externo al agente.

El problema con las acciones bajo coerción, como Aristóteles afirma en la *EN*, es que son movimientos originados por un principio interno: la decisión de quien se encuentra bajo amenaza y responde a ella. En la *EE*, Aristóteles enfatiza otro aspecto: estas acciones, en un sentido relevante, no son deseadas por el agente, y la amenaza implica la posible presencia de un daño que supera lo que cualquiera podría soportar. Aristóteles considera que, cuando esto ocurre, la acción no depende del agente y, en consecuencia, no es moralmente significativa: “Pues lo que depende de uno, a lo que todo esto refiere, es esto, lo que la naturaleza de uno es capaz de soportar. Y lo que no es capaz de soportar, lo que no está dentro de su inclinación natural o de su capacidad de razonar, no está en su poder<sup>43</sup>.”

Con esto, Aristóteles establece la involuntariedad de las acciones bajo coerción, al considerarlas movimientos contranaturales, en tanto

41 τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὐξήσιν καὶ φθίσιν (*Physica*, 192b13-15).

42 φέρεται δὲ τὴν μὲν ἄνω φορὰν φύσει τὸ πῦρ, τὴν δὲ κάτω ἢ γῆ· καὶ ἐναντία γ’ αὐτῶν αἱ φοραί. τὸ δὲ πῦρ ἄνω μὲν φύσει, κάτω δὲ παρὰ φύσιν (*Physica*, 230b12-15).

43 τὸ γὰρ ἐφ’ αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ’ ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε μὴδ’ ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ’ αὐτῷ (*EE*, 1225a25-28).

restringen un impulso natural por medio de una motivación o amenaza externa. En tal caso, una acción bajo genuina coerción requiere dos condiciones: que la amenaza implique un daño con un monto de dolor insoportable y que la consecuencia de la acción reprima cualquier impulso interno. En esto coinciden las acciones forzosas: tanto las forzosas como las realizadas bajo coerción son movimientos realizados no por un origen interno, sino externo. En un caso, debido a la fuerza física; en el otro, porque la omisión resulta intolerable por naturaleza, por la magnitud del daño. Claramente, esto marca una diferencia notable con la *EN*, pues ahí, Aristóteles admite que las acciones bajo coerción dependen del agente en un sentido importante: la víctima de coerción aún podría desatender la amenaza y sufrir el daño intolerable. En este punto, resulta interesante un ejemplo de Frankfurt, al inicio del texto citado:

Supóngase que un hombre aplica intensa presión en la muñeca de otro hombre, forzándolo a arrojar el cuchillo que tiene en su mano. [...] Quizá no será claro si el hombre soltó el cuchillo porque sus dedos fueron forzados a abrirse o porque él quiso evitar que la presión sobre su muñeca continuara. O supóngase que un hombre es severamente torturado para obligarlo a revelar una contraseña, y que en cierto punto él murmura la palabra. Puede ser que no haya forma de descubrir si él pronunció la palabra sometiénose a la amenaza de más dolor, o si –siendo su voluntad superada por la agonía que ha sufrido– la palabra involuntariamente salió de sus labios<sup>44</sup>.

Es posible que Aristóteles tuviera en mente una diferencia similar a la planteada por Frankfurt con este ejemplo. Esto podría estar insinuado cuando refiere casos donde los agentes pierden el control, comparándolos con aquellos realizados bajo coacción. Esta pérdida de control explica en qué sentido tales acciones no dependen del agente, aunque hayan sido realizadas por él. Luego de confirmar la involuntariedad de estas acciones, Aristóteles menciona casos en que los agentes carecen del control sobre sus actos: “por eso también, los posesos y los profetas, aunque hacen un trabajo de pensamiento, similarmente no decimos que depende de ellos, ni decir lo que han dicho, ni hacer lo que han hecho”<sup>45</sup>.

44 Frankfurt, 1998, pp. 26-27.

45 διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιῶντας, ὅμως οὐ φαμεν ἐφ’ αὐτοῖς εἶναι, οὐτ’ εἰπεῖν ἃ εἶπον, οὐτε πράξει ἃ ἔπραξαν (*EE*, 1225a27-30).

Ciertamente, Aristóteles usa el ejemplo del poseso para ilustrar casos en los que las acciones no dependen del agente y equipara estos estados a los casos de compulsión, como la ira extrema o un arrebato amoroso implacable. El problema radica, como sugiere el ejemplo de Frankfurt, en reconocer que no todas las formas de coacción operan del mismo modo. En el caso de “coerción física” (como la llama Frankfurt), la víctima suelta el cuchillo debido a la presión en su muñeca; sin embargo, hay otros casos en los que la víctima de coerción no pierde el control en el mismo sentido, sus movimientos no son ejecutados como los del poseso, o los reflejos patelares (aquellos que nos hacen levantar la pierna por un golpecito en la rodilla).

Si esta interpretación es correcta, Aristóteles ofrece un análisis más fino en la *EN*, pues incluye los dos tipos de casos que Frankfurt menciona en su ejemplo: quienes involuntariamente acceden a la amenaza por cierta pérdida de control, y quienes lo hacen sin perder el control, sino más bien porque ninguna otra opción es razonable. En cambio, en la *EE*, con tal de mantener que las acciones bajo coerción no implican responsabilidad moral en todos los casos, parece omitir una parte importante de casos en los que los agentes actúan bajo amenaza y, aun así, la acción depende de ellos en un sentido relevante.

Como ha podido apreciarse, aunque la *EE* presenta elementos de suma importancia para iniciar el estudio de la responsabilidad moral, al identificar un tipo de principios que controlan lo que originan, o la simetría que debe haber entre un principio y lo que origina, su mayor limitación es considerar que los términos *voluntario* e *involuntario* son contradictorios. Esta postura, sin embargo, concuerda con nuestras opiniones comunes, ya que la mayoría admitiría que lo involuntario es justo lo que no es voluntario, y viceversa. A pesar de esto, el análisis de *EE* II 6-9 nos permite comprender mejor por qué esta contradicción de términos es problemática y cómo se tendría que sostener una teoría al respecto.

En efecto, si se afirmara que todas las acciones voluntarias son objeto de elogio y censura, y que toda acción es voluntaria o involuntaria, se concluiría que toda acción que no es objeto de elogio o censura es involuntaria. Sin embargo, este parece ser el problema en ciertas acciones donde, a pesar de no ser objeto de elogio o censura, no parecen ser involuntarias, como las acciones bajo coerción en las que los agentes incluso deliberan para evitar el mayor de los males. Podría haber, paradójicamente, acciones involuntarias conformes a la elección deliberada. En este sentido, se puede considerar que la *EN* representa un avance importante

en la investigación, al ofrecer un aparato conceptual más refinado y profundo que el que podríamos poseer las personas comunes, a pesar de lo dicho en su momento por Sir David Ross.

## Referencias bibliográficas

- Broadie, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bonifaz Nuño, Rubén (2005). *Homero. Ilíada*. México: UNAM.
- Charles, David (2012). “The *Eudemian Ethics* on the ‘voluntary’”, en: Leight, Fiona (ed.). *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship and Luck*. Boston: Brill.
- Echeñique, Javier (2012). *Aristotle’s Ethics and Moral Responsibility*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry G. (1998). “Coercion and Moral Responsibility”, en *The Importance of we care about*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 26-46.
- Frede, Michael (2011). *A free will. Origins of the notion in ancient thought*. Berkeley: University of California Press.
- Frede, Michael (1980). “The Original notion of cause”, en: Barnes J. y M. Burnyeat (eds.), *Doubt and dogmatism-studies in hellenistic epistemology*. Oxford: Clarendon Press, pp. 217-249. Reimp. en M. Frede (ed.) (1987). *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 125-150.
- Gómez Espíndola, Laura Liliana (2013). “Libertad de acción y cambio de carácter en Aristóteles”, *Discusiones Filosóficas* 14, 22, pp. 205-217.
- Gómez Robledo, Antonio (trad.). (1994). *Ética Eudemia*. México: UNAM.
- Kenny, Anthony (1979). *Aristotle’s Theory of the Will*. Londres: Duckworth.
- Minio-Paluello, L. (ed.) (1949). *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1969). “Coercion”, en Morgenbesser, Sidney, Morton White y Patrick Suppes (eds.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*. Nueva York: St. Martin Press, pp. 440-472.
- Ross, W. D. y L. Minio-Paluello (eds.). (1966). *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D y L. Minio-Paluello (eds.). (1964). *Analytica priora et posteriora*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (ed.). (1995). *Aristotle*. 6a ed. Nueva York: Routledge.
- Salles, Ricardo (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM-IIFL.

- Sauvé-Meyer, Susan (2011). *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*. 2a ed. Nueva York: Oxford University Press.
- Susemihl, F. (ed.). (1884). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner.
- Wedin, Michael V. (2000). *Aristotle's theory of substance. The categories and Metaphysics Zeta*. Nueva York: Oxford University Press.
- Williams, Bernard (1993). *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Woods, Michael (ed.) (1992). *Eudemean Ethics. Books I, II and VIII*. 2a ed. Nueva York: Oxford University Press.



## El uso del *pros hen* para la definición de la amistad. *Ética Eudemia* VII, 1-2

Luis Alonso Gerena Carrillo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Aristóteles comienza el libro VII de la *Ética Eudemia* (EE) planteando la importancia que tiene la amistad en la política, debido a su cercanía con la justicia; pero al mismo tiempo señala la dificultad para comprenderla, dada la variedad de opiniones contradictorias sobre ella. Si se asume que lo que se ama es lo bueno o lo que proporciona placer, la ambigüedad de estos términos también complica la posibilidad de encontrar una definición adecuada de la amistad. De acuerdo con esto, mi interés en este trabajo es, básicamente, mostrar cómo Aristóteles intenta resolver estos problemas al asumir que las distintas formas de amistad no son unívocas, por lo cual considera que, para explicarlas, no basta con apelar a una definición universal que las abarque. Para él, más bien, las distintas formas de amistad se pueden explicar si se consideran en relación con una amistad primera, que da sentido a las demás.

En este texto, siguiendo a Aristóteles, abordaré primero el problema de las distintas opiniones sobre la amistad. Luego, mostraré cómo, para Aristóteles, estos problemas tienen que ver con que el bien no es unívoco. Finalmente, examinaré cómo propone explicar las distintas formas de amistad mediante la relación *pros hen*.

### 1. Cuestiones preliminares

Aristóteles inicia su explicación de la amistad describiendo como se entiende en la poesía y la filosofía, pero también en el uso cotidiano, resaltando que, en todos estos casos, estas perspectivas conducen a posiciones

contrarias. Para él, las opiniones de los poetas y filósofos (o más bien *physiologi*) son externas (*exothern*) y muy generales (*epi pleon*), pues, como se puede apreciar, se enmarcan en una explicación cosmológica<sup>1</sup>. Estas visiones buscan explicar la unidad del cosmos y cómo las distintas relaciones que se presentan en él expresan dicha unidad, la cual se describe en términos de amistad o, en caso contrario, de enemistad. Aristóteles presenta dos posiciones: una, que admite que la amistad es una relación entre semejantes<sup>2</sup>, asumiendo poéticamente que es así como Dios dispone todas las cosas<sup>3</sup>. De acuerdo con esto, algunos *physiologi*, representados en este caso por Empédocles, establecen como principio que ordena a la naturaleza, que lo semejante se dirige hacia lo semejante<sup>4</sup>. La otra posición sostiene más bien que la amistad se manifiesta como una unidad de contrarios, como en la tierra que ama la lluvia, mientras que la enemistad se presenta entre semejantes: el alfarero es enemigo del alfarero. Heráclito es quien mejor representa esta posición al haber desarrollado la tesis de que la unidad y la armonía sólo son posibles como una relación de contrarios<sup>5</sup>.

Aristóteles recalca que estas dos visiones son muy generales (*katholu*) y separadas (*kechorismena*)<sup>6</sup> y, al ser cosmológicas, no consideran a los fenómenos (*phainomenôn*). Otras perspectivas, en cambio, son más cercanas (*engyterô*) y familiares (*oikeia*) a estos<sup>7</sup>. Por ejemplo, entre estas dos opiniones se encuentran: la amistad no se da entre los malos, sólo entre los buenos; y el afecto de una madre hacia sus hijos es tal que incluso los animales se sacrifican por sus crías<sup>8</sup>. Si nos detenemos un momento en ellas, estas explicaciones de la amistad parten de ámbitos distintos: la primera se fundamenta en la moral griega, mientras que la segunda remite a la naturaleza como fuente de *philia*. Aparte de estas dos, Aristóteles considera la que al parecer defendió Sócrates y que literalmente dice que

1 Cf. *EE* VII, 1235a8 y 1235a10-11.

2 Cf. *EE* VII, 1235a7.

3 Cf. *EE* VII, 1235a8.

4 Cf. *EE* VII, 1235a10-11.

5 Cf. *EE* VII, 1253a25-29.

6 Cf. *EE* VII, 1235a29-30.

7 Cf. *EE* VII, 1235a30-31.

8 Cf. *EE* VII, 1235a30-35.



sólo “lo útil es lo único que es amigo” (1235a35-36)<sup>9</sup>, es decir, la relación de amistad depende de la utilidad que las personas, y en general las cosas, aportan, ya que tendemos a deshacernos de todo lo que nos resulta inútil. Por ejemplo, como sostenía Sócrates, desechamos las partes del cuerpo que no nos sirven, como el pelo y las uñas; incluso el cuerpo mismo cuando ya es un cadáver<sup>10</sup>.

Cualquiera que haya leído el *Lisis* de Platón advierte que Aristóteles está siguiendo el esquema expositivo que encontramos en este diálogo<sup>11</sup>, distinguiendo, como se ha visto, entre las opiniones que él llama externas (las de los poetas y los *physiologi*), de las opiniones más cercanas a los hechos. Sin embargo, en este último paso de la primera parte de su exposición las conjunta, concluyendo, en un sentido semejante al *Lisis* (216a-b), que todas ellas resultan opuestas entre sí (*hupenantia allêlois*, 1235b4). Justamente, si pensamos lo útil en relación con lo semejante, encontramos que, en algunos casos, lo semejante es lo más inútil a lo semejante, como ocurre en la salud y en la enfermedad, en donde la medicina es útil para un cuerpo enfermo, pero no para el sano<sup>12</sup>. Además, hay ocasiones en que el contrario destruye al contrario, como pasa en la relación entre lo húmedo y lo seco<sup>13</sup>. Con estos casos, Aristóteles pretende mostrar que estas distintas opiniones, entre las que encontramos unas que son muy aceptadas, conducen a visiones contrarias sobre la amistad. Asimismo, la amistad no siempre se presenta de la misma manera para todas las personas: para algunas, es muy fácil tener amigos; para otras, es poco común<sup>14</sup>. Sobre todo, si pensamos que la amistad tiene que ver también con el interés de las

9 En el *Lisis*, el Sócrates de Platón sostiene que sólo somos amigos del que es útil, no de inútil (cf. *Lisis*, 210c-d).

10 Cf. *EE* VII, 1235a37-1235b2.

11 Al igual que en el *Lisis*, Aristóteles comienza citando a Homero (*Odisea* XVII 218) y relaciona esta tesis con la que proponen los filósofos de la naturaleza (cf. *Lisis*, 214a-b), mostrando de acuerdo con esto, que la amistad ha sido explicada como una relación de semejanza o de contrariedad, sin que se logre una explicación definitiva (cf. *Lisis*, 216b). Sin embargo, como señalan Penner y Rowe, el punto central sin duda es que en la *EE* y en la *EN*, Aristóteles busca responder precisamente a la pregunta que se plantea en este diálogo: cuál es el objeto del amor, del deseo o del querer, por lo que el *Lisis* se constituye en un texto central para entender la propuesta de Aristóteles (cf. Penner y Rowe, 2005, p. 16 y 322).

12 Cf. *Lisis*, 215c-d.

13 Cf. *EE* VII, 1235b4-7.

14 Cf. *EE* VII, 1235b7-9.

personas por obtener poder político o económico, lo cual lleva a algunos a entablar amistad con los afortunados, quienes sólo en la desgracia sabrán quiénes son realmente sus amigos<sup>15</sup>.

Hasta este punto, Aristóteles ha hecho un primer planteamiento del problema de la amistad, enumerando y mostrando cómo las distintas explicaciones que se han intentado de la misma, resultan opuestas. Se trata por ello, como él lo ha señalado, de opiniones que son o bien generales o bien cercanas a los hechos, pero ninguna la explica completamente. Según él, sólo se logrará una comprensión cabal de la amistad si se encuentra un *logos*, una explicación que resuelva las aporías y las contradicciones<sup>16</sup>. Esto es posible sólo si la explicación concuerda con los hechos, ya que de lo contrario, las contradicciones prevalecerán<sup>17</sup>. Precisamente, como lo indica en el libro I, capítulo 6, los *phainomena* deben ser salvados, mostrando cómo las distintas posiciones son verdaderas en algún sentido<sup>18</sup>, con los *phainomena* como pruebas y modelos para evaluar los argumentos (*logoi*)<sup>19</sup>. Al parecer, de acuerdo con esto, Aristóteles emprende un acercamiento que parte de dos distinciones ausentes en el *Lisis*<sup>20</sup>: entre el bien y el bien aparente, que supone la distinción entre tres tipos de deseo; y entre el bien absoluto y el bien relativo a una persona o grupo. A partir de estas distinciones, sostiene que hay tres formas de amistad, homónimas entre sí, pues no comparten el mismo género, sino que se definen a partir de una definición nuclear de amistad.

La primera distinción se plantea como la solución a una aporía: ¿se ama lo placentero o lo bueno (*poteron to hêdu ê to agathon esti to philoumenon*, 1235b19-20)? Es decir, si lo que se ama es un objeto de deseo, podría ser objeto de la *boulesis*, en cuyo caso sería el bien<sup>21</sup>; pero si es objeto de la *epithumia*, entonces lo que se ama sería el placer<sup>22</sup>.

15 Cf. *EE* VII, 1235b10-12.

16 Cf. *EE* VII, 1235b14-16.

17 Cf. *EE* VII, 1235b16-19.

18 Cf. Simpson, 2013, p. 336.

19 Cf. *EE* I 6, 1216b27-29 y 1217a7-13.

20 Sin embargo, esto no significa que Aristóteles se aparte del *Lisis*; más bien, mediante estas distinciones, sigue desarrollando cuestiones que quedan abiertas en este diálogo, como, por ejemplo, el altruismo y el problema de si el hombre bueno necesita amigos (cf. Annas, 1977, p. 535 ss., 550 ss.).

21 Cf. *EE* VII, 1235b23-24.

22 Cf. *EE* VII, 1235b22-23.

El problema, dice Aristóteles, es que el bien y el placer son distintos<sup>23</sup>, lo cual sugiere que podríamos estar, nuevamente, ante visiones contrapuestas de la amistad. Aristóteles soluciona el problema estableciendo que, en estos casos, debe aplicarse el principio (*arkhên*) de que lo deseable (*orekton*) y lo volitivo (*boulêton*) son el bien (*to agathon*) o el bien aparente (*to phainomenon agathon*). Si el placer es algo deseable (*orekton*), entonces se presenta como algo bueno, un bien aparente (*phainomenon agathon*)<sup>24</sup>.

Quisiera profundizar un poco en la concepción general que Aristóteles tiene del placer, para enfatizar que, al hablar de bien aparente, Aristóteles considera el placer como un fin, entendido en este sentido como algo deseable que conduce a la acción. Esto resalta la importancia de la controversia con Espeusipo, quien argumenta que el placer no es un bien, ya que es un proceso, mientras que el bien es el fin del proceso<sup>25</sup>. Aristóteles, en contra de esta idea, sostiene que dicho argumento no se aplica al placer, ya que los placeres no se encuentran en los procesos ni con ellos; más bien, los placeres son actividades (*energueiai*) y fines (*telos*): el placer no aparece al llegar a ser algo, sino al ejercer una facultad<sup>26</sup>.

En el libro x Aristóteles se detiene un poco más a distinguir las actividades de los procesos y los movimientos. Si pensamos en una actividad como la visión, observamos que es completa en cada momento<sup>27</sup>; no es necesario dividirla en distintos momentos en un periodo de tiempo, como ocurre con los procesos y los movimientos. En la construcción de la casa, por ejemplo, primero están los cimientos, luego la estructura, luego las paredes, etc., siendo movimientos incompletos que sólo se completan cuando la casa está terminada. La locomoción igualmente difiere, no sólo porque hay varios tipos, como el vuelo y la marcha, sino porque en cada paso estamos en un lugar diferente: el comienzo no es lo mismo que la mitad del recorrido, y el movimiento sólo se completa al llegar al final<sup>28</sup>. El placer, en cambio, al igual que actividades como la visión, no es divisible en el tiempo y es completo cuando ocurre<sup>29</sup>. De acuerdo con esto, de

23 Cf. *EE* VII, 1235b24.

24 Cf. *EE* VII, 1235b25-28.

25 Cf. *EN* VII, 1152b12-15.

26 Cf. *EN* X, 1153a7-11.

27 Cf. *EN* X, 1174a14-16.

28 Cf. *EN* X, 1174a19-1174b5.

29 Cf. *EN* X, 1174b6-15.

ningún modo el placer puede entenderse como un proceso de generación ni como un movimiento, sino como algo inherente a la actividad.

Básicamente, Aristóteles considera que el placer completa la actividad. Para él, toda actividad de nuestras facultades cognitivas es placentera: ver, oír, pensar y contemplar se llevan a cabo placenteramente; sin embargo, hay casos en los que una actividad es especialmente placentera, lo cual ocurre, dice Aristóteles, cuando la facultad está en su mejor disposición en relación con el mejor objeto<sup>30</sup>. En estas condiciones se presenta el placer, no como una disposición innata (*hê hexis enyparkhousa*), sino como un fin que sobreviene (*epiguinomenon*) y completa la actividad (*teleiōi de tēn energueian hê hêdonê*)<sup>31</sup>.

Es claro que Aristóteles está buscando explicar aquellos casos en los que sentimos mucho placer al comer, por ejemplo, o al escuchar una melodía; sin embargo, parece que a él le interesan especialmente aquellos en los que la actividad se constituye en un fin de vida, como, por ejemplo, cuando alguien dedica su vida a la música o a la filosofía, lo hace porque su actividad se realiza sin impedimento y por ello siente un gran placer al llevarla a cabo. De acuerdo con esto, Aristóteles plantea que el placer podría ser el fin de la vida, dado que vivir es una actividad, y los seres humanos se dedican a aquellas actividades que les proporcionan placer, el cual perfecciona tanto la actividad como la vida misma<sup>32</sup>.

30 Cf. *EN* VII, 1174b20-23.

31 Cf. *EN* VII, 1174b31-33. Como se puede apreciar, esta definición parece diferir de la que encontramos en el libro VII, donde, como vimos, se dice que el placer es un fin y una actividad. Los estudiosos, por esta razón, hablan de una posición A, para referirse a la del libro VII y de una posición B, para la del libro X. En general, los estudiosos piensan que no se trata de dos posiciones completamente distintas, sino que la B es más sofisticada que la A. Creo que esta es una posición correcta, pues en el libro X, como he mostrado, Aristóteles sostiene que el placer es un fin y se da en la acción, aunque en este caso explica con mayor claridad cómo se presenta el placer, algo que no hace en el libro VII. Es Owen (1971-2) quien ha defendido una interpretación distinta, pues para él las dos posiciones son incompatibles porque responden a preguntas diferentes. Para un examen de esta posición que muestra de manera detallada por qué, en contra de Owen, en el libro X no se puede entender el acercamiento de Aristóteles como meramente conceptual, (cf. Gosling y Taylor, 1982, p. 204 ss.).

32 Cf. *EN* X, 1175a10-17. Se ha sostenido que, en estas líneas, Aristóteles quiere mostrar que el placer no es un fin diferente de la acción, sino más bien algo concomitante a ella, que revela la personalidad del agente (cf. Frede, 2006, p. 259). Sin embargo, me parece que habría que enfatizar un poco más el papel del placer como un fin que completa la acción, y que, como he dicho, explica por qué algunas actividades se constituyen en un fin de la vida. Me parece que esta misma pregunta puede formularse a la interpretación de Gosling

Espero que esta pequeña digresión, con la cual intento mostrar que para Aristóteles el placer puede entenderse como un fin, sirva para comprender el alcance de la solución que plantea Aristóteles a la aporía entre el placer y el bien. Él sostiene, como he dicho, que ésta se soluciona al considerar el placer como un bien aparente. Si nos remitimos al *De anima*, tratado donde Aristóteles explica los tres tipos de deseo y cómo esta distinción supone hablar del placer como un bien aparente, nos encontramos justamente con que Aristóteles está preocupado por explicar cómo se mueve el animal y, en este sentido, cómo el placer explica este movimiento. ¿Qué es lo que mueve al animal? Inicialmente, Aristóteles encuentra que son el intelecto práctico (*nous praktikos*) y el deseo (*oreksis*), ya que existen casos en los que el deseo conduce a la acción a pesar del intelecto, como sucede con el incontinente (*akratês*); también hay casos en los que, aunque hay deseo, el intelecto impide la acción, como pasa con las personas continentes (*enkrateis*) que se guían por el intelecto<sup>33</sup>. Sin embargo, para Aristóteles, la *phantasia* debe entenderse como una forma de intelecto (*noesis*), pues hay animales que se mueven, aunque carecen de intelecto y cálculo racional (*logismos*)<sup>34</sup>. Según Aristóteles, el intelecto práctico y el deseo mueven con vistas a algo (*heneka tou*). Sin embargo, el intelecto no mueve sin deseo (*oreksis*): al intelecto práctico le corresponde la *boulesis*, mientras que a la *phantasia* le corresponde la *epithymia*, ambas formas de deseo (*oreksis*). Pero el deseo (*oreksis*) mueve sin el intelecto, pues la *epithymia* puede mover en contra del intelecto. Así, lo que mueve en sentido estricto es el deseo (*oreksis*)<sup>35</sup>. Pero, para Aristóteles, todo intelecto es correcto (*orthos*), mientras que el deseo y la *phantasia* pueden ser correctos o no. Esto significa que el objeto de deseo (*to orekton*) mueve, pero lo hace como el bien o como el bien aparente<sup>36</sup>. Siguiendo esta línea de pensamiento, Aristóteles sostiene en el texto que nos ocupa que no hay diferencia entre el bien y el placer, ya que ambos

---

y Taylor (1982, pp. 249-250), quienes sostienen que el placer es más bien una causa formal.

33 Cf. *De Anima*, 433a1-8.

34 Cf. *De Anima*, 433a10-12.

35 Cf. *De Anima*, 433a15-26.

36 Como era de esperarse, este pasaje de *De Anima* presenta problemas textuales importantes, principalmente respecto a si, para Aristóteles, lo que mueve en sentido estricto es la facultad de deseo o el objeto de deseo. En este texto, he seguido la línea que enfatiza a la facultad como la que mueve principalmente. Para un acercamiento a este problema, cf. Shields, 2016, pp. 356-357.

son fines de la acción; pero que, al ser objetos de distintos tipos de deseo, el placer, a diferencia del bien, puede aparecer como bueno al animal sin serlo realmente<sup>37</sup>.

Posteriormente, Aristóteles establece la segunda distinción: entre los bienes, unos son absolutos (*haplôs*) y otros son para alguien (*tini*). Es decir, para un cuerpo sano, las cosas buenas son buenas en un sentido absoluto, mientras que, para un cuerpo enfermo, son buenas sólo en relación con su condición, como en el caso de los medicamentos que se le suministran para que sane. Del mismo modo, las cosas agradables lo son absolutamente para un cuerpo sano, como ver en la luz en vez de en la oscuridad; sin embargo, ver en la luz no es agradable para quien padece oftalmía<sup>38</sup>. En general, para Aristóteles el bien se presenta como absoluto cuando algo está completo o actualizado<sup>39</sup>, lo cual no ocurre cuando el cuerpo o el alma no están en esta condición. Por ejemplo, lo que es bueno y agradable para un niño no es bueno y agradable en sentido absoluto, sino sólo en relación con una persona adulta.

Lo mismo ocurre con el alma: lo agradable no es lo que place a los niños y a los animales, sino a los adultos (*kathestôta*); al menos son estas cosas las que elegimos cuando recordamos unas y otras. Y la misma relación que hay entre un niño o un animal y un adulto es la que hay entre un hombre malo o necio y el hombre bueno y sabio; para estos, lo agradable es lo que está de acuerdo con su modo de ser, y esto es lo que es bueno y bello (*EE VII*, 1236a1-8)<sup>40</sup>.

## 2. La amistad se dice *posakhôs*

Si nos detenemos a observar el recorrido que ha hecho Aristóteles, encontramos que inicia mostrando el problema que comportan las distintas

---

37 Cf. *De Anima*, 433a26-29. Se ha sostenido que, al hablar de bien aparente, Aristóteles se refiere a un bien que se le aparece al animal. Sin embargo, como se desprende del *De Anima*, en el caso de la *phantasia* y la *epithymia*, se puede hablar de una percepción correcta o incorrecta del bien (cf. Pearson, 2012, pp. 63-64).

38 Cf. *EE VII*, 1235b30-38.

39 De esta manera, el bien absoluto se constituye en un caso normativo o estándar de bien (cf. Ward, 1995, p. 187).

40 En este texto, utilizo la traducción de Pallí Bonet.

opiniones sobre la amistad, las cuales conducen a visiones contrarias de la amistad. Para Aristóteles, es necesario salvar estos fenómenos mediante una explicación (*logos*) que los unifique. Su estrategia, en este sentido, es distinguir los diferentes sentidos de bien, teniendo en cuenta que el amor o la amistad se dirige hacia un bien. Así, podemos identificar que algo se considera bueno por una cualidad (*toionde*), como la virtud, pero también llamamos bueno a lo que es conveniente (*ôphelimon*) y útil (*khresimon*). Aristóteles igualmente distingue entre el placer absoluto y el bien absoluto, así como el bien que es para alguien y el bien aparente<sup>41</sup>. Según él, es necesario aplicar estos resultados a la amistad, ya que amamos a las personas o a las cosas en función de estas maneras de presentarse el bien. Esto explica por qué podemos amar a alguien por su virtud, pero también porque es bueno para nosotros (es decir, útil) o porque nos proporciona placer. La amistad se presenta cuando quien ama es correspondido por el amado, y esta correspondencia es conocida por ambos<sup>42</sup>.

Se sigue de esto, necesariamente, que hay tres clases de amistad, y que no se nombra en conjunto según un solo sentido (*kath hen*), ni como las especies de un solo género (*eidê henos genous*) ni de una manera del todo equívoca (*pampan homônimôs*) (1236a17-19).

Para Aristóteles, como indica en este pasaje y como establece en su crítica a los platónicos, el bien no es algo unívoco, sino que se dice de muchas maneras<sup>43</sup>. Esto significa, básicamente, que no podemos hablar de un bien universal que abarque todos los casos, ni entender el bien como un género que comprenda a las distintas especies de bienes. Así, las tres formas de amistad no son unívocas en el sentido de que a todas prediquen el universal *amistad* ni son especies de un género. Sin embargo, el hecho de que no sean unívocas no implica que sean completamente homónimas, es decir, que se les llame amistad del mismo modo en que llamamos *banca* tanto al asiento en el parque como a la institución financiera, las cuales no tienen relación entre sí. Más bien, Aristóteles sostiene que los distintos sentidos de ser se enuncian como las cosas médicas, que no pertenecen a un mismo género ni son homónimas, sino que se dicen médicas

41 Cf. *EE* VII, 1236a8-11.

42 Cf. *EE* I, 1217b26.

43 Aristóteles, en su crítica a los platónicos, dice que es *pollakhôs* (cf. 1217b26) y en el pasaje que nos ocupa dice que el bien es *pleonakhôs* (cf. *EE* VII, 1236a8).

en relación a una única cosa: el médico. De manera similar, las distintas formas de amistad se dicen en relación con una amistad que es primera.

En efecto, se dicen con relación a una única y primera [forma de amistad], así como lo medicinal: aplicamos medicinal al alma, al cuerpo, al instrumento y a la obra, pero en sentido estricto a lo que es primero. Y es primero aquello cuya definición se encuentra en todos, por ejemplo, el instrumento que el médico usa es medicinal, pero en la definición de médico no está la de instrumento<sup>44</sup>.

En este pasaje, Aristóteles intenta aclarar por qué las distintas definiciones de amistad no son simplemente homónimas: se unifican, es decir, se les llama amistades por compartir un significado nuclear que adquieren por su relación con una única forma de amistad, que es primera. La amistad primera es aquella a la cual, básicamente, siguiendo el ejemplo de lo medicinal, se aplica en sentido estricto (*kyriôs*) la definición de amistad. De esta manera, Aristóteles quiere evitar un tratamiento que podría considerarse platónico –por suponer que lo universal es primero–, que intentaría encontrar una definición universal de amistad que abarcara todos los casos, pero que sólo llevaría a excluir las formas de amistad que no cuadran con la definición universal. De lo que se trata, para Aristóteles, es de salvar los *phainomena*: la relación *pros hen* permite hablar de distintas formas de amistad que están igualmente unificadas<sup>45</sup>.

En general, para Aristóteles, lo primero es aquello a partir de lo cual una cosa empieza a ser, a llegar a ser o a conocerse, como el pensamiento, la substancia (*ousia*) y al paraqué (*ou heneka*)<sup>46</sup>. Para Owen, la relación *pros hen*, a la que él denomina *focal meaning*, indica principalmente una prioridad en la definición, la cual, según él, Aristóteles desarrolla en la *Metafísica*<sup>47</sup>, pero no en obras tempranas como las *Categorías* o la *EE*, donde la prioridad que se maneja es la llamada prioridad natural, de origen platónico, la cual enuncia que A es anterior a B si A puede existir sin

44 *EE* VII, 1236a19-24. Sigo la traducción de Pallí Bonet, pero la versión es mía.

45 Cf. 1236a25-31.

46 Cf. *Metafísica*, 1013a18-23.

47 Según Owen, la relación *pros hen* hace posible el desarrollo de una ciencia del ser en cuanto ser, pues con ella se puede sostener que lo que es primero es igualmente universal (cf. Owen, 1960, p. 169).



B, pero no viceversa<sup>48</sup>. De acuerdo con esto, la mención del *pros hen* en el pasaje que nos ocupa, no tiene los alcances generales que tendría posteriormente en su aplicación al ser y al bien; Aristóteles la aplica para el tratamiento particular de la amistad, sin una explicación clara de esta relación<sup>49</sup>.

En este sentido, se ha sostenido igualmente que el uso de *pros hen* para explicar la amistad en la *EE* no es más que un intento fallido, pues como lo muestra la *EN*, la explicación más adecuada de la amistad es por analogía. El núcleo de esta lectura es que, en el caso de la amistad, estamos tratando distintos fines: la virtud, lo útil y el placer, los cuales en la *EE* no han logrado unificarse en relación con un fin primero. En otras palabras, los bienes subordinados son conceptual o focalmente dependientes de la meta; su bondad no es un problema porque esta puede ser establecida lógicamente. Es la meta que es un problema, pues parece haber varias metas lógicamente independientes una de otra, cada una siendo la causa de su propia serie focal<sup>50</sup>.

Estas dos lecturas reflejan en general la idea que se tiene del tratamiento de la amistad en la *EE*. Sin embargo, la noción de prioridad en la definición es muy limitada, y no permite apreciar los alcances del uso de la relación *pros hen* en el tratamiento de la amistad<sup>51</sup>. Resulta limitada si consideramos que Owen toma esa idea de *Metafísica* XIII 2<sup>52</sup>, en donde Aristóteles sostiene que la prioridad lógica no necesariamente implica una prioridad ontológica (*Metafísica*, 1077a31-1077b2).

Se trata de un pasaje en donde Aristóteles está discutiendo una propuesta platónica que intenta explicar los cuerpos a partir del punto, la línea y la superficie, tratando de mostrar que lo que es primero en la definición es primero ontológicamente. Sin embargo, si consideramos otros pasajes en donde Aristóteles se refiere la prioridad de la sustancia, podemos obtener una mejor comprensión del *pros hen* para la explicación de la amistad.

En el famoso pasaje de *Metafísica* IV 2, Aristóteles coincide claramente con el pasaje de *EE* al usar como ejemplo lo medicinal, que muestra muy bien cómo el *pros hen* unifica a una multiplicidad de cosas no unívocas. Aquí, Aristóteles destaca la prioridad de la sustancia para explicar

48 Cf. Owen, 1960, p. 171.

49 Cf. *Ibid.*, p. 169.

50 Fortenbaugh, 1975, p. 60.

51 Cf. Ward, 1995, p. 184.

52 Cf. Ward, 1995, p. 184.

los otros sentidos de ser; utiliza el ejemplo de médico para ilustrarlo: las distintas cosas que llamamos médicas, no lo son por compartir un mismo significado, sino porque guardan relación con una única cosa, a saber, el médico. Es así como el cuerpo, una operación y un instrumento se denominan médicos<sup>53</sup>. Del mismo modo, las distintas cosas sanas lo son por su relación con la salud, aunque tengan distintos significados<sup>54</sup>. Los distintos sentidos de médico y salud, aunque son independientes en cuanto a la definición, dependen de algo que es primero, a partir del cual son y se dicen sanos o médicos. De acuerdo con esto, Aristóteles concluye que la sustancia es aquello en relación con lo cual son y se dicen las distintas cosas que son.

Asimismo, 'lo que es' se dice de muchas maneras pero siempre en relación con un único principio: unas cosas se dice que son porque son sustancias, las otras porque son afecciones de la sustancia, las otras porque son camino a la sustancia, o destrucciones o privaciones o cualidades o agentes productores o generadores de la sustancia o de las cosas que se dicen en relación con la sustancia, o negaciones de alguna de estas o de la sustancia: por lo cual lo que no es decimos que es algo que no es (1003b5-10).

Siguiendo este planteamiento, en *Metafísica* VII 1 Aristóteles reafirma que la sustancia es lo primero en relación con lo cual se dicen y son las otras cosas que son. Además, agrega un aspecto importante al responder a la pregunta de si pasear o estar sentado son cosas que son o cosas que no son. Para Aristóteles, es claro que pasear o estar sentado no son cosas en sí mismas, sino que dependen de algo determinado, es decir, el sujeto que pasea y que se sienta. De acuerdo con esto, concluye que la sustancia, que no es algo en *algún sentido* (*ti on*), sino en sentido absoluto (*haplôs*), es lo primero (1028a25-31). Se trata de una apreciación importante para el tratamiento de la amistad que hace Aristóteles en la *EE*, pues justamente la amistad primera, en relación con la cual son y se dicen las demás formas de amistad, es la amistad en sentido estricto, aquella cuyo objeto de amor es el bien *haplôs*. Por esta razón, en esta forma de amistad se ama al amigo por sí mismo y no por otra cosa<sup>55</sup>.

53 Cf. *Metafísica* IV, 1003a34-1003b3.

54 Cf. *Metafísica* IV, 1003a35-1003b1.

55 Cf. *EE* VII, 1236b27-31.

A diferencia de lo que piensa Fortenbaugh, la explicación de la amistad que Aristóteles presenta en la *EE*, como lo he sostenido en otro lugar<sup>56</sup>, constituye más bien un ejemplo de cómo para Aristóteles se puede explicar una multiplicidad de bienes a partir de un bien que es primero. En su crítica a los platónicos en 1 8, Aristóteles enfrenta una propuesta que contradice su tesis de que los bienes son principalmente prácticos, realizables por el ser humano: los bienes son fines. Precisamente, los platónicos sostienen que el principio de los bienes es la idea del bien, por participación y semejanza con la cual los bienes son y se dicen bienes. Esta propuesta supone que los bienes son universales y unívocos, por lo cual la idea del bien sería un género que abarcaría todos los bienes (Berti, 1971, p. 173). En su crítica, Aristóteles intenta mostrar que esto no es posible, principalmente por dos razones: si la idea del bien es el principio de los bienes, entonces existiría una única ciencia de todos los bienes. Sin embargo, Aristóteles sostiene que hay una multiplicidad de ciencias en las distintas categorías y, dentro de una misma categoría, varias ciencias. Estas no parecen tener un principio común, sino que cada una se ocupa de un bien que le es propio. Por ejemplo, el tiempo oportuno y la medida justa se aplican de una manera en la medicina y de otra en la guerra, ya que se tratan de técnicas con bienes distintos<sup>57</sup>.

Asimismo, la idea no puede ser principio de una serie, lo cual muestra que no es posible construir un orden de anterioridad y posterioridad a partir de ella. Si la idea fuera el principio de una serie, entonces sería anterior al primer elemento de la serie, y todos los bienes de la serie, incluido el primero, serían bienes por participación de la idea. Consideremos, por ejemplo, la serie de los múltiplos: el primero de la serie no sería el dos, sino la idea de *lo múltiplo*. Pero no podemos construir la serie de los múltiplos a partir de *lo múltiplo*, pues la progresión de menor a mayor sólo es posible al multiplicar el primero de la serie, que es el dos. En este sentido, *lo en sí*, con lo cual califican los platónicos a lo común a una multiplicidad de cosas, sólo agrega que lo común es eterno y separado. Pero para Aristóteles, esto no implica que lo común sea mejor ni más real, y por ello no puede ser anterior: lo blanco que dura varios días no es *más blanco* que lo que dura sólo un día<sup>58</sup>. Para Aristóteles, entonces, no podemos hablar de un único bien que unifique todos los bienes en el sentido

56 Gerena Carrillo, 2024, pp. 116-117.

57 Cf. *EE* I, 1217b33-1218a1.

58 Cf. *EE* I, 1218a12-15 y Gerena Carrillo, 2024, pp. 110-111.

platónico, porque cada cosa desea un bien particular: el ojo la vista, el cuerpo la salud, por ejemplo<sup>59</sup>. Establecer la unidad de una multiplicidad de bienes debe tener en cuenta que se trata de una multiplicidad que no es unívoca, y que su ordenación depende más bien de un bien en relación con el cual se unifican. Aristóteles nos recuerda el procedimiento que sigue el maestro al enseñar al discípulo cómo definir los bienes. Según este procedimiento, el maestro parte de la definición de lo que es primero, a partir del cual los alumnos pueden encontrar los demás bienes, pues este bien, en tanto que fin, es causa de los otros. Vale la pena citar el pasaje:

Que el fin es causa para las cosas que son por él, la enseñanza lo hace evidente. Definiendo el fin [los maestros] demuestran respecto a las otras cosas, que cada una de ellas es un bien. En efecto, lo en vista de lo cual es causa. Por ejemplo, puesto que el estar sano es tal cosa, es necesario que esto sea lo conveniente en relación a ella. Lo que cura de la salud es causa que mueve, y entonces del ser, pero no del ser un bien la salud. Además, ninguno demuestra que la salud es un bien –a menos que no fuera un médico sino un sofista (pues estos enseñan con argumentos extraños)–, así como tampoco ningún otro principio<sup>60</sup>.

Según este procedimiento, el maestro parte de la definición de lo que es primero, el fin, a partir del cual el alumno puede identificar los otros bienes, pues esto que es primero, en tanto que fin, es causa de aquellos. De nuevo, Aristóteles ejemplifica esto con la salud: si estar sano es A, entonces lo conveniente se define en relación con A, al igual que lo que es causa eficiente de A. Como bien señala Berti<sup>61</sup>, de este pasaje se infiere que el fin y lo subordinado al fin son bienes, pero el fin es el bien en el sentido primario, y los bienes subordinados son bienes en un sentido derivado, pues el fin es causa de que estos bienes sean bienes.

Si aplicamos este procedimiento a la explicación de la amistad de Aristóteles, encontramos que lo que él propone es muy similar a lo que

59 Cf. *EE* I, 1218a28-33.

60 *EE* I, 1218b16-24. Como indica Berti (1971, pp. 178-179), Owen no tiene en cuenta este texto en su interpretación, sino que más bien al ocuparse de la noción de anterioridad en Aristóteles, se fija en un argumento en donde se está discutiendo una tesis claramente platónica.

61 Cf. Berti, 1971, p. 177.

hace el maestro: establecer cuál es el fin, a partir del cual se definen los otros bienes. Este fin es justamente la amistad primera, que, como veremos, es la amistad fundada en la virtud, de la cual se derivan la amistad por utilidad y la amistad por placer. De acuerdo con esto, estamos hablando de distintas formas de amistad, cada una dirigida a un bien particular, pero que se unifican en relación con una amistad que es primera.

### 3. La definición de la amistad primera

Para Aristóteles, como he señalado, hay tres formas de amistad: la amistad por virtud, por utilidad y por placer. Según lo expone, la diferencia entre estas tres formas radica en que, en un caso, se ama a una persona por su virtud; en otro, por su utilidad; y, finalmente, por placer. Pero en cada uno de estos casos, hablamos de una relación de amor, la cual se manifiesta de manera distinta dependiendo del objeto de ese amor. De acuerdo con esto, la amistad primera es aquella que constituye la amistad en sentido estricto, pues en ella el amor se dirige hacia la persona misma, y lo que motiva este amor es la virtud de quien se ama. Por esta razón, se trata de un amor recíproco y elegido.

De estas consideraciones resulta evidente que la amistad primera, la de los buenos, es una amistad recíproca y una elección mutua, pues lo amado es amable para el que ama, y el mismo que ama es amable para el que es amado. Esta amistad solo se encuentra en el hombre, porque sólo él percibe la elección (*proaireseôs*) (*EE* VII, 1236b2-6).

Si partimos de este acercamiento inicial a la amistad primera, resulta complicado entender cómo las otras formas de amistad pueden definirse en referencia a ella. Principalmente porque Aristóteles mismo afirma que algunas de estas formas de amistad se observan también en otros animales, como en el caso de la amistad entre el cocodrilo y el pájaro reyezuelo. Asimismo, no es claro cómo las personas malas pueden amarse, dado que suelen instrumentalizar a los demás en busca de beneficio propio. Del mismo modo, las personas unidas por placer difícilmente permanecen juntas por mucho tiempo. La utilidad y el placer parecen dar lugar a formas de amistad muy distintas a la amistad por virtud. Sin embargo, Aristóteles intenta mostrar que, al igual que la amistad primera, el vínculo que se establece entre las otras dos formas de amistad es posible gracias a un bien,

y es por esta razón que se definen a partir de la amistad primera. Me parece que, en términos básicos, este bien se presenta cuando hay una reciprocidad que genera un beneficio mutuo, creando el vínculo de amistad que, en esencia, puede describirse como amor. Como dice Aristóteles: “Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de los dos” (1236a15-16). Aristóteles se refiere aquí a la amistad por virtud, pero esta reciprocidad también se aplica a las otras dos formas de amistad para poder llamarlas amistad. No se trata simplemente de que la relación se base en el placer o la utilidad; sin reciprocidad, no puede considerarse una relación de amistad. Podría decirse que debe existir justicia mínima, en la que cada uno reciba lo que le corresponde, para que pueda hablarse de amistad. Un buen ejemplo de esto es la relación entre el cocodrilo y el pájaro reyezuelo, en la que el cocodrilo se libera de los mosquitos y el pájaro se alimenta. Del mismo modo, en la ciudad, el bueno puede relacionarse con el malo porque el bien que se busca es aquel que cada uno elige como tal, y el vínculo se establece porque el otro puede proporcionar ese bien: ya sea algo útil o el placer. Aristóteles sugiere que, incluso en una relación de utilidad o placer, si se trata de una relación de amistad, el amigo puede desearle al otro bienes absolutos, como por ejemplo, la salud, y también bienes que sean buenos para él, como que, en caso de enfermedad, tome medicamentos para recuperarse<sup>62</sup>.

Hay entonces, en la amistad un beneficio mutuo, un intercambio que supone una justicia, pues las amistades siempre se rompen cuando el intercambio conlleva un beneficio desigual. Finalmente, Aristóteles agrega otro requisito para hablar de amistad en estos casos: el tiempo. Así como la amistad primera se constituye en el tiempo, también se requiere tiempo para que una relación por placer o por utilidad pueda considerarse amistad. Es decir, los amigos son aquellos que han pasado por distintas experiencias, incluidas desavenencias e infortunios que podrían haber terminado con la amistad. Esto es lo que para Aristóteles constituye una prueba de la amistad, especialmente en la amistad primera, que se caracteriza por su permanencia en el tiempo.

No hay amigos sin tiempo, sino sólo un deseo de ser amigos. Y a menudo un determinado modo de ser se toma por amistad; pues personas deseosas de ser amigas, por el hecho de hacerse unas a otras todos los servicios de la amistad, creen, no que desean ser amigas, sino que

62 Cf. *EE* VII, 1238a39-1238b11.

ya lo son. Pero con la amistad ocurre como con las otras cosas: la gente no está sana simplemente por desear estar sana, de suerte que no es por desear ser amigo por lo que uno ya es amigo. He aquí una señal: hay fácilmente desacuerdo entre los que, sin prueba, se encuentran en esta disposición, pero en los casos en que han permitido recíprocamente ser puestos a prueba no discrepan con facilidad, mientras que en los casos en que no lo han hecho así, serán fácilmente persuadidos cuando los que quieren desunirlos aporten pruebas (1237b16-27).

Para concluir este acercamiento al planteamiento de Aristóteles acerca de la amistad, podemos decir que su objetivo es establecer que comprendemos la noción de amistad considerando como fin la amistad primera, es decir, la amistad por virtud, que es la que puede llamarse amistad en sentido estricto. Sin embargo, como he intentado mostrar, lo interesante de esta propuesta de Aristóteles es que para él las otras formas de amistad no son, como pensarían los platónicos especialmente, amistades imperfectas, remedos de amistad, sino que también son amistades, aunque su definición se da en relación con la amistad primera. De acuerdo con esto, el enfoque de Aristóteles ha consistido en resaltar aquellos aspectos que nos permiten denominar amistad a la amistad por utilidad y a la amistad por placer, amistad, dejando de lado los demás aspectos que no son propios de la amistad, como si la persona es continente o incontinente. De esta manera, muestra cómo la amistad se presenta en la ciudad de distintas maneras, correspondiendo a los múltiples intercambios que las personas tienen en ella.

## Referencias bibliográficas

- Annas, Julia (1977). "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind* 86, 344, pp. 552-554.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Berti, Enrico (1971). "Multiplicité et unité du bien selon *EE* 1 8", en: Moraux, Paul, y Dieter Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Bywater, Ingram (ed.) (1975). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press.

- Fortenbaugh, W. W. (1975). "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning", *Phronesis* 20, 1, pp. 51-62.
- Frede, Dorothea (2006). "Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics", en: Kraut, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Gerena Carrillo, Luis A. (2024). "La crítica de Aristóteles a la idea del bien en *Ética Eudemia* I, 8", en: Mares, Manrique, Elizabeth., Leonardo Ramos Umaña y Stefano Santasili (eds.), *La Ética Eudemia de Aristóteles, Libros I y II*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 42-67.
- Gosling, J. C. B., y C. C. W. Taylor (1982). *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Owen, G. E. L. (1971). "Aristotelian Pleasures", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, pp. 135-152.
- Owen, G. E. L. (1960). "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle", en: Düring, Ingeman y G. E. L. Owen (eds.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 11, pp. 163-190.
- Pearson, Giles (2012). *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penner, Terry y Christopher Rowe (eds.) (2005). *Plato's Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1985). *Diálogos I*. Calonge Ruiz, J., E. Lledó Iñigo y C. García Gual (trads.). Madrid: Gredos.
- Ross, William D. (1956). *Aristotelis De Anima*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- Ross, William D. (1924). *Aristotle's Metaphysic, Vol. 2*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, Christopher (ed.) (2023). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press.
- Shields, Christopher (2016). *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Simpson, Peter (2013). *The Eudemean Ethics of Aristotle*. New Brunswick: Transaction publishers.
- Ward, Julie (1995). "Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία: Eudemean Ethics VII 2, *Apeiron* 28, 3, pp. 183-205.



## La concepción aristotélica de la *philia politike*<sup>1</sup>

Miguel Martí Sánchez  
Universidad Francisco de Vitoria

### 1. Introducción general y estado de la cuestión

La investigación de Aristóteles sobre la *philia* abarca dos libros enteros de la *Ética Nicomaquea* (*EN*) y uno completo de la *Ética Eudemia* (*EE*)<sup>2</sup>. Junto a ellos, en varios lugares de la *Política*, Aristóteles hace referencia a la cuestión de la *philia* y a su importancia para gobernantes y legisladores<sup>3</sup>; también la *Retórica* se ocupa del *philein* y la *philia* al tratar de los *pathe*<sup>4</sup>. Sin duda, la *philia* parece haber sido uno de los temas preferidos de Aristóteles, ya que pocos asuntos ocupan tantas páginas en su *corpus*. A juzgar por las discusiones y aporías recogidas en dichos tratados, se puede afirmar que hay una clara influencia platónica (y socrática), así como ciertas cuestiones y opiniones que proceden de algunos presocráticos y sofistas, como Empédocles y Protágoras. Sin embargo, Aristóteles

---

1 Esta publicación es resultado del proyecto “DYNA. Deseo y Normatividad en la Antigüedad” (PID2022-138517NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Agradezco a los editores la invitación a participar en este volumen. Además, quiero también dar las gracias a Miquel Solans por la lectura de una versión anterior de este escrito y sus valiosos comentarios y correcciones que sin duda han ayudado a mejorarlo.

2 Para la *EN* sigo la edición de Bywater (1962) y para la *EE* la más reciente de Rowe (2023). Las traducciones al español consultadas han sido la de Pallí Bonet (1985) y la de Megino (2016); en general he seguido la de Megino, excepto en contadas ocasiones en que la he modificado ligeramente y lo he hecho constar al margen. No se incluyen en este trabajo las reflexiones que sobre el mismo tema se encuentran en la *Magna Moralia* (*MM*). Ya desde antiguo se ha puesto en duda que Aristóteles sea su autor. Para quien esté interesado puede verse la reciente aportación de T. Irwin (Devereux et al., 2021, pp. 297-324) sobre la *philia* en la *MM*.

3 Cf. entre otros, *Política* III 6.

4 Cf. entre otros, *Retórica* II 4.

no se limita a compilar los pareceres precedentes sobre la *philia* y ordenarlos; propone una definición original, una cierta clasificación de las especies o clases de *philia* y un recorrido sobre otros múltiples tipos de *philia*, como la paternal, la que se da entre camaradas o compañeros y la política. Las aportaciones de Aristóteles a la filosofía de la *philia* constituyen un elemento central de su teoría ética y política y reflejan lo que en la Antigua Grecia se entendía por *philia*<sup>5</sup>. Desde la Antigüedad, se ha reconocido la importancia de las indagaciones de Aristóteles sobre la *philia*, tanto por sus finos análisis como por la extensión de sus observaciones. Este reconocimiento se extendió a los siglos posteriores, sobre todo en el Medievo, pero también en épocas más recientes<sup>6</sup>. Ejemplos de ello son las célebres exploraciones sobre el tema de Cicerón en su *De amicitia*, las páginas que Elredo de Rieval dedica a este tema en *La amistad espiritual* (2012) y las breves pero enjundiosas reflexiones de Michel de Montaigne en sus *Ensayos*. Su influencia alcanza tal punto que autores contemporáneos como C. S. Lewis en *Los cuatro amores* (2018), J. Derrida (2020) o G. Agamben (Agamben et al., 2009) siguen refiriéndose a su autoridad en sus disquisiciones sobre la amistad. Un reciente y autorizado ensayo sobre la amistad dice en sus primeras páginas: “Empezamos, como se debe, por el principio: con Aristóteles, que permanece como el fundamento de cualquier discusión sensata sobre la amistad” (Nehamas, 2016, p. 10). Por estas y otras razones, no parece exagerado afirmar que la teoría aristotélica de la *philia* ha llegado a nuestros días no sólo por ser una de las más completas de la Antigüedad<sup>7</sup>, sino por contener ideas reconocidas durante siglos como valiosas y útiles más allá de su contexto histórico<sup>8</sup>.

5 Merecen una mención especial en relación con la importancia de la *philia* en la teoría moral y política de Aristóteles las aportaciones de A. Price (2004), J. Cooper (1998), M. Pakaluk (1999), S. Stern–Gillet (1995).

6 Sobre la influencia de la teoría aristotélica de la *philia* pueden consultarse con provecho los variados estudios en Stern–Gillet & Gurtler (2011). Además de los clásicos trabajos sobre el tema como Dirlmeier (1931), Fraisse (1974), Konstan (1997), Laín Entralgo (1985) y Voelke (1961).

7 “El tratamiento más exhaustivo e inteligente en toda la antigüedad” (Konstan, 1997, p. 21) y “Con Aristóteles llega a su más alta cima intelectual la concepción antigua de la relación amistosa; sin la menor duda, él es el primer gran clásico de la amistad” (Laín Entralgo, 1985, p. 42).

8 Una cuestión diferente es si, como ha hecho notar A. Nehamas (2010, pp. 213-247), lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de *philia* se identifica sin más con la noción moderna y contemporánea de amistad (*friendship*, *Freundschaft*, etc.).

En la bibliografía contemporánea sobre la *philia* en Aristóteles<sup>9</sup>, la mayoría de los estudios se centran en su naturaleza y en sus clases o especies (Cooper, 1998), así como en la relación de la *philia* con la *eudaimonia* y la *philautia* (Annas, 1989; Homiak, 1981; Politis, 1993); algunos se ocupan de ciertos problemas o aporías internas de teoría, y otros examinan la relación entre el concepto aristotélico de *philia* y su conexión o distancia respecto al concepto contemporáneo de *amistad* (o sus equivalentes en otros idiomas). Son unos pocos trabajos se centran en la vertiente política de la *philia*<sup>10</sup> o en tipos de *philia* que, aunque Aristóteles también indaga, resultan ajenos a nuestra mentalidad moderna (Pakaluk, 1998; Sherman, 1987). Un ejemplo claro de esta situación es el de la *philia politike*. Al repasar las investigaciones recientes sobre este interesante tipo de *philia* y su dimensión política –a lo que Aristóteles dedica varias páginas del *corpus*, sobre todo en la *EE*– se advierte que, salvo algunas excepciones, no ha recibido suficiente atención.

Aristóteles desarrolla su concepción de la *philia politike* tanto en la *EN* como en la *EE*, pero fundamentalmente en la segunda<sup>11</sup>. Además, se encuentran algunas referencias indirectas en otros lugares del *corpus*, en particular en la *Política*. Si bien es cierto que tanto en la *EN* como en la *Política* las referencias son breves, cuando no veladas, llama la atención la refinada y concisa exploración que Aristóteles realiza sobre el tema en cuestión en la *EE*. Como han señalado autores como Pakaluk (1999) y

9 Algunos de los estudios más importantes sobre la *philia* aristotélica y problemáticas relacionadas con ella de las últimas décadas son –además de los ya referenciados de Cooper, Pakaluk y Stern–Gillet– Annas (1977), Fortenbaugh (2006), Kahn (1981), Kenny (2018), Konstan (1996), Zingano (2015). Para una introducción y visión de conjunto acerca de la *philia* en Aristóteles pueden consultarse los trabajos específicos contenidos en Anagnostopoulos (2009), Kraut (2006) y Polansky (2014).

10 Por vertiente política de la *philia* entiendo lo que Aristóteles describe al comienzo de la *EN*, donde dice: “Parece además que la *philia* mantiene unidas a las ciudades, y que los legisladores consagran más esfuerzos a ella que a la justicia; en efecto, la *homonoia* parece ser algo semejante a la *philia*, y es a ella a la que más aspiran, mientras que ellos que más empeño procuran expulsar es la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la *philia*, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad” (*EN* VIII 1, 1155a 22-28. Trad. M. Araújo y J. Marías, 2014. Con leves modificaciones.).

11 Para las referencias explícitas del término *philia politike*, cf. *EN* VIII 12, 1161b13; IX 1, 1163b34; IX 6, 1167b2; y IX 10, 1171a17; y *EE* VII 9–10. J. Cooper (1998; Patzig, 1990) ha argumentado que también hay alguna referencia implícita en el capítulo 6 del libro III de la *Política*, pero ha sido rebatido con buenos argumentos por J. Annas (Patzig, 1990).

Schofield (2002, 2012), no es posible hacerse cargo de modo preciso de lo que Aristóteles piensa sobre la *philia politike* sin atender a lo que sobre ella dice en la *EE*, pues la fuente principal que existe en el *corpus* para conocer la concepción aristotélica de la *philia politike* es *EE* VII 10. Aristóteles aborda en esas páginas el tema de un modo más prolijo que en la *EN* y la *Política*. Realiza, a su vez, distinciones fundamentales, como la que existe entre *philia nomike* y *philia ethike*, y explica por qué la *philia politike* es un tipo de *philia* por utilidad, que sólo puede darse entre iguales y que incluye un aspecto comunitario y político, que deja de lado el factor más personal e individual. Una reconstrucción e interpretación completa, rigurosa y actualizada de la *philia politike* debe tener en cuenta estos factores, ponerlos de relieve y evitar tergiversarlos o minusvalorarlos.

Como se mencionó anteriormente, en la investigación actual hay excepciones respecto a la importancia que se le otorga a la *philia politike* dentro de la teoría moral y política de Aristóteles. Entre éstas, merecen especial atención los trabajos de Cooper y Schofield, así como los de Annas (Patzig, 1990, pp. 242–248) y Pellegrin (Devereux et al., 2021, pp. 283–295; Pellegrin y Preus, 2020, pp. 151–164). Como clasificación preliminar de las aportaciones, se podrían dividir en tres grupos: la interpretación maximalista de Cooper, la minimalista de Annas y Schofield, y la más polémica de Pellegrin.

Tanto Cooper como Annas participaron en 1987 en el *Symposium Aristotelicum* organizado por G. Patzig sobre la *Política*, y en las actas que se publicaron en 1990 se encuentran sus aportaciones (Patzig, 1990, pp. 221–241, aunque Cooper luego reprodujo con algunos cambios su trabajo en Cooper, 1998, pp. 356–377). Allí Cooper ofrece una interpretación de conjunto de la que, a juzgar por la importancia que le concede el filósofo norteamericano, podríamos denominar la “teoría aristotélica de la *philia politike*” (que él vierte como *civic friendship*), y afirma que ésta consiste fundamentalmente en una concepción de la amistad entre ciudadanos de una misma *polis*, en la medida en que todos ellos persiguen un bien común que incluye el bienestar de sus conciudadanos, no sólo a nivel económico y político, sino también moral. Para Cooper, los ciudadanos son *amigos* en cuanto que conciudadanos porque quieren el bien los unos para los otros, no sólo por utilidad o placer, sino porque es lo moralmente correcto.

En cambio, Annas, en su respuesta a la aportación de Cooper, considera que tal reconstrucción interpretativa no hace justicia a los textos que tenemos a disposición y opta por una lectura minimalista. Según ella,

Aristóteles se refiere con *philia politike* a aquel tipo de *philia* que busca tan sólo la utilidad y que se da siempre en el interior de una *polis*, pero en formas de comunidad de poca extensión, es decir, en comunidades en las cuales los miembros se conocen personalmente unos a otros, tienen trato asiduo y, por tanto, conviven habitualmente. De tal modo que, lejos de una *amistad general* entre ciudadanos, lo que hay es, más bien, relaciones amistosas entre ciudadanos que, en cuanto que tienen aficiones, profesión, cargo político, etc., comparten objetivos comunes.

En sintonía con Annas, Schofield (2002, pp. 299-315) señala que Aristóteles no desarrolla una “teoría de la *philia politike*” como la que le atribuye Cooper, sino que se sirve de esa perspectiva sobre la *philia* para decir algo sobre ella que queda solapado si se la comprende sólo como una relación afectiva interpersonal. A su juicio, lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de *philia politike* es tanto una forma de *philia* que se da en sentido propio sólo entre *politai* que viven bajo una determinada constitución –la *politeia* o su degeneración democrática– y en la que viven como iguales, como aquel tipo de *philia* que funciona como “pegamento social” (*colle social*). En su interpretación destaca la importancia de lo que la *EE* dice sobre la *philia politike*, y se declara partidario de una lectura igualitarista de esta obra, a diferencia de cierto clasismo presente en la *EN*.

El último en pronunciarse de modo más bien polémico sobre la *philia politike* es Pellegrin. Según el francés, Aristóteles habría pensado en la *philia politike* como una mentira necesaria –semejante a la que defiende Platón en el libro v de la *República*– al servicio de los gobernantes con la cual garantizar la paz social. A pesar de que tal forma de *philia* entre conciudadanos es imposible, si el gobernante la fomenta esto le permite mantener a los ciudadanos ocupados en tan altos menesteres, aunque falsos, para evitar males peores.

Tanto el lugar que la *philia politike* ocupa en la investigación aristotélica sobre la *philia* en general, como las diferentes e incluso heterogéneas reconstrucciones que sobre la primera se han hecho en la literatura especializada actual, invitan a una revisión sobre este asunto en la filosofía moral de Aristóteles. En mi caso, ofreceré una interpretación de conjunto que tenga en cuenta, sobre todo, pero no exclusivamente, las indicaciones que Aristóteles da en la *EE*. Asimismo, evitaré los excesos de una reconstrucción maximalista que atribuya a Aristóteles una versión idealizada de la *philia politike* que excede con mucho sus pretensiones, así como ciertas excentricidades que proceden de una lectura polémica despegada de los textos y ciertamente anacrónica.

La primera parte de este trabajo reconstruye a grandes rasgos la teoría aristotélica de la *philia* tal y como aparece en la *EN* y en la *EE*. Con el fin de contextualizar la posterior exposición acerca de la *philia politike*, dedico especial atención a la definición de la *philia*, la discusión sobre su diferentes especies y la conexión lógica entre ellas, la diferencia entre la *philia* que se da entre iguales (y bajo determinados regímenes políticos) y la que se produce entre superior e inferior, así como a la que se da entre la *philia* que surge por necesidad natural o semejante a ésta, de aquella que es resultado de la decisión deliberada (*proairesis*).

La segunda parte expone de modo detallado la concepción aristotélica de la *philia politike* en *EE* VII 10. Todo el capítulo décimo del libro séptimo de la *EE* está dedicado a delimitar qué entiende Aristóteles por *philia politike* a diferencia de otros tipos de *philia* similares, así como a los elementos específicos de la primera, como son, por ejemplo, que se da por utilidad, sólo entre iguales y preferentemente bajo un determinado régimen político. La tercera parte es una discusión con la literatura especializada reciente sobre cómo debe entenderse este tipo de *philia*, de qué modo encaja o no en la teoría moral y política de Aristóteles y hasta qué punto es importante o no en ésta. A mi juicio, y eso trato de argumentar, Aristóteles no tiene una “teoría de la *philia politike*” en el sentido maximalista, pero sí que tiene una concepción singular del modo en que la *philia* en general y la *politike* en particular, como formas de vinculación entre hombres y ciudadanos, son indispensables para comprender la *praxis* humana individual y la política. A diferencia de lecturas polémicas, defiendo que, según Aristóteles, los *politai* sí que son capaces de *philia* en cuanto que *politai* y por esto ésta es *politike*; sin embargo, ésta sólo se produce bajo determinadas condiciones y de modo específico y no generalizado.

## 2. La *philia* en sus rasgos fundamentales en *Ética Nicomaquea* y *Ética Eudemia*

Como preámbulo a la exposición de los rasgos de la *philia* en la teoría moral de Aristóteles conviene detenerse, aunque sea de modo sucinto, en la terminología básica de la que se sirve Aristóteles y que, de un modo u otro, condiciona sus reflexiones. Se trata de evitar, en este sentido, posibles malinterpretaciones. Al respecto, son especialmente ilustrativas las reflexiones de David Konstan sobre las diferencias en el uso y significado

de los sustantivos *philia* y *philos* en el griego antiguo y el de las lenguas modernas, especialmente el inglés:

Contrariamente a la tesis que abunda en la bibliografía especializada, es falso decir que el uso griego difiere del inglés, o de muchos idiomas, en la medida en que incluye parentesco y amistad bajo un único concepto predicado de auténticas responsabilidades recíprocas. Más bien lo cierto es que mientras que el uso griego tiene de hecho un término más o menos equivalente con el inglés ‘friend’, a saber, el sustantivo *philos*, no hay como tal una palabra correspondiente que designe específicamente la relación de amistad. *Philia* tiene un rango semántico mucho más amplio, que incluye varias formas de relaciones afectivas positivas como las del amor entre padres e hijos y, menos frecuente, la solidaridad entre conciudadanos. Sólo cuando se restringe su uso por el contexto al vínculo entre *philoí* significa el término *philia* ‘amistad’ en el sentido moderno. La ambigüedad ha causado dificultades a los estudiosos modernos, pero los griegos, como nosotros, tenían bastante clara la diferencia entre amigos, parientes y paisanos (Konstan, 1996, p. 92, traducción propia).

Como señala Konstan, el hablante griego de la época clásica utiliza *philos* para referirse al amigo en sentido personal, mientras que *philia* abarcaba un rango más amplio de relaciones afectivas, desde las que son por naturaleza, como las familiares, hasta las que surgen por decisión e incluso acuerdo o contrato, como las políticas. No sin razón se ha señalado la inconveniencia de traducir a la ligera *philia* por *amistad* y *philos* por *amigo*<sup>12</sup>. Estas distinciones lingüísticas son fundamentales para hacerse cargo de la compleja red de vínculos que Aristóteles considera en sus tratados sobre la *philia*. No debe sorprender, por tanto, que lo que analiza Aristóteles bajo el término *philia* sean no sólo las amistades, sino también las relaciones familiares, la camaradería, etc., ya que todas esas relaciones son cubiertas por el significado y uso de dicha palabra<sup>13</sup>. Lo interesante de la investigación aristotélica es más bien la clasificación y orden que introduce y que le permite expresar diferencias fundamentales entre ellas, así como las diversas aporías que examina y el modo, a menudo original,

12 Cf. Konstan, 1997, p. 72 ss.

13 Para este tipo de cuestiones terminológicas puede consultarse, además, Dirlmeier (1931), Konstan (1997) y Stern-Gillet (1995).

de resolverlas. Resulta, por último, clave retener que sólo cuando la *philia* es entre *philoí* expresa el hablante griego –y del mismo modo Aristóteles– algo similar a lo que ya en época moderna se entiende como *amistad*, esto es, esa relación afectiva e íntima entre individuos que sin ser familiares y no a causa de ello se desean el bien y lo realizan el uno por el otro a sabiendas.

Aristóteles, además de servirse del uso pre-reflexivo pero diferenciado de los términos con los cuales el griego designa los diversos tipos de *philia*, también recibe de sus predecesores toda una ristra de opiniones y aporías sobre esa forma de vinculación propia de los seres humanos<sup>14</sup>. Ya se ha hecho referencia a la importancia del modo en que Platón discute sobre la *philia* y aspectos relacionados con ella en varios de sus diálogos como *Lisis*, *Banquete*, *Fedro*, *República* o *Leyes*<sup>15</sup>. Suele resaltarse sobre todo la importancia del primero porque muchas de las aporías y cuestiones que allí aparecen son retomadas casi literalmente por Aristóteles en los libros VIII y IX de la *EN*<sup>16</sup>. Lo cierto es que también las tesis de autores presocráticos como Empédocles y algunos sofistas son incluidas por Aristóteles en su examen dialéctico. Aristóteles llega a su propia concepción precisamente a través de la exposición de las aporías a las que da lugar la *philia* en sus diferentes formas, el análisis de las opiniones más reputadas y de contrastar éstas con las observaciones. Sigue de esta forma un procedimiento que se repite casi paso por paso en sus diferentes tratados, a saber, el *método dialéctico*.

A pesar de esta uniformidad metodológica en el examen de la *philia* con otros tópicos también analizados por Aristóteles –e.g. la definición de la *psyche* en el *De anima*– resulta, sin embargo, sorprendente que sobre este asunto en particular existan dos lugares diferentes en los que lo estudia. Como ya señaló A. Kenny (2018), hay bastantes equivalencias en los tratamientos de la *philia* en la *EN* y en la *EE*, pero las diferencias también son fáciles de encontrar. Tanto los libros VIII y IX de la *EN* como el libro

14 Sobre este asunto particular son muy claras y enjundiosas las reflexiones de El Murr (2020) sobre los orígenes de la reflexión filosófica sobre la *philia* y cómo son recibidas y en algunos casos transformadas las opiniones de estos primeros filósofos por Platón y Aristóteles.

15 Suele tenerse poco en cuenta la indagación sobre este asunto que lleva a cabo Platón en las *Leyes*, algunos trabajos recientes se han ocupado de cambiar esa situación (cf. El Murr, 2018).

16 Algo ya indicado hace tiempo, por ejemplo, para el tema de amistad y altruismo en Annas (1977), Kahn (1981).



vii de la *EE* se ocupan de la definición de *philia*, sus distintas especies y la conexión lógica que hay entre ellas, así como los diferentes tipos de *philia*, *i.e.* paternal, entre iguales, por decisión deliberada, etc. De ahí que pueda desarrollarse una panorámica de estos asuntos sin distinguir entre uno y otro tratamiento. Ahora bien, esto no significa ni mucho menos que sean abordajes idénticos. Por esta razón, después de la exposición de aquellos contenidos que son muy similares, se indicarán y desarrollarán las diferencias entre uno y otro.

Aristóteles define la *philia* como la benevolencia recíproca y reconocida entre al menos dos humanos<sup>17</sup>. No cabe la *philia* entre seres irracionales, ya que no son capaces de benevolencia recíproca que es condición necesaria para la *philia*. Sin embargo, el bien que se quiere o desea para el otro puede ser de diferente tipo, a saber, bien útil, placentero o agradable, o absoluto<sup>18</sup>. Sólo aquellos que se desean el bien el uno al otro en sentido absoluto se dice que manifiestan una *philia teleia* o perfecta, mientras que aquellos que se desean el bien *secundum quid* sólo son *philoí* por accidente (*kata symbebekos*) y no en sentido propio<sup>19</sup>. Como explica Aristóteles, los *philoí* que quieren al otro de modo virtuoso, aman al otro en cuanto otro y no por razón de la utilidad que le prestan o el placer que reciben. Para que se pueda dar una *philia teleia* aquellos que son *philoí* deben ser iguales en cuanto a la excelencia del carácter<sup>20</sup>. La *philia* que se da entre padres e hijos, entre dioses y hombres (si es que es posible que la haya) o entre gobernante y gobernado –no entre amo y esclavo en la cual no hay *philia* posible porque el esclavo es mero instrumento inteligente– no es entre iguales, sino que hay superioridad e inferioridad entre los miembros. Aunque hay benevolencia recíproca en estas relaciones amorosas, el bien que se da y que se recibe no es equivalente, sino sólo proporcional (*analogon*)<sup>21</sup>.

17 Cf. *EN* VIII 2, 1156a 3-5.

18 Cf. *EN* VIII 3, 1156a 6-7.

19 Más adelante se verá que hay diferencias en el modo en que se aborda el asunto de las especies de *philia*, cuál es la que propiamente lo es y de qué modo se relacionan unas con otras si sólo una de ellas lo es en sentido propio en la *EN* y en la *EE*. Un resumen de la discusión precedente, así como una posición original sobre este asunto se puede ver ahora en Zingano (2015).

20 Cf. *EN* VIII 3, 1156b 7-12.

21 Cf. *EN* VIII 7, 1158b 23-27.

Asimismo, hay también *philia* en comunidades no naturales, pero en las que hay superioridad e inferioridad, como la que hay entre los que son camaradas (*hetairoi*) o, según el tipo de régimen político, igualdad o no entre los *politai*. Recuérdese, aun así, que en general los miembros de estos tipos de *philia* no son *philoï*, aunque sí que son sujetos y receptores de *philein*. Aristóteles afirma, por ejemplo, que las madres son el paradigma de *philein* activo y, por tanto, de una de sus formas más altas<sup>22</sup>, pero no que madre e hijo sean *philos* el uno del otro. No obstante, a diferencia de la *philia* que surge de modo natural, aquellos que son *philoï* auténticos se desean el bien *haplos* porque son virtuosos, son correspondidos en igualdad y se eligen el uno al otro con decisión deliberada (*proairesis*)<sup>23</sup>. Como ya se ha dicho, todos estos tópicos son analizados de modo detallado por Aristóteles en la *EN* y en la *EE* con pocas diferencias. No obstante, aunque escasas, no son por ello triviales.

Las discrepancias entre el modo en que la *EN* y *EE* examinan el tema de la *philia* pueden dividirse en metodológicas y temáticas. Las primeras se corresponden no sólo con la forma específica de examen que Aristóteles utiliza en los libros sobre la *philia*, sino que tienen su explicación en el singular enfoque que la *EN* y la *EE* emplean para abordar las cuestiones morales según los diferentes propósitos de una y otra, sobre todo, en función del público que asistía a las lecciones. Mientras que la *EN* se orienta en su metodología expositiva hacia un público interesado por asuntos políticos, la *EE* tiene una proyección individual y, por tanto, para la acción particular<sup>24</sup>. Las segundas son de diversa índole y algunas son menores, sin embargo, hay al menos tres de gran importancia, a saber: la conexión lógica entre las diferentes especies de *philia*, la indagación sobre la *philia politike*, y el desarrollo y propuesta de solución de la aporía de si aquel que ya es feliz (autosuficiente y *philos* de sí mismo) necesita *philoï*.

Una de las diferencias que más ha llamado la atención de los intérpretes<sup>25</sup> es cómo se establece la conexión lógica entre las especies de *philia*, mientras que la *EN* habla sólo de semejanza entre la *philia* perfecta o

22 Cf. *EN* VIII 8, 1159a 26-33.

23 Cf., entre otros, *EN* VIII 13, 1163a 21-24.

24 Cf. sobre las diferencias metodológicas de *EN* y *EE* el estudio clásico, aunque discutido, de Allan en (Irwin, 1995, pp. 25-40). Algunos de los críticos de la posición de Allan son (Green, 2011, 2014; Kenny, 2018; Pakaluk, 1998).

25 (Cf. Fortenbaugh, 2006, 211-222; Ward, 1995; Zingano, 2015).

completa y la que se funda en el interés o utilidad y la que lo hace en el placer; en cambio, la *EE* afirma que hay una homonimia no accidental entre las diferentes especies de *philia*, siendo la *philia* perfecta el significado focal (*focal meaning*) del que dependen las demás especies. El problema no es menor, como ha señalado entre otros Kenny (2018), ya que una u otra opción implican lecturas diversas del modo en que las *philiai* no perfectas pueden llamarse con propiedad *philia*. Y más aún para el asunto particular de la *philia politike* de la que afirma Aristóteles que se trata de una *philia* según la utilidad y, por tanto, no *teleia*. Mientras que en el caso de que, como dice la *EN*, la *philia* según la utilidad y placer sean semejantes a la *philia teleia* abre la puerta a una interpretación inclusiva de las especies de *philia*, en cambio, si se siguen las reflexiones de *EE* –que establecen una relación de exclusión– resulta imposible situar en pie de igualdad todas las especies de *philia*. De tal modo que, un tipo de *philia* como la *politike* quedaría fuera de la especie de *philia* que es *teleia* o completa. Algo que, por consiguiente, parece que casa mejor con una lectura minimalista de la *philia politike* y su función en la teoría ético-política de Aristóteles.

Sin embargo, esta no es la única divergencia que existe entre uno y otro estudio. Aristóteles dedica, como resalta Schofield (2012, p. 76), una mayor extensión y reflexión a la *philia politike* en la *EE* que la *EN*. Mientras que en la *EN* es mencionada sólo en cuatro ocasiones y se desarrolla poco su contenido, en cambio, en la *EE* hay un capítulo entero que ocupa casi tres páginas de la edición de Bekker y junto a eso varias referencias a lo largo del libro VII. No hay duda de que ese es el lugar para formarse una idea cabal de lo que Aristóteles entendió por *philia politike*. Por eso resulta sorprendente, a pesar de las dudas de autoría o de las concernientes a la prioridad o posterioridad de *EE* respecto de *EN*, la poca atención que ha tenido por parte de algunos intérpretes<sup>26</sup>. Como se ha indicado más arriba, el siguiente apartado del trabajo describe de modo detallado las diferencias de enfoque y tratamiento que recibe la *philia politike* en la *EE* con respecto a la *EN*. Ahora se trata sólo de hacer notar la existencia de esta discordancia.

---

26 Las investigaciones sobre la *philia* –que no la *philia politike*– en la *EE* han aumentado en los últimos años, véanse por ejemplo los tres estudios en (Leigh, 2012); tanto es así que en la introducción a *Investigating the Relationship between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics* (Di Basilio, 2022) se afirma que en esa obra no hay trabajos específicos sobre la *philia* porque ya existen los anteriormente citados.

Una divergencia que ha sido estudiada recientemente con asiduidad<sup>27</sup> tiene que ver con la aporía de la necesidad o no de *philoí* de aquellos que ya son felices y autosuficientes. En las primeras páginas de la *EN*, Aristóteles describe la *eudaimonia* formalmente como el bien que se elige por sí mismo y es autosuficiente, y materialmente, tras el argumento del *ergon*, como el ejercicio de la vida excelente o virtuosa según la razón. Sin embargo, más adelante se afirma que los *philoí* son no sólo algo necesario para la vida feliz, sino también algo hermoso, lo cual supone un dilema; porque si el virtuoso es feliz en solitario en cuanto autosuficiente, entonces no necesita amigos, y si, en cambio, los *philoí* son algo necesario para la vida feliz, entonces el virtuoso no es autosuficiente. Aristóteles ofrece diferentes soluciones en la *EN* y en la *EE*. Algunos como J. Green (2011, 2014) han visto en esto razones suficientes para defender la posterioridad de *EE* y, por tanto, que allí se encuentra el definitivo pensamiento de Aristóteles al menos sobre la *philia*. No obstante, no es necesario aceptar las consecuencias de Green para tomar en consideración la divergencia de abordajes de uno y otro tratado. Mientras que en la *EN* se opta por la vía de declarar al virtuoso como el mejor *philos* de sí mismo, la *EE* rechaza eso como un subterfugio y explica de qué modo los *philoí* contribuye realmente a la *eudaimonia* del virtuoso. No puedo reconstruir aquí la sutil argumentación del capítulo duodécimo de la *EE*, pero ha sido objeto de estudio y discusión en la literatura actual en donde pueden encontrarse excelentes trabajos<sup>28</sup>.

Junto a estas podría enumerarse y describirse todavía alguna otra discrepancia entre uno y otro texto sobre la *philia* en el *corpus* –como el uso de la expresión *antiproairesis* sólo en la *EE*–, pero no es el objetivo de este trabajo hacer un análisis exhaustivo –para eso puede verse Schofield (2002) y Kenny (2018).

### 3. La concepción aristotélica de la *philia politike* en la *Ética Eudemia*

Aristóteles comienza el capítulo décimo del libro VII de la *EE* estableciendo la diferencia entre tipos de *philia* según las diferentes comunidades que suelen formarse entre seres humanos. Distingue, así, la *philia* que se

27 Cf. Politis (1993) y Leigh (2012).

28 Algunos de los trabajos ya citados al respecto se encuentran en Leigh (2012), pero la discusión viene de lejos, por ejemplo, Sherman (1987), Annas (1989), Osborne (2009).

da entre familiares (*oikonomike*), de la que se da entre compañeros o camaradas (*hetairike*) e incluso, dice, de aquella que es *politike*. A continuación, indica que sólo en la *politike* los miembros se unen principalmente en función de la utilidad (*kata to chresimon*), ya que los seres humanos no son autosuficientes. Dicen también que este tipo de *philia* surge de la asociación de *philoí* y no, como las otras, por razón de alguna forma de superioridad. Esta clasificación es el punto de partida y marca la pauta de las siguientes reflexiones sobre la *philia politike*. Aristóteles se dedica a lo largo del capítulo a ahondar en las diferencias entre unas –las cuales implican alguna forma de superioridad e inferioridad– y la otra –entre iguales– forma de comprender la *philia*. Asimismo, señala tres características que distinguen la *politike* de los otros dos tipos de *philia* comunitaria a los que se refiere al comienzo del capítulo, a saber: 1) la utilidad y no el placer o la virtud es lo que establece la unión entre los miembros de la *philia politike*; 2) la *philia politike* sólo se da entre miembros que son iguales en el interior de la comunidad, en este caso, ser *politai* de la misma *polis*; y, 3) en cuanto *philia kata chresimos* y, por tanto, en tanto que *nomike* y no *ethike*, la *philia politike* está centrada en al acuerdo (*homologia*) y no en la decisión deliberada (*proairesis*).

A diferencia de la unión que hay entre amo y esclavo o instrumento y técnica para su uso, los tipos de *philia* que se dan en la *oikia* –la *philia* entre hombre y mujer o entre padres e hijos– buscan la utilidad, pero no entre iguales sino como superior e inferior; en cambio, la que se da entre hermanos a semejanza de la *hetairike* sí que implica la igualdad. Y aunque en la *oikia*, dice Aristóteles que “se encuentran primero los principios y las fuentes de la amistad, de la constitución política y de lo justo” (*EE* VII 10, 1242a 28–29), sólo en la *polis* se alcanza propiamente lo que en la *oikia* está sólo en germen. Y así como en la *oikia* hay relaciones de superioridad e inferioridad cuya *philia* se basa en la utilidad –así habla Aristóteles de la relación entre hombre y mujer–, del mismo modo ocurre en la *polis*. En estos casos lo que se busca en tal tipo de *philia* es cierta proporcionalidad que sustituya la igualdad que *de facto* no existe. No obstante, según Aristóteles, a diferencia de éstas, la *philia politike* requiere además que se base en la utilidad que la vinculación entre los sea de igual a igual. Y por eso afirma con claridad que:

La [*philia*] *politike* está en función de lo útil, y como las ciudades son amigas entre sí, así lo son también los ciudadanos, y del mismo modo que *ya no conocen los atenienses a los megarenses*, tampoco los

ciudadanos [se reconocen como amigos] cuando no son útiles los unos a los otros, sino que su *philia* es [un intercambio] de mano a mano. Y en ella se da [una relación] entre mandar y ser mandado que no es ni natural ni monárquica, sino por turno, y no por causa de hacer el bien como la divinidad, sino para que haya igualdad entre el beneficio y el servicio. Por consiguiente, la *philia politike* quiere estar fundada en la igualdad (*EE* VII 10, 1242b 22-30, traducción de C. Megino con ligeras modificaciones).

Las líneas que dicen “Y en ella se da [una relación] entre mandar y ser mandado que no es ni natural ni monárquica, sino por turno, y no por causa de hacer el bien como la divinidad, sino para que haya igualdad entre el beneficio y el servicio” (II 26-28) introducen un matiz que conviene sacar a colación. Esta caracterización de la *philia politike* establece que los miembros de ese tipo de *philia* no se vinculan por razones de naturaleza –como la familia– ni de formas de gobierno en las que sólo uno manda y es elogiado por su magnanimidad mientras que los demás obedecen y agradecen. Por el contrario, la *philia politike* aspira a una comunidad en la que los miembros se gobiernen mutuamente, logrando una relación de reciprocidad en la que se otorga y recibe de forma equivalente.

Según Aristóteles, no bajo cualquier régimen político se da propiamente *philia politike*. Ésta sólo puede darse en aquellos que promuevan la igualdad en el reparto del poder político. En cambio, los regímenes que concentran el poder en manos de unos pocos reproducen relaciones de superioridad e inferioridad, semejantes a las que hay entre padres e hijos o entre los dioses y los hombres.

Aristóteles dedica la segunda parte del enjundioso capítulo sobre la *philia politike* en la *EE* a la diferencia entre *philia nomike* y *ethike*, así como a las recriminaciones que surgen entre aquellos que suponen ser parte de *philia ethike*, pero son realmente parte de *nomike*. Quienes se vinculan de modo legal lo hacen a través de un acuerdo (*homologia*), mientras que quienes se unen de modo ético lo hacen a través de la decisión deliberada (*proairesis*)<sup>29</sup>.

29 Las dos traducciones más solventes de la *EE* que existen en español traducen de manera errónea este término, a saber: la de Pallí Bonet y la de Megino. En una curiosa coincidencia los dos optan por verter el griego *proairesis* –con una importancia crucial en la filosofía práctica de Aristóteles, sobre todo en su ética (cf. Vigo, 2016, iv) mediante el término castellano “intención”. Esa traducción no funciona en ningún contexto porque elimina lo que es fundamental en el vocablo griego, a saber: la elección o decisión

Esta distinción es clave para las afirmaciones siguientes sobre el origen de las recriminaciones en estos tipos de *philia*.

A diferencia de la *philia* que se asienta sobre un acuerdo alcanzado entre las partes, en la *philia ethike* las partes no requieren pacto alguno porque están de acuerdo en la decisión deliberada. Lo *proairesis* garantiza que tanto el modo de vida como los bienes perseguidos – y, por ende, aquellos a los que en cuanto bienes se considera *philoí*– han sido elegidos de modo deliberado. Por ello, a no ser por causa de *akrasia*, tal decisión no se modifica, incluso si cambian las circunstancias, sean del tipo que sean. Este tipo de *philia* atrae por su nobleza, pero es difícil de alcanzar. Por esta razón la prefieren los que se vinculan por utilidad, porque prefieren confiar para que su *philia* parezca *ethike*, cuando en realidad deberían alcanzar un acuerdo previo y evitar así las recriminaciones posteriores. Como señala Aristóteles: “La causa de que se discuta es que la amistad ética es más bella, pero la útil más necesaria” (*EE VII 10*, 1243a 33–34).

Aunque al comienzo de la discusión Aristóteles dice que la *nomike* y *ethike* son tipos de *philia* en función de la utilidad, posteriormente habla de la segunda como si fuera equivalente con otra especie de *philia*, a saber, la *philia teleia* o por virtud. Para explicar esta aparente ambigüedad, Aristóteles explica que quienes se vinculan por utilidad *prefieren* que su *philia* fuera por virtud, es decir, *ethike*; pero en realidad en cuanto útil debería refrendarse con un acuerdo. De tal modo que Aristóteles reserva el término *ethike* para aquella *philia* que es buscada incluso entre los que

---

deliberada (cf. *EN III 2-4*). Precisamente, para Aristóteles lo que se elige o decide queda más allá de las meras intenciones o propósitos. Si se aplica *proairesis* al modo en que en la *philia* de tipo ético se realiza lo que se enfatiza es que ambos amigos lo son por decisión deliberada y no por un acuerdo o contrato. Por eso Aristóteles puede decir que las *philiai* de tipo ético pueden desaparecer de manera voluntaria, es decir, porque alguno de los dos así lo decide o quiere. En cambio, aquella que está fundada en un contrato o acuerdo y es de tipo legal no puede romperse de manera voluntaria, sino que es necesario atender a lo que dice el acuerdo. Sin esto presente es fácil que se malinterprete qué dice Aristóteles sobre las diferencias entre la amistad por causa del interés o la utilidad entre ciudadanos cuando toman la forma del acuerdo o contrato, o cuando revisten la apariencia de la amistad ética. Los problemas o recriminaciones surgen precisamente de que se pretende ser una cuando realmente la amistad pertenece al otro tipo. Y por no hacerla legal cuando se debía hacerlo, luego surgen los conflictos; por ejemplo, se prestó dinero en un apuro y ahora se quiere de vuelta y el otro pensó que era un regalo. Lo que ocurre es que el primero se relacionaba con el otro de modo útil, mientras que el segundo juzgaba la *philia* de otro modo. Sobre este asunto de las relaciones entre *philia* y *proairesis* se ha profundizado poco en la bibliografía, sólo Sherman (1987, 1989) parece considerarlo nuclear para la teoría aristotélica de la *philia*.

se unen por causa de la utilidad porque tiene la apariencia de ser virtuosa, pero sin serlo. Y de ahí que afirme:

Pues son *philiai* distintas la fundada en lo útil y la fundada en la virtud, pero los hombres quieren tener ambas a la vez, y se tratan a causa de lo útil, pero [a su *philia*] la suponen ética como si fueran hombres honestos; por eso, a la manera de los que confían, no la hacen legal (*EE VII 10, 1242b 38–1243a 2*).

En el resto del capítulo, Aristóteles abunda en esta división entre *ethike* y *nomike* para explicar las recriminaciones y terminar de dar cuenta de la peculiaridad de la *philia politike*. Se sirve de la división recién realizada para explicar el origen de las reconvenções tan comunes entre miembros de la *philia* por utilidad como es la *politike*. Las disputas surgen precisa y principalmente por suponer entre los miembros que la *philia* que se profesan es de tipo ético cuando en realidad está fundada en la transacción recíproca de bienes útiles y, por tanto, no es virtuosa sino útil<sup>30</sup>. A este tipo de *philia* le conviene el pacto o acuerdo y no la confianza<sup>31</sup>. Si no es el caso, pueden surgir malosentendidos. Por ejemplo, el que da quiere recibir lo mismo a cambio, mientras que el que recibe podría interpretar que el que ha dado lo ha hecho sin esperar algo a cambio. Pero como afirma Aristóteles: “La *philia politike* mira al acuerdo y al objeto, mientras la ética a la decisión deliberada (*proairesis*)” (*EE VII 10, 1243a 31*). Esto significa que, aunque las relaciones basadas en la utilidad puedan inspirarse en la belleza y nobleza de una *philia ethike*, su naturaleza útil exige

30 Cf. por su claridad el pasaje paralelo en *EN* donde se dice que: “Las reclamaciones y reproches se producen exclusiva o principalmente, como es natural, en la *philia* por interés, porque los que son *philoí* por causa de su virtud están deseosos de favorecerse mutuamente (esto es, en efecto, lo propio de la virtud y de la *philia*), y, aunque en esto rivalizan, no hay entre ellos reclamaciones ni disputas, porque nadie se molesta con el que lo quiere y favorece, sino que, si es de carácter agradable, se venga haciendo aún más bien (Aristóteles, *EN VIII 13, 1162b 5-10*, trad. de M. Araújo y J. Marías, 2014 con ligeras modificaciones).

31 Puede verse también el pasaje paralelo en la *EN*: “La comunidad es, pues la base de toda amistad, como hemos dicho. Podría hacerse grupo aparte con la que existe entre parientes y compañeros; pero las amistades entre ciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de navegación, y todas las semejantes, se parecen más a las que resultan de una comunidad o asociación; parecen, en efecto, existir como en virtud de un acuerdo (homologian). Entre estas podría colocarse también la amistad entre hospedador y huésped” (*EN VIII 12, 1161b 11-15*. Trad. M. Araújo y J. Marías, 2014).



ser refrendada en un acuerdo, porque tarde o temprano, por una razón o por otra, se impondrá la realidad. Una *philia* según la utilidad como la *politike* sólo *contra natura*, dice Aristóteles, puede ser una *philia ethike*.

Por consiguiente, estas son las tres características fundamentales de la *philia politike*, a saber: se fundamenta en la utilidad, se da entre iguales y es más bien *nomike* que *ethike*. Con ellas, es posible establecer sus diferencias con otros tipos de *philia*, así como su inclusión en la clasificación en especies –utilidad, placer y virtud o perfecta– que es clave en la exposición aristotélica sobre la *philia*.

#### 4. La *philia politike* aristotélica y sus lecturas contemporáneas

Como se mencionó anteriormente, esta tercera parte se centra tanto del examen de las principales posiciones que sobre la *philia politike* existen en la literatura especializada reciente, como de la elaboración de una posición propia en dicho debate. A lo largo de este capítulo se ha hecho notar que los pasajes que Aristóteles dedica al tema de la *philia politike* son pocos y las explicaciones acerca de en qué consiste exactamente, aunque interesantes, son más bien breves. A pesar de ello, algunos intérpretes contemporáneos han querido ver en esos fragmentos una “teoría aristotélica de la amistad cívica”. En contra de esa concepción, aquí se defiende que la brevedad de los textos, la ausencia de una concepción sistemática o con pretensiones de sistematicidad de este tema y las dificultades para integrar tal “teoría” en la filosofía moral y política de Aristóteles hacen inviable tal interpretación.

Al abordar la cuestión de la *philia politike* en la literatura especializada contemporánea, se identifican dos grandes líneas interpretativas, y una tercera posición de difícil clasificación. Podrían definirse *grosso modo* de la siguiente manera: por un lado, la perspectiva maximalista –representada por John M. Cooper– que atribuye a la *philia politike* una importancia fundamental en la concepción aristotélica de las relaciones humanas entre conciudadanos, así como para la correcta interpretación de su teoría moral y política como un todo; y por otro lado, aquellos como Julia Annas y Malcolm Schofield que prefieren una lectura minimalista y, por lo mismo, relativizan y minimizan la función que la *philia politike* cumple en la teoría ética y política de Aristóteles. Una tercera posición difícil de encasillar es la de Pierre Pellegrin que opta por una lectura polémica e idiosincrática, cuando no inverosímil, de la concepción aristotélica de la *philia politike*.

La más influyente interpretación contemporánea de la doctrina de Aristóteles sobre la *philia politike* se encuentra en los trabajos de Cooper (1998). Para comprender a fondo su posición es necesario señalar que el filósofo norteamericano argumenta en varios de sus trabajos en los que reflexiona sobre la *philia* aristotélica que todas las especies de *philia* lo son propiamente y no sólo la *philia teleia*. Aristóteles habría defendido que la *philia* según la utilidad y según el placer son formas *per se* de *philia*, de modo que la *philia politike* –en cuanto un tipo de *philia kata chresimon*– sería una *philia* entre *philoí*. Esta es la principal razón por la que Cooper en sus pioneros estudios sobre el tema señala que Aristóteles habría desarrollado una teoría sistemática de la *philia politike*, y la habría definido, como aquel vínculo específico que mantiene unidos a los ciudadanos de una *polis* y que les inclina a ayudarse unos a otros en la búsqueda de la felicidad a través del ejercicio de la virtud. De modo análogo a la *philia* de los *philoí* con *philia teleia* los conciudadanos sería *philoí*, pero con *philia politike*. Por eso afirma Cooper que “la amistad cívica es un componente importantísimo tanto de la teoría política de Aristóteles, así como de su teoría del modo de ser del hombre” (Cooper, 1998, p. 334). A su juicio, si uno tiene en cuenta la teoría aristotélica de la *philia* y la posición que ocupa en la filosofía práctica de Aristóteles, sobre todo en relación con la *eudaimonia* del individuo, no debería haber duda de que la *philia politike* cumple una función análoga a nivel comunitario y político. Del mismo modo que la *philia* es algo necesario para la vida feliz, así la *philia politike* mantiene unidas a las ciudades y, como lazo entre conciudadanos, los lleva a esforzarse unos por otros y desearse el bien de modo recíproco. Aristóteles sólo estaría poniendo nombre a una realidad que sería tan sólo “el resultado natural de la experiencia y entendimiento del funcionamiento normal de una comunidad cívica organizada adecuadamente” (Cooper, 1998, p. 334). En aquella *polis* en la que la *philia politike* es una realidad, esto es, donde los ciudadanos tienen interés y preocupación por el bienestar del resto de ciudadanos, o como dice Cooper en donde “la amistad cívica hace que el bienestar de los conciudadanos importe a unos y otros, simplemente como tales (1998, p. 371), lo que estos buscan no es la *eudaimonia* individual, sino el bienestar de las familias y del resto de las comunidades; y sólo de manera indirecta obtienen su propio bien los ciudadanos en cuanto individuos.

Sin embargo, otros comentaristas como J. Annas (Patzig, 1990) se opusieron, a mi juicio con buenas razones, a esta interpretación. En opinión de la filósofa norteamericana lo que Aristóteles tendría en mente al

servirse de la expresión *philia politike* sería sencillamente una descripción de los diferentes modos de relación afectiva, benevolente y pragmática que se dan entre los miembros de comunidades particulares en el interior de la *polis*; esto es, el tipo de benevolencia que se da entre aquellos que obtienen beneficio de conducirse adecuadamente con aquel que les proporciona un bien útil y con el cuál realizan juntos actividades que los miembros de la comunidad consideran útiles. En palabras de Annas: “La *philia* mantiene unidas a las *poleis*, pero no ampliándola o diluyéndola para convertir a todos los ciudadanos en una gran familia, sino fortaleciendo los vínculos familiares y de otro tipo dentro de la comunidad política” (Patzig, 1990, p. 244). De ahí que marcara distancias con la interpretación Cooper y, al mismo tiempo, expusiera en su argumentación su propia concepción. En opinión de Annas, no existe tal cosa como una “amistad cívica” si por eso se entiende una relación afectiva específica entre conciudadanos, ya que para Aristóteles toda *philia* se da entre *philoí*, esto es, entre personas. De ahí que explicara que, “estirar y extender esta noción [*philia*] es destruirla” (Patzig, 1990, p. 244). Los seres humanos se unen para formar comunidades y el vínculo suele tomar la forma de *philia*, y por eso la hay de tantos tipos (parental, camaradería, etc.). La *philia politike* no es más que una cierta generalización del tipo de relaciones amistosas entre personas que son miembros de comunidades que existen en el interior de la *polis*. Aristóteles habría sido consciente de su importancia, pero no la habría “hipostasiado” como algo que mantiene vinculados a todos los ciudadanos en cuanto ciudadanos. Como explica Annas, aunque para Aristóteles “la vida política degeneraría en una sociedad donde la gente no se sintiera integrada en estas estructuras más pequeñas: el aislamiento y la anomia están asociados con el colapso de la vida cívica y política. Pero nada de esto requiere un único interés amistoso especial que todos sientan por los demás” (Patzig, 1990, p. 246).

En época más reciente, en diálogo con las posiciones de Cooper y Annas, Schofield (2002, 2012) y Pellegrin (2020, 2021) han ofrecido cada uno a su modo diferentes reconstrucciones de la doctrina aristotélica sobre la *philia politike*. El primero apoyándose en investigaciones llevadas a cabo por Michael Pakaluk (1998) acerca del supuesto igualitarismo de la *EE* frente al clasismo presente en la *EN* –algo, sin embargo, que como ha indicado recientemente Kenny (2018) ya fue criticado con buenos argumentos por Buddensiek (1999, pp. 31-33)–, señalaba hace más de una década que la teoría aristotélica de la *philia politike* debe buscarse más bien en la *EE* que en la *EN*, algo que no habían hecho los comentaradores e

intérpretes hasta ese momento. Su argumento principal lo obtiene de su lectura e interpretación de *EE VII 10*, más específicamente del pasaje en el que Aristóteles habla de la *philia politike* como aquella forma de *philia* que se da entre iguales y en el cual el poder se reparte por turnos<sup>32</sup>; el apelativo *politike* procedería no tanto de *polites* como de *politeia*, es decir, de aquella forma de constitución política que garantiza precisamente la igualdad y el gobierno entre iguales. Así, tras hacer un breve repaso y crítica de la posición de Cooper y mostrarse inclinado por la lectura de Annas, Schofield argumenta que la *philia politike* funciona como “*colle sociale utilitaire et égalitaire*” que mantiene unida y cohesionada a la *polis* cuya constitución permite y fomenta las relaciones entre ciudadanos iguales como la *politeia* o la democracia (cf. Schofield, 2002, p. 314).

En cambio, Pellegrin, sostiene una tesis mucho más polémica según la cual Aristóteles considera la *philia politike* como un instrumento para evitar las disensiones en el interior de la *polis*; y considera que esta no sería más que una invención útil al servicio del poder político vigente (Pellegrin, 2020, pp. 160-161). Al gobernante le estaría permitido mentir a los ciudadanos por el bien de la *polis*, y así hacerles creer que la mera justicia es poco y que debe aspirarse a la simpatía y benevolencia recíproca y generalizada. Y llega a afirmar que: “La *philia politike* de Aristóteles tiene así una función similar a la de Eros en *El malestar en la cultura* de Freud: como contrapeso a la agresión humana, es una de las mentiras que ayudan a mantener el vínculo social” (Pellegrin, 2021, p. 295).

Como han señalado varios de los intérpretes recién considerados, Aristóteles concede sin duda más importancia a la *philia* en la vida individual de la persona que en su aspecto comunitario o político. Tanto es así que la mayoría de las reflexiones sobre la *philia* en *EN* y *EE* se centran en ésta como relación personal y sólo unas pocas páginas se dedican a explorar las formas que adopta en las diferentes clases de comunidades. Como ya hemos visto, Aristóteles analiza la *philia politike* en la *EE* junto a otras formas de *philia* comunitaria, y aunque es cierto que casi todo el capítulo x del libro VII se ocupa de ella, sin embargo, como argumenta Annas (Patzig, 1990, p. 243) no aparece en ningún momento en la *Política* y las pocas referencias en la *Éticas* no permiten una reconstrucción sistemática. No obstante, a pesar de esto, las reflexiones de Aristóteles sobre la *philia politike* tienen un lugar propio y un interés claro, a saber, describir aquella forma de vinculación más adecuada entre ciudadanos *qua*

---

32 Cf. *EE VII 10*, 1242a9-11, 1242b22-27.

ciudadanos. A mi juicio, lejos de ser una mentira piadosa al modo en que la entiende Pellegrin, Aristóteles piensa que la *philia politike* es aquel tipo de *philia* realmente existente que tiene como fundamento la utilidad –lo que implica, *pace* Cooper, que no es *philia ethike* o *teleia*– y que vincula a los ciudadanos como miembros de comunidades, como por ejemplo la familia– que sólo pueden desarrollarse en el interior de la *polis*. Además, y en el mejor de los casos, como explica Schofield (2002, pp. 313-314), este tipo de *philia* alcanza su mejor expresión cuando la constitución política vigente es la *politeia* o su desviación, a saber, la democracia. Bajo este régimen político los ciudadanos son iguales y, por tanto, el intercambio de bienes es directo y recíproco y no proporcional como ocurre en las relaciones de *philia* entre superior e inferior.

### Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2009). “What is an apparatus?”: *And Other Essays*, David Kishik (trad.). Stanford: Stanford University Press.
- Anagnostopoulos, Georgios (ed.). (2009). *A Companion to Aristotle*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Annas, Julia (1977). “Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind* 86, 344, pp. 532-554.
- Annas, Julia (1989). “Self-Love in Aristotle”, *The Southern Journal of Philosophy* 27, 1, pp. 1-18.
- Annas, Julia (1990). “Comments on J. Cooper”, en: Patzig, Günther (ed.). *Aristoteles’ “Politik”: Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 242-248.
- Araujo, María y Julián Marías (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Buddensiek, Friederich (1999). *Die Theorie des Glücks in Aristoteles “Eudemischer Ethik”*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Bywater, Ingram (1962). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Cooper, John M. (1990). “Political Animals and Civic Friendship”, en: Patzig, Günther (ed.). *Aristoteles’ “Politik”: Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 221-241.
- Cooper, John M. (1998). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Crubellier, Michel, Annick Jaulin y Pierre Pellegrin (coords.). (2018). *Philia et Dikè: Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*. París: Classiques Garnier.
- De Rieval, Elredo (2012). *La amistad espiritual*, Mariano Balleno (trad.). Burgos: Monte Carmelo.
- Derrida, Jacques (2020). *The Politics of Friendship*, George Collins (trad.). Londres: Verso.
- Devereaux, Daniel, Georgia Sermamoglou-Soulmaidi y Evan Keeling (coords.). (2021). *Wisdom, Love, and Friendship in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of Daniel Devereaux*. Berlín-Boston: De Gruyter.
- Di Basilio, Giorgio (ed.). (2022). *Investigating the Relationship Between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Dirlmeier, Franz (1931). *Philos und Philia im Vorhellenistischen Griechentum*. München: Druck der Salesianischen Offizin.
- El Murr, Dimitri (2018). "Les formes de la philia et l'amitié civique das *Les Lois de Platon*", en: Crubellier, Michel; Annick Jaulin y Pierre Pellegrin (coords.). *Philia et Dikè: Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*. París: Classiques Garnier, pp. 237-259.
- El Murr, Dimitri (2020). "Friendship in Early Greek Ethics", en: Conan Wolfson, David (ed.). *Early Greek Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 566-592.
- Fortenbaugh, William W. (2006). *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden: Brill.
- Fraisse, Jean-Claude (1974). *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique: essai sur un problème perdu et retrouvé*. París: Vrin.
- Green, Jerry (2010). "Self-Love in the Aristotelian Ethics", *Newsletter of the Society for Ancient Greek Philosophy* 11, pp. 12-18.
- Green, Jerry (2014). "Self-Love and Self-Sufficiency in the Aristotelian Ethics", *Newsletter of the Society for Ancient Greek Philosophy* 15, pp. 33-43.
- Homiak, Marcia L. (1981). "Virtue and Self-Love in Aristotle's Ethics", *Canadian Journal of Philosophy* 11, 4, pp. 633-651.
- Irwin, Terrence (ed.). (1995). *Classical Philosophy: Collected Papers Vol. v*. Nueva York: Garland.
- Kahn, Charles H. (1981). "Aristotle and Altruism", *Mind* 90, 357, pp. 20-40.
- Kenny, Anthony (2018). "Aristotle on Friendship in the Nicomachean and Eudemian Ethics", *Revue de Philosophie Ancienne* 36, 1, pp. 73-88.
- Konstan, David (1996). "Greek Friendship", *American Journal of Philology* 117, 1, pp. 71-94.

- Konstan, David (1997). *Friendship in the Classical World*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kraut, Richard (ed.). (2006). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Lain Entralgo, Pedro (1985). *Sobre la amistad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Leigh, Fiona (ed.). (2012). *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck: The Sixth S. V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden: Brill.
- Lewis, Clive S. (2018). *Los cuatro amores*, Pedro Antonio Urbina (trad.). Madrid: Rialp.
- Megino, Carlos (2016). *Ética Eudemia*. Madrid: Alianza editorial.
- Nehamas, Alexander (2010). "Aristotelian *Philia*, Modern Friendship?", en Inwood, Brad (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. 39*. Oxford: Oxford University Press, pp. 213-248.
- Nehamas, Alexander (2016). *On Friendship*. Nueva York: Basic Books.
- Osborne, Catherine (2009). "Selves and Other Selves in Aristotle's *Eudemian Ethics* VII 12", *Ancient Philosophy* 29, 2, pp. 349-371.
- Pakaluk, Michael (1998). "The egalitarianism of the *Eudemian Ethics*", *Classical Quarterly* 48, 2, pp. 411-432.
- Pakaluk, Michael (ed.). (1999). *Aristotle's Nicomachean Ethics Books VIII and IX*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Pallí Bonet, Julio (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Patzig, Günther (ed.). (1990) *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pellegrin, Pierre (2020). *Endangered excellence: on the political philosophy of Aristotle*, Anthony Preus (trad.). Albany: SUNY Press
- Pellegrin, P. (2021). "De l'amitié politique chez Aristote", en Sermamoglou-Soulmaidi, G. y Keeling, E. (coords.). *Wisdom, Love, and Friendship in Ancient Greek Philosophy: Essays in Honor of Daniel Devereux*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 283-296.
- Pizzolato, Luigi F. (1993). *L'idea di amicizia: nel mondo antico classico e cristiano*. Torino: Einaudi.
- Polansky, Roland (2014). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean ethics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Politis, Vasilis (1993). "The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics", en Taylor, C. C. W. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy Vol. 11*. Oxford: Oxford University Press, pp. 153-174.
- Price, Anthony W. (2004). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

- Rowe, Christopher J. (2023). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert y Aubry, Gwenaëlle (eds.). (2002). *L'excellence de la vie: sur L'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin.
- Sherman, Nancy (1987). "Aristotle on Friendship and the Shared Life", *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 4, pp. 589-613.
- Sherman, Nancy (1989). *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford Clarendon Press
- Schofield, Malcolm (2012). *Saving the City: Philosopher-Kings and other Classical Paradigms*. Londres: Routledge.
- Schofield, Malcolm (2002). "L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? Quelques preuves tirées des livres sur l'amitié", en: Romeyer-Dherbey, Gilbert y Gwenaëlle Aubry (eds.). *L'excellence de la vie: sur L'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris: Vrin, pp. 299-315.
- Stern-Gillet, Suzanne (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*. Albany: SUNY Press.
- Stern-Gillet, Suzanne y Gary M. Gurtler (eds.). (2014). *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*. Albany: SUNY Press.
- Vigo, Alejandro G. (2016). *Action, Reason and Truth: Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven: Peeters.
- Voelke, Andre-Jean (1961). *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panetius*. Paris: Vrin.
- Ward, Julie K. (1995). "Focal Reference in Aristotle's Account of φιλία: Eudemean Ethics VII 2, *Apeiron* 28, 3, pp. 183-205.
- Zingano, Marco (2015). "The Conceptual Unity of Friendship in the Eudemean and the Nicomachean Ethics", *Apeiron* 48, 2, pp. 195-219.



## Amistad, autarquía, política y felicidad: apuntes a partir de la *Ética Aristotélica*

Carlos Alberto Vargas Pacheco

Universidad Nacional Autónoma de México

### 1. Introducción

La vitalidad filosófica de Aristóteles es inagotable. Esto se aprecia con claridad en el hecho de que, todavía hoy, la producción de su pensamiento sigue generando senderos de reflexión fundamentales para una comprensión crítica de la propia existencia. Dentro de los múltiples campos de estudio que el Estagirita inauguró, la ética sigue siendo un ámbito sumamente sugerente. La ética es, acaso, una preocupación fundamental que requiere ser comprendida y atendida en el presente y, sin duda, el Estagirita sigue siendo un referente que arroja luz en medio de las nebulosas que envuelven el conocimiento del carácter (ἦθος) humano.

El mundo contemporáneo hace más compleja la posibilidad de comprenderse a uno mismo. Los terribles conflictos políticos y bélicos que ocurren tanto a escala global como local evidencian que la reflexión ética, con miras a una política más amable, es una labor medular que la filosofía puede emprender en el presente. En este sentido, volver a las reflexiones éticas de Aristóteles es un aliciente, no sólo para profundizar en los estudios académicos del filósofo de Estagira –lo cual, en sí mismo ya es altamente estimable–, sino para ampliar la comprensión de la naturaleza humana.

Con motivo de visitar las reflexiones éticas de Aristóteles, el presente texto se propone explorar cuatro nociones que aparecen en algunas obras cuya temática tiene que ver con las acciones y el sentido de la vida humana, en particular, la *Ética Eudemia* (EE), la *Ética Nicomáquea* (EN) y *Política*, cuando menos. Dichas nociones son: *amistad* (*philia*), *autarquía* (*autárkeia*), *política* (*polis*) y *felicidad* (*eudaimonía*). Sin embargo, el

interés principal de este escrito es observar con cierto detalle la relación que puede existir entre la autarquía y la amistad, un tema que resultó de especial interés para Aristóteles, al punto que la considera en extenso hacia el final del libro VII de su *EE*.

La relación entre la amistad y la autarquía plantea una tensión que puede ser considerada como de incompatibilidad. A primera vista, lograr ser autárquico –una virtud que, además, parece estar asociada directamente con la felicidad– implica no necesitar de otros individuos. En consecuencia, un autárquico parecería no necesitar amigos ni, mucho menos, un entorno político. Sin embargo, tanto la condición política como la presencia de amigos son factores fundamentales para la existencia humana, de acuerdo con Aristóteles. Más aún, la felicidad –que según el Estagirita es la meta de la vida humana– no puede entenderse sin la convergencia de lo político, la amistad y la autarquía.

Comprender este problema y tratar de esclarecerlo a la luz de los propios planteamientos de Aristóteles es el objetivo del presente capítulo. Para ello, se propone dividir el texto en cuatro segmentos. Los tres primeros son un poco más breves que el cuarto, por cuanto será en ese último donde se intente esclarecer la presunta incompatibilidad entre lo autárquico y la amistad, con base en pasajes del libro VII de la *EE*<sup>1</sup>.

## 2. Amistad y política

La amistad es, sin duda, uno de los fenómenos que más sentido brinda a la existencia humana. Se trata de una vivencia que potencia las alegrías y atenúa las contrariedades. Por mor de amigos y amigas, la propia vida se despliega exponencialmente: la coexistencia parece ser, en este sentido, algo cualitativamente más fecundo que una existencia aislada de otros.

La importancia de la amistad en la vida humana ha sido objeto de reflexión desde hace mucho tiempo. Entre los griegos antiguos, la *φιλία*

---

1 Conviene aclarar al lector que, como parte del desarrollo metodológico de este texto, las citas de las obras del Estagirita se presentarán en castellano, pero siempre acompañadas de la misma cita en griego antiguo en notas a pie de página. En general, se empleará la traducción de Julio Pallí Bonet para la *EE* y la *EN*, publicadas por Gredos. Sin embargo, eventualmente se alternará con la traducción de Carlos Megino Rodríguez para la *EE*. En el caso de *Política*, se empleará fundamentalmente la traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez publicada por Alianza Editorial. En el caso de las referencias a la *Metafísica*, se ha optado por la traducción de Tomás Calvo, publicada también por Gredos.

(*philia*) o amistad fue un asunto de sumo interés, no sólo por lo que atañe al ámbito personal y emocional, sino por su relevancia en el plano político (cf. Porres, 2009). En el mundo heleno antiguo, Aristóteles fue uno de los pensadores que tuvo muy presente la valía de la amistad para la vida humana, como lo demuestra en su *EN*, donde afirmó: “En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos.” (*EN VIII 1, 1155a 1-5*)<sup>2</sup>.

Cabe recordar que, para Aristóteles, el estudio de la ética implica el reconocimiento y la práctica de la ἀρετή (*areté*), es decir, la *virtud*. El fin de esta práctica es alcanzar la felicidad o εὐδαιμονία (*eudaimonía*). Pero también, de acuerdo con el Estagirita, el ser humano es un ente político y, por lo mismo, su acción no puede considerarse al margen de su comunidad. Por tanto, la dimensión ética se corresponde necesariamente con la política. Dado que la *philia* es un asunto de interés ético que no puede desvincularse de lo político, queda claro que la amistad no es ajena al interés social. Por el contrario, debe considerarse un pilar fundamental de la consolidación política, pues permitiría alcanzar una vida justa en conjunto. Lo anterior, se puede apreciar en las propias palabras del Estagirita, expuestas en su *EE* como sigue:

la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad; y, por eso, se dice que la virtud es útil, pues es imposible que sean amigos entre sí los que son recíprocamente injustos. Además, todos decimos que la justicia y la injusticia se manifiestan especialmente en relación con los amigos; y se reconoce que el mismo hombre es a la vez bueno y amigo, y la amistad una cierta propiedad moral; y si uno desea hacer que los hombres no se traten injustamente, basta con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticias uno contra otro (*VII, 1234b 22-33*).

La amistad es garantía de justicia. Ésta es la convicción de Aristóteles, quien afirma que “la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo” (*EE VII, 1234b 35*)<sup>3</sup>. Como suele ser habitual en las consideraciones

2 En el texto en griego antiguo, el mismo pasaje aparece del siguiente modo: “ἀνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ’ ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα· καὶ γὰρ πλουτοῦσι καὶ ἀρχῆς καὶ δυναστεῖς κεκτημένοις δοκεῖ φίλων μάλιστα εἶναι χρεία.” (*EN, 1155a 1-5*).

3 Más adelante se retomará la relación entre la justicia y la amistad.

aristotélicas, algunos términos poseen sentidos diversos. El Estagirita sostiene que se encuentran, por lo menos, tres modos de comprender el término *philia* o *amistad*: la amistad por *virtud* (δι' ἀρετήν), la que se practica por *utilidad* (διὰ τὸ χρήσιμον) y la amistad por *placer* (διὰ τὸ ἡδύ). Desde luego, considera la amistad virtuosa como la más estimable, aunque también reconoce que no es la más frecuente (EE VII, 1236a 30-35; EN VIII, 1156a 6-1156b 30). No obstante, la posibilidad de que la política se colme de amistades virtuosas definitivamente permitiría una coexistencia más estable, justa y amable.

A pesar de que, en cierta medida, las tres formas de amistad antes mencionadas existen y se practican, Aristóteles procura mostrar que, en sentido estricto, sólo es plenamente amistad aquella que se realiza conforme a la virtud. A propósito de esto, el filósofo declara lo siguiente:

la primera amistad [*i. e.* la virtuosa] es, en cierto sentido, la única, pero, en otro sentido, lo son todas, no como homónimas unidas por azar unas a otras, ni como si pertenecieran a una sola especie, sino, más bien, como referidas a una especie única. Pero, puesto que lo que es absolutamente bueno y lo que es absolutamente agradable se identifican, si nada se opone, y el verdadero amigo en sentido absoluto es el amigo primero, y éste es aquel que se escoge por sí mismo (pues es necesario que sea tal, ya que aquel para quien uno desea el bien por sí mismo debe, necesariamente, ser elegido por sí mismo), el verdadero amigo es también, en sentido absoluto, agradable (EE VII, 1236b 24-33).

La *buena amistad*, de acuerdo con la cita precedente, es aquella que se elige porque se considera valiosa en sí misma y, por lo mismo, se asume que la persona que encarna la amistad es, intrínsecamente, *buena* y *agradable* también. Reconocer la bondad en otros es lo que impele a uno mismo a mantener tratos con ellos, pues el deseo de lo óptimo es un impulso ineludible en el propio ser. El despliegue de la existencia se caracteriza por ser una constante búsqueda de realización del bien y, dado que se asume que las amistades son buenas (es decir, la amistad es un modo específico del bien), entonces la búsqueda de la amistad es un motivo fundamental de la vida humana. En este mismo tenor, cabe suponer que, si otros ven en uno mismo a alguien digno de amistad, entonces, ello implica que se posee una valía atractiva para otros, acaso resultado de la práctica de la virtud. La amistad virtuosa es la expresión de una

convergencia entre individuos que procuran su excelencia. No resulta difícil reconocer, en este planteamiento, que los lazos de amistad implicarían un cuidadoso trato, al tiempo que una con-vivencia afortunada, en la que florecería la convicción del bien común entre los amigos. Esto último, además, sería la base ética sobre la cual descansaría una política conveniente, afortunada, justa y, acaso, feliz.

### 3. *Eudaimonía y autarquía*

Como atinadamente afirma Max Pohlenz, la εὐδαιμονία (*eudaimonía*) orienta y da sentido a prácticamente todas las éticas griegas de la antigüedad (cf. 2022, p. 142). Si bien el término griego *eudaimonía* suele traducirse como *felicidad* por razones válidas, lo cierto es que el equivalente en castellano –como sucede con las traducciones a cualquier lengua moderna– no alcanza a capturar el sentido que el término griego antiguo evoca. En esta medida, Pohlenz apunta con precisión que:

[l]a sensibilidad fundamental de los griegos no se expresa en el “tú debes”, sino en el ‘tú puedes’. Para ellos nada significa un ser en sí; solo adquiere sentido cuando se pone al servicio de un determinado fin. Toda planta y todo animal portan en sí una determinación que satisfacen cuando llevan a la madurez las disposiciones que por naturaleza habitan en su interior. De igual modo, el hombre tan solo debe desarrollar plenamente su peculiar esencia para alcanzar el mejor estado que le es posible, la *arete*, y en ella también debe residir su *eudaimonia*. La palabra proviene de la esfera religiosa e indica originariamente que el hombre tiene un buen *daimon* por el que es guiado. La antigua creencia pensaba el *daimon* fuera del hombre; más adelante se lo encontró en el propio pecho. Incluso cuando palideció esta representación, la palabra mantuvo una resonancia profunda y solemne. En él reside el sentimiento subjetivo de felicidad (2022, p. 142).

La explicación de Pohlenz es bastante afortunada, pues da razón con claridad de que la *eudaimonía* se refiere al desarrollo pleno de aquello que la naturaleza (φύσις) ha dispuesto en el interior de cada ser humano. Así, una persona logra vivir con *buen-demonio* (*eu-daimon*) al desarrollar excelentemente sus capacidades. Por lo mismo, *ser excelente* o *poseer virtud* se corresponde con la máxima realización de aquello que, por naturaleza

*se puede ser*. En esta línea de pensamiento, para los filósofos griegos, la *felicidad* es el cultivo de la virtud, y quien la alcanza es capaz de sortear las vicisitudes de la vida con ecuanimidad, independientemente de las circunstancias en las que se encuentre<sup>4</sup>.

Como el egregio representante que es de la reflexión ética entre los helenos antiguos, Aristóteles afirma que la felicidad o *eudaimonía* es la meta de la vida humana. La felicidad, para el Estagirita, es un *bien en sí*: posee valor incondicionado, pues no se supedita a nada ulterior y, por lo mismo, es *autosuficiente*. Ahora bien, el término griego que se emplea para referirse a la autosuficiencia es *αὐτάρκεια* (*autárkeia*), palabra que, etimológicamente, da origen al término español *autarquía*. Aristóteles reconoce la autarquía, desde luego, en sentido ético: como la capacidad que un individuo posee para procurarse a sí mismo. En esta medida, para Aristóteles no es ajena la idea de que la autarquía conlleva independencia y dominio de sí, lo cual es gozoso porque otorga el equilibrio y la quietud del ánimo.

Sin embargo, el filósofo griego también parece emplear el término *autárkeia* con un sentido categorial, es decir, para designar *un modo de ser* de algo<sup>5</sup>. Teniendo en cuenta esto último, puede entenderse la *eudaimonía* como un estado que, *en sí mismo*, posee la cualidad de *ser-autosuficiente*. Aristóteles sugiere esta idea en la *EE* cuando admite que: “la felicidad pertenece a las cosas autosuficientes (ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων)” (VII 2, 1238a 11-12)<sup>6</sup>. Asimismo, al analizar la noción misma de *eudaimonía* en la *EN*, expone:

Consideramos [auto]suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los

4 En adelante se mantendrá la convención de emplear el término castellano *felicidad* como alternativa del término griego *eudaimonía*, pero asumiendo la significación descrita de este segundo término.

5 En ese sentido, es claro que la relación entre *eudaimonía* y *autárkeia* no es unívoca y, además, aparece frecuentemente con diversos sentidos en el pensamiento ético aristotélico (cf. Cole, 1988, p. 35).

6 En el texto griego se lee: “ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι ὀρθῶς λέγεται ὅτι ἡ φιλία τῶν βεβαίων, ὥσπερ ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων”, cuya traducción podría ser: “De esto es manifiesto que es correcto decir que la amistad pertenece a las cosas estables, como la felicidad a las autosuficientes” (*EE*, VII, 2, 1238a 11-12).

bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y [auto]suficiente, ya que es el fin de los actos (1 7, 1097b 13-21)<sup>7</sup>.

Como se puede notar en las anteriores referencias a ambas *Éticas*, Aristóteles analiza la *eudaimonía* de modo análogo al de una sustancia, es decir, procura establecer lo definitorio del objeto de estudio y reconocer las cualidades que le son inherentes. Con base en este proceder metódico, la *autárkeia* se muestra como una característica o cualidad esencial de la *eudaimonía*, lo cual permite, el hecho de que, en la práctica cotidiana, quien adquiera la felicidad haga efectiva la cualidad autárquica que le es inherente a la felicidad misma. De este modo, la virtud ética llamada *autárkeia* es la concreción en los hechos de la cualidad autárquica que la *eudaimonía* conlleva esencialmente.

Por lo anterior, es posible reconocer que la *eudaimonía* está vinculada con la *autárkeia* en una doble implicación: por un lado, hay una –por llamarla de algún modo– *implicación ontológica* consistente en reconocer que la felicidad es un estado que, de suyo, no posee constreñimiento alguno y cuyo valor reside en sí mismo; por ello se puede admitir que la felicidad es *autárquica*. Por otro lado, lo que podría llamarse *implicación ética* consiste en reconocer a la autarquía como una *práctica virtuosa* que anuncia el hecho de que un individuo ha alcanzado el dominio de sí mismo o la autosuficiencia y, por ello, puede ser considerado afortunado y feliz. La autarquía, entonces, se vincula con la felicidad tanto ontológica como éticamente.

Para Aristóteles, ser feliz implica alcanzar un estado autárquico o autosuficiente, lo que supondría la ausencia de necesidades o de requerimientos de cualquier índole. La autarquía, es, en este sentido, llegar a la plenitud, *bastarse a sí mismo*. Por consiguiente, lograr la autarquía sería, si no equivalente, al menos muy cercano al modo de existencia divina, el

---

7 En el original del texto griego se lee lo siguiente: “ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαυθίς ἐπισκεπτέον· τὸ δ’ αὐταρκές τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι· ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην – συναριθμουμένην δὲ δήλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον αἰεὶ· τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκές ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος.” (EN, 1097b 13-21). Intervengo con respecto a los términos ‘suficiente’ de la primera y la penúltima líneas en la traducción de Pallí porque el término griego en ambos casos es αὐταρκές, es decir, lo *autosuficiente*. No pretendo sugerir que hay un error de traducción, desde luego, sino enfatizar el carácter autárquico o autosuficiente inherente a la felicidad.

cual se caracteriza, entre otras cosas, por el hecho de ser independiente o autosuficiente cabalmente. La posibilidad de que los humanos logren ser como los dioses, esto es, autárquicos, sería una dicha inconmensurable. La autarquía es, por ello, expresión de felicidad y máxima realización de la naturaleza humana: se trata de lo mejor que se puede ser.

No obstante lo anterior, es menester reparar en lo siguiente: aunque los humanos pueden alcanzar un grado de autarquía que les permita ser felices y, en este sentido, aproximarse al modo de ser de los dioses, Aristóteles reconoce que, en rigor, la existencia autosuficiente de la divinidad es muy diferente a la que los mortales pueden alcanzar. Lo divino es, en efecto, plenamente autárquico: su ser, su sentido y su felicidad provienen de sí mismo y, por lo tanto, no necesita nada ajeno para deleitarse. Lo divino es feliz en la medida en que puede autocontemplarse.

El ser humano, en cambio, no puede realizar esta actividad en el mismo grado. Aunque, de acuerdo con Aristóteles, el tipo de vida más feliz sea el *contemplativo* (θεωρία), la realización del acto contemplativo siempre implica una relación con algo *distinto* del humano mismo: contemplar lo real es, invariablemente, atender aquello que rebasa y trasciende al mortal. La actividad contemplativa es dichosa porque permite la comprensión o el conocimiento de lo que existe, lo cual, según Aristóteles, es lo más gozoso de la vida (*EN* x 8, 1178b 8 ss.). Tal actividad es coincidente con la acción propia de lo divino mismo, cuya naturaleza es la de ser *contemplador de sí mismo*<sup>8</sup>. De aquí que, quien es feliz, emule –aunque de manera limitada– la perfección de lo divino al contemplar el despliegue de lo existente. Precisamente por el hecho de que el ser humano, aunque alcance una vida contemplativa, no pueda ser la causa última de aquello que contempla como sí lo son los dioses respecto a ellos mismos, en rigor nunca podrá ser autárquico a cabalidad. La autarquía humana, entonces, es acotada, no absoluta, como en el caso de los dioses. Sin embargo, la autosuficiencia de la que es capaz el mortal es suficiente para vivir de manera feliz.

#### 4. Autarquía y política

Si la autarquía es garantía de felicidad, entonces, resulta factible plantear un escenario en el que alguien sea dichoso sin depender de otros

---

8 Esta es la tesis central de *Metafísica* XII 7, 1072a-1073a.



individuos. La *eudaimonía* sería, en este caso hipotético, realizable al margen de la política. En la antigüedad griega hubo escuelas filosóficas que plantearon la posibilidad de lograr la felicidad con independencia de lo político. Incluso, hubo escuelas aún más radicales, pues consideraron esencial derrumbar los artificios de la civilidad; el caso paradigmático de esta postura fue el de los Cínicos<sup>9</sup>. Para Aristóteles, no obstante, era inconcebible comprender la felicidad y la autarquía como algo independiente de lo político. Por el contrario, el Estagirita expone de manera contundente que:

por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra. Todas las cosas se definen por su actividad y su capacidad funcional, de modo que cuando éstas dejan de existir no se puede decir que sean las mismas cosas, sino homónimas. Así que está claro que la ciudad es por naturaleza y es anterior a cada uno. Porque si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios (*Política* I 2, 1253a 18-26)<sup>10</sup>.

9 Como indican García Gual y Pérez Jiménez: “Mientras tanto los cínicos, apóstoles de un rechazo total de la civilización, desenmascaraban, omitían y escarnecían las convenciones básicas de la sociedad cívica. “Partiendo del ideal de la “autosuficiencia” (*autárkeia*) que Sócrates había recomendado, los cínicos predicaron el rechazo de todas las convenciones y el retorno a la vida sencilla [...]” [Dodds, 1973, p.13]. Al mito de *salvaje feliz* se añade ahora el mito de *cosmopolitismo*, pero uno y otro son, en su origen histórico, negaciones políticas surgidas en un preciso contexto social (García Gual y Pérez Jiménez, 2005, p. 9).

10 En el original en griego se lee:

“καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένον γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμώνυμος, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὠρισταὶ καὶ τῆ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ’ ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι’ αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.” (*Política* I 2, 1253a 18-26).

Es fundamental recordar que, para los antiguos griegos –al menos hasta el siglo IV a. C.–, la πόλις (*polis*) constituía el espacio de arraigo de la existencia individual y colectiva<sup>11</sup>. La ciudad no era un mero espacio geográfico, sino el suelo nutridor del desarrollo, por el hecho de que era ahí donde, literalmente, radicaba el origen del individuo: es el espacio que le confería identidad y sentido al ciudadano. Como bien apunta Pohlenz: “Para la filosofía ática la *polis* era el espacio vital y el hombre era un ser ‘político’ que solo puede alcanzar su determinación dentro de la comunidad” (2022, p. 143). Aristóteles es, quizá, el último gran pensador que todavía reconoce esta importancia de la *polis*, pese a que fue testigo de la expansión imperial de Alejandro Magno, la cual erosionó, casi completamente, el vínculo entre *polis* e individuo.

La teoría política de Aristóteles, al igual que sus planteamientos éticos, encuentra resonancias de su teoría metafísica. Según el Estagirita, la unidad de la realidad precede y sustenta la diversidad de entes: la φύσις (*physis*), o naturaleza, es unidad que se expresa a través de la multiplicidad de seres que pueblan el entorno. El plano político replica esa relación entre la unidad y la multiplicidad y, por ello, la *polis* es sustento y unidad de los individuos que la conforman. Aristóteles considera, además, que esto no es una opinión arbitraria, sino un hecho constatable en todas las ciudades existentes: los humanos son impelidos hacia la vinculación interpersonal, pues lo político es consecuencia de una determinación ontológica. Por ello, afirma que el ser humano es, por naturaleza, un “animal político” (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον) (*Política* I 2, 1253a 2-3).

Dado que lo político es fundamental para el ser humano, no puede considerarse ajeno a la consecución de la *eudaimonía*. Más todavía: si la felicidad es asequible, ésta sólo puede desarrollarse en el terreno político. Esto refuerza la idea de que la *eudaimonía* implica el desarrollo de la amistad, que a su vez encuentra pleno sentido en el espacio compartido de la sociedad conformada por los individuos: la *polis*. No obstante, también se ha reconocido que la *eudaimonía* implica autarquía, lo que plantea la posibilidad de que lo político no sea fundamental para alcanzar la meta de la vida humana. Parece, pues, que se ha llegado a una aporía: si

---

11 En el célebre “Discurso fúnebre” de Pericles (Tucidides, *Guerra del Peloponeso* II 35 ss.), por ejemplo, se enfatiza el profundo arraigo que los atenienses sienten por el territorio que ocupan. Consideran su *polis* como esencial en su existencia y se celebran los logros (las expansiones imperiales) que desde esa latitud lograron alcanzar.

se es autárquico, ¿en qué medida resulta relevante lo político? Y, si no hay vinculación social, ¿cómo puede alcanzarse la felicidad?

## 5. Amistad y autarquía

En la *EE*, Aristóteles afirma que: “[...] la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad [...]” (VII 1, 1234b 22-23). El requisito de la amistad en la política no sólo concierne a afectos como la concordia o la amabilidad, aunque sean decisivos para el desarrollo de la comunidad. Este énfasis en la importancia de la amistad para la política apunta a la realización de la justicia, pues, en efecto, ésta es una virtud que regularmente se efectúa en el vínculo entre amistades. La agudeza de Aristóteles en esta cuestión es sobresaliente debido a que se percató de que la justicia, aunque pueda comprenderse con independencia de las relaciones de amistad, logra una mayor efectividad cuando los integrantes de la comunidad se vinculan filialmente entre sí: la amistad garantiza la realidad de la justicia y, por ello, es clave para el desarrollo político como tal.

Ahora bien, como se señaló líneas atrás, Aristóteles reconoce a la amistad como fundamental para alcanzar la *eudaimonía*. Esta última, además, conlleva la posibilidad de ser el individuo sea autárquico, pues el dominio de sí mismo a través de la virtud hace del ser humano un ente dichoso. ¿Cómo conciliar, entonces, el acto de establecer lazos de amistad con la capacidad de ser autosuficientes? Aristóteles plantea esta misma cuestión del siguiente modo:

se podría uno preguntar si alguien, suficiente en todo, tendrá algún amigo, o bien si se busca un amigo en la necesidad, o si el hombre bueno será el más suficiente. Si el hombre bueno es feliz, ¿en qué tendrá necesidad de un amigo? No corresponde al que se basta a sí mismo tener necesidad ni de amigos útiles ni de amigos que lo diviertan, ni de compañía, porque le basta vivir consigo mismo (*EE* VII, 12 1244 b 2-7)<sup>12</sup>.

12 En el texto griego original se lee lo siguiente: “ἀπορήσειε γὰρ ἂν τις πότερον, εἴ τις εἶη κατὰ πάντα αὐτάρκης, ἔσται τούτῳ φίλος, εἰ κατ’ ἐνδειαν ζητεῖται φίλος καὶ ἔσται ἀγαθὸς αὐταρκέστατος, εἰ ὁ μετ’ ἀρετῆς εὐδαίμων, τί ἂν δεῖο φίλου; οὔτε γὰρ τῶν χρησίμων δεῖσθαι αὐτάρκους οὔτε τῶν εὐφρανούντων οὔτε τοῦ συζῆν· αὐτὸς γὰρ αὐτῷ ἰκανὸς συνείηαι.” (*EE* VII 12, 1244b 2-7).

El individuo autárquico, según esta primera consideración de Aristóteles, parece no requerir de amigos ni, en general, de un entorno político. Un individuo plenamente autosuficiente sería un ser solitario, pues se bastaría a sí mismo para desplegar su existencia. Alguien así, continúa el Estagirita, sería como los dioses, quienes auténticamente son autárquicos. En palabras del propio filósofo: “Esto [*i. e.* el hecho de que alguien autosuficiente no requiera de amigos] resulta evidente sobre todo para la divinidad: está claro que no teniendo necesidad de nada no necesitará un amigo ni lo tendrá, como tampoco tendrá nada de lo que necesita el señor. En consecuencia, el hombre más feliz no tendrá, de ningún modo, necesidad de amigos [...]” (*EE VII*, 12 1244 b 7-11)<sup>13</sup>.

Llegados a este punto es conveniente recordar que, para Aristóteles, hay tres tipos de amistad (por placer, por utilidad y por virtud) y con base en esta clasificación es evidente que el autárquico –por tanto, quien es feliz–, no requiere de amistades por placer ni por utilidad, dado que su condición vital es satisfactoria. Pero no es tan obvio que el autosuficiente no pueda o no desee tener amigos por virtud, de aquí que Aristóteles admita que: “cuando no estamos faltos en nada, todos buscamos entonces aquellos con quienes compartir las alegrías, y más a los beneficiarios que a los benefactores” (*EE VII* 12, 1244b 17-19)<sup>14</sup>. Las amistades hedonistas y utilitarias siempre responden a intereses particulares. Son relaciones que sólo tienen valor en la medida en la que se obtienen los réditos esperados. La amistad virtuosa, en cambio, no se establece por la consecución de algún provecho específico, sino que se genera por el puro deseo de compartir la alegría y la dicha: es una relación sin segundas intenciones.

Por lo anterior, se puede afirmar que, para Aristóteles, la auténtica amistad no se articula a partir de criterios pragmáticos, es decir, no adquiere su legitimidad por causa de los rendimientos o la utilidad que implique la relación con los demás. La *philia* no es el efecto de una necesidad, cuanto el establecimiento de una posibilidad: es un vínculo que se genera por el hecho de que uno mismo, tras alcanzar autosuficiencia, sea capaz de compartir la vastedad de su ser. En cierto sentido sería correcto

13 En el original se lee: “μάλιστα δὲ τοῦτο φανερόν ἐπὶ θεοῦ· δῆλον γὰρ ὡς οὐδενὸς προσδεόμενος οὐδὲ φίλου δεήσεται, οὐδ’ ἔσται αὐτῷ οὔτε μηθὲν δεσπότου ὥστε καὶ ἄνθρωπος ὁ εὐδαιμονέστατος ἥκιστα δεήσεται φίλου” (*EE VII* 12, 1244b 7-11).

14 En esta ocasión, la traducción es de Megino Rodríguez. En el original, dice Aristóteles: “ὅταν γὰρ μηθενὸς ἐνδεεῖς ὦμεν, τότε τοὺς συναπλαυσομένους ζητοῦσι πάντες, καὶ τοὺς εὐ πεισομένους μᾶλλον ἢ τοὺς ποιήσοντας.” (*EE I* 12, 1244b 17-19).

admitir que el autárquico no requiere de amigos, pero sólo en el sentido de que no necesita algún provecho de ellos. Sin embargo, esto no implica que el autárquico no procure extender su virtud hacia los demás y, consecuentemente, que busque *compartir el bien* del que él mismo goza.

El énfasis que Aristóteles plantea sobre la igualdad (ὁμοιότης) entre los amigos es fundamental. Al respecto, el Estagirita señala:

a los amigos que se bastan a sí mismos no les es posible ni enseñar ni aprender, pues el que aprende no tiene lo que debe, y el que enseña reconoce una deficiencia en el amigo, y la igualdad es la amistad. Sin embargo, según parece, todos encontramos más agradable compartir las cosas buenas con los amigos en la medida en que éstas le suceden a uno, y compartir el bien, lo mejor posible (*EE VII 12, 1245a 16-22*)<sup>15</sup>.

En efecto, puede reconocerse que en las relaciones cuyo interés es obtener placer a través de otros o, en general, beneficios útiles, se presenta una asimetría: algo que uno posee no lo tiene el otro y viceversa. De aquí que el interés por subsanar carencias sea el motivo de los tipos de amistad no virtuosas. Frente a ello, el Estagirita sugiere que la amistad es aquella en la que la relación es simétrica. Se trata de la convergencia del bien en el que se hallan los integrantes de la relación filial: es la unidad de aquellos que, satisfechos en lo personal, buscan extender su bienestar a la comunidad. La simetría o igualdad entre los miembros de una relación de amistad se revela como la tendencia de cada individuo hacia la conformación de la unidad. Lograr el dominio de uno mismo y, con ello, la autosuficiencia es motivo de felicidad, pero la reunión con otros que asimismo hayan adquirido la autarquía es una vinculación hacia la unidad política que haría más afortunada la existencia de las personas. A propósito de esto, Aristóteles considera lo siguiente:

el amigo quiere ser, como dice el proverbio, “otro Heracles”, otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el

15 En el original se lee: “ἅμα τε οὔτε διδάσκειν οὔτε μανθάνειν τοῖς αὐταρκέσι φίλοις οἷόν τε· μανθάνων μὲν γὰρ αὐτὸς οὐκ ἔχει ὡς δεῖ, διδάσκοντος δ’ ὁ φίλος, ἢ δ’ ὁμοιότης φιλία· ἀλλὰ μὴ φαίνεται γε, καὶ πάντες ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μετὰ τῶν φίλων κοινωνοῦμεν, καθ’ ὅσον ἐπιβάλλει ἕκαστον καὶ οὐ δύναται ἀρίστου, ἀλλὰ τοῦτων τῷ μὲν ἡδονῆς σωματικῆς, τῷ δὲ θεωρίας μουσικῆς, τῷ δὲ φιλοσοφίας” (*EE, 1245a 16-22*).

punto de vista del alma, y entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, y pese a ello, un amigo desea existir como un yo separado. Ahora bien, percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo. Por consiguiente, compartir incluso los placeres vulgares y vivirlos con un amigo es racionalmente agradable [...] pero más todavía compartir los placeres más divinos, y la causa de ello es que siempre es más agradable contemplarse a sí mismo en posesión del bien superior, ya sea esto una pasión, una acción, u otra cosa distinta. Pero si se debe vivir bien y también el amigo, y vivir en común incluye el actuar en común, la comunidad se centrará principalmente en las cosas incluidas en el fin (*EE VII*, 12 1245a 29-1245b 4)<sup>16</sup>.

Como se mencionó en el apartado titulado *eudaimonía y autarquía*, para Aristóteles, el modo de vida más dichoso es el de la *θεορία* (*theoría*) o *contemplación*. Esta forma de vida resulta la más gozosa debido a que coincide con la actividad esencial de lo divino, a saber, el pensamiento en acto, continuo e inagotable:

el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto. Así pues, si Dios se encuentra

16 En el original se lee: “ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησὶν, ἄλλος Ἑρακλῆς, ἄλλος αὐτός, διέσπασται δὲ καὶ χαλεπὸν τὰ ἐφ’ ἑνὸς γενέσθαι· ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν φύσιν τὸ συγγενέστατον, κατὰ δὲ τὸ σῶμα ὁμοίος ἕτερος, ἄλλος δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ τούτων κατὰ μόνιον ἕτερος ἕτερον. ἀλλ’ οὐθὲν τε ἦττον βούλεται ὥσπερ αὐτὸς διαιρετός εἶναι ὁ φίλος, τὸ οὖν τοῦ φίλου αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτοῦ πῶς ἀνάγκη αἰσθάνεσθαι εἶναι, καὶ τὸ <τὸν φίλον γνωρίζειν τὸ> αὐτὸν πῶς γνωρίζειν. ὥστε καὶ τὰ φορτικά μὲν συνήδεσθαι καὶ συζῆν τῷ φίλῳ ἡδὺ ἐυλόγως· συμβαίνει γὰρ ἐκείνου ἅμα αἰσθησις αἰεῖ, μᾶλλον δὲ τὰς θειοτέρας ἡδονάς, αἴτιον δ’ ὅτι αἰεῖ ἡδίων ἑαυτὸν θεωρεῖν ἐν τῷ βελτίονι ἀγαθῷ. τοῦτο δ’ ἐστὶν ὅτε μὲν πάθος, ὅτε δὲ πρᾶξις, ὅτε δὲ ἕτερον τι. εἰ δ’ αὐτὸν εὖ ζῆν, καὶ οὕτω καὶ τὸν φίλον, ἐν δὲ τῷ συζῆν συνεργεῖν, ἡ κοινωνία τῶν ἐν τέλει μάλιστα γε.” (*EE VII* 12, 1245a 29-1245b 4).

siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna (*Metafísica* XII 7, 1072b 18-28)<sup>17</sup>.

La actividad intelectual o contemplativa es la que asemeja al ser humano con lo divino. Por ello, la actividad teórica es la más dichosa y, por ende, aquella en donde la felicidad radica. Sin embargo, los seres humanos no son la causa de aquello que se contempla, incluso cuando la *theoría* se refiera al individuo mismo (en efecto, uno mismo no es la causa de sí). En cambio, lo divino es la fuente de sí mismo y, por lo tanto, aquello que contempla es su propio ser, emanado desde sí, desplegado a través de la multiplicidad de lo existente. Por esta razón es que, de manera radical, la autarquía divina es absoluta, mientras que la autarquía a la que puede acceder el ser humano es limitada, pero con la posibilidad de permitirle vivir empuñando su propio ser, de manera virtuosa. A propósito de estas ideas, el Estagirita afirma lo siguiente:

Por esto es conveniente estudiar juntos y deleitarse juntos no en los placeres del alimento y las necesidades de la vida [...] sino que cada uno desea compartir con sus amigos el fin que él sea capaz de alcanzar, o, si esto no es posible, se prefiera principalmente hacer el bien a los amigos y recibirlo de ellos. Es, pues, evidente que hay que convivir, y que todos lo desean en gran manera, y que esto ocurre, sobre todo, en el hombre que es más feliz y mejor. Pero también es evidente que [...] no era esto lo que se manifestaba y que ello estaba rectamente deducido [...], la solución se encuentra en la síntesis, siendo verdadera la comparación. Pues del hecho de que la divinidad es de tal naturaleza que no tiene necesidad de amigo, el argumento postula que esto vale también para el hombre que es semejante; sin

17 En el texto griego se lee: “ή δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτὴν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ’ ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκείνου δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίοσ.” (Aristoteles. *Metafísica*, 1072b 18-28).

embargo, según este argumento, el hombre bueno no pensará nada, pues no es así como la divinidad es feliz, ya que es demasiado buena para pensar en otra cosa que en sí misma. Y la razón está en que para nosotros el vivir bien depende de algo distinto de nosotros, mientras que, en su caso, la divinidad es en sí misma su vivir bien” (EE VII, 12 1245b 1-19)<sup>18</sup>.

Así pues, de acuerdo con Aristóteles, en la *vida contemplativa*, los seres humanos alcanzan la *eudaimonía* debido a que ello los acerca a la perfección divina. Dicha vida teórica conlleva la comprensión del sentido de todo cuanto hay y, además, la asimilación de lo bueno y lo justo en el comportamiento de uno mismo. Los individuos gozan con la autocontemplación (ἐαυτὸν θεωρεῖν), pues es la actividad que, por analogía, se acerca a la acción propia de lo divino, la cual implica el gozo máximo. Desde luego, cuando se habla de *autocontemplación*, no se reduce a un mero mirarse superficialmente, sino a adentrarse en la comprensión de uno mismo: es la exploración que cada quien puede emprender a través de los sinuosos valles del alma. No obstante, aunque la autocontemplación sea propiciada por un individuo de manera independiente –y, en este sentido, sea una actividad autárquica– es innegable que la perspectiva del amigo enriquece la observación de uno mismo: en la mirada ajena se aprecia mucho de lo que escapa a la propia visión. Por este motivo, el acto contemplativo compartido entre amigos es una suerte de enriquecimiento exponencial de la *eudaimonía* de cada uno.

18 En el texto griego se lee: “αἴτιον δ’ ὅτι αἰεὶ ἥδιον ἐαυτὸν θεωρεῖν ἐν τῷ βέλτιονι ἀγαθῷ. τοῦτο δ’ ἐστὶν ὅτε μὲν πάθος, ὅτε δὲ πράξις, ὅτε δὲ ἕτερον τι. εἰ δ’ αὐτὸν εὖ ζῆν, καὶ οὔτω καὶ τὸν φίλον, ἐν δὲ τῷ συζῆν συνεργεῖν, ἡ κοινωνία τῶν ἐν τέλει μάλιστα γέ. διὸ δεῖ συνθεωρεῖν καὶ συνευχεῖσθαι, οὐ τὰ διὰ τροφήν καὶ τὰ ἀναγκαῖα· αἱ τοιαῦται ὁμιλίαι δοκοῦσιν εἶναι, ἀλλὰ ἀπολαύσεις. ἀλλ’ ἕκαστος οὐ δύναται τυγχάνειν τέλους, ἐν τούτῳ βούλεται συζῆν· εἰ δὲ μή, καὶ ποιεῖν εὖ καὶ πάσχειν ὑπὸ τῶν φίλων αἰροῦνται μάλιστα. ὅτι μὲν τοίνυν καὶ δεῖ συζῆν, καὶ ὅτι μάλιστα βούλονται πάντες, καὶ ὅτι ὁ εὐδαιμονέστατος καὶ ἄριστος μάλιστα τοιοῦτος, φανερόν· ὅτι δὲ κατὰ τὸν λόγον οὐκ ἐφαίνετο, καὶ τοῦτ’ εὐλόγως συνέβαινε λέγοντος ἀληθῆ. κατὰ τὴν σύνθεσιν γὰρ τῆς παραβολῆς ἀληθοῦς οὔσης ἢ λύσις οὐκ ἔστιν. ὅτι γὰρ ὁ θεὸς οὐ τοιοῦτος οἶος δεῖσθαι φίλου, καὶ τὸν ὅμοιον ἀξιοῦμεν. καίτοι κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οὐδὲ νοήσει ὁ σπουδαῖος· οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ’ αὐτὸς αὐτόν. αἴτιον δ’ ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ’ ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν.” (EE VII 12, 1245b 1-19).



## 6. Consideraciones finales

Con base en todo lo anterior, se puede afirmar, por una parte, que la amistad y la autarquía entre los humanos no implican una contradicción. Inclusive, el propio Aristóteles se percató muy bien de que la comparación entre la autarquía divina y la humana, aunque en principio parece adecuada, en realidad se refiere a cuestiones distintas<sup>19</sup>. La razón de esto es una obviedad: el ser humano es distinto ontológicamente a la divinidad. En el ámbito humano, la autarquía no anula ni niega la amistad; por el contrario, la posibilidad de que cada quien alcance la virtud y, con ello, abrace la autosuficiencia permite fomentar y consolidar la auténtica amistad, es decir, aquella que se establece entre iguales, con el deseo de compartir las alegrías y las dichas.

Por otra parte, la tesis aristotélica de que el ser humano es un *animal político* implica una determinación ontológica decisiva, que no puede quedar al margen de la obtención de la *eudaimonía* ni de la autarquía. Para Aristóteles es claro que el factor político encuentra su realización a través de las relaciones de amistad (principalmente aquella que se ejerce por utilidad); pero sólo ahí donde haya amistad virtuosa se lograría una política auténticamente justa, puesto que se procuraría compartir el bienestar de cuantos formen parte de la comunidad filial. Cabe sugerir que la importancia de lo político en el planteamiento del Estagirita responde a las posibilidades filosóficas de escuelas como el Cinismo o el Estoicismo, las cuales propugnaban una *autárkeia* radical que fuera allende las determinaciones políticas. Dichas filosofías, incluso, fomentaban la idea del *cosmopolitismo*, pues sugerían atender únicamente al orden existente en la *physis*. Aristóteles, en cambio, no plantea lo político como algo que contravenga el orden de la realidad absoluta. Por el contrario, para el Estagirita, lo político es un impulso natural hacia la unidad y, por lo mismo, es una tendencia humana ineludible. Por consiguiente, la autarquía del virtuoso no puede quedar al margen de su tendencia hacia lo político.

Como trata de resolver Aristóteles al final del libro VII de su *EE*, la autarquía humana no puede ser equiparable con la autarquía divina, pues entre los mortales, la adquisición de la virtud y de la *eudaimonía* no implica un abandono de lo social. Esto se debe, entre otras cosas, a que, aunque sea alguien anímicamente autosuficiente, sin embargo todavía posee limitantes que no podría resolver plenamente y, por lo mismo,

---

19 Como se aprecia al final de la última cita.

requiere de la compañía de otros. No obstante, dada la virtud que posee, el autárquico procurará compartir el bien que le adorna y, si le toca la fortuna de encontrarse con otras personas virtuosas, ello posibilitaría la concreción de una *polis* feliz.

En suma, Aristóteles logra plantear en su *EE*, aunque también en la *EN* y en *Política*, un balance fundamental entre la *eudaimonía*, la *autárkeia*, la *polis* y la *philia*. Estas cuatro nociones son necesarias para el desarrollo de la vida individual y su despliegue en la vida civil. Sin duda, estas reflexiones aristotélicas no han perdido vigencia y, quizás, hoy más que nunca sea indispensable repensarlas en medio de las caóticas circunstancias en la que se desenvuelven las sociedades en el presente. Acaso una enseñanza vital de estos planteamientos aristotélicos siga siendo la invitación a procurar la excelencia en uno mismo y fomentar la amistad virtuosa para construir una sociedad armónica y feliz.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1976). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Pallí Bonet, Julio (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política*. García Gual, Carlos y Aurelio Pérez Jiménez (trads.). Madrid: Alianza editorial.
- Aristóteles (2007). *Política*. García Valdés, Manuela (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2008). *Metafísica*. Calvo, Tomás (trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1894). *Ethica Nicomachea*. Bywater J. (ed.). Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Aristóteles (1967). *Ethica Eudemia*. Susemihl, Franz (ed.). Leipzig: Teubner.
- Aristoteles (1964). *Política*. Ross, David (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1970). *Metaphysics*. Ross, David (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Cole, Eve Browning (1988). “Autarkeiain Aristotle”, *University of Dayton Review* 19, 3, pp. 35-42.
- Pohlez, Max (2022). *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Mass Salvador e Iker Martínez (trads.). Barcelona: Taurus.
- Porres Caballero, Silvia (2009). “Amistad, simposio y poesía lírica”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, pp. 97-105.
- Tucídides (2019). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Torres Esbarranch, Juan José (trad.). Madrid: Gredos.
- Thucydides (1967). *Thucydides historiae. Vol. I*, Jones, Henry S. y J. E. Powell. Oxford: Oxford Clarendon Press.

## Dos especies de *eupragía*, un acercamiento a la *Ética Eudemia*, libro VIII, capítulo 2

*Elizabeth Mares Manrique*

Universidad Autónoma de San Luis Potosí

El final de la *Ética Eudemia* (*EE*) retoma el problema inicial del libro I sobre las distintas formas de adquirir la *eudaimonía* o felicidad. Al inicio de esta obra, el Estagirita muestra su desacuerdo con lo escrito en el templo de Delos: lo bueno, lo bello y lo placentero no corresponden a tres bienes distintos, sino que son tres características que pertenecen a un mismo bien, que es la *eudaimonía* o felicidad<sup>1</sup>.

El eje temático de la obra consiste, por consiguiente, en aclarar dos preguntas principales: qué es la *eudaimonía* y cómo se adquiere<sup>2</sup>. La primera pregunta se responde con mayor precisión en el primer capítulo del libro II; después de una larga argumentación, casi al final de dicho capítulo, se enuncia que la felicidad es “la actividad de una vida perfecta conforme a una virtud perfecta”<sup>3</sup>. Por otra parte, los siguientes diez capítulos del libro II, así como los libros III y VII, están dedicados a presentar una explicación pormenorizada sobre la virtud y su adquisición según la propia visión aristotélica.

Sin embargo, el octavo y último libro de la *EE* está dedicado a aclarar algunos *éndoxa* u opiniones comunes, que quedaron al margen de la explicación de la *eudaimonía* a lo largo de la obra. El primer capítulo de este libro VIII está dedicado a refutar el *éndoxon* socrático, según el cual

1 Cf. *EE* I 1, 1214a 6-7. Según la nueva edición crítica de Christopher Rowe (2023).

2 Cf. *EE* I 1, 1214a14.

3 Cf. *EE* II 1, 1219a37-39. Para una descripción más pormenorizada sobre la definición de la *eudaimonía* en la *EE*, donde además se defiende que, para alcanzarla, no es necesario llegar a la muerte, ya que la actividad completa se logra en cada momento, véase Vinje (2022).

la *phrónesis* (sensatez) es una *epistéme*, mientras que el segundo capítulo lo dedica a hablar sobre un *éndoxon*, al parecer muy extendido y aceptado, según el cual la *eudaimonía* o *eupragía* puede conseguirse gracias a la fortuna. El tercer y último capítulo está dedicado, en cambio, a hablar del estado de virtud perfecta (*kalokagathía*), en oposición a un estado de “simple bondad” (*agathós*).

En este trabajo, mi objetivo es discutir dos de los cuatro tipos de *eupragía* que, desde mi punto de vista, se sugieren en el último libro de la *EE*: la buena suerte (*eutychía*) y la buena naturaleza (*euphyía*). El término *eupragía* significa alcanzar el éxito humano o el bien obrar, su significado es muy semejante al de *eudaimonía* o felicidad, e incluso, por momentos, pareciera que Aristóteles los utiliza como sinónimos. Sin embargo, por la argumentación que se lleva a cabo en el último libro de la *EE*, pienso que se pueden distinguir cuatro tipos de *eupragía*, aunque únicamente dos de ellos consisten también en formas de *eudaimonía*<sup>4</sup>. Las distintas especies de *eupragía* o de éxito humano se corresponden con el grado de dominio de la parte racional del alma en el sujeto, de menor a mayor dominio racional: la *eutychía* (la fortuna), la *euphyía* (la buena naturaleza), el *agathós* (estado de bondad) y la *kalokagathía* (la virtud perfecta). Es preciso señalar que el Estagirita, al hablar de distintos tipos de *eupragía*, tiene como referencia una misma concepción del bien o *eudaimonía* que ya ha analizado libros atrás (*EE* II 2), y, por consiguiente, podríamos pensar que los distintos tipos de *eupragía* corresponden a diversos grados de alcance del bien humano, dependiendo del dominio de la parte racional del agente. Como veremos, los dos primeros casos de *eupragía*, se refieren a sujetos que son exitosos gracias a la fortuna; es decir, son dos casos de fortuna distintos, que se caracterizan además por la ausencia del ejercicio racional por parte del agente moral<sup>5</sup>.

4 En mi interpretación del texto, la *eudaimonía* no es lo mismo que la *eupragía*: la primera es más perfecta que la segunda, pues la segunda no necesariamente implica el uso racional del agente moral, como sí lo implica la primera. En otras palabras, la *eupragía* hace alusión a ser exitoso, en cambio, la *eudaimonía* hace referencia a un sujeto que ha alcanzado el éxito vital, pero gracias al ejercicio de la virtud y la racionalidad, lo que la convierte en algo más perfecto.

5 Ninguno de los dos tipos de *eutychía*, fortuna o buena suerte, de los que habla Aristóteles en *EE* VIII 2 es racional; esto es difícil de interpretar: por “racional” entiendo aquí la capacidad de deliberar o de ejercer un razonamiento en el que, a partir de ciertos principios prácticos, el agente es capaz de ejercer una acción determinada, conforme a ellos, a través de la virtud de la prudencia (*phrónesis*). En la interpretación de Kenny (2011),

## 1. Primer tipo de *eupragía*: la *eutychie* (buena suerte)

Las dos primeras formas de *eupragía*, término que puede traducirse como “tener éxito” o “actuar bien” son expuestas a propósito de la discusión que Aristóteles realiza en *EE* VIII 2, sobre si la *eudaimonía* (felicidad) puede adquirirse o no por la fortuna (*eutychie*), tema que sólo menciona en el libro I<sup>6</sup>.

En *EE* VIII 2, Aristóteles desarrolla una argumentación compleja sobre la *eutychie* (buena suerte) como forma de adquirir la *eupragía*. Cabe destacar que, hasta este punto del texto, Aristóteles toma como sinónimos la *eudaimonía* y la *eupragía*, ya que considera el problema desde un punto de vista dialéctico, atendiendo a las opiniones generalizadas. Además de la *phronesis* (sensatez) y la *areté* (virtud), algunos sostienen que el éxito se adquiere por fortuna o buena suerte (*eutychie*). Sin embargo, el texto deja entrever una discusión intrincada sobre la buena suerte, pues consiste en examinar si alguien puede, o no, ser afortunado por naturaleza. Este problema, así expuesto, no parece provenir de una opinión común o de la mayoría. Aunque muchas personas coincidirían en que algunos alcanzan la felicidad y el éxito a causa de la buena suerte, Aristóteles parece asumir el problema en sus propios términos:

Y puesto que no sólo la sensatez (*phronesis*) y la virtud (*areté*) producen el éxito (*eupragía*), sino también decimos que los afortunados (*eutycheis*) actúan bien (*eupratein*), porque también la fortuna (*eutychie*) produce el éxito y las mismas cosas que el conocimiento; hay que investigar si acaso tanto el afortunado (*eutychés*) como el infortunado lo son por naturaleza (*physei*) o no, y cómo alguno está en relación a estas cosas. Pues observamos que algunos son afortunados. En efecto, los que son insensatos (*áphrones*) tienen éxito muchas

---

Aristóteles examina cuatro casos aparentes de fortuna: a) aquellos a quienes Dios otorga una buena naturaleza y la usan de una forma virtuosa, b) aquellos a quienes Dios ha dado una buena naturaleza, pero alcanzan el éxito a través del mal razonamiento, c) aquellos a quienes Dios inspira y los conduce del buen deseo al éxito sin ningún razonamiento (ni bueno ni malo), y d) aquellos que, con deseos malos y un razonamiento equivocado, logran una acción exitosa. Según A. Kenny, los dos primeros casos son relativos a la buena naturaleza, y sólo los dos últimos representan casos genuinos de fortuna. En cambio, en mi lectura, tanto el segundo como el tercer caso pueden considerarse ejemplos de buena naturaleza y sólo el cuarto sería un caso de buena suerte en estricto sentido.

6 Cf. *EE* I 1, 1214a 21-25.

veces en las cosas en las que la suerte (*tyche*) es lo principal; además, la suerte está presente muchas veces, incluso en las cosas en que hay arte, por ejemplo, en la estrategia y la navegación<sup>7</sup>.

Aristóteles parece dar por hecho que la buena suerte es capaz de propiciar el éxito para algunas personas y lo considera evidente en la experiencia, tal como lo expresa con el verbo en primera persona del plural, “vemos”, “observamos”. Incluso señala que hay personas que, siendo insensatas (*áphrones*), logran tener éxito en la vida. Sin embargo, el tema de la buena suerte como causa del bien vivir deja de plantearse en términos de la opinión pública cuando el Estagirita expone el problema en términos filosóficos: “¿Acaso la fortuna o el infortunio existen por naturaleza?” Pero, ¿qué quiere decir exactamente que algo exista por naturaleza? La pregunta en sí misma abre una vertiente interpretativa. Aristóteles parece pensar que, para que la buena suerte sea la causa de una vida exitosa, debería ser una cualidad o hábito que permitiera al individuo alcanzar el éxito a mediano o largo plazo, y no algo que ocurriera sólo una vez en la vida. Además, dado que la buena suerte no es algo que se pueda adquirir voluntariamente, sólo queda considerar que sea una cualidad natural o innata de las personas.

En efecto, incluso en actividades en donde se ejerce un arte, como la estrategia militar o la navegación, se admite que el elemento de la buena suerte puede llegar a ser determinante, como si el dominio del arte mismo no fuera suficiente para llevar a buen término las labores militares o de la navegación. Para que esto ocurra, el estratega y el piloto no sólo tendrían que poseer el arte, sino también buena suerte, como una especie de cualidad o hábito<sup>8</sup>. Así, para que se hable de un buen estratega militar o de un buen piloto, no bastaría con que hayan tenido éxito una sola vez;

7 Cf. *EE* VIII 2, 1246b39-1247a6: ἐπει δ' οὐ μόνον ἡ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετὴ, ἀλλὰ φαμέν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὐ πράττειν, ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας ποιούσης εὐπραγίαν καὶ τὰ αὐτὰ τῇ ἐπιστήμῃ, σκεπτέον ἄρ' ἐστὶ φύσει ὁ μὲν εὐτυχῆς ὁ δ' ἀτυχῆς ἢ οὐ, καὶ πῶς ἔχει περὶ τούτων. ὅτι μὲν γάρ εἰσὶ τινες εὐτυχεῖς ὁρῶμεν· ἀφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι πολλὰ ἐν οἷς ἡ τύχη κυρία, ἔτι δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει, οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ. Todos los textos en griegos están tomados de la nueva edición crítica de Christopher Rowe (2023), aunque también confronté la versión de Walzer-Mingay (1991). Las traducciones en este trabajo son mis sugerencias a partir de Rowe, C. (2023), aunque siempre tomé en cuenta la traducción al español de Carlos Megino (2002).

8 Cf. *EE* VIII 2, 1247a6-1247a12.

sólo los consideraríamos exitosos por el excelente historial que haya acumulado a lo largo del tiempo, lo que hace de la buena suerte una especie de cualidad.

Por otra parte, un aspecto que parece claro en los casos de fortuna es que los afortunados son insensatos. En otras palabras, la buena suerte como causa del éxito humano carece de una explicación racional. De hecho, lo común en los casos de fortuna es la ausencia de una explicación, y los afortunados no pueden dar cuenta de sus logros. La falta de sensatez o racionalidad como aspecto esencial en el fenómeno de la fortuna hace que Aristóteles descarte la tutela divina como una posible causa externa de la misma: “Pero es absurdo que un dios o una divinidad ame a alguno de tal clase, pero no al mejor y al más sensato. Si es necesario ser exitoso, o por naturaleza, o por intelecto o por cierta tutela, pero estas dos no lo son, entonces, los afortunados lo serían por naturaleza”<sup>9</sup>. Dado que la buena suerte no parece tener una explicación racional, se descarta que esta dependa del intelecto o de la preferencia divina por personas irracionales (al modo de una causa externa); por lo tanto, si la buena suerte produce la *eudaimonía* o *eupragía*, entonces, sólo resta pensar que la buena suerte (*eutychie*) existe por naturaleza.

No obstante, Aristóteles descarta absolutamente esta conclusión. Como argumenta en otras partes del *Corpus aristotelicum*, y con más detalle en la *Física*, trae a cuento la oposición entre lo que existe por naturaleza (*physei*) y lo que existe por el azar (*tyche*):

Sin embargo, la naturaleza (*physis*) de hecho es causa (*aitía*) o de lo que ocurre siempre, o de lo que ocurre la mayoría de las veces, pero la suerte (*tyche*) es lo contrario. Entonces si dar al blanco de una manera imprevista parece ser propio de la suerte, pero si precisamente alguien es afortunado por causa de la suerte, la causa no podría ser tal que sea siempre causa de lo mismo o la mayoría de las veces<sup>10</sup>.

9 *EE* VIII 2, 1247a 26-29: ἀλλ' ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον. εἰ δὴ ἀνάγκη ἢ φύσει ἢ νόῳ ἢ ἐπιτροπείᾳ τινὶ κατορθοῦν, τὰ δὲ δύο μὴ ἔστι, φύσει ἂν εἶεν οἱ εὐτυχεῖς.

10 Cf. *EE* VIII 2, 1247a29-33: ἀλλὰ μὴν ἢ γε φύσις αἰτία ἢ τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἢ δὲ τύχῃ τούναντίον. εἰ μὲν οὖν τὸ παραλόγως ἐπιτυγχάνειν τύχης δοκεῖ εἶναι, ἀλλ' εἴπερ, διὰ τύχην εὐτυχῆς, οὐκ ἂν τοιοῦτον εἶη τὸ αἴτιον οἷον ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

La naturaleza (*physis*), según se explica en la *Física*<sup>11</sup>, es el principio intrínseco de movimiento o reposo de las cosas y es causa de lo que ocurre siempre o casi siempre; es decir, una causa necesaria o usual<sup>12</sup>. En el ámbito de la naturaleza, se observan sucesos necesarios, como la salida del sol por el oriente o las fases de la luna, y sucesos que ocurren la mayoría de las veces, como el calor en la canícula o las cualidades climáticas de las estaciones del año. Sin embargo, la casualidad (*autómaton*) y la suerte (*tyche*) se oponen a la naturaleza, pues consisten en una causa indeterminada, y por ello corresponden a una “causa accidental o fortuita”, respecto de las cosas que llegan a ser con una finalidad determinada<sup>13</sup>. La fortuna, la suerte, se refiere a sucesos accidentales, casuales, imprevistos, espontáneos, cuya única explicación está en la coincidencia de varios factores<sup>14</sup>.

Como se señala en la *Física*, la casualidad abarca todos los sucesos naturales y se distingue de la suerte por ser una noción más amplia; la suerte, en cambio, se refiere sólo a la *praxis* o actividad humana<sup>15</sup>. Sucesos casuales son, por ejemplo, el cambio en la trayectoria de un huracán, una variación en el pronóstico de lluvia, la aparición de un arcoíris, la caída de un trueno, etcétera. En el ámbito humano, se habla más bien de la *tyche* o suerte, la cual puede ser buena o mala. Ejemplos de buena suerte serían heredar una gran fortuna, ganar la lotería, tener una magnífica cosecha, pertenecer a una familia acomodada o encontrar un tesoro; a estos sucesos se oponen casos como contraer una rara enfermedad, la muerte prematura de alguien, la pérdida de un ser querido en un accidente, encontrarse con una persona indeseada o quedar atrapado en una emboscada. Es así como tenemos la *eutychía* para referirnos a los eventos favorables que ocurren gracias a la suerte, y *dystychía* para los eventos desafortunados que ocurren por mala suerte. En ambos casos, la *tyche* es una especie de lo *autómaton* (casualidad), es decir, responde a una causa accidental o a una coincidencia causal que, cuando permite

11 Cf. *Física* II 1, 192b20-23.

12 Cf. *Física* II 5, 196b10-13; *APo.* I 30 87b19-21.

13 Cf. *Física* II 5, 196b29-31, 197a32-35.

14 Cf. *Física* II 5, 196b27-29: τὸ μὲν οὖν καθ' αὐτὸ αἴτιον ὀρισμένον, τὸ δὲ κατὰ σθμβεβηκὸς ἀοριστον· ἄπειρα γὰρ ἂν τῷ ἐνὶ συμβαίῃ. “Así, pues, por un lado, lo que es por sí es una causa determinada, y, por otra parte, lo que es por accidente es indeterminado. Pues en una cosa podría ocurrir cosas indefinidas”.

15 Cf. *Física* II 5, 197a 36-6 197b 2.



lograr los objetivos de los sujetos morales, se le llama fortuna (*eutychía*), y cuando ocurre lo contrario, infortunio (*dystychía*)<sup>16</sup>.

De esta manera, Aristóteles puede concluir que la suerte (*tyche*) o fortuna (*eutychía*) sólo podría generar que alguien alcanzara cierto éxito (*eupragía*), sin garantizar su repetición y constancia, descartando así su identificación con un hábito o cualidad. La fortuna tampoco puede lograrse con el concurso de la racionalidad, por ejemplo, a través de la enseñanza o el aprendizaje, como se consigue el arte (*téchne*); de hecho, Aristóteles considera que lo opuesto a la *tyche* es la *techne*<sup>17</sup>.

La *eutychía* sería el primer modo de *eupragía*, pero es el más raro y débil, pues se trata de una forma fortuita, irracional, inconstante y no continua (*bebaion*). La *eutychía* responde al éxito que un sujeto puede alcanzar por casualidad, como ganar la lotería. Por estas razones, se considera que la *eutychía* es la forma más imperfecta de *eupragía*, ya que no depende de nosotros ni de nuestro esfuerzo; es, además, inconstante, de modo que no se logra a lo largo de toda la vida, y el éxito que produce queda muy lejos de compararse con la *eudaimonía*, al ser irracional en su causa. Esta es la idea que Aristóteles expresa en *EE I* al decir: “Porque si la vida bella (*kalós zen*) está entre las cosas que se generan por suerte o en las que se generan por naturaleza, sería desesperanzador (*anelpiston*) para muchos; pues la adquisición de éstas no existe por esfuerzo (*epimeleía*), ni a partir de estas, ni de la actividad (*pragmateías*) de éstas”<sup>18</sup>. La fortuna es, incluso, lo opuesto a la *eudaimonía*, ya que ocurre debido a factores externos y accidentales, mientras que la *eudaimonía*, según *EE II 1*, es una actividad que se logra gracias al cultivo y esfuerzo de la virtud humana<sup>19</sup>.

16 Cf. *Física II* 5, 197a25-27.

17 Cf. *Metafísica XII* 3, 1070a 5-10.

18 Cf. *EE I* 3, 1215a12-14: εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς διὰ τύχην γινομένοις ἢ τοῖς διὰ φύσιν τὸ καλῶς ζῆν ἐστίν, ἀνέλπιστον ἂν εἴη πολλοῖς, οὐ γὰρ ἐστὶ δι’ ἐπιμελείας ἢ κτήσις οὐδὲ ἐπ’ αὐτοῖς, οὐδὲ τῆς αὐτῶν πραγματείας.

19 Sin embargo, a pesar de que Aristóteles coloca la mayor carga causal de la *eudaimonía* en el individuo y sus acciones, de acuerdo con la definición obtenida en el argumento del *ergon* (*EE I* 2), también es reconocido como un autor que admitió la necesidad de los bienes de fortuna para el ejercicio de la actividad virtuosa. Los bienes externos pueden dividirse en aquellos útiles para ejercer la virtud, como el dinero, la riqueza, el honor, el poder político, y los amigos; y en aquellos que son condición de posibilidad para el completo ejercicio de la virtud, como la salud, la belleza física, los buenos hijos, los buenos amigos, y buen nacimiento. Según J. M. Cooper en los *Magna Moralia* y la *EE*, los bienes externos

## 2. Segundo tipo de *eupragía*: la *euphyía* (buena naturaleza)

Desde el principio de *EE* VIII 2, Aristóteles analiza la opinión común según la cual, los afortunados y los infortunados existen por naturaleza, de la misma forma que unos nacen con ciertas cualidades y otros no, lo que los lleva a ser de una u otra forma:

Entonces, ¿o éstos son afortunados a causa de cierto hábito, o no éstos, por ser ellos como son, son los que logran éxitos por buena suerte? En efecto, ahora ellos piensan así, que algunos lo son por naturaleza: pero la naturaleza hace a algunos con ciertas cualidades, y se distinguen directamente desde el nacimiento; por ejemplo, unos son de ojos claros, y otros de ojos oscuros, en cuanto son tales y de tal manera. Así también los afortunados y los infortunados<sup>20</sup>.

Como vimos en el apartado anterior, para Aristóteles, la fortuna se opone a la naturaleza, porque la primera es una causa accidental, mientras que la segunda es una causa necesaria o que ocurre en la mayoría de los casos. Sin embargo, parece conceder que algunas personas pueden tener ciertas cualidades innatas que les conducen al éxito de sus acciones:

Además, si alguien de cierta cualidad da al blanco o falla por tener cierta cualidad; por ejemplo, que el de ojos claros no ve con agudeza, la causa no es la suerte sino la naturaleza. Entonces no es afortunado (*eutychés*) sino como de buena naturaleza (*euphyés*). De tal modo, tendría que decirse que, a los que llamamos afortunados, no lo son por causa de la fortuna<sup>21</sup>.

---

(que son los bienes de fortuna en sentido amplio) están ausentes de la discusión principal sobre la *eudaimonía*. En cambio, la *EN* fue leída en tiempos helenísticos y considerada el texto que refleja la visión propiamente aristotélica, según la cual los bienes externos no son meras condiciones necesarias, sino constitutivos de la actividad virtuosa. Para ver una discusión más extensa sobre este tema, (cf. Cooper, 1985).

20 Cf. *EE* VIII 2, 1247a5-12: πότερον οὖν ἀπό τινος ἕξωος οὐτοί εἰσιν, ἢ οὐ τῷ αὐτοὶ ποιοὶ τινες εἶναι πρακτικοὶ εἰσι τῶν εὐτυχημάτων; νῦν μὲν γὰρ οὕτως οἴονται, ὡς φύσει τινῶν ὄντων· ἢ δὲ φύσις ποιούς τινας ποιεῖ, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς διαφέρουσιν ὥσπερ οἱ μὲν γλαυκοὶ οἱ δὲ μελανόματοι, τῷ τῶδὶ τοιονδί ἔχειν. οὕτω καὶ οἱ εὐτυχεῖς καὶ ἀτυχεῖς.

21 Cf. *EE* VIII 2, 1247a34-37: ἔτι εἰ <ὅτι> τοιοσδί ἐπιτυγχάνει ἢ ἀποτυγχάνει ὥσπερ ὅτι [ὁ] γλαυκός οὐκ ὄξυ ὄρα, οὐ τύχη αἰτία ἀλλὰ φύσις· οὐκ ἄρα ἐστὶν εὐτυχῆς ἀλλ' οἷον εὐφυῆς. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη λεκτέον, ὅτι οὐς λέγομεν εὐτυχεῖς οὐ διὰ τύχην εἰσίν.

Poseer ciertas cualidades innatas, como tener ojos claros sin buena visión<sup>22</sup> o, por el contrario, ojos oscuros con mejor visión, no tiene por causa la *tyche* o fortuna, sino la naturaleza. Para el ser humano es natural tener ojos y visión; sin embargo, algunos pueden tener cualidades que les permiten cumplir mejor o peor esta capacidad natural. Si alguien les ayuda a cumplirla mejor, diremos que tiene una “buena naturaleza”, y si los lleva a no cumplirla bien, decimos que tienen “mala naturaleza”. Esto puede pensarse en el ámbito de las capacidades naturales, o también en el ámbito de las capacidades adquiridas: algunas personas tienen mejor constitución física para el ballet, mejor oído para la música o, naturalmente, son buenas cantantes. Aristóteles lo explica así:

Pero si algunos son de buena naturaleza, como los cantantes que cantan sin saber cantar, son muy buenos por naturaleza, y sin razonamiento siguen [en cuanto tal] a la naturaleza por naturaleza, y apetecen tanto esto como lo de otro momento, así como se debe (*hos dei*), lo que se debe (*hou dei*) y cuando se debe (*hote*); éstos serán exitosos aunque sea el caso que sean insensatos (*áphrones*) e irracionales (*álogoi*), como también cantarán bien sin ser instructores. Y ciertamente, tales individuos son afortunados (*eutycheis*), cuantos sin razonamiento (*aneu logou*) son exitosos la mayoría de las veces<sup>23</sup>.

Aristóteles habla en esta cita de cómo algunos son buenos para cantar por naturaleza, en oposición a quienes lo logran mediante el entrenamiento o instrucción. Estas personas logran el dominio de su capacidad e impulso para cantar del modo adecuado y cuando es debido, de manera

22 Respecto a este ejemplo, C. D. C. Reeve, en su comentario a la *EE*, trae a cuenta la explicación de la visión como el movimiento del líquido de los ojos que está en *Generatione Animalium* v 1, 779b34 ss.: los ojos claros ven mal durante el día y los ojos oscuros ven mal en la noche. Esto se debe a que los primeros, al tener poca cantidad de líquido transparente, experimentan mucho movimiento en el líquido debido a la conjunción de la luz y los objetos visibles, lo cual afecta su nitidez visual. Por otro lado, los ojos oscuros, al contener una mayor cantidad de líquido, experimentan menos movimiento, y durante la noche, al no haber luz, el líquido se mueve aún menos, lo que dificulta la visión nocturna. (Cf. Reeve, 2021, pp. 279-280).

23 Cf. *EE* VIII 2, 1247b 22-27: εἰ δὴ τινές εἰσιν εὐφρνεῖς ὡσπερ οἱ ψῆδοὶ οὐκ ἐπιστάμενοι ἄδειν, οὕτως εὖ πεφύκασι, καὶ ἄνευ λόγου ὀρμῶσιν <ἦ> ἢ φύσις πέφυκε, καὶ ἐπιθυμοῦσι καὶ {20} τούτου καὶ τότε καὶ οὕτως ὡς δεῖ καὶ οὐ δεῖ καὶ ὅτε, οὗτοι κατορθώσουσι κἂν τύχῳσιν ἄφρονες ὄντες καὶ ἄλογοι ὡσπερ καὶ εὖ ἄσσονται οὐ διδασκαλικοὶ ὄντες. οἱ δὲ γε τοιοῦτοι εὐτυχεῖς, ὅσοι ἄνευ λόγου κατορθοῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

que tienen éxito, incluso sin tener sensatez (*phrónesis*) o siendo irracionales (*alogoi*). Un cantante talentoso podría entonar distintas notas musicales sin conocerlas, únicamente a través de su oído, también puede acompañar a los demás instrumentos musicales sin desentonarse, y acompañar instrumentos sin desentonar, incluso logrando notas que otros cantantes instruidos no alcanzarían.

Un planteamiento similar podría trasladarse al ámbito ético-político: algunas personas pueden tener ciertas tendencias innatas que las hacen más aptas para adquirir virtudes éticas, o para ser mejores legisladores que otros. Por ejemplo, ciertas personas nacen con mayor arrojo y valentía, por lo que podrían considerarse valientes por naturaleza; otras, con una disposición innata hacia la tolerancia y la tranquilidad, podrían ser vistas como pacientes por naturaleza<sup>24</sup>. Estas mismas cualidades éticas de nacimiento, trasladadas al ámbito político, podrían llevar a pensar que algunas personas son, por naturaleza, más aptas que otras para legislar. En este sentido, habría que considerar no sólo tendencias naturales hacia las virtudes éticas (como la moderación, la justicia o la valentía), sino sobre todo, la sensatez o prudencia (*phrónesis*), que podría entenderse como una virtud por naturaleza. Hipotéticamente, si existieran personas naturalmente más sensatas o prudentes que otras, podríamos pensar que son mejores y más aptas para legislar<sup>25</sup>. Sin embargo, esta posibilidad parece haber sido descartada por Aristóteles, dado que en todos los casos de fortuna el sujeto carece de sensatez (*phrónesis*), pues quien la experimenta no sabe explicar la razón de su éxito<sup>26</sup>.

---

24 Aristóteles en la *EN* VI 13, desarrolla más la diferencia entre la virtud natural (*areté physiké*) y la virtud superior (*areté kyrios*). La primera es una tendencia innata que debe ser educada y regulada por la *phrónesis* para alcanzar la virtud plena; de lo contrario, si no se cultiva, puede convertirse en un obstáculo para el sujeto. Para una explicación sobre algunos problemas en torno al tema de la virtud natural en Aristóteles, (cf. Charpenel, E. 2017, pp. 124-134).

25 Simpson, en este pasaje, distingue a aquellos que tienen virtud natural en las pasiones del alma, aunque no en el intelecto, de quienes logran la virtud completa, como es el caso de los filósofos. Héroe y legisladores como Licurgo en Esparta o Teseo en Atenas, fundadores de estas ciudades, o incluso Alejandro Magno, nacieron con ciertos talentos y aptitudes que les permitieron gobernar de forma ejemplar, a pesar de los riesgos irracionales tomados por algunos, como Alejandro. (Cf. Simpson, 2013, pp. 384-385).

26 Es preciso no olvidar que Aristóteles en *EN* VI menciona a la *deinotes* como una virtud natural que precede a la *phrónesis*, en el sentido en que no puede existir sin ella. La *deinotes* es una disposición a actuar con sagacidad, y se distingue de la *phrónesis* en cuanto que esta última comprende el contenido de la *eudaimonía* y se deja guiar por los primeros

Por otro lado, si el afortunado en sentido estricto es aquel que accidentalmente obtiene un bien en su vida, el caso de quien tiene una buena naturaleza es muy distinto, ya que este individuo posee cualidades, es decir, impulsos orientados hacia el bien desde su nacimiento. Como los afortunados carecen de cualidades racionales estrictas (ya que carecen de la instrucción y el aprendizaje, así como del conocimiento de los principios de acción), las únicas cualidades restantes por las cuales puede decirse que un sujeto tiene buena naturaleza son los impulsos irracionales. Este sujeto actuará bien y logrará la *eupragía*, o éxito en la acción, de forma más segura y constante porque sus impulsos naturales están dirigidos al bien. Sin embargo, este fenómeno no es, en sentido estricto, algo que ocurra por suerte o fortuna; sólo lo aparenta. Los individuos con buenos impulsos que logran el éxito, a pesar de su falta de *phronesis* (sensatez), parecen afortunados, pero no lo son, pues la causa de sus buenos impulsos es su propia naturaleza, que actúa siempre de la misma manera. Por eso es que, al final de *EE VIII 2* Aristóteles concluye que hay dos especies de fortuna (*eutychía*):

Y es evidente que dos son las especies (*eide*) de fortuna (*eutychía*), por un lado, la divina, por la cual el afortunado parece tener éxito a causa de dios; y éste es el exitoso según el impulso (*kata ten hormen*); pero el otro lo es contra el impulso (*para ten hormen*). Pero ambos son irracionales (*alogoi*); y la primera fortuna por ser continua es superior, y esta, por otro lado, no es continua<sup>27</sup>.

En este texto, Aristóteles concluye, de forma muy clara, y en contraste con el resto del texto, que hay dos especies de fortuna. La primera, llamada divina, se alinea con los impulsos irracionales del sujeto y es continua; la segunda es la fortuna sin más y va en contra de los impulsos irracionales del sujeto y no es continua. La fortuna divina es superior a la segunda, aunque ambas comparten la característica de ser irracionales. Llama la

---

principios morales. La *deinotes*, en cambio, puede usarse para bien o para mal, de manera que, aunque algún legislador la posea por naturaleza, no puede decirse, en estricto sentido, que es racional, porque puede usarla mal y porque desconoce la justificación de su actuar. (Cf. *EN VI 12*, 1144a23-29; *EN VI 13*, 1144b2-4).

27 Cf. *EE VIII 2*, 1248b 3-8: φανερόν δὴ ὅτι δύο εἶδη εὐτυχίας, ἡ μὲν θεία, διὸ καὶ δοκεῖ ὁ εὐτυχῆς διὰ θεὸν κατορθοῦν· οὗτος δ' ἔστιν ὁ κατὰ τὴν ὁρμὴν κατορθωτικός, ὁ δ' ἕτερος ὁ παρὰ τὴν ὁρμὴν. ἄλογοι δ' ἀμφοτέροι, καὶ ἡ μὲν συνεχῆς εὐτυχία μᾶλλον, αὐτὴ δὲ οὐ συνεχῆς.

atención el uso del adjetivo *divino* para la primera especie de fortuna, ya que anteriormente Aristóteles había descartado como absurdo e indigno que una divinidad amara y estuviera a cargo de un sujeto irracional<sup>28</sup>.

Como vimos en el apartado anterior, es preciso no confundir lo que sucede por naturaleza con lo que ocurre por azar o fortuna. Aunque Aristóteles parece conceder cierto valor a la idea de considerar afortunadas a las personas con talentos o habilidades innatos, tener buena naturaleza no es lo mismo que ser afortunado en estricto sentido. Tener buena naturaleza significa poseer buenos impulsos, es decir, una recta disposición o tendencia para el desarrollo de las capacidades, cuyo origen es la propia naturaleza, la cual, o es necesaria o sucede la mayoría de las veces. En cambio, la fortuna estricta es fruto del azar o de una convergencia de situaciones fortuitas. En este sentido, es mejor nacer con buenas inclinaciones por naturaleza que depender de la fortuna, ya que la primera es una cualidad constitutiva y permanente del sujeto, mientras que la segunda es fruto de una situación eventual<sup>29</sup>.

Hasta este momento, podemos afirmar que Aristóteles distingue dos tipos de especies de fortuna: una conforme a los impulsos irracionales y otra en contra de estos. La primera permite al sujeto que los posee actuar correctamente, mientras que la segunda le lleva a actuar bien, pero en contra de sus impulsos. En el apartado anterior, se habló de los casos casuales en los que alguien actúa bien o tiene éxito por azar; éste sería el caso en que, a pesar de tener inclinaciones negativas, un individuo logra actuar bien o tener éxito gracias a la buena suerte. En este apartado, hemos tratado el primer tipo de fortuna, la que está conforme a los impulsos irracionales; en otras palabras, he argumentado que los casos de fortuna divina son aquellos en los que los sujetos

28 Cf. *EE* VIII 2, 1247a26-27: “Pero es absurdo que un dios o una divinidad ame a alguno de tal clase, pero no al mejor y al más sensato.” (ἀλλ’ ἄτοπον θεὸν ἢ δαίμονα φιλεῖν τὸν τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τὸν βέλτιστον καὶ τὸν φρονιμώτατον.) A pesar de esto, Aristóteles ofrece una explicación compleja sobre la implicación de un dios en los casos de individuos con buena naturaleza, lo que lo lleva a calificar de divina a esta especie de fortuna, que no es otra cosa sino la buena naturaleza (Cf. *EE* VIII 2, 1248a 24ss). La complejidad intrínseca de este tema rebasa los propósitos de este escrito, por lo cual no lo desarrollaré aquí.

29 En *EN* VI 13, Aristóteles se plantea la situación en la que poseer buena naturaleza puede ser desventajoso: por ejemplo, cuando una cualidad natural se utiliza para mal: καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ’ ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι. “Pues también las virtudes naturales están en los niños y en las bestias, pero sin intelecto parecen ser dañinas”. (Cf. *EN* VI 13, 1144b 8-9).

tienen una buena naturaleza, entendida como virtud natural<sup>30</sup>. Las personas con buena naturaleza (fortuna divina) realizan buenas acciones y logran éxito en la vida gracias a que actúan conforme a sus propios impulsos irracionales. En este segundo tipo de fortuna, los agentes llevan a cabo acciones correctas y exitosas, no por azar en estricto sentido, sino porque nacen con tendencias o virtudes naturales que les permiten actuar bien. Estas cualidades o virtudes naturales innatas representan una ventaja y, por tanto, una especie de fortuna en la vida para quienes las poseen, ya que les permite alcanzar el éxito, incluso sin esfuerzo<sup>31</sup>.

Esta lectura, sin embargo, no está exenta de problemas. Buddensiek señala que la buena naturaleza, entendida como virtud natural, requiere de una capacidad intelectual que garantice su correcto funcionamiento, pues esta no puede lograr por sí misma la acción correcta. En otras palabras, no bastaría con el impulso; también se requiere el intelecto<sup>32</sup>. A diferencia de Buddensiek, pienso que, cuando Aristóteles se refiere a la buena naturaleza como segunda especie de fortuna, sí alude a la virtud natural, es decir, a impulsos o disposiciones correctas que son innatas en el agente y que representan una ventaja para el logro de las acciones buenas y exitosas, correspondientes con el bien humano. Por ejemplo, alguien generoso, de buen humor, confiable u honesto por naturaleza tendrá la disposición de tener éxito en los proyectos que emprenda. Además de hablar de cualidades o talentos innatos, que corresponden

---

30 Además, como pudimos ver en la nota 23 (cf. 1247b22-27), cuando Aristóteles usa la expresión: “así como se debe (*hos dei*), lo que se debe (*hou dei*) y cuando se debe (*hote*)”, por lo regular la usa para referirse a las acciones virtuosas (cf. *EN* II 3, 1104b 22-23).

31 Desde mi perspectiva, los dos casos de fortuna que Aristóteles apunta aquí en *EE* son opuestos a la fortuna psicológica que defiende D. Schillinger (2019) en la *EN*, pues ambos tipos de fortuna de la *EE* se ajustan más a una visión realista en la que intervienen, ya sea causas externas, en el caso de la fortuna estricta, o causas intrínsecas al sujeto moral (como son las cualidades o virtudes naturales) que, al ser innatas, están fuera del control del agente. Incluso si se argumentara que el uso para bien o para mal de tales cualidades innatas sí está en poder del agente, curiosamente Aristóteles, en *EE* VIII 2, menciona el caso en el que estas personas afortunadas actúan bien y con éxito sin el concurso de la razón.

32 Buddensiek sigue la sugerencia de los *Magna Moralia* y de la *EN*, según las cuales los objetos de la buena fortuna son los bienes externos, dejando así abierta la posibilidad de extender estos objetos a los productos y acciones de la virtud natural. Según este autor, no hay una buena razón para asumir una estrecha conexión en *EE* VIII 2, entre la buena fortuna y la virtud natural, porque la sola virtud natural no sería suficiente para que un individuo tuviera éxito; además, se requeriría de una consciencia y valoración de los bienes o fines. (Cf. Buddensiek, 2012, pp. 173-177).

más al ámbito del arte (*techne*), como el canto, la navegación o la estrategia militar, también puede hablarse de virtudes naturales en un sentido moral. En efecto, alguien puede tener un talento natural como la buena visión en el disparo de armas, o la capacidad de ser un buen líder en la guerra; incluso podría pensarse en alguien que tuviera liderazgo y capacidades sociales de empatizar, y que, a su vez, no sepa por qué o cómo enseñarlo, algo parecido a lo que actualmente se conoce como “inteligencia emocional”.

Hipotéticamente, el sujeto de buena naturaleza podría actuar conforme a sus impulsos sin necesidad de razonamiento. Sin embargo, si, como defiende Buddensieck, es necesaria cierta conciencia de los fines, Aristóteles, en *EE VIII 2*, no descarta la intervención de una captación de los primeros principios de la acción por parte del intelecto<sup>33</sup>. Esta lectura concuerda con la idea de que el sujeto afortunado de buena naturaleza no realiza deliberación, ni razonamiento; en otras palabras, podría no ejercer la *deinotes* ni la *phrónesis* al elegir los medios óptimos para alcanzar su fin, lo cual caracteriza a la deliberación como razonamiento práctico<sup>34</sup>. El sujeto de buena naturaleza o con virtud natural podría actuar simplemente conforme a sus impulsos correctos y captar directamente los principios sin mediación ni intervención de ningún tipo de razonamiento práctico. Este sujeto podría realizar buenas acciones, consciente de que hace lo correcto, pero sin llevar a cabo razonamiento alguno, y sin saber justificar por qué hace lo correcto. No obstante, habría que resaltar que, la falta de *phrónesis* o de una correcta deliberación provoca que, aunque estas acciones sean buenas o exitosas, no puedan considerarse acciones virtuosas en sentido estricto, pues carecen de razonamiento y justificación racional.

---

33 Aristóteles menciona un principio de movimiento o de la buena acción en el alma del sujeto, que es el intelecto: κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, “pues lo divino que está en nosotros mueve todas las cosas de alguna manera”, (cf. *EE VIII 2*, 1248a 28), y casi en seguida dice: ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον, “pues la virtud es un instrumento del intelecto”, (cf. *EE VIII 2*, 1248a 30).

34 Si bien ya he mencionado la *deinotes* como una virtud natural que antecede a la *phrónesis*, y que podría llevar a cabo un razonamiento para obtener sus fines, ésta no garantiza que se persigan los fines correctos ni, por consiguiente, una acción exitosa. En cambio, el afortunado con buenos impulsos sí garantiza la búsqueda de los fines correctos.



### 3. Tercera y cuarta especies de *eupragía*: *agathós* y *kalós kaí agathós*

El *agathós*, o el bueno moral, es aquel que posee las virtudes del carácter y, por consiguiente, para quien los bienes naturales, como el honor, la riqueza, las virtudes corporales, los éxitos y las capacidades<sup>35</sup>, son verdaderamente buenos, ya que sólo quien posee las virtudes puede hacer un correcto uso de estos bienes. Sin embargo, es un sujeto que realiza acciones virtuosas para conseguir los bienes naturales o bienes externos<sup>36</sup>. Los espartanos, para Aristóteles, son un claro ejemplo de hombres virtuosos que son buenos ciudadanos en su *polis*, pero que no buscan las acciones por sí mismas, tal como lo buscarían los atenienses, por ejemplo. Por esta razón, el *agathós* no es un sujeto moral perfecto.

Por otra parte, el sujeto *kalós kaí agathós*, o de virtud perfecta, es aquel que, siendo virtuoso, realiza acciones virtuosas por sí mismas, sin buscar nada más que ellas, por el hecho de ser buenas en cuanto tal<sup>37</sup>. La relación de este individuo con los bienes naturales está regulada por un *hóros* (norma o determinación) que le permite, ante todo, buscar la contemplación divina y todos los demás bienes en relación con ésta, como su causa final<sup>38</sup>. Este tipo de sujeto moral es el más perfecto de todos, y no sólo puede decirse de él que es humanamente exitoso, logrando así la *eupragía*, sino que también es feliz y ha alcanzado la *eudaimonía*. Sin embargo, cabe hacer una precisión: tanto el *agathós* como el *kalós kaí agathós* son sujetos que no sólo son exitosos, también son felices y han alcanzado la *eudaimonía* porque logran llevar a cabo acciones virtuosas mediante la parte racional del alma. Algunos de ellos quizá tengan buena naturaleza otros quizá no, pero mediante el ejercicio racional y el esfuerzo, han alcanzado un estado de virtud moral. La diferencia entre ambos tipos de sujetos radica en que el segundo es más perfecto que el primero, ya que no actúa para obtener bienes naturales, sino que su vida está regida por el principio según el cual desprecia las cosas relacionadas con los apetitos del alma y elige, en cambio, la contemplación de lo divino.

35 Cf. *EE* VIII 3, 1248b 27-30.

36 Para una explicación un poco más extensa sobre los bienes externos véase nota 19 *supra*.

37 Cf. *EE* VIII 3, 1248b 35-38.

38 Cf. *EE* VIII 3, 1249b 18-23.

#### 4. Conclusiones

Aristóteles en *EE VIII 2* distingue dos especies de *eupragía*, o formas de ser exitoso, que son la buena suerte (*eutychiea*) y la buena naturaleza (*euphyia*). Concluye que ambas son, en última instancia, dos formas de fortuna. Una de ellas es la *eutychiea*, o fortuna en estricto sentido, la cual es fortuita y no ocurre de forma continua en el sujeto; a través de esa, alguien puede, por ejemplo, ganar la lotería o ganar en una apuesta sin conocer las reglas de un juego. La otra forma de *eutychiea* consiste en tener buena naturaleza (*euphyia*), este tipo de fortuna, calificado de “divina”, consiste en poseer buenos impulsos o apetitos que están dirigidos hacia el bien; una especie de talentos innatos por medio de los cuales, por ejemplo, una persona puede cantar bien o ser honesta, sin que por ello sepa cómo lograrlo, o explicar por qué es algo bueno. Ambas formas de fortuna, una más estable que la otra, constituyen maneras de tener o alcanzar el éxito; sin embargo, no son especies de *eudaimonía* o felicidad. La *eudaimonía*, a diferencia de la *eupragía*, requiere el ejercicio racional del sujeto, y las dos formas de *eupragía* abordadas en este texto excluyen el ejercicio racional propiamente dicho. Sólo en los casos del *agathós* y del *kalós kai agathós* puede decirse que no sólo se tratan de *eupragía*, sino también de *eudaimonía*.

#### Referencias bibliográficas

- Aristotle (2011). *The Eudemian Ethics*, Anthony Kenny (trad.). Oxford: Oxford University Press.
- Buddensiek, Friedemann. (2012). “Does Good Fortune Matter? Eudemian Ethics VIII.2 on Eutuchia”, en: Leigh Fiona (ed.). *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck. The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden: Brill, pp. 155-184.
- Bywater, Ingram (ed.) (1975). *Aristotelis, Ethica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press.
- Charpenel, Eduardo. (2017)., *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles*. Friburgo: Karl Alber Verlag.
- Megino Rodríguez, Carlos (2002). *Aristóteles. Ética Eudemia*. Madrid: Alianza.
- Reeve, C. D. C. (2021). *Aristotle, Eudemian Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Rowe, Christopher. (2023). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press.

- Schillinger, Daniel (2019). "Aristotle's Psychological Approach to the Idea of Luck", *The Review of Metaphysics* 73, 1, pp. 31-54.
- Simpson, Peter L. (2013). *The Eudemian Ethics of Aristotle*. Londres: Transaction Publishers.
- Vinje, Hilde (2021). "Complete Life in the Eudemian Ethics", *Apeiron* 56, 2, pp. 299-323.
- Walzer, R. R. y J. M. Mingay (eds.) (1991). *Aristotelis. Ethica Eudemia*. Oxford: Oxford University Press.



## El papel de la *kalokagathía* en la *Ética Eudemia* de Aristóteles

Jeannet Ugalde Quintana

Universidad Nacional Autónoma de México

### 1. Introducción

Los conceptos *kalokagathía* y *kalòs kagathós* han sido considerados por los estudiosos de la antigüedad como términos a partir de los cuales los griegos designaban la excelencia en el actuar. En su *Paideia*, Jaeger (1985) hace referencia al concepto *kalòs kagathós* y considera que esta noción encuentra su origen en las obras épicas de Homero, la *Iliada* y la *Odisea*, donde observa, a partir de un retrato de la antigua aristocracia griega, el ideal de la conducta humana, basada en la (*areté*) virtud<sup>1</sup>.

Por su parte, en su *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Marrou (1981) alude a los pasajes 964-971 de las *Nubes*, en donde Aristófanes se refiere humorísticamente a la educación griega, destacando la enseñanza de la música, la educación física y las enseñanzas morales. Marrou considera que el ideal de esta educación se encontraba en un orden ético al que refiere la noción de *kalokagathía*.

Una cuestión importante que conviene considerar es que en la obra de Homero no se encuentran presentes estos términos, sino conceptos similares<sup>2</sup>, y que esta concepción se deriva de una interpretación de lo que el poeta plasma en su obra como ideales del ser humano, a partir de sus figuras heroicas. Además, Platón (*República* 1988, x, 595c; 607a) estima

1 Cf. Jaeger (1985, p. 36).

2 La expresión usada por Homero, que puede ser considerada como una frase que corresponde a la noción de *kalòs kagathós*, es *kállion t' ámeinon*. (Cf. Homero, *Iliada*, pp. 24-25).

a Homero como el maestro de la antigüedad, de tal suerte que no sólo representa una fuente histórica, sino también el origen de la educación del mundo antiguo griego.

En Homero, el concepto *areté* se refiere a todo aquello que se aprecia como superior o excelente, tanto en lo humano como en aquello que no es propiamente humano, como algunas características de los dioses o de ciertos animales. En este sentido, Jaeger considera que el término *kalòs kagathós* manifiesta su pertenencia al mundo antiguo griego, refiriendo al caballero perfecto cuyas acciones están orientadas al honor y al heroísmo, retratado en figuras como Aquiles, Patroclo, Héctor y Áyax.

Por su parte, Bourriot (1995) realiza un estudio histórico detallado de los conceptos *kalokagathía* y *kalòs kagathós*, y sitúa su aparición en el siglo v a. C., a partir de tres acontecimientos: la separación entre la ciudad y el campo, el enriquecimiento de Atenas y la afluencia de extranjeros y sofistas a la misma. Así, considera que estos conceptos aparecieron por primera vez con Heródoto y Aristófanes, logrando difusión por parte de los sofistas.

En la filosofía, el concepto *kalòs kagathós* aparece a lo largo de toda la obra de Platón, pero no así el término *kalokagathía*. Por su parte, Aristóteles, a lo largo de su obra, utiliza ambos términos, pero su presencia no es tan persistente como se podría suponer. Así, por ejemplo, estos dos conceptos aparecen en sus escritos éticos y políticos. En la *Ética Nicomaquea* (*EN*) el concepto *kalokagathía* se menciona dos veces y el de *kalòs kagathós* una vez; en *Magna Moralia*, *kalòs kagathós* tiene seis apariciones y *kalokagathía*, una; en la *Política*, el término *kalokagathía* se presenta una vez y *kalòs kagathós* cinco veces; por último, en *Constitución de Atenas*, *kalòs kagathós* aparece una vez.

En el presente capítulo, me concentro en el análisis del papel de estos dos conceptos en la *Ética Eudemia* (*EE*), un tratado ético de Aristóteles donde su aparición es más notable. La noción de *kalokagathía* aparece cuatro veces, mientras que el concepto de *kalòs kagathós* se encuentra en seis ocasiones, todas ellas concentradas en el libro VIII de esta obra.

## 2. La *kalokagathía*: una virtud total

La primera aparición del concepto *kalokagathía* en la *EE* se encuentra en VIII 1, 1248b 11. En este pasaje, Aristóteles considera que, si bien acerca de las virtudes particulares ha hablado con anterioridad en los libros II y

III de la *EE*, la *kalokagathía* es lo que resulta de la posesión de todas ellas. Así, quien posea esta virtud debe contar con todas y cada una de las virtudes individuales.

Existe, por tanto, una diferencia entre las virtudes que pueden presentarse de forma individual y la *kalokagathía*, que las concentra todas. Este concepto nombra una virtud (*areté*) ética como totalidad (*hólón*), distinta de las demás en cuanto que, mientras estas son singulares y tienen una definición y significado propio, la *kalokagathía*<sup>3</sup> representa la unidad o el todo en el que las virtudes se integran; quien la posee deberá gozar de todas.

Para entender el concepto *kalòs kagathós* y qué es la *kalokagathía*, comenzaremos analizando la noción de virtud. En *EE* II 1, 1220b 10-15, Aristóteles distingue entre pasiones, facultades y modos de ser, distinción que también aparece en *EN* II 2, 1105b 20, en donde separa en tres las cosas que suceden en el alma: las pasiones (*páthe*), las facultades (*dynameis*) y los modos de ser (*héxis*). Las pasiones (*páthe*) son estados afectivos del alma, acompañados de placer o dolor, tales como la tristeza, la alegría, el amor y el odio; las facultades (*dynamis*) son las capacidades que permiten al ser humano experimentar pasiones u otros estados, y los modos de ser (*héxis*) son aquellos que permiten comportarse bien o mal, respecto a las pasiones.

En *EE* II 1, 1220a 30, Aristóteles define la virtud como una disposición habitual o modo de ser (*héxis*)<sup>4</sup> resultado de los mejores movimientos del alma y que, a su vez, es origen de las mejores acciones y pasiones. Así, la virtud, en cuanto disposición o modo de ser de los seres humanos, se incrementa con el hábito y se distingue de un carácter innato, ya que requiere la repetición continua de actos hasta que la persona en cuestión se incline a actuar en función de ellos.

Al mismo tiempo, Aristóteles distingue las virtudes en dos tipos: virtudes éticas e intelectuales. Las virtudes intelectuales acompañan a la razón, pertenecen a la función racional del alma, y de ellas resulta la verdad; mientras que las virtudes éticas, aunque vinculadas al placer y el dolor,

3 Hermann (1961, p. 118) considera que la noción de *kalokagathía* tiene el mismo alcance conceptual en todas sus obras en las que se encuentra presente, refiriendo al arquetipo de la acción, de tal manera que en este concepto resume todas las virtudes, al considerar que en ella se encuentran presentes todas las virtudes éticas.

4 En *Metafísica* 1022b 4-8, Aristóteles afirma que una disposición habitual nombra un acto que acontece entre dos elementos que guardan una relación semejante al poseedor y lo poseído, o el productor y lo producido.

requieren de la guía de la razón para conformarse como virtudes: “Pues, si hablamos de él en cuanto hombre, es necesario que posea la facultad de razonar como principio y con vistas a su conducta, esta facultad de razonar dirige no la razón, sino el deseo y las pasiones” (*EE*, 1219b 41).

Ahora bien, la virtud, en cuanto modo de ser o disposición, se acompaña de la recta razón (*ortós lógos*) y, por ello, nos dispone a actuar de la mejor manera. La elección es propia del ser humano en cierta edad, pues la deliberación implica juzgar razonadamente lo que corresponde hacer en cada situación. La virtud ética, según la *EE*, nombra un modo de ser que, al estar acompañado de la recta razón, conduce a actuar siguiendo el término medio relativo a cada uno de nosotros, el cual se encuentra entre el exceso y el defecto, algo semejante a la prudencia.

Para Aristóteles, todas las pasiones (*páthe*) presentan exceso y defecto; la acción virtuosa, guiada por la recta razón, encuentra el término medio entre los extremos que inexorablemente conducen al vicio. Según él, el término medio no sigue a ninguno de los extremos, ya que, siendo extremos, ambos llevan al vicio. Parte de la idea de que en toda cosa continua existe un exceso, un defecto y un medio; así, en la acción, definida como un movimiento continuo, están presentes tanto el defecto, como el exceso y el término medio. Entre éstos, el término medio es la mejor disposición, pues los contrarios (exceso y defecto), al ser opuestos destruyen mutuamente. Por lo tanto, cada pasión tiene un exceso, un defecto y un medio; la elección del medio es lo que conduce al actuar virtuoso y, en el caso de la *EE*, esta elección está guiada por la recta razón: “... que la virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas” (*EE*, 1222a 10).

Así, cada virtud particular corresponde a un término medio<sup>5</sup>, pero este punto medio algunas veces se ubica en el placer, otras en el dolor, y es relativo a quien actúa. Esta relatividad del término medio, por su parte, se encuentra en relación con varios elementos, tales como la particular circunstancia en la que el acto se lleva a cabo y el temperamento propio

---

5 Gottlieb (2009, pp. 22-23) propone la traducción del concepto de *mesōs* con el término equilibrio. Considera que la noción de equilibrio resulta más apropiada que la propuesta de Ross, de moderación, debido a que Aristóteles en *EN* IV, 51125b 31-1126a 11, afirma que aquel que es virtuoso puede enojarse por las cosas que son dignas de enojo, en forma adecuada, en el momento preciso y con las personas adecuadas; lo cual indica que aquel que se enoja no necesariamente es moderado en su enojo, e incluso puede enojarse en extremo.



del agente. Esta idea de la relatividad de la virtud, vinculada al agente del acto, adquiere especial relevancia para comprender la *kalokagathía* como una virtud realizable, ya que se concibe como un bien en sí, al que se aspira a partir de las acciones. En este sentido, si no hay claridad sobre el fin buscado en las acciones, no puede realizarse una deliberación apropiada. Si bien, la virtud nombra ya, en sí misma, un sentido de excelencia porque supone acertar en la elección de lo adecuado para el agente en cada circunstancia determinada, la *kalokagathía*, como bien en sí mismo, refiere a la excelencia, pero en sentido máximo. En este sentido, Bonasio (2019, p. 51) la considera un valor superlativo.

Para esclarecer en qué sentido la *kalokagathía* es una totalidad, Aristóteles alude al cuerpo. Afirma que cuando atribuimos a un cuerpo el estar sano, lo consideramos como una unidad compuesta de partes; de esta manera, para que un cuerpo esté sano, es necesario que cada una de las partes que lo componen (y que constituyen la totalidad del cuerpo) se encuentre en óptima condición. Sin embargo, realiza una delimitación a esta caracterización, pues sostiene que, si no es posible que la totalidad del cuerpo esté sana, entonces es necesario que lo esté la mayoría de sus miembros o las partes más importantes.

Ante esta descripción de la *kalokagathía*, surge una primera cuestión: si esta virtud implica la posesión de todas las virtudes, ¿de qué manera cada una de ellas se encuentra presente en esta virtud conformando una unidad? Por otra parte, si dicha unidad requiere la presencia de las virtudes más importantes o de la mayoría, ¿cómo es posible determinar cuáles son necesarias, de cuáles se puede prescindir y en qué sentido la *kalokagathía* sigue siendo una unidad?

Al respecto, conviene recordar que para Aristóteles la parte racional y la irracional del alma están conectadas de tal manera que una guía y la otra sigue. La elección acompañada de la recta razón, implica un proceso de examinación y de elaboración de una opinión deliberada acerca de su pertinencia respecto al fin perseguido. Al mismo tiempo, las virtudes éticas están vinculadas entre sí, de tal suerte que, para poseer una virtud se requiere, primero que todo, la motivación para poseerla, y esta posesión implica también la posesión de otras virtudes. Al respecto, asienta Price:

To possess a specific virtue *fully* (which alone is to possess it unqualifiedly as a virtue) is to appreciate such ends rightly, and to be motivated by them in exercising that virtue; but the fully to possess a

specific virtue is to possess the other virtues (and fully exercising one virtue often involves exercising another one (219, p. 139).

### 3. La *kalokagathía* y el *kalós kagathós* en relación con el bien (*agathós*) en sí

En *EE*, 1248b16, Aristóteles intenta aclarar el concepto de *kalokagathía* diferenciándolo entre ser bueno (*einai tó agathòn*) y la unión de dos conceptos: ser bello y bueno (*einai kai tò kalòn agathón*), lo cual suele traducirse al español en una sola palabra, *noble*. No obstante, juzgo que esta traducción no capta plenamente el sentido de la fusión de ambos conceptos. Aristóteles considera que, mientras existen virtudes particulares, el concepto *kalokagathía* nombra la unidad de las virtudes, expresada en la unión de los conceptos *kalós* y *agathós*. Para distinguir las virtudes particulares de la virtud perfecta, diferencia el concepto aislado *kalòs* del término *kalòs kagathós*, afirmando que estas denominaciones no sólo se distinguen en expresión, sino también en lo que representan.

Para comprender mejor la noción de *kalòs kagathós*, dado que se compone de dos términos, comenzaré por analizar el sentido de cada uno para luego intentar comprenderlos en su unidad e importancia dentro de la *EE*. En el libro I, capítulo 8 de la *EE*, Aristóteles reflexiona sobre la idea del bien (*agathós*) y define qué es el bien en sí. En 1217b 26, el Estagirita considera que la noción de bien se enuncia en distintos sentidos, de manera semejante a la noción de ser, y que, en cada uno de estos sentidos, el bien existe.

Mantiene cuatro sentidos de la noción de ser, a partir de los cuales el ser se nombra y existe, y así el ser “se dice en sí mismo” en cuanto sustancia, cualidad, cantidad y tiempo. De la misma manera, la noción de bien se enuncia en tales sentidos: la primera categoría del bien, como sustancia, se refiere a dos tipos de entidades, Dios y el intelecto; en cuanto cualidad, refiere a lo justo; en relación con la cantidad, se expresa como moderación; respecto al tiempo, nombra la oportunidad; y, por último, en términos de movimiento, se representa en la relación entre maestro y discípulo.

Por consiguiente, la noción de *bien* es tan amplia y compleja como la de *ser*; sin embargo, mientras la noción de *ser*, en un sentido general, es objeto de estudio de la ciencia primera, el bien compete a distintas ciencias, pues los bienes, incluso aquellos que se predicen en una misma categoría, pueden ser estudiados por distintos ámbitos del conocimiento.

El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión “ser” significa substancia, cualidad, cantidad, tiempo y se encuentra, además tanto en el hecho de ser movido, como mover... (Aristóteles, *EE*, 1217b 26).

Ahora bien, ante esta multiplicidad de bienes, Aristóteles considera que, si al definir el bien buscamos determinar aquello a partir de lo cual todas las cosas son buenas, entonces, para saber qué es el bien es fundamental definir el bien en sí. La definición del bien en sí permite comprender en qué sentido todo aquello que se considera un bien, lo es. Sin embargo, al buscar el bien en sí, Aristóteles no aspira a determinar la idea del bien en términos de inmovilidad (separándose con ello de la búsqueda platónica del bien), sino que aspira a concluir que el bien puede alcanzarse a partir del actuar humano, y se caracteriza por ser el objetivo de todas las acciones. Ante este intento de definición del bien en sí, se presenta la noción de fin.

Así, el bien en sí es definido como “el fin de todas las acciones humanas”, y además de ser un fin, se interpreta como una causa, ya que aquello en vista de lo cual se realiza todo actuar es, al mismo tiempo, una causa. En *Metafísica*, Aristóteles considera que aquello para lo cual actuamos es una causa entendida como fin:

Además (está la causa entendida) como fin, y éste es aquello para lo cual: por ejemplo, el de pasear es la salud. ¿Por qué en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa (1013a 34).

Del mismo modo, el bien en sí se entiende como aquello en función de lo cual se realiza toda acción. En este sentido, el bien es el fin, en la medida en que nombra aquello a lo que se aspira o se desea alcanzar a partir de las acciones, es decir, aquello hacia lo cual está dirigida toda acción humana y en función de lo cual se lleva a cabo. Pero al mismo tiempo, el bien en sí es también *causa*, en tanto que motiva a la acción y permite su realización. Así, el bien en sí representa la causa final de la acción.

De esta manera, al ser causa final de toda acción, el bien en sí representa lo mejor y aquello ante lo cual se subordinan otros bienes. Por otra parte, Aristóteles clasifica los bienes en dos tipos: 1) los bienes exteriores y 2) los bienes interiores al alma, y distingue, además, los contenidos del alma

en facultades (*dynámeis*), modos de ser (*héxeis*), actividades (*energeiai*) y movimientos (*kinéseis*). Entre estos dos tipos de bienes (los interiores y exteriores al alma), los preferibles son los que conciernen al alma, divididos en tres: prudencia, virtud y placer. De estos, Aristóteles sostiene que la *areté* (virtud) es la mejor disposición o modo de ser (*héxis*) en el ser humano, y para determinar lo que se nombra como *virtud*, parte de la consideración de que todas las cosas tienen una función (*ergón*). La función de cada cosa determina su finalidad y, en este sentido, la forma excelente de llevar a cabo esta función que le es propia determina la mejor disposición.

Para Aristóteles, la función es, por una parte, la actividad que permite a cada cosa alcanzar su plenitud, como en el caso de la visión y el acto de ver, o en la matemática y el acto de contemplar. En ambos casos, es a partir de una acción que se actualiza su función. Por otra parte, la función nombra el resultado óptimo alcanzado, como una casa fruto de la arquitectura o la salud gracias a la medicina. En este segundo caso, el resultado que se obtiene es producto del empleo de una técnica propia de cada una de estas artes y del ejercicio de este arte, por lo que la virtud, en cada una de ellas, podría consistir, por ejemplo, en construir una buena casa o en lograr una excelente salud. A partir de esta reflexión y ejemplos, Aristóteles concluye que la función es el mejor modo de ser y que compete tanto a la acción como a la mejor disposición, debido a que la virtud refiere a la excelencia en la función.

Tras considerar que los bienes más preferibles son los que conciernen al alma, y una vez establecida la distinción entre las funciones propias de cada cosa, Aristóteles reflexiona en torno a cuál es la función del alma. Ante lo cual, establece que el alma, como principio de vida en los seres animados, tiene como función principal proveer de vida, por lo que su óptima búsqueda radica en la excelencia en lo que le es propio, el vivir, que se traduce en la búsqueda de la felicidad.

Por esta razón, Aristóteles entiende la felicidad no como un estado, sino como una actividad del alma que consiste en realizar actos buenos y vivir bien. Para él, la felicidad es una actividad propia de un alma buena. En este sentido, el fin último del ser humano es aquello que constituye su finalidad; el bien en sí será entonces la *eudaimonia*, y todas las acciones humanas que aspiran al bien supremo tenderán al alcance de esta actividad.

La felicidad representa el bien supremo, porque, aunque todos los bienes se caracterizan por tener fines y algunos de ellos son elegidos en función de otros, también existen bienes que se eligen por sí mismos, es

decir, son bienes en sí mismos y no medios para otros fines. Esta idea de la felicidad como una actividad plena que conlleva a una vida perfecta conduce a Aristóteles a distinguir entre las virtudes parciales, que funcionan como medios para el disfrute de la virtud total, y la *eudaimonia*, la cual debe estar en concordancia con una virtud perfecta, la *kalokagathía*. La felicidad es considerada por Aristóteles como el bien mejor y más alto y, del mismo modo, los bienes elegidos por sí mismos son los más bellos y admirables, ya que motivan a la realización de acciones dignas de estima.

Éste, entonces, es el bien perfecto, que, como hemos dicho, es la felicidad. Y esto es evidente partiendo de las premisas establecidas. Éstas eran que la felicidad es lo mejor, y que los fines y los bienes mejores están en el alma, y que lo que hay en el alma es un modo de ser o una actividad (Aristóteles, *EE*, 1219a 26).

Una particularidad de esta felicidad, propuesta en la *EE*, es que, al considerarse como actividad perfecta, su perfección implica la completitud o integración de todas las virtudes en una, la cual, frente al resto, es la más alta. En este sentido, Kenny (1996, p. 20) considera que la felicidad en *EE* es inclusiva, término que emplea para referirse también a esta actividad del alma, la *eudaimonia*, en la cual se integran todas las virtudes. Sostiene, además, que es posible identificar dos modelos de felicidad en las *Éticas* de Aristóteles: uno intelectualista, propio de la *EN*, donde la contemplación representa el grado más alto de felicidad, y otro inclusivo, en el que se consideran, junto con todas las virtudes morales, la sabiduría.

Así, Aristóteles considera la virtud como una disposición (*diáthesis*) del alma, que surge de sus mejores movimientos y no es una propiedad accidental, sino que algo que le es propio, en tanto se origina de sus movimientos óptimos. Sin embargo, no se realiza de forma natural; requiere de la acción, la elección, el conocimiento de las circunstancias y una postura frente a lo elegido: “Es evidente, pues, que la virtud y el vicio estarán entre las cosas voluntarias” (Aristóteles, *EE*, 1223a 20).

Luego, entonces, la felicidad representa el bien más alto siempre y cuando esté en concordancia con la virtud, que, al ser la mejor disposición del alma, en su plenitud, permite alcanzar una vida completa o lograda. Ahora bien, y en cuanto a la virtud, en la medida en que ésta es una disposición del alma, su surgimiento y desaparición dependen de los medios y las acciones que procuran su desarrollo: “La felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta”

(Aristóteles, *EE*, 1219b 37)<sup>6</sup>. De esta manera, para Aristóteles, la noción de bien en sí, en cuanto actividad, se define por el logro de una vida feliz<sup>7</sup> a partir del pleno ejercicio de la virtud.

#### 4. La *kalokagathía* y el concepto de *kalòs*

Una vez analizada la noción de bien en relación con los fines, resulta fundamental el estudio de la noción de *kalòs* (bello), término esencial para comprender el concepto *kalokagathía*. En la *EE*, Aristóteles no define propiamente este concepto, sino que establece una relación entre los bienes naturales, la noción de fin y lo bello. Afirma que los bienes naturales son bellos cuando lo es el fin por el cual los seres humanos los escogen. En este sentido, los bienes naturales se consideran bellos porque son dignos de alabanza en sí mismos; ejemplos de este tipo de bienes consideran la justicia y la moderación. Estas dos virtudes pueden servir de guía para entender el sentido de la unidad de las virtudes planteada por Aristóteles a partir de la noción de *kalokagathía*.

De esta manera, aunque las virtudes naturales son disposiciones del alma hacia la excelencia, requieren estar orientadas hacia un fin en sí mismo, el cual les permite ser no sólo buenas, sino también bellas. En este sentido, las virtudes naturales no son bellas de forma aislada, sino sólo en relación con un bien en sí mismo al que se encuentren subordinadas.

Para definir el concepto de *kalòs* y analizarlo en el contexto de la ética aristotélica, recurriré a otros escritos en los que Aristóteles lo define, como *Retórica*, *Poética* y *Metafísica*. En *Retórica*, 1361b 7, el Estagirita considera la noción de lo bello en relación con el ser humano y las diferentes etapas de la vida. Opina que en la juventud la belleza se asocia con un cuerpo apto para el ejercicio físico; mientras que, para un hombre maduro, la belleza está vinculada a la fortaleza en los trabajos propios de la guerra, pero al mismo tiempo en su agrado; por último, la belleza para un anciano consiste en tener la capacidad para resistir las fatigas propias

6 εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.

7 Hardie (1965, p. 291) considera dos elementos fundamentales en la comprensión aristotélica de la felicidad. En primer lugar, la necesidad racional de la búsqueda de la felicidad, que encuentra en la necesidad racional de organizar la vida en función de algún fin; en segundo lugar, esta necesidad racional se ve articulada en vistas del bien propio, distinto de un bien egoísta que logra realizarse en la actividad virtuosa.

de su edad y estar libre de cualquier dolor o enfermedad. Posteriormente, en *EN*, 1364b 26, al analizar las diferentes gradaciones y criterios del bien, Aristóteles opina que lo bello es sinónimo de lo placentero o de aquello que es preferible en sí mismo, es decir, de la noción de bien en sí. De esta manera, la noción de lo bello en *Retórica*, aunque limitada al ámbito de lo humano, refiere a aquello que es preferible en sí mismo y que, por tanto, nombra el bien en sí, en el sentido que había considerado la noción de bello en *EE*.

En *Poética*, 1450b 37, Aristóteles define lo bello en relación con la tragedia. Su aproximación, por tanto, parte del punto de vista de la creación y de la expectación trágica. Aunque la caracterización es amplia e incluye tanto a seres vivos como a acciones, destaca dos elementos fundamentales de lo bello: primero, el objeto o acción debe estar compuesto de partes que mantengan un orden entre sí; segundo, el objeto en su totalidad debe poseer un tamaño adecuado, ni muy pequeño ni demasiado grande.

Así, esta definición de lo bello alude al ámbito físico del objeto, por lo que la belleza depende tanto de la composición ordenada de las partes que constituyen un objeto o acción bella, como de sus magnitudes; pero, al mismo tiempo, el Estagirita refiere al espectador. Para quien observa algo bello, este objeto no puede exceder la mirada del espectador ni ser imposible de aprehender por ella, tanto en su totalidad como en las partes; no puede ser tan pequeño que resulte imperceptible ni tan grande que sea imposible efectuar una mirada y registrar el recuerdo de la totalidad.

En *Metafísica* 1078a 31, Aristóteles distingue lo *bueno* con respecto de lo *bello*. Considera que lo bueno es propio de la acción, mientras que lo bello no sólo se da en las acciones, sino también en las cosas inmóviles; de esta manera, el concepto de belleza es más amplio que el concepto de lo bueno. Ambos términos permiten nombrar las acciones, pero, a diferencia del concepto *bueno*, la noción de lo bello permite determinar las cosas que no se encuentran sujetas al movimiento y al cambio, características definitorias de la acción humana y del ámbito de la naturaleza.

Así, el pensador considera que las formas más altas de la belleza son el orden (*taxis*), la simetría (*symmetría*) y la delimitación (*tó horisménon*)<sup>8</sup>, las cuales se manifiestan de forma excelente en ciencias como las matemáticas, donde se consideran causas de generación de otras cosas.

---

8 Para Touzzo (1995, p. 146) la noción de belleza expresada en este pasaje de la *Metafísica*, nombra una determinación metafísica que es fundamento de la *kalokagathía*, la autocontención y plenitud.

La belleza es, asimismo, una fuente de origen para otras cosas, siendo una característica tanto de aquello que está sujeto al movimiento como de las cosas inmóviles. En este sentido, puede considerarse como un motor inmóvil, que, siendo fin en sí mismo y causa de generación y movimiento, se caracteriza por la inmovilidad y la belleza.

La noción de belleza en los diferentes escritos aristotélicos muestra un vínculo esencial con aquello que es propio, adecuado a la cosa en cuestión y en relación con su fin. Los bienes, por tanto, son bellos en la medida en que el fin al que aspiran se encuentra en la realización de ellos mismos. La belleza de los fines, por su parte, radica en que son bienes en sí mismos, es decir, aquello que permite que una cosa o acción alcance su plenitud. Así, la felicidad es bella, ya que toda vida humana aspira a ella como bien supremo. Por otra parte, la belleza en las diferentes etapas de la vida humana está en función de lo que es propio o adecuado para cada momento de la vida. Por su parte, las nociones de orden y proporción establecen una correspondencia de adecuación entre las partes y el todo, así como en las dimensiones de la totalidad y la noción de finalidad.

Ahora bien, aunque las formas de belleza, orden, simetría y delimitación se manifiestan de forma excelente en las matemáticas, en las acciones se hacen presentes en la aspiración a un fin. Asimismo, en las cosas inmóviles, como el motor inmóvil, que es fin en sí mismo, se revela como la belleza en su máxima expresión. En seguimiento de esto, en *EE*, 1248b 34, el concepto *kalòs kagathòs* reaparece después de una discusión en torno a los bienes naturales. Aristóteles considera que, aunque los bienes naturales son buenos, no son elogiados en sí mismos, ya que la acción que los genera no es digna de alabanza por ella misma e incluso puede ser nociva. Este tipo de bienes, como la salud o los bienes materiales, son buenos para un hombre bueno, pero pueden ser perjudiciales para los insensatos, intemperantes e injustos porque su bien, no es en sí mismo, sino que funcionan como dependientes del modo de ser (*héxis*)<sup>9</sup> propio de quien los posee.

Un ser humano *kalòs kagathòs* se va a caracterizar por poseer bienes en sí mismos, que son bellos porque su bondad no está en función de algo más, sino que su fin se encuentra en ellos mismos. La noción de belleza

9 Araiza (2014) distingue entre la *héxis* y la *diáthesis*, porque mientras la primera es más invariable y duradera, como cuando a fuerza de repetición de ciertas acciones se torna hacia un modo de ser (como el ser colérico o melancólico), la segunda nombra un estado pasajero y, por lo tanto, un modo de ser inestable, como puede ser el estar saludable o el estar enfermo (cf. pp. 152-153).



en su relación con lo bueno se refiere, por tanto, a acciones cuya causa y fin residen en la acción misma. En consecuencia, se nombra como bellas a las virtudes, porque ellas son un modo de ser (*héxis*), resultado de los mejores movimientos del alma, que nos disponen hacia el mayor bien, la felicidad (*eudaimonia*). En este sentido, los actos virtuosos son también bellos. En *EE*, 1249a 1-2, Aristóteles distingue a los hombres buenos de aquellos que poseen la *kalokagathía*:

Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen *kalokagathía*; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen y no se proponen acciones *kaloì kagathoì*.

Aristóteles indica que, mientras para los hombres buenos los bienes naturales son buenos no generan daño debido a su *héxis*, no basta con realizar actos buenos para poseer la *kalokagathía*; es necesario realizar actos bellos, cuyo fin se encuentra en sí mismos o que, siendo bienes naturales, funcionan como medios para realizar actos buenos en sí mismos.

En *EE*, 1249 a 16, Aristóteles presenta una definición de la *kalokagathía* a partir de la cual considera que esta refiere a la virtud en el sentido de completa, acabada o perfecta (*areté téleios*), de tal manera que, si bien la *kalokagathía* nombra la virtud, es en sentido de haber alcanzado su finalidad. Para entender el sentido de *kalokagathía* como virtud perfecta, revisemos también el pasaje en *Metafísica*, 1021b 12, donde Aristóteles presenta tres acepciones del término *téleios*. La primera acepción de *téleios* se refiere a la noción de completo, en el sentido de algo acabado o terminado, concepto que también se traduce como *perfecto*. De esta manera, cuando algo llega a completarse, no es posible encontrar ninguna parte o elemento fuera de aquello que ha alcanzado su completitud. Para ilustrar esta idea, Aristóteles considera el tiempo: cuando algo ha alcanzado su tiempo completo, no existe ninguna parte de aquello acabado fuera del tiempo. Pero este primer sentido del término *téleios* es temporal. El segundo sentido de *téleios* se refiere a aquello que no puede ser superado en su género, en cuanto a la excelencia (virtud) o bondad. Para ejemplificar esto, Aristóteles considera dos profesiones: la del médico y del flautista. Así, en la medida en que la habilidad para curar o tocar la flauta, en uno y otro caso, logra la perfección o excelencia, se alcanza la completitud.

Por último, la tercera caracterización de la noción de *téleios* se refiere a aquello que ha alcanzado su plenitud (*spoudaïon*), en cuanto a que ha

conseguido aquello para lo cual se ha generado. Aristóteles utiliza aquí la noción de *último* o *extremo* (*exastos*), que desde la noción de lo malo implicaría la destrucción o corrupción, mientras que en términos de lo bueno implica realización en alto grado.

Considerando estas tres acepciones, en las que se puede entender la noción de *téleios*, podemos considerar que la noción de *kalokagathía* apunta a una unidad en la que están presentes todas las virtudes, por lo cual es una virtud completa, acabada o perfecta en el sentido de contener todas las virtudes, sin dejar ninguna fuera de ella. Para entender este sentido, es necesario considerar la interdependencia entre las virtudes. Por una parte, las virtudes naturales dependen de las virtudes finales, y éstas se vinculan al bien más alto, que es la felicidad. Por otra parte, la *kalokagathía*, en el ámbito de las distintas virtudes, no es superada por ninguna otra, ya que en ella se integran justicia, prudencia, valentía, etc., conformando una unidad orientada hacia la vida feliz. En este sentido, nombra la virtud perfecta que, en tanto actividad del alma, orienta todas las acciones en vistas de la felicidad. En este sentido, Dirlmeier (1964, p. 497) considera que, dado que la *kalokagathía* es definida por Aristóteles como la virtud perfecta, ésta se encuentra en relación con el *telos* del ser humano, que es la *felicidad*. Por lo tanto, la unidad de los conceptos *kalòs kagathós* nombra a aquel que ha logrado la *eudaimonia* en cuanto fin en sí mismo.

## 5. Consideraciones finales

El interés principal de esta investigación fue analizar el papel de la *kalokagathía* en la *EE*, primero porque ha sido considerada por los estudiosos de la antigüedad como el ideal moral de comportamiento propuesto por los pensadores griegos antiguos, incluyendo a Aristóteles; segundo, debido a la recurrencia e importancia de este concepto en la *EE* en comparación con la *EN* y otros escritos del Estagirita; y, por último, por la primacía que tiene esta virtud, en la *EE* frente al resto de las virtudes.

La primera definición que Aristóteles proporciona en *EE* VIII 1, 1248b 1, presenta esta virtud como una unidad o totalidad de todas las virtudes, lo cual implica que en ella se encuentran las distintas virtudes éticas y que es una virtud en un sentido máximo. Aunque no es posible poseer una virtud de forma independiente de todas las demás, no existe otra virtud que contenga todas; en este sentido, la *kalokagathía* representa el grado más alto de excelencia.

Bonasio (2019, p. 56) observa que la *kalokagathía* se ubica en la discusión de la *EN* acerca de cuál es la mejor forma de vida: la del prudente, la contemplativa o la política, sugiriendo que quien posee todas las virtudes logra no sólo la unidad de éstas, sino las partes del alma. Según Bonasio, en la *EE* el papel de la *kalokagathía* debe analizarse a partir de la pregunta de Aristóteles sobre la función (*ergon*) del alma, partiendo de una interpretación del alma en cuanto unidad, donde las distintas facultades, modos de ser y movimientos propios del alma orientados por esta función. Este ordenamiento se mantiene en una estructura jerárquica en la que la parte irracional del alma corresponde el seguir a la racional, y la racional guía. Bonasio sugiere que la *kalokagathía* conlleva una unanimidad de las virtudes en la que estarían presentes tanto las virtudes éticas como las dianoéticas, por lo que mediante este concepto Aristóteles apunta a un sentido total de felicidad alcanzable mediante el pleno desarrollo de todas las virtudes: “However, the scope of the unity of the virtues in the *EE* is larger than in the *NE*. The *kalos kagathos* possesses all the virtues, comprising also the virtues of theoretical thinking” (Bonasio, 2019, p. 81).

En este mismo sentido, Kenny (1996) considera que si la *kalokagathía* es la síntesis de las virtudes, tal como la salud lo es para el cuerpo, esta unión o síntesis debe incluir las virtudes correspondientes a la función intelectual del alma, así como las virtudes morales correspondientes a la parte pasional:

If *kalokagathía* is a synthesis of the virtues of the parts of the soul in the way that health is a synthesis of the health of various parts of the body, then it must include the virtues of the intellectual parts of the soul as well as the passional part (pp. 26).

Por su parte, Wolt (2022) considera que la *kalokagathía* ocupa en la *EE* el lugar que la templanza tienen en la *EN*, pero observa que el Estagirita eleva esta virtud a un sentido ideal. La *phrónēsis* se encuentra en la elección de las cosas buenas por naturaleza (pero no dignas de alabanza), debido a que es en la distinción entre el *kalòs kagathòs* y el *agathòs* como se explica la *kalokagathía*, misma que refiere, sobre todo, al ideal ético de una persona perfectamente virtuosa que posee todas las virtudes. Así, propone que este concepto alude a un ideal ético, es decir, una figura a la que se aspira.

Ahora bien, la *kalokagathía*, entendida bajo la noción de *areté téleios* (virtud perfecta, acabada y plena), dista de referir a una virtud idealizada, semejante a un arquetipo único, inalcanzable a partir de la acción

humana, cuya particular función sería ser sólo un modelo para la acción. Por el contrario, siguiendo lo dicho por Aristóteles respecto a la noción de bien, y gracias a la distinción entre bienes naturales y bienes en sí, la *kalokagathía*, en el sentido de virtud total, es una virtud realizable, vital y accesible a partir de la acción humana, que conlleva un sentido de perfección en las acciones de búsqueda de una vida feliz (*eudaimonia*). De esta manera, la *kalokagathía* es una virtud similar al resto de las virtudes; más allá de un ideal, es realizable, en el sentido en que lo es cada virtud, en relación con nuestra propia naturaleza.

Ahora bien, la posesión de la felicidad coincide con la obtención de la *kalokagathía*, cuestión que depende, en gran medida, de la capacidad de distinguir entre bienes naturales y bienes en sí, así como de juzgar cuál de estos bienes es el fin último de las acciones. En este sentido, la felicidad sólo se alcanzará a partir de un proceso de separación entre las distintas virtudes y bienes, seguido de su justa elección. Al respecto, Broadie (2010) afirma que, mientras cada virtud es definida en relación con su esfera particular, la *kalokagathía* conlleva necesariamente una actitud general hacia la virtud, que no sólo implica una taxonomía de los bienes, sino también una elección entre ellos. Así, podríamos considerar que la *kalokagathía* requiere de una actitud de análisis, una visión crítica y reflexiva, en relación con las capacidades, deseos y emociones; así como una capacidad racional para elaborar juicios para elegir y orientar las acciones en función del bien más alto.

Respecto a esto, Viano (2011) ha manifestado que la unidad de las virtudes parece contraria al sentido común y a la vida ordinaria; sin embargo, recomienda observar la relación establecida por Aristóteles entre virtudes naturales, virtudes finales y la totalidad de la virtud. Es claro que para Aristóteles no existen las virtudes individuales, sino que guardan una relación de dependencia entre sí, de tal manera que, para que una virtud esté presente, es necesario que al menos otras se encuentren presentes; de esta manera, considera que la *kalokagathía*, lejos de ser una virtud total, ideal e inalcanzable, nombra una unidad de las virtudes *variable*, en la que existe una contribución de la *héxis* de cada individuo, de tal manera que, aunque todas las virtudes estén presentes, la manera en que se hallen en cada individuo es variable. Así, la definición de la virtud como término medio (*tó méson*) tiene repercusiones importantes en la interpretación de la *kalokagathía*. En primer lugar, porque si bien toda virtud (*areté*) es caracterizada como un término medio, y el término medio lo es en función tanto del exceso como del defecto relativo a nosotros,

la *kalokagathía* nombra esta unidad de las virtudes que no es un ideal abstracto, sino un medio, pero que se instancia de forma particular en cada uno de nosotros, con la presencia de todas las virtudes, dependiendo de la variabilidad en nuestros particulares modos de ser.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1985). *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Araiza, Jesús (2014). “La prudencia en Aristóteles, una *héxis praktike*”. *Tópicos. Revista de filosofía*, 46, pp. 152-153.
- Bonasio, Giulia (2019). *Happiness and superlative value in the Eudemean Ethics* (Ph.D. in Classical Studies, dissertation). Columbia University.
- Bourriot, Félix, (1995). *Kalos kagathos-kalokagathía: D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique: Étude d'histoire athénienne*. Vol I. Zurich: George Olms Verlag.
- Broadie, S. J. (2010). “The Good, the Noble, and the Theoretical in *Eudemean Ethics* VIII.3”. In J. Cottingham & P. Hacker (Eds.), *Mind, Method, and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny*. USA: Oxford University Press, pp. 3-25.
- Dirlmeier, Franz (1964). *Aristoteles Werke. Band 7: Eudemische Ethik*. Berlin: De Gruyter.
- Gottlieb, Paula (1994). “Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”. *Phronesis* 39, 3, pp. 275-290. <http://www.jstor.org/stable/4182478>
- Gottlieb, Paula (2009). *The Virtue of Aristotle's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardie, W. F. R. (1965). *The Final Good in Aristotle's Ethics*. *Philosophy*, 40, 154, pp. 277-295.
- Homero (2005). *Iliada*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jaeger, Werner (1985). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- Kenny, Anthony (1996). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Marrou, Henri-Irénée (1981). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Platón (1988). *República*. Gredos: Madrid.
- Price, A. W. (2011). *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Tuozzo, Thomas M. (1995). “Contemplation, the Noble, and the Mean: The Standard of Moral Virtue in Aristotle's *Ethics*”. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 28, 4, pp. 129-154.

- Viano, Cristina (2011). “Vertus naturelles et unité des vertus. Alexandre et le modèle de la mixis”. *Revista Filosófica de Coimbra* 20, 39, pp. 7-22.
- Wankel, Hermann (1961). *Kalos kai agathos*. Deutschland: Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg.
- Wolt, Daniel (2022). “Phronêsis and Kalokagathía in *Eudemian Ethics* VIII. 3”. *Journal of the History of Philosophy* 60, 1, pp. 1-23.

## Sobre los autores

**Alfredo Sánchez Bonilla** es licenciado y maestro en Filosofía por la UNAM. Se ha especializado en ética antigua, particularmente en la teoría aristotélica de la virtud y la responsabilidad moral. Su tesis de doctorado versa sobre la libertad y el determinismo en el cristianismo primitivo.

**Carlos Alberto Vargas Pacheco** es candidato a doctor por la UNAM. Es profesor en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde imparte cursos de textos filosóficos de la antigüedad, filosofía de la educación y metafísica. De 2011 a 2017 fue secretario académico del Colegio de Filosofía. Sus principales líneas de trabajo académico son la Historia de la Metafísica, Metafísica y Música y Filosofía de la educación. Actualmente, es secretario del Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y responsable del proyecto “Filosofía y Forma de vida”. Asimismo, es miembro del Seminario Interuniversitario de Ontología y Metafísica. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y capítulos en libros colectivos. En el ámbito de la divulgación filosófica, fue coproductor de las cápsulas radiofónicas *El ser y el pronóstico del tiempo* con RadioUNAM.

**Consuelo González Cruz** es doctora en Filosofía por la UNAM y licenciada en Administración de Empresas por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Es miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Ha colaborado en diversos proyectos editoriales como la *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana y traducciones al español de textos de Martin Heidegger. De 2011 a 2015, realizó una estancia de investigación en el Husserl Archiv de la Albert-Ludwigs-Universität en Berlín y en Friburgo, Alemania, auspiciada por el CONAHCYT y el DAAD. Sus publicaciones versan sobre el papel del *Mitsein* (ser-con otros), la negatividad en la filosofía de Heidegger, la indiferencia modal, y la apropiación heideggeriana de algunos conceptos y temáticas de la Física y la Ética de Aristóteles, principalmente en

torno a la época de *Ser y tiempo*. Ha impartido cursos en diversas universidades privadas. Actualmente es profesora de Ética en el Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED) de la UNAM y realiza un posdoctorado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) con el Dr. Ricardo Gibu.

**Eduardo Charpenel Elorduy** es Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (UP) desde 2015. Es licenciado en Filosofía por la UP y en Letras Inglesas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde también cursó la Maestría en Filosofía. Obtuvo el doctorado en Filosofía en la Universidad de Bonn, Alemania, con *magna cum laude*, por su disertación sobre la noción de carácter en la ética aristotélica. Ha publicado artículos y capítulos de libro en colecciones especializadas tanto en México como en el extranjero. Ha sido becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD, por sus siglas en alemán) y del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), y ha sido *visiting professor* en la Universidad de Bonn. Su investigación gira en torno a temas de ética, filosofía política, estética, filosofía de la cultura y filosofía de la religión, con ejes históricos en la filosofía antigua y en el idealismo alemán. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el 2018, actualmente con nivel II.

**Elizabeth Mares Manrique** es Profesora Titular de las asignaturas de Historia de la Filosofía Antigua en la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP). Realizó una estancia postdoctoral en el Centro de Estudios Clásicos (IIFL-UNAM) de marzo de 2015 a febrero de 2017. Su línea de investigación se centra en la epistemología, metafísica y ética antiguas. Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA) desde agosto de 2019. En 2022, publicó su libro *La ética como episteme en Aristóteles* (IIFL-UNAM).

**Héctor Zagal Arreguín** es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México) y Profesor por Asignatura de la Facultad de Filosofía de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Autor de, entre otros libros, *Método y ciencia en Aristóteles* (2005), *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles*, en coautoría con Víctor Gómez Villanueva (2019), *Amistad y felicidad en Aristóteles. ¿Por qué necesitamos amigos* (2014) y *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles* (2013). Además de investigador, desarrolla una intensa labor de divulgación cultural en redes, televisión y radio.



**Jeannet Ugalde Quintana** es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, con una estancia doctoral en la Eberhard-Karls Tübingen Universität (Alemania), bajo la dirección del Prof. Dr. Thomas A. Szlezák. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel I) y de la International Plato Society. Es Profesora de Asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son: Filosofía antigua, Historia de la Filosofía, Metafísica, Ontología y Fenomenología. Entre sus publicaciones se encuentran: *Tiempo y memoria en Aristóteles* (2024), *Diótima, maestra de Sócrates en el conocimiento del amor* (2023), *Heidegger y el estado afectivo del amor* (2021), *La crítica heideggeriana a la comprensión ontoteológica del Ser en Aristóteles* (2020) y la edición del libro: *La interpretación alemana de Platón* (2019).

**Luis Alonso Gerena Carrillo** es doctor en Filosofía de la Ciencia por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es Profesor Investigador Titular A en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IHCs) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) e integrante del Cuerpo Académico de Estudios Interdisciplinarios sobre Política e Imagen. Sus líneas de investigación incluyen la ética antigua, específicamente la discusión sobre el placer y el bien en el movimiento socrático, y la propuesta política de Hannah Arendt, con énfasis en su problematización de la noción de responsabilidad.

**Miguel Martí Sánchez** es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Ha sido becario del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación del Gobierno de España. Completó su formación doctoral en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemania). Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y ha participado en congresos internacionales sobre la filosofía antigua en general, y sobre la de Aristóteles, en particular. Es miembro del proyecto de investigación “DYNA. Deseo y Normatividad en la Antigüedad”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Es profesor del Departamento de Formación Humanística de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid) y Profesor Invitado del Centro Teológico San Agustín (San Lorenzo de El Escorial) y de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid).

*La Ética Eudemia de Aristóteles. Ensayos interpretativos,*  
editado por la Universidad Autónoma del Estado de  
Morelos y la Universidad Autónoma de San  
Luis Potosí, se terminó de editar en 2025.  
En su composición se utilizó el tipo  
Minion Pro diseñado por  
Robert Slimbach.





Las *Éticas* de Aristóteles pueden considerarse como las obras de ética de la antigüedad más completas que han llegado a nuestros días. Desde el punto de vista histórico, las copias de manuscritos beneficiaron a la *Ética Nicomaquea* por encima de la *Eudemia*. Por otra parte, desde un punto de vista más filosófico, en el siglo XIX Schleiermacher inició una gran discusión en torno a la autenticidad de la *Ética Eudemia*, considerándola como espuria. En el siglo XX, Jaeger y otros más confirmaron la autenticidad de la misma, pero abrieron una nueva y vehemente discusión sobre el lugar que ocupa la *Eudemia* tanto en la composición como en el pensamiento de Aristóteles; se ha analizado si es o no anterior a la constitución de la *Ética Nicomaquea*, así como sus relaciones con los denominados “libros comunes” que comparten entre ellas (libros IV, V y VI de la *EE*, o bien, V, VI y VII de la *EN*). Jaeger, Rowe, Kenny y Owen son ejemplos de intérpretes que han llevado a cabo una extensa investigación sobre las relaciones entre ambas éticas y el lugar que ocuparía en la filosofía de Aristóteles. La postura de Jaeger ha tenido una gran influencia al afirmar que la *Ética Eudemia* es un escrito previo a la obra de madurez de la *Ética Nicomaquea*, lo cual la hace más cercana al platonismo y, así considerada, ayuda a comprender mejor la relación entre ambas filosofías, así como la relación entre las *Éticas* y otros escritos del *Corpus Aristotelicum*.

En un estudio de 1978, el filósofo Anthony Kenny se opuso a esta visión, intentando mostrar que, más bien, la *Ética Nicomaquea* era anterior a la *Eudemia*. Hasta ahora, son pocos los que siguen a Kenny en este punto, pero muchos están de acuerdo con él en que los libros que comparten las dos éticas componían originalmente la *Ética Eudemia*. Gracias a estos antecedentes, hoy en día podemos considerar a la *Ética Eudemia* no sólo como una obra auténtica del estagirita, sino también como una versión distinta del pensamiento ético de Aristóteles, que resulta central para entender su visión de la ética. Esta fue la motivación que nos llevó a conformar *Eupraxía: Seminario de ética antigua*, en el cual dedicamos prácticamente dos años al estudio de esta obra, cuyo resultado son estos ensayos, que se ocupan de los principales problemas que aborda Aristóteles en su reflexión sobre la “filosofía de las cosas humanas”, desde un punto de vista propio de la *Ética Eudemia*. En este volumen se abordan algunos temas como la metodología propia de la ética, la relación entre el bien y el placer, el problema de lo voluntario y la necesidad, además, la amistad política, el papel de la fortuna en la felicidad y el valor de la virtud completa o *kalokagathía*.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS



HUMANIDADES  
CENTRO INTERDISCIPLINARIO  
DE INVESTIGACIÓN  
CIIHU



**UASLP**  
Universidad Autónoma  
de San Luis Potosí



FACULTAD DE  
**CIENCIAS SOCIALES  
Y HUMANIDADES**