

Sobre esa particular relación entre política y felicidad en el pensamiento aristotélico¹

Corina Inés Branda

“La felicidad es la prosperidad unida a la excelencia o suficiencia de medios de vida, o la vida más agradable acompañada de seguridad o plenitud de propiedades y del cuerpo asistida de la capacidad de salvaguardarlos y de usarlos”

Aristóteles, *Retórica*, 1360 b.

Resumen

El trabajo analiza y problematiza, a partir de la *Ética a Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles, la relación entre la vida contemplativa y la vida política, estudiando los puntos de encuentro y tensión entre ambas. La política es de las ciencias prácticas la ciencia soberana. Teniendo presente dicha concepción, se estudiará la relación que guarda con la vida teórica. Si la finalidad de la contemplación es alcanzar la verdadera felicidad para el Estagirita, ¿cuál es el estatuto de la vida política en relación a dicho fin? ¿Cuál es la importancia que le asigna el autor a la política en relación a la verdadera felicidad que la vida filosófica promete?

La relación que la felicidad y la política entablan en el pensamiento aristotélico es verdaderamente un expediente interesante, el cual, a tantos lectores modernos nos motiva, por algunos de sus contrastes, a repensarla en nuestros días a la luz de en nuestros tiempos.

Tras el punto de inflexión que marca el pensamiento maquiaveliano en torno a la escisión entre la política y la ética, la tradición de la filosofía política occidental se cimentó, salvo excepciones, en esta separación radical. La autonomización de la reflexión política de la ética, y de la ética religiosa en

¹ El trabajo que presento para la Revista *Leviathan* es el producto de un trabajo realizado, y luego revisado y modificado, para la aprobación del curso de posgrado “Frágil felicidad: De Aristóteles a Stuart Mill”, dictado por la Dra. Graciela Vidiella en la Universidad Nacional del Litoral en el año 2009.

particular, estaba asegurada para muchos pensadores de la posteridad. Al decir de Maquiavelo:

“Pero siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de las cosas, que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos, porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquél que deja lo que se hace por lo que se debería hacer marcha hacia su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad”².

Volver al pensamiento que, junto al de Platón, sistematizaron la filosofía política occidental, no deja de ser un enriquecedor ejercicio reflexivo que nos permite aguzar nuestra mirada filosófico-política sobre el presente. El valor heurístico que encuentro en abreviar en el autor en cuestión, es que precisamente favorece el despliegue de nuevos interrogantes.

Mi objetivo principal en este trabajo es reflexionar, desde el pensamiento del autor de la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, sobre la concepción de la relación entre la felicidad y la política y sobre el lugar que la *eudaimonía* ocupa en el mundo de la política para Aristóteles. Indudablemente esta reflexión nos invitará a cavilar en torno a la idea de felicidad, la idea de bien y de la política en el pensamiento del discípulo de Platón.

El presente trabajo no ignora las tensiones que atraviesan a la *Ética a Nicómaco* respecto del concepto de *eudaimonía* las cuales no se abordarán aquí con suma especificidad, puesto que, de llevarse a cabo, implicaría otro estudio efectuado con la hondura que se merece.

Sobre la felicidad y la política

El Libro I de la *Ética a Nicómaco* es el Libro en el cual él comienza el abordaje de la felicidad, pero no es sino en el Libro X donde termina definiéndola, libro cuya autenticidad es puesta en cuestión por la misma Martha Nussbaum. Para este trabajo, a sabiendas de la mirada de la prestigiosa autora, no se entrará en ese tipo de discusión, muy erudita por cierto, pero que excede el propósito del presente trabajo.

² Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, México, Editores unidos, 1989, p. 101,

En el Libro I de la *EN* afirma el Estagirita:

“Parece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran” (EN, 1094 a).

El bien es el fin de todo arte y ciencia; toda actividad en general tiende o aspira él. “El bien es un fin que el hombre pretende realizar en sus actos”³. Ahora bien, este bien está dentro de lo alcanzable para el hombre, puesto que si fuera trascendente sería imposible de realizar desde la óptica aristotélica; ergo, las acciones de los hombres no aspiran a tener objetos trascendentes, lo puro en sí⁴. Las actividades humanas tienden a un bien, éste es un *télos* en relación con el hombre. Ciencia, arte y actividad se dicen en plural, puesto que son numerosas, motivo por el cual resultan ser, afirma el Estagirita, numerosos los fines de éstas.

En las acciones que el agente emprende existe un fin que se desea *per se*. Otros fines se desean por causa de éste. Aristóteles afirma que el bien es un fin y el fin al que se desea por sí mismo es supremo; es el supremo bien. Al parecer, todas las cosas existen en búsqueda de un fin, el cual aparece como resultado final de una evolución natural. La evolución vital está condicionada por la finalidad hacia la cual las cosas tienden. La finalidad es la realización de la esencia, mas, ¿cuál es este fin supremo? ¿Qué arte/s ciencia/s se ocupa/n de él?

“Parecería que pertenece a la más importante y a la directiva por excelencia, y es manifiesto que ésta es la Política, pues es ella la que ordena qué ciencias tiene que haber en las ciudades y cuáles debe aprender cada uno y hasta dónde. Y veremos que las facultades más estimadas caen bajo ésta, como la Estrategia, la Economía y la Oratoria” (EN, 1094 a).

A la ciencia de la política pertenece el supremo bien. Aristóteles ubica en un lugar jerárquico superior a la política en el árbol de las ciencias prácticas, ya que en un sentido absoluto lo es la metafísica. Ella, adoptando una función directiva y reguladora, decide sobre las demás ciencias, de las cuales se vale,

³ Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Península, p. 196.

⁴ Para no apartarme de la especificidad de la temática del trabajo omito el desarrollo que lleva a cabo el autor para argumentar el carácter del bien en sí, inclinándose por un concepto de bien que se encuentre en todas las categorías. “Aristóteles deja *abierto el significado del bien práctico* y admite que se trata de un término *polisémico*”, Guariglia, Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 163. La cursiva pertenece al autor.

nos dice el autor. Al servirse de las demás ciencias, su fin incluye los fines de éstas.

El objeto de indagación de la política no tiene el grado de precisión que tienen otras ciencias; éste está atravesado por conos de sombras, por incertidumbres, inherentes a la complejidad del vivir común. La aproximación a la verdad reviste por parte del buscador ciertas limitaciones propias de su objeto; podremos llegar hasta donde éste nos deje llegar:

“...es propio de un hombre instruido buscar la exactitud en cada género sólo hasta donde lo permite la naturaleza del objeto. Pues el aceptar que un matemático hable para convencer es como pedir demostraciones a un orador” (EN, 1094 b).

Prosiguiendo en el análisis, y en sintonía con lo expresado, el autor afirma y argumenta la inconveniencia del estudio de la política en los jóvenes. Fundamenta lo afirmado en que el joven, al adolecer de experiencia en las acciones de la vida, siendo que las argumentaciones políticas se apoyan en éstas, no es el agente ideal para ocuparse de su estudio. De esta argumentación se infiere que el objeto de la política se relaciona con lo experiencial, con el orden de la empiria, distanciándose de lo trascendente. Al respecto, el autor afirma:

“Por eso quienes aspiran a saber sobre la política parece que necesitan, adicionalmente, experiencia” (EN, 1181 a).

Además de carecer de un bagaje experiencial, el joven no tiene autonomía racional, aun se deja llevar por las pasiones. Cito al Estagirita:

“Más todavía, como el joven se deja llevar por las pasiones, escuchará en vano y sin provecho, ya que la finalidad no es el conocimiento, sino la práctica” (EN, 1095 a).

Afirmaba, siguiendo al discípulo de Platón, que toda arte o ciencia tiende a un bien. La pregunta es entonces: ¿cuál es el bien supremo, *summum bonum*, al que tiende la Política? La *eudaimonía* es la respuesta, una respuesta que incluye consenso y disenso. Consenso en considerar a la felicidad el bien supremo, fin último al que los hombres están naturalmente inclinados, mas disenso en torno a qué cosa efectivamente es la felicidad. Para algunos reside en el placer, para otros en el honor, y no faltan quienes la asocien a la riqueza. Pero, al parecer, las respuestas no se agotan en éstas; están los que entienden

que la felicidad es un bien que existe por sí mismo, siendo, además, causa del resto de los demás bienes. Omiso los argumentos esgrimidos por el autor para refutar la asociación entre felicidad y placer, felicidad y honor y felicidad y dinero. Ni el placer, propio de la clase de vida de los animales de pasto, al decir del autor, ni los honores de la vida política, ni el dinero que se busca en vistas a otra cosa, se desean por ellos mismos. Quien crea que busca la felicidad cuando busca placer, honores o dinero, yerra.

Las artes y ciencias persiguen un fin propio, como por ejemplo la medicina busca la salud y la estrategia busca la victoria. Pues bien, estos fines no son últimos, siendo obvio para el autor que lo último es lo mejor. Está claro para Aristóteles que los fines enunciados se los persigue por causa de otra cosa, de otro fin, fin éste que nunca se lo escoge en vistas a alcanzar otro fin. Lo elegible por sí mismo, que es a la vez la causa que nos lleva a buscar otros fines, como ser el placer, los honores, la riqueza, inclusive la virtud, no es sino la *eudaimonía*. Ésta no se elige en pos de otro fin, motivo que explica el carácter autosuficiente de la felicidad, su completud. Por ende, la *eudaimonía* es el fin y causa final de la praxis.

“Entendemos por “autosuficiente” aquello que, por sí solo, hace la vida preferible y sin que carezca de nada; y una cosa así creemos que es la felicidad...” (EN, 1097 b). “...es evidente que hay que clasificar a la felicidad como una de las deseables por sí mismas y no por otra cosa: la felicidad no es carente de nada, sino autosuficiente”/EN, 1176 b).

La *eudaimonía* para el Estagirita, siguiendo a Osvaldo Guariglia, no es el único y primero de los bienes del cual deriva el resto; solamente es el bien que goza de mayor perfección⁵.

Todavía no está zanjada la explicación en torno a qué cosa es la felicidad. Está claro que es el bien supremo, el fin de la acción, más no se ha dilucidado aun en que consiste. El autor, encaminado a dar cuenta de lo faltante, se interroga en torno a si hay alguna actividad que sea propia del *zoon politikon*, propia de este animal que no comparte con el resto de los animales no políticos. Descartando las actividades que compartimos con el resto de los animales, nos queda la actividad racional. En esta actividad, afirma el Estagirita, encontramos una parte que acata, obedece a la razón y otra que

⁵ Véase, Guariglia, Osvaldo, *Ob. Cit.*, pp. 172-173.

razona. Se trata de una actividad racional compuesta de un elemento imperante (la razón en sí) y otro imperado. Ahora bien, si la función propia del hombre es la actividad racional, es decir la actividad del alma conforme a la razón, y desempeñar una actividad con excelencia es propia del bueno, ergo, el bien humano es una actividad anímica conforme a la virtud, a la mejor y más completa de ellas, sentencia el filósofo. Un guitarrista toca su instrumento, pero un excelso guitarrista, que también toca a su instrumento, le agrega a la actividad musical la excelencia. Propio del primer músico será tocar la guitarra, mas propio del segundo guitarrista será ejecutarla bien.

Prosiguiendo en la lectura, el autor expone una división de los bienes en tres clases y unos son propios del alma, otros se dicen externos y otros en relación con el cuerpo. Los bienes del alma, conforme a cómo la tradición los ha concebido, afirma el autor, son los superiores, luego le siguen los del cuerpo y finalmente los bienes externos⁶. La vida del hombre virtuoso, del amante del bien, es placentera, puesto que las actividades conforme a la virtud son *per se* placenteras. Hay un gozo superior en el hombre justo al obrar justamente; hay un gozo en el hombre generoso en obrar con generosidad.

“Por supuesto que la vida de éstos no precisa para nada del placer como de un envoltorio, sino que tiene el placer ella misma” (EN, 1099 a).

No solamente las actividades del alma son placenteras, sino que además son buenas y bellas, con lo cual la *eudaimonía* es lo más bello y lo mejor. En el Libro X de la *Ética a Nicómaco*, el autor ubica a los placeres provenientes del pensamiento o entendimiento como los placeres superiores por su especie y origen. No hay placer sin actividad, y el placer hace perfecta a la actividad según el preceptor de Alejandro, ya que las torna más afinadas y las prolonga⁷.

Hasta aquí la felicidad es entendida como una actividad del alma conforme a la virtud. La felicidad es una actividad, así hay que clasificarla para Aristóteles, deseable por sí misma. En caso de no ser una actividad, afirma el autor, gozaría de ella quien duerme toda la vida, viviendo la vida de un

⁶ Esta clasificación jerárquica de los bienes se encuentra también en la *Política*, 1323 a.

⁷ Véase *EN*, (1175 b).

BRANDA, Corina Inés. *Sobre esa particular relación entre política y felicidad en el pensamiento aristotélico*.

vegetal⁸. En la *Política*, el autor la define a la felicidad como un buen obrar (*eupraxía*), tanto para la ciudad como para el individuo. En términos del autor:

“...el mejor género de vida sería el de la vida activa; pero la vida activa no está forzosamente orientada a otros, como piensan algunos, ni los únicos pensamientos relativos a la acción son los que tienen en vista los resultados que surgen de la acción, sino que son muchas más las reflexiones y especulaciones que tienen su fin y su causa en sí mismas; ya que el buen obrar (eupraxía) es un fin y, por lo tanto, también una actividad (praxis)”(Política, 1325 b).

Ahora bien, ¿la actividad del alma conforme a la virtud más perfecta puede prescindir de los bienes externos? Responde el discípulo de Platón:

“Con todo, parece que también necesita adicionalmente de bienes externos, pues es imposible o nada fácil que nos vaya bien si carecemos de recursos”(EN, 1099 b).

Evidentemente para el autor la carencia de determinados bienes externos conspiraría en contra de la felicidad. Carecer de una familia, de buenos hijos y belleza, sostiene Aristóteles, empaña nuestra felicidad. La felicidad requiere cierta prosperidad. Me parece interesante entender la *eudaimonía* aristotélica, a juzgar por lo afirmado, como cierta *prosperidad vital*. Al respecto, afirma el autor:

“En efecto, no puede ser feliz del todo quien es muy feo de aspecto o es de familia innoble o es un solitario o carece de hijos. Y, quizás peor todavía, si alguien tiene hijos o amigos completamente perversos o se le han muerto siendo buenos”(EN, 1099 b).

Al parecer, la felicidad requiere de los bienes externos, mas no se reduce a éstos.

”Y por ello los hombres piensan que los bienes externos son causa de la felicidad, como si el hecho de tocar la cítara de modo bello y brillante fuera causado por la lira más que por el arte”(Política, 1332 a).

Aristóteles expresaría la concepción del griego clásico, para quien los bienes externos son imprescindibles para ser feliz. Ellos son el medio para ejercer las virtudes. En otras palabras, los bienes externos constituyen las posibilidades para su realización. “El arisotelismo pone condiciones muy exigentes para lograr la buena vida, haciendo depender en varios sentidos la

⁸ Aristóteles, *EN*, p. 299. (1176 a).

actividad virtuosa de unas condiciones materiales y educacionales que escapen al control del individuo”⁹. El mismo autor lo expresa con meridiana claridad:

“... pues tanto el sabio como el justo, y los demás, precisan de lo necesario para vivir...”(EN, 1177 a). “También Solón manifestó, hablando quizá con razón, que son felices los que están moderadamente provistos de bienes externos, pero que han realizado las acciones más nobles, en su opinión, y que han vivido con templanza”(EN, 1178 b). “También le será necesario, pues que es hombre, un bienestar externo, ya que la naturaleza no es autosuficiente para la contemplación, sino que necesita tener salud, alimentos y demás servicios”(EN, 1179 a). “...porque vemos que adquieren y conservan no las virtudes por medio de los bienes externos, sino aquéllos por medio de éstas...”(Política, 1323 b).

Para nuestro filósofo, independientemente que la felicidad sea o no una gracia divina, que sobrevenga por virtud, aprendizaje o ejercicio, está fuera de cuestión que ésta pertenece a las cualidades más divinas. Y esto se explica porque quien actúa conforme al intelecto, es quien posee la mejor disposición. Es el intelecto lo que nos asemeja a los dioses y la felicidad que obtengamos a partir de él es la propia del hombre sabio. En palabras del mismo filósofo:

“Y no deja de ser claro que todo ello se da, más que en ningún otro, en el sabio. Luego éste es el más amado por los dioses. Y es lógico que también sea el más feliz. Por consiguiente, también por este camino el sabio es el hombre más feliz”(EN, 1179 a). “Y, claro, si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a éste será divina comparada con la vida humana” (EN, 1177 b).

Siguiendo el análisis, el autor afirma que la política tiene un fin, y que este fin es el bien supremo. En otros términos, el fin de la política es la felicidad. Así lo expresa el Estagirita:

“... el bien supremo es el fin de la Política y ésta pone el máximo empeño en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad y buenos e inclinados a practicar el bien”(EN, 1100 a).

El fin de la política es el bien supremo; sin éste sólo tenemos una mera asociación humana, y este *summum bonum* es la *eudaimonía*. De la cita arriba consignada, el autor nos permite argüir que la felicidad está vinculada a lo ético, a un obrar, accionar conforme a la virtud. La felicidad es el bien supremo; la virtud es la actividad referida a ella. Si la política tiene como fin la felicidad, la política tiene un fin ético: forjar hombres buenos, buenos ciudadanos,

⁹ Nussbaum, Martha, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 30.

obradores de buenas acciones y obedientes a la ley. Forjar estos hombres es imposible fuera del ámbito político para los humanos. De lo expuesto se desprende entonces que el político debe ser un hombre versado en los asuntos del alma. No es sino dentro de la polis en donde el hombre puede ser un agente feliz. La polis es punto de partida y de llegada. En las actividades humanas está presente el ser social del hombre. La actualización de la intrínseca eticidad humana sólo es posible dentro de la polis. La política tiene un fin ético y lo ético no se puede desplegar fuera de lo político.

¿Cuál es la relación entre la felicidad y la fortuna? El filósofo asigna un papel importante al hombre en este sentido. La felicidad no queda a merced de los vaivenes de la fortuna, sino que las actividades virtuosas son responsables de la *eudaimonía*. Interesante plantea, puesto que la vida virtuosa ofrece una estabilidad no asible en una vida que no se conciba conforme a la virtud. En términos del Aristóteles:

“... en ninguna de las actividades humanas existe una estabilidad como en las actividades conforme a virtud”(EN, 1100 b).

El hombre virtuoso es el hombre más cualificado para enfrentar la *tyché* y salir airoso. Cuando los infortunios son de magnitud considerable, como el caso de Príamo, ocasionarán perjuicio en el hombre virtuoso, puesto que lo atribularán y le dificultarán el desarrollo de sus actividades. No obstante este perjuicio, y gracias a su virtud, este hombre podrá obtener algún rédito, como si este tipo de infortunios de la vida tuvieran soterrado algún bien que, sin duda alguna, sólo el agente virtuoso podrá capitalizar en su provecho sin fenecer o verse severamente afectado en el intento:

“Sin embargo, incluso en estos casos se abre paso la luz del bien cuando uno soporta con divinidad muchos y grandes infortunios no por insensibilidad, sino porque es noble y magnánimo”(EN, 1100 b).

Si esto es así, el hombre feliz nunca se verá afectado por una desdicha crónica, aunque deba sobrellevar momentos de grandes infortunios, los cuales, como veíamos, no serán la causa de la pérdida de su compostura. Insiste nuestro filósofo, que sólo los infortunios grandes y numerosos desalojarán al hombre de la felicidad, mas no perennemente, sino hasta que haya alcanzado grandes y buenos logros. Desde luego, y en función de lo argumentado hasta

aquí, queda claro cuál es la relación para el autor entre virtud y fortuna, y cuál es papel del agente virtuoso de cara a lo inescrutable, de cara a los embates del porvenir.

Según afirmábamos con anterioridad, Aristóteles afirma que la felicidad es una actividad del alma conforme a la virtud más perfecta. ¿Cuál es la vida más perfecta? Para el autor es la vida contemplativa, teórica, la vida más excelsa. La actividad humana conforme a lo superior en el hombre, es decir aquella conforme al intelecto, sería la felicidad perfecta, la cual es apta para la contemplación. Al respecto, el pensador de Estagira se pronuncia de esta manera:

“En efecto, ésta es la actividad suprema (pues el intelecto lo es entre lo que hay en nosotros, y, entre los objetos del conocimiento, lo son aquellos con los que tiene relación el intelecto)”(EN, 1177 a).

La vida filosófica es la vida del sabio que, mediante la actividad contemplativa, accede a la felicidad más perfecta. Ésta es la actividad, desde la perspectiva aristotélica, que es perseguida por sí misma, pues, como el propio autor afirma, de ella no resulta nada fuera del contemplar, mientras que de las actividades prácticas pretendemos ganar más o menos al margen de la acción. La política no es deseable por ella misma, al igual que la guerra, a diferencia de la actividad del intelecto, que tiende a la contemplación y no busca un fin extrínseco a esta actividad intelectual¹⁰.

“Por tanto, hasta donde alcanza la contemplación también lo hará la felicidad; y en quienes se da la contemplación en mayor medida, también se dará el ser feliz- y no concurrentemente, sino en virtud de la actividad contemplativa, pues ésta es valiosa por sí misma-. Con que, en fin, la felicidad sería una cierta actividad contemplativa”(EN, 1178 b).

Al final del Libro I de la *EN*, el autor diferencia a las virtudes intelectuales de las virtudes morales. Previo a ello, Aristóteles analiza la estructura del alma humana, principio de vida, diferenciando en ella la parte racional de la irracional. Esta última se subdividirá en dos, aquélla que rige la mera vida, la vida orgánica (vegetativa) y aquélla que participa de la razón, en la medida

¹⁰ En la *Política*, precisamente en el Libro VII, (1324 a) el autor retoma una pregunta en torno a si la superioridad recae en la vida política o en la vida contemplativa, dos géneros de vida, política y filosofía, que los hombres más ambiciosos con respecto a la virtud, de otros tiempos y coetáneos del autor, parecen preferir. El Estagirita exhibe argumentos, mas no hay una respuesta que señale una preferencia de un tipo de vida por encima de la otra en el libro de la obra citada.

que sea obediente y persuadida por ésta. La parte racional del alma posee a la razón en sí misma, mientras que la otra participa cuando a ella se somete. Producto de esta diferencia es que el Estagirita establece en el alma del agente la división de las virtudes indicadas con anterioridad; las intelectuales ligadas al aprendizaje en el tiempo y las morales originadas a partir de la costumbre.

Pues bien, establecida esta división de la virtud, conforme a la división del alma, no cabe duda alguna que la felicidad será la excelencia de la función racional del alma. La felicidad es un bien del alma asible mediante la virtud. Ahora bien, se nos plantea la pregunta en torno al concepto de *areté*, importante para el Estagirita, no para meramente saberlo, sino para serlo. El significado de virtud toma relevancia en tanto se haga acto y no quede en lo meramente intelectual. "...La pura satisfacción intelectual no basta para llegar a ser un buen practicante"¹¹. En estas palabras lo expresa el filósofo:

"Pero es que, en el caso de la virtud tampoco es suficiente conocerla, sino que hay que intentar tenerla y practicarla, a menos que nos hagamos buenos de alguna otra manera. Pues bien, si los tratados fueran suficientes para hacer buenos a los dioses, se ganarían muchas y grandes recompensas, como dice justamente Teognis, y preciso sería proporcionárselos" (EN, 1179 b).

En un sentido lato, la virtud es una disposición de carácter, más en un sentido estricto la virtud es una actividad que perfecciona los actos, realizando una función de forma perfecta. En palabras del autor:

"Por consiguiente, las virtudes no se originan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que lo hacen en nosotros que, de un lado, estamos capacitados naturalmente para recibirlas y, de otro, las perfeccionamos a través de la costumbre" (EN, 1103 a).

A *prima facie*, la virtud no es innata para el autor, sino más bien el fruto de un ejercicio conciente, deliberado del agente. La virtud es el producto de la acción; mediante ésta perfeccionamos nuestras potencialidades naturales hasta que éstas devienen en hábitos. Ahora bien, la acción se debe realizar de cierta manera, actuando el agente con conocimiento. Para ello, el hombre debe actuar por elección, realizando las acciones con ánimo firme e inmovible, argumenta el Estagirita. En la repetición de los actos, a partir de un agente que procede según se expresó, las acciones se convierten en justas; éstas revisten

¹¹ Nussbaum, Martha, "Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles", en Schofield, Malcolm & Stricker, Gisela (compiladores), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993, p. 62.

moderación. El refugio en lo teórico, sin llevar el conocimiento a la práctica, es estéril y no nos hace virtuosos de acuerdo al autor. El mero conocimiento se revela insuficiente a la hora de convertirnos en virtuosos. La *areté* es producto de la elección humana; ergo, la vida buena, la vida feliz no es producto del azar, ni producto de la voluntad de los dioses, sino de la ciencia y la elección deliberada de acuerdo al fundador del Liceo.

Más adelante en el texto, el autor afirma que la virtud moral reside en el justo medio entre un exceso y un defecto, y son éstas las virtudes las que se relacionan con afecciones y acciones en las que hay exceso, defecto y término medio.

“... cuanto el exceso y el defecto destruiría su excelencia, mientras que el término medio la conserva...(...) y si la virtud es más exacta y mejor que cualquier arte, lo mismo que también lo es la naturaleza, sería capaz de alcanzar el término medio”(EN, 1106 b).

La virtud es una mediedad, afirmará el autor, entre dos vicios; uno que peca por exceso y el otro por defecto.

¿Cuál es la virtud, conforme a la cual el hombre está en condiciones de establecer el justo medio entre dos vicios en circunstancias cambiantes? Es la *phrónesis*, la virtud característica, a la sazón, del estadista. La *phónesis* es una virtud intelectual que permite el buen vivir, dándole cohesión al resto de las virtudes morales. Al respecto, afirma Aristóteles:

“También la Prudencia está ligada a la virtud moral y ésta a la Prudencia, ya que, en verdad, los principios de la Prudencia se conforman a las virtudes morales. Y la rectitud de las acciones morales se conforma a la Prudencia”(EN, 1178 a).

Por ende, podríamos estar autorizados a afirmar que la prudencia es, en tanto *areté* propia del gobernante, una virtud política. La prudencia no es la virtud de cualquier hombre que participa de la política, motivo por el cual me referí a estadista primero y a gobernante después. La virtud del ciudadano es la virtud del mando y la obediencia según el autor. Ahora bien, la virtud del mando o prudencia sólo le corresponde, en el ámbito público, al hombre avezado en los negocios políticos, mientras al ciudadano que obedece le corresponde la *doxa* especializada.

BRANDA, Corina Inés. *Sobre esa particular relación entre política y felicidad en el pensamiento aristotélico.*

“La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa” (Política, 1277 b).

Ahora bien, esta virtud intelectual es propia también, argumenta Aristóteles, del hombre bueno, y ella estriba en el mando. Vale decir entonces, que la *phrónesis* es una virtud de mando que poseen tanto el gobernante de una polis como el hombre bueno. Esta afirmación nos permite entonces visualizar la conexión entre ética y política y entre lo público y lo privado. Se puede ser buen ciudadano sin contar con la virtud por la cual el hombre es bueno, Este es el caso del ciudadano que obedece. Buen hombre y buen ciudadano coinciden únicamente en la figura del gobernante. El ciudadano que obedece debe aun aprender siendo gobernado, aun no adquirió la virtud de mando.

“Pero, ¿será posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien? Decimos que el gobernante virtuoso debe ser bueno y sensato y que el político ha de ser sensato...” (Política, 1277 a).

La felicidad tiene una relación directa con la virtud, con la práctica de la excelencia en el marco de la comunidad. La vida ética es eminentemente práctica. La prudencia se presenta como condición para alcanzar la vida feliz. En este sentido, el filósofo parece alejarse del intelectualismo socrático. Frente a la fortuna el agente debe pararse como agente activo, a diferencia de la tragedia, de modo tal de sortear los embates duros y resignificarlos en bien. De esta manera, la felicidad permite sobrellevar los infortunios sin que se corrompa el carácter del agente. Ahora bien, si éstos son de gran severidad para la criatura humana, ¿es posible sostenerse feliz? A partir de la lectura realizada, y desde mi particular interpretación de la prosa aristotélica, la respuesta parece ser que no, que cuando los infortunios son de considerable magnitud, la *eudaimonía* se verá indefectiblemente jaqueada, pero, en el caso que la víctima sea un hombre virtuoso, el Estagirita parece persuadirnos que la desdicha será una visitante temporaria hasta que este ser virtuoso haya alcanzado encomiables y buenos logros que permitan su remisión.

Palabras finales

Trataré de hilvanar las ideas hasta aquí expuestas, de modo tal presentarlas de forma integradas y cohesionadas, con especial hincapié en la relación entre la *eudaimonía* y la política.

La *eudaimonía* es el fin y bien supremo de la actividad humana. Ella es la causa final del obrar humano. Para el autor toda ciencia, arte y actividad persigue un fin, un *télos*, el cual es un bien que se pretende realizar en los actos. Ahora bien, el fin-bien que se escoge por sí mismo, el cual es venerable *per se*, y no como medio para alcanzar otro fin, es la felicidad, sólo alcanzable en el marco de la polis.

La felicidad es un expediente ético y es, por lo expuesto en el párrafo anterior, un asunto del Estado puesto que el fin de la política es la felicidad, Aristóteles concibe a la *eudaimonía* como una actividad (*energía*) del alma con arreglo a virtud. El ejercicio de las virtudes es la vía conducente a la felicidad. En otras palabras, la virtud es concebida como la excelencia en la ejecución de una acción, además de una disposición de carácter. Mediante la práctica de las virtudes es posible alcanzar la felicidad. El fin de la virtud es cosa divina y feliz, sostiene Aristóteles, por ende el fin de la *areté* es la felicidad.

¿La felicidad es sinónimo de vida virtuosa para el autor? Creo que la respuesta a esta pregunta, sobre todo, estriba en la interpretación que se efectúe en torno al papel que juegan los bienes externos, y este asunto es materia de disenso entre diferentes comentaristas. Desde mi propia lectura, y rescatando el desarrollo realizado en el trabajo, me inclino por otorgarles a los bienes externos un lugar importante en relación a la felicidad. Si bien ésta es un bien del alma, un bien superior, para ejercer las virtudes los bienes externos se presentan como medios para tal efecto; constituyen éstos la condición para el ejercicio de la *areté* mediante el cual perfeccionamos las potencialidades naturales.

El contenido del párrafo precedente nos permite colegir que la felicidad responde a un acto electivo del agente que se dispone, con ánimo firme e inmovible, a actuar conforme a la virtud. La felicidad no sucede en el decurso de la vida sin un obrar humano conciente y decidido.

¿La felicidad es prerrogativa de vida contemplativa, de la vida política o de ambas? ¿Cuál es la relación entre los dos géneros de vida que elige el hombre virtuoso; a saber la política y la filosofía? A partir de la exposición aquí desplegada, se puede colegir que para nuestro filósofo, la vida contemplativa es la vida superior, éticamente superior. Ésta se circunscribe a la disposición superior del alma, ésta es el intelecto, y es en la actividad humana conforme a lo superior donde reside la felicidad perfecta. Nada resulta fuera del contemplar. El fin de esta actividad intelectual es intrínseco. Por eso, sólo en la vida contemplativa el hombre puede alcanzar dicha felicidad, la felicidad perfecta,

Ahora bien, que sea en la vida teórica donde se pueda alcanzar la felicidad más perfecta, no me parece que implique negarle a la vida política su cuota de *eudaimonía*. Por el contrario, si el *télos* de la política es la felicidad, no puede quedar privada de ella. Es dable sostener, siguiendo al autor, que la felicidad que se encuentre en el género de vida político no goce del mismo grado de autosuficiencia que posee la vida contemplativa. La vida política está más expuesta a los infortunios, a lo contingente e inestable de la vida en común; por ende la felicidad allí no estaría investida de la misma perfección de la que goza la vida contemplativa. Además, como el mismo filósofo expresa, las actividades prácticas, y entre ellas la política, no son deseables por ellas mismas, sino en vistas a un fin extrínseco.

La vida de la contemplación, propia del filósofo, sólo es posible en el marco de la ciudad. La vida filosófica es la vida que más autonomía posee con respecto a lo contingente. La política es la ciencia superior de todas las ciencias prácticas, abraza los fines de éstas, y su fin es un bien, el bien supremo: la *eudaimonía*. Toda comunidad política existe con miras a las buenas acciones; de lo contrario hablaríamos de una mera aglomeración de hombres, de mera convivencia. La política abraza entonces un fin ético; debe arbitrar los medios para favorecer el despliegue ético de los hombres. Sin el marco de la polis, el hombre se ve imposibilitado de devenir un hombre virtuoso, sin este marco, inclusive, la vida contemplativa en la cual reside la felicidad más perfecta es una mera entelequia. Por otro lado, el autor deja en claro que la naturaleza no es autosuficiente para la contemplación; aun este

género de vida superior requiere de un bienestar externo, ergo requiere de la política.

La vida política y la ciencia de la política tienen como fin la felicidad, vale decir posibilitar el despliegue ético del hombre. Afirmaba antes que sólo en la vida contemplativa se encuentra la felicidad más perfecta, una felicidad imposible de alcanzar fuera del marco de la polis, es decir fuera del marco de la comunidad suprema. Al parecer, ambas vidas, la contemplativa y la política, tienen como fin la felicidad. Ahora bien, por lo expuesto hasta aquí podría afirmar que la felicidad que promete la vida filosófica, la vida teórica, goza de una perfección que la vida política adolece, aunque, como expresaba, es únicamente en el ámbito de la ciudad donde esta vida contemplativa puede desarrollarse. La imposibilidad por parte de la vida política de alcanzar la verdadera y más perfecta felicidad estriba en el propio carácter de ésta, precisamente por estar circunscripta a lo contingente. En este sentido, la ciencia política, a diferencia de lo argumentado por Aristóteles en obras anteriores a la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, es concebida como una ciencia práctica, al igual que la economía y la ética, que no aspira al conocimiento, sino más bien a la praxis, una praxis que no se reduce a la búsqueda de los medios para la satisfacción de las necesidades del vivir, sino que apunta al vivir bien, a un vivir conforme a las virtudes.

Entonces, la episteme política, ciencia soberana y arquitectónica por antonomasia, diseña y administra el marco en el cual y sólo en el cual la vida contemplativa, la vida más perfecta tiene lugar y la felicidad que esta vida promete sea alcanzada. Sin este marco, político por cierto, la vida más perfecta es mera entelequia. La finalidad de la política, en tanto ciencia y vida práctica, afirmaba, es una finalidad ética que radica en forjar hombres virtuosos, obradores de buenas acciones. En este punto ambas ciencias, la política y la ética convergen. En este obrar conforme a la virtud es posible alcanzar la *eudaimonía*. Al estar la vida política circunscripta al plano de los aspectos cambiantes de la vida, no puede garantizar más que una felicidad de carácter más modesto que la propia de la vida teórica.

BRANDA, Corina Inés. *Sobre esa particular relación entre política y felicidad en el pensamiento aristotélico*.

Fuentes

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2005.

Aristóteles, *Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.

Bibliografía complementaria

Cantú Quintanilla, Francisco. Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Heller, Agnes. Aristóteles y el mundo antiguo, Península, 1983.

Nussbaum, M. La fragilidad del bien, Madrid, Visor, 1995.

Nussbaum, Martha. La terapia del deseo, Barcelona, Paidós, 2003.

Nussbaum, Martha. “Argumentos terapéuticos: Epicuro y Aristóteles” en Schofield, Malcolm & Stricker, Gisela (compiladores), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993.

Guariglia, O. La ética en Aristóteles o la moral de la virtud, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

Guariglia, O. “Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los Estoicos”, *Diálogos* 80, 2002, pp. 1 – 47.

Irwin, T. H. “La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad”, en Schofield, Malcolm & Stricker, Gisela (compiladores), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1993.

Submetido em 2011-06-22

Aceito em 2012-04-09