

Ética Nicomaquea: dos clases de eudaimonía

written by Alberto Buela | 14/12/2015



El fin del hombre es para Aristóteles la felicidad, [\[1\]](#) ella es entendida no como un estado a la manera de los estoicos o de la filosofía oriental contemporánea para uso de occidentales adinerados, sino como una actividad [\[2\]](#) y esta actividad está caracterizada como virtuosa. [\[3\]](#) Esto último equivale a decir que la felicidad está flanqueada por dos posibilidades de defección: una por exceso y otra por defecto. De modo tal que la *eudaimonía* consistirá en establecer el justo medio entre los dos extremos. Claro está, que “lo que prescribe la virtud no es un medio absoluto geométrico, sino una media relativa a cada uno de nosotros.” [\[4\]](#)

Así pues, el término medio, repitámoslo es para cada hombre y en cada circunstancia algo único que no cabe transacción de ninguna especie, ni se puede alargar o acortar a gusto de la prudencia burguesa. Por eso decían los antiguos: *bonum*

contingit uno modo; malum multifarie. [5]

Ahora bien, nos preguntamos, **¿existe un criterio o norma para establecer esta *medietas* como gustaba traducir Cicerón, la que indudablemente no es una *mediocritas*?**

En varios lugares de sus obras se plantea Aristóteles el estudio sobre la norma de la praxis humana, sobre todo en E.N. II.2 1103 b 31-1104 en donde advierte que nos encontramos en el campo de la conducta humana sobre el cual se puede bosquejar un esquema general hablando sobre lo verosímil pero no es un sistema exacto; puesto que la materia del comportamiento humano no tiene nada fijo e invariable sino todo lo contrario. De modo tal, que no existe una receta de la felicidad y aunque si bien, el hecho de obrar conforme a la recta razón es una cosa comúnmente admitida, ello excluye la existencia de un principio como norma absoluta del obrar humano.

Recién en la EN VI, 13 1144 b27 Aristóteles responde a la cuestión; la “recta razón”- *óρθος λόγος*- está identificada en la “*phrónesis*”. **Lo que equivale a decir que la recta razón o principio normativo es la prudencia.** Sin detenernos a estudiar puntualmente la prudencia en Aristóteles, vamos a exponer lo que a nuestro estudio interesa, esto es aquello que la vincula a la felicidad.

La *phrónesis*, tratada como virtud dianoética o intelectual, nos indica los medios aptos para alcanzar los fines que son intentados por la virtud [6]. De ahí que para que una virtud sea verdadera ha de estar regulada por la *phronesis*, en cuanto ésta le señala los medios oportunos para alcanzar el fin a que se ordena y en que consiste. [7] Es decir, que la virtud ética está fundada sobre la virtud dianoética que le provee su regla. Pero, y esto es lo remarcable, no puede elegir los medios verdaderos, si ella no está predispuesta y conformada por las virtudes éticas; [8] así, para constituirse en “recta ratio”, ha de haber sido previamente orientada por ellas.

Existe pues un complemento mutuo entre las virtudes y la prudencia, de manera que la vida virtuosa es fruto de una cooperación entre ambas.[9] **“Se ve así claramente, según lo que acabamos de decir que no es posible ser hombre de bien en sentido estricto, sin prudencia, no prudente, sin virtud moral”.**[10] Hay aquí una *petito principii* insuperable.

Tal círculo se rompería si alguno de los dos principios pudieran vincularse a la naturaleza en cuanto norma absoluta e inmutable. Así, los escolásticos suponen que los primeros principios del obrar son naturales y están contenidos en la *sindéresis*, que es la impresión en la naturaleza racional de la ley eterna. Pero en Aristóteles no hay tal escapatoria. Las virtudes en tanto tales no existen en estado naturales, son sólo disposiciones-*héxis*.

Las tendencias naturales no tienen por sí mismas rango de virtud[11] para adquirirlo han de ser informadas y reguladas por la prudencia que encarna la recta razón. La virtud entonces no es algo dado por la naturaleza del hombre, es el resultado de un largo ejercicio y de un ejercicio orientado y presidido por la prudencia. Sin prudencia no hay virtud. A su vez, la prudencia, norma de las virtudes no es un elemento innato, con fuerza normativa evidente, es una adquisición difícil que exige largos años de experiencia; por eso los jóvenes no pueden tenerla[12], en cambio consideramos natural que la posean los ancianos.[13] **Prudente por naturaleza es el anciano.** [14]La prudencia es natural no en cuanto al hombre nace dotado de ella, sino en cuanto es el fin, el término al que tiende una larga y experimentada actividad humana.

La superioridad por la naturaleza estará dada según la proximidad de su acabamiento. Superior es aquello que está más cerca de su fin entendido como perfección. Es que el fin de la cosa es siempre mejor que la cosa.

No existe, en definitiva, garantía de rectitud apriorística y absoluta en el hombre. Es por ello que la felicidad, esa

complementación de prudencia y virtud, sólo es posible en un período avanzado de la vida del hombre ***“el niño no puede ser feliz... porque la felicidad requiere a la vez una virtud perfecta y una vida llegando a su término”***[\[15\]](#)

La felicidad-*eudaimonía* como su nombre lo indica: “buen genio” que acompaña al hombre en su aventura personal, recuerda aquí, al famoso fragmento de Heráclito según el cual el carácter moral del hombre era su genio bien hecho Fr.119 *éthos ánthropo dáimon* (el carácter es en el hombre su genio). “*Si miramos bien, como acertadamente ha sostenido A. Gómez Robledo, la ética aristotélica vendría de la intuición heraclitana: la idea de que la verdadera felicidad humana radica en la formación del carácter, en la estructura de un éthos-hJoV virtuoso y activo*[\[16\]](#).”

Entrando directamente en tema, nosotros sostenemos que la E.N. existen claramente diferenciadas clases de felicidad; una entendida como “Bien divino” (1177^a 15- 1101b25) y otra entendida como “Bien humano” (1178b22 – 1178a8).

La primera corresponde a la actividad del filósofo que además de ser la más placentera es la más autónoma (1177a27), respecto a los bienes exteriores (1178^a24 b 7); porque desarrollar la vida divina (1177a15) es una actividad inminentemente gozosa contemplativa (1178b22).

La segunda corresponde a la actividad del “común de los mortales” que no es el filósofo, aunque a éste último “*en tanto que es hombre y cuanto convive con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes exteriores para vivir como hombre*” (1178b5). Pero para el “común de los mortales”, decimos, la felicidad consistirá en la práctica de las virtudes éticas porque “*Las virtudes éticas están ligadas a las pasiones que tiene por sujeto al compuesto. Y las virtudes del compuesto son las virtudes humanas-aretai anthropikai, y por ende es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ella*” (1178

a 19-21).

Y para dar, aún mayor peso a esta distinción entre los dos tipos de felicidades posibles, agrega Aristóteles inmediatamente, “*por el contrario* (refiriéndose a la relación de las virtudes morales y el compuesto) *el intelecto está separado keJORISMÉnen* (1178a22). Pero no del cuerpo como erróneamente se ha sostenido sino del compuesto del que acaba de hablar.[\[17\]](#)

El compuesto-sujeton es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el intelecto la actividad divina.

La vida humana, la del compuesto es mortal, **mientras que la vida divina, o sea, la vida según el intelecto es inmortal, por eso la felicidad propiamente dicha es “la vida según el intelecto ho katà tón noún bíos “** (1178 a 6-7).

Por el contrario la felicidad de la vida del compuesto, de la vida política (1177b16) de la vida del cuerpo (1177a6) no es la principal conclusión que se contrapone a la propuesta en el libro I de la E.N., donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo (1094 a28) – sino que “*según las otras virtudes es solo (deutéros) secundariamente vida feliz. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos* (1178a8-9).

Por un lado se aprecia claramente como Aristóteles establece una jerarquía de “felicidades” según la actividad que desarrolla la mayor plenitud de perfecciones. Al par que se propone en el libro X de la E.N. una ética que da preeminencia a la vida contemplativa, la cual si bien supone ciertas condiciones materiales ellas no serían buscadas por sí mismas, sino para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación. La ética está aquí entendida como *sophia beatrix*, como búsqueda de la felicidad divina del intelecto. En definitiva como *theoría katà sophía*,

contemplación según la sabiduría.

Pero por otro lado, contempla la posibilidad de la felicidad “del común de los mortales,” de todos aquellos que no son filósofos. Y esta clase de felicidad de “bienes humanos”, según la denomina el mismo Aristóteles, se desenvuelve en la Política. Esta es la disciplina de la vida práctica del compuesto humano que se vincula evidentemente al cuerpo, a la polis, y por ende al bien común general como a su fin específico.

Así pues la contemplación de lo divino a través de la práctica filosófica y la realización del bien común a través del ejercicio político son los dos fines propuestos por Aristóteles para las dos clases o tipos de felicidad posibles. Esto muestra una vez más el realismo aristotélico, que recogiendo de la observación de la vida y la naturaleza las experiencias más regulares, se percata que como a la mayoría de los hombres le está imposibilitado acceder a la contemplación de lo divino; les reserva la posibilidad de felicidad, si bien secundaria, pero que en alguna medida los inmortaliza (en la medida de lo posible hemos de inmortalizarnos (1177b35) a través del acción política volcada en sabias leyes para la realización del bien común de la polis, ya que *“las leyes son la obra de arte de la política”* (1184b1). A la vez, como sagazmente ha hecho notar D. Ross esta ***“sabiduría práctica del estadista con una legislación apropiada asegura la prosecución de los estudios científicos y filosóficos”*** [18]. Lo que muestra a las claras la subordinación de la vida moral a la contemplación y el carácter abierto, no-clausurado, en definitiva, interdependiente tanto de la felicidad entendida como bien divino: vida contemplativa, como de la felicidad expresada como bien humano, o sea como vida política.

¿Cuál es, pues, la exigencia de la E.N. en lo que respecta a quién ha de ser considerado feliz según estas pautas?.

El hombre que con capacidad de contemplación no descuide los intereses de su comunidad. En una palabra, el filósofo comprometido con los intereses de su polis. Aquel que realiza una actividad especulativa inspiradora de acciones realizables, es decir, de acciones políticas.

Este compromiso del filósofo no lo obliga a tomar parte de los partidos políticos, pero tampoco, por defecto, puede desinteresarse de la res publica. Por todo ello, afirmamos que para Aristóteles el máximamente feliz, es el verdadero filósofo, el que ha logrado plasmar el fruto de su actividad contemplativa en la realidad y para beneficio de su comunidad.

Como puede apreciarse **esta conclusión da al traste con el ideal liberal del filósofo encerrado en la torre de marfil, o en nuestros días, con el ideal del erudito anglosajón que llena los pizarrones de fórmulas lógico-matemáticas dejando de lado la predicación de existencia.** *Scholars* y nuestros telúricos “especialistas de lo mínimo”, ídem. Pero al mismo tiempo, rechaza el ideal del filósofo marxista encasillado por el dogmatismo de un partido político que en definitiva no lo deja pensar.

Comprobamos pues, a través de la lectura de la E.N., como a pesar de las dos concepciones de la felicidad, el concepto de telos designa a la vez la extremidad (to escaton) y la causa final (to ou eneka)[\[19\]](#), el logro y el fin. Pero al mismo tiempo es necesario adjuntar que el telos engloba la obligación de ser logrado en tanto que bien de todo ser y de toda acción[\[20\]](#).

Cabe aclarar por último que **el hombre virtuoso no hace el bien porque tiene la obligación de hacerlo o porque sea consciente de su deber, él hace el bien porque el lo capta, lo aprehende como tal.** Porque él lo conoce tal como es, es decir, como verdadero valor. Recién ahora podemos apreciar claramente, cómo la afirmación de R. Gauthier: “*on peut parler dans la morale d’Aristote d’un devoir d’être heureux*”. [\[21\]](#) reduce,

finalmente a un sólo de los aspectos la noción de *telos* , al logro. Pero, además, en nuestra opinión esta es una explicación inversa, que “coloca el carro delante del caballo” pues, el hombre y las cosas “tienden hacia un fin” no por “*devoir d’être heureux*”, sino que “son felices” en la medida que “tienden hacia un fin” que les dará su acabamiento.

[1] El término *eudaimonía* ha sido tradicionalmente traducido por *felicidad*. Una última traducción de E.N. al castellano (Sinnott, Ed. Colihue, Bs.As. 2007) lo hace por el término *dicha*, con lo cual se produce una distorsión fatal del concepto de *eudaimonía*, pues la dicha es, básicamente, un estado y no una actividad, tal como está pensada por Aristóteles.

[2] E.N. 1090 A 15-17; 1176 A 32 B2; Polit, 1325 a 32.

[3] Polit. 1325 a 14-15. E.N. 1176^a 35- E. N. 1177^a 2.

[4] Moreau, Joseph: *Aristotele et son école*; P.U.F., 1962 (Hay traducción castellana, Buenos Aires, Eudeba 1972, p.199).

[5] Traducido en criollo decimos que el bien se realiza de una sola manera: bien. Así un asado está bien hecho cuando se hace bien, y mal se puede hacer de muchas maneras, sancochado, crudo, quemado, demasiado cocido.

[6] E.N .1144 a6-9; 1145 a 2-6.

[7] E.N. 1144 b 6-17

[8] E.N. 1178 a 16-19

8 E.N. 1144 b28-30

[10] E.N. 1144 b30-32. Esta circunstancia explicativa de la E.N. está cabalmente expresada por Roberto Vergara O’Ryan, cuando en un excelente artículo “Aproximación a la Ética a

Nicómaco" dice: "para comprender y luego adquirir la condición de virtuoso hay que ser ya virtuoso"; Revista Philophica, Vaparaíso, Chile – 1983, p. 201. Salvando las distancias, esto nos recuerda el razonamiento de Scheler a Kant para quien el hombre es bueno cuando realiza actos buenos, mientras que para el mago de Munich, el hombre realiza actos buenos, porque es bueno.

[11] E.N. 1105 b 19 -1106 a 13.

[12] E.N. 1142 a 11-19.

[13] E.N. 1143 a 25-38.

[14] E.N. 1143 b 6-9.

[15] EN. 1100 a 15; EE. 1219 b 5-8

[16] Gómez Robledo, A.: *Ética Nicomaquea*, p. 48.

[17] Cfr. Enrique Dussel, en la época que estudiaba en serio y no en esa parodia del pensamiento que fue la filosofía latinoamericana que nunca dejó de ser un mero programa, demuestra en "La ética definitiva de Aristóteles", Cuadernos de Filosofía, N°11, Buenos Aires 1969, pág. 75-89, como R.A. Gauthier se equivoca cuando agrega la noción de "cuerpo", cuando ésta no se encuentra en el texto.

[18] Ross, D.: Aristóteles, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957, Traducción Diego Pro, p. 311.

[19] Cfr. Moreau, Joseph: *Les Officia Dans l'Ethique Soïcienne*, Revue de Philosophie Ancienne, Bruxelles, 1983, p.100

[20] Coincidimos con Veatch, Henry: *Telos and Teleology in Aristotelian ethics*, en "Studies in Aristotle" editado por Dominic O'Meara Washington, 1981, p. 281, cuando el dice: "An Aristotelian telos, in other words, is nothing if not an obligatory end".

[\[21\]](#) *La Moral d'Aristote*, PUF, Paris, 1958. p. 48