

# ¿QUÉ PAPEL JUEGA LA DEFINICIÓN DE LA *EUDAIMONÍA* EN LA CONCEPCIÓN DEL BIEN HUMANO DE ARISTÓTELES?

Beatríz Alejandra Velásquez  
Universidad Nacional de Colombia  
b.alejandra.v@gmail.com

**Resumen:** Aristóteles propone una concepción del bien humano que determina (hasta con un cierto grado de precisión) cómo hemos de ser, actuar y en general vivir. Tal concepción se logra, según él, definiendo el bien humano, y en EN 1.7 lo define como “una actividad del alma según la virtud”. Esta definición no brinda información acerca de cómo ser y actuar, por lo que parece no contener la concepción esperada del bien, lo cual sí logra la teoría de la virtud presentada en libros posteriores. ¿Qué papel juega entonces la definición de la *eudaimonía* en la concepción del bien de Aristóteles? Mientras unos intérpretes consideran dicha definición como fundamento de la concepción del bien de Aristóteles, para otros aquella admite concepciones opuestas del bien humano. Develando, pues, los supuestos del argumento que define la *eudaimonía*, mostramos, en primera instancia, que la definición es compatible solamente con la concepción del bien de EN 2-6, sin ser su fundamento y, en segunda instancia, que las tesis de dicho argumento son más pertinentes de lo que parecen desde una lectura aislada de EN 1.7, y que las objeciones que más suelen plantearse están desenfocadas.

**Palabras clave:** bien humano, argumento de la función, puntos de partida, lo propiamente humano.

**Abstract** (*Which Role Does the Definition of Eudaimonia Play in Aristotle's Theory of Human Good?*): Aristotle proposes a theory of human good which establishes how we ought to be, to act and to live. To achieve this theory, Aristotle says, is equal to define the human good. In NE 1.7 he defines it as an “activity of soul in accordance with virtue”. This definition does not state what the theory of virtue in posterior books does state, namely, how to act and how to be. Hence, which role does the definition of *eudaimonia* play in Aristotle's theory of human good? Some authors believe that this definition lays the foundations of Aristotle's theory of human good, but the definition, other authors say, allows for opposite theories of human good. Showing the assumptions held behind the definition argument, I make clear, firstly, that the definition is compatible only with Aristotle's conception of human good as presented in NE 2-6, though it is not its foundation, and secondly, that the argument's thesis are more relevant than they seem to be in NE 1.7. Therefore, the most recurrent objections against them are mistaken.

**Keywords:** human good, function argument, starting points, the properly human.

## INTRODUCCIÓN

Aristóteles propone una concepción del bien humano o *eudaimonía* que determina (hasta cierto límite de precisión y especificidad) cómo han de ser, actuar y en general vivir los hombres.<sup>1</sup> Tal

---

<sup>1</sup> El bien humano se identifica con la *eudaimonía* desde EN 1.4 (cf. EN 1.2 1094b5-7 y EN 1.4 1195a15-18). Empleo '*eudaimonía*', original griego usualmente usualmente traducido por 'felicidad', pues 'felicidad' puede excluir aspectos clave del bien humano, como el abrazar la totalidad de la vida de un hombre, el ser más que una sensación o un estado mental y el ser reconocible en primera y tercera persona.

concepción se logra, según Aristóteles, definiendo el bien humano (cf. EN 1.1-7). Mediante el célebre argumento de la función (en adelante AF) Aristóteles define al bien como “una actividad del alma según la virtud” (EN 1.7 1098a20). Pero, como es evidente, este enunciado no brinda información acerca de cómo ser y actuar, por lo que parece no contener la concepción del bien que se esperaría. Sí lo hace, en cambio, la teoría de la virtud expresa en EN 2-6. Allí encontramos un conjunto determinado de virtudes particulares junto con la definición de cada virtud. Al estudiar cada virtud particular, como la justicia, apreciamos que una virtud es la disposición que genera acciones de un tipo determinado (digamos, las acciones justas), y que las acciones de un tipo determinado son modos de comportarse en determinada situación: por ejemplo, actuar valientemente es *lo* correcto en el peligro. Así, el conjunto de todas las virtudes particulares (al que pertenecen la templanza, la sinceridad, la valentía, la justicia, la generosidad, etc.) brinda información sobre cómo es y actúa el hombre virtuoso en las diversas situaciones de su vida práctica, información que no advertimos en la definición del libro primero. ¿Qué papel juega entonces la definición de la *eudaimonía*, especialmente en la concepción del bien de EN 2-6? Sobre esto hay posiciones opuestas: en particular, Christine Korsgaard (1986) considera dicha definición como fundamento de la concepción del bien de EN 2-6, mientras que para John McDowell (1980), aquella admite concepciones opuestas del bien humano.

Dadas estas inquietudes y oposiciones, quiero contribuir a esclarecer el papel de la definición del bien. Para hacerlo es preciso evaluar las razones a favor de cada una de las posturas opuestas, comprender *las bases* del AF y su relación con la concepción del bien de EN 2-6; además, será preciso aclarar cómo llegó Aristóteles a su concepción del bien. Aquí no puedo hacerlo exhaustivamente. Procederé, luego, de la siguiente manera. Iniciaré exponiendo de modo global el AF, presentando por qué desde tal lectura global parece haber razones que conducen a cada una de las dos lecturas opuestas del argumento. Continuaré aclarando cómo es posible elaborar y sostener una concepción del bien y la virtud en Aristóteles, lo cual revela cómo algo podría fundamentar dicha concepción. Después presentaré un examen de las tesis del AF en EN 1.7 y develaré sus *supuestos*. Lo anterior permitirá concluir que las razones aducidas a favor de cada una de las lecturas mencionadas no sostienen dichas lecturas, y que la definición de la *eudaimonía* es compatible solamente con la concepción del bien de EN 2-6, sin ser su fundamento. Adicionalmente, mi estudio del AF sugiere que sus tesis son más pertinentes de lo que parecen desde una lectura aislada de EN 1.7 y que las más recurrentes dudas y objeciones que se les plantea están desenfocadas.

## I. DOS POSTURAS SOBRE LOS ALCANCES DEL ARGUMENTO DE LA FUNCIÓN

Veamos el AF y las razones que, incluso tras leer atentamente el argumento, parecen conducir a cada una de las lecturas opuestas.

Acaso [mostraríamos con mayor claridad qué es la *eudaimonía*] si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay una función que le sea propia. [...] Y si la función del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio del citarista y del buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a



## ¿Qué papel juega la definición de la *eudaimonía* [...]

la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y [hermosamente], y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud [...]. (EN 1.7 1097b22-1098a20)

Como podemos advertir en el pasaje, las premisas globales del AF son tres. [1] El bien de un P con actividad propia o función están en su función. [2] El bien de todo P con función *es* (igual a) la buena realización de la actividad propia. [3] Cada actividad propia se realiza bien solamente gracias a la virtud. Esta última premisa tiene implícita la noción genérica de ‘virtud’, según la cual la virtud *es* la mejor condición de P, única que genera la buena realización de su función (cf. EN 1.9 1099b30-32, EE 2.1 y EE 2.6). Tras estas premisas globales, el AF continúa sosteniendo, acerca del hombre, que [a] su función *es* una actividad del alma según la razón, y con base en esta tesis y en sus premisas básicas, concluye que [b] el bien humano *es* la actividad del alma racional según la virtud.<sup>2</sup> Esta visión general del AF la comparten las lecturas opuestas sobre él. Lo que genera la discordia entre ellas reside en otros aspectos. Veamos el argumento aducido por la lectura fuerte.

Sostener que el AF fundamenta la teoría de EN 2-6 exige mostrar que ésta es necesaria una vez aceptado el AF. Por la lectura fuerte, Korsgaard aduce que únicamente las virtudes del carácter y del intelecto (las cuales conforman la teoría de la virtud de EN 2-6) realizan la función humana o la actividad racional. Nótese que Korsgaard necesita construir su argumento desde cierta noción de ‘actividad racional’, a la que, además, tiene que evidenciar como *la* noción de ‘actividad racional’ propia del AF. Para ella, un agente actúa racionalmente cuando actúa basándose en el concepto racional de lo noble; tras mostrar que dicha noción la poseen sólo el virtuoso, el continente y el incontinente, ella afirma que sólo las pasiones del virtuoso siguen las exhortaciones racionales de lo noble, para concluir que sólo el virtuoso puede actuar racionalmente (cf. Korsgaard 277).

El argumento de la lectura débil se enfoca en la conexión lógica que introduce el AF entre sus nociones clave: “toda *función* de P tiene una manera buena de realizarse, que es *el bien* de P, generado sólo por la mejor condición de P o su *virtud*”. Aunque en principio esta conexión lógica, que contiene las definiciones genéricas de ‘función de P’, ‘bien de P’ y ‘virtud de P’, podría no suponer para dichas nociones un contenido específico, de hecho, la simple definición de esas nociones depende de un contenido específico; así lo notamos al examinar *cómo* llega Aristóteles a definir ‘función’ y a establecer la conexión aludida. Primero, la célebre tesis de que la función de P es su fin esencial la extrae Aristóteles desde lo particular: por ejemplo, el fin intrínseco del médico es sanar y hacerlo es su función.<sup>3</sup> También EN 1.7 generaliza desde ejemplos: “en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen una actividad, el bien está en la función” (cf. 1097b28). Esta generalización resulta diáfana en EE 2.1:

<sup>2</sup> Hay en la EN una amplia noción de ‘actividad’ que comprende dos tipos de actividades distinguidas por su fin. Las producciones son actividades que buscan una obra externa a la actividad, como la salud producida por el médico. En cambio, la *praxis* es un fin intrínseco, por ejemplo, cuando actuamos generosamente sin buscar algo adicional. Aristóteles distingue desde un inicio las condiciones necesarias para la *eudaimonía*, que constituyen la supervivencia, de aquello en lo que consiste la *eudaimonía*, que es un fin intrínseco: el buen vivir. Precisamente por esto, queda claro, en primera instancia, que la producción no constituye la *eudaimonía* (aunque es indispensable para sobrevivir) y, en segunda instancia, que la noción de ‘actividad’ contenida en la definición de la *eudaimonía* es la de *praxis*. Dado que mi problema atañe a tal definición, en adelante hablo de ‘actividad’ en el sentido de ‘*praxis*’. No sobra explicitar que las acciones causadas por la virtud son *praxis*.

<sup>3</sup> Cf. EE 2.1 1219a8-9 y 1219a13-15. Reeve (2002 126) expone esta tesis sobre la función.



[...][S]obre la virtud, [asumamos] que es la mejor disposición, estado o capacidad de todo cuanto tiene algún uso o función. Y esto es evidente por inducción, pues así lo suponemos en todos los casos. Por ejemplo, hay una virtud del vestido, puesto que tiene una cierta función y un cierto uso; y además, el mejor estado del vestido es su virtud. Y lo mismo [cabe decir] también de una nave, de una casa y de las demás cosas, de modo que también del alma, pues hay una función propia de ella. [...] [L]a función de una cosa y de su virtud es la misma, pero no lo es de la misma manera. Por ejemplo, el calzado es la [función de la zapatería] [...]; por tanto, si hay una virtud de la zapatería y del buen zapatero, su función es el buen calzado. Y del mismo modo también en los demás casos. (EE 2.1 1218b35-1219a6, 1219a13-22)

Nótese que es porque resulta evidente en ejemplos que la función de P es *t*, que hay una buena manera de realizarla y una mala, y que la virtud relativa es *j*, por lo que Aristóteles puede elaborar las nociones genéricas de ‘función’, ‘bien’ y ‘virtud de P’. De hecho, la sola noción de, digamos, “realizar bien el zapato”, supone un conocimiento previo con el que se elaboró tal noción (ejemplos de zapatos buenos y de cómo se fabrican). Entonces, las definiciones y tesis genéricas del AF se establecen inductivamente y por eso presuponen un contenido específico. Sin embargo, el AF no proporciona ejemplos al introducir las tesis clave acerca del hombre: [1] el hombre tiene función, y consiste en unas acciones razonables; y [2] el bien humano es la actividad racional según la virtud.<sup>4</sup> Esto hace posible proponer contenidos divergentes que den contenido a las tesis [1] y [2]: por ejemplo, serían posibles tanto la interpretación de que una de las realizaciones buenas de la función humana consiste en ayudar a los demás, como la interpretación de que una buena realización es lograr los intereses propios incluso en detrimento de los demás. Con base en esto, McDowell sostiene que la conexión lógica que el AF establece deja indeterminado qué sea la función humana, su buena realización y la virtud que la genera:



La tesis de que la función del hombre consiste en la actividad racional obviamente excluye lo que, de otro modo, podría haber sido un punto de vista sobre la *eudaimonía* concebible, a saber, una vida de irreflexiva gratificación de los apetitos. En el espíritu del argumento de la función, podemos decir que eso no involucra una concepción reconocible de un tipo de excelencia característicamente humana. Pero ningún otro candidato probable resulta claramente excluido por los argumentos eliminativos en favor de dicha tesis. [...] El [argumento de la función] es comúnmente tomado como un (presunto) argumento a favor del punto de vista substantivo propio de Aristóteles acerca de qué es la *eudaimonía*. Pero el pasaje puede ser leído de tal manera que la conclusión sea (hasta el momento) neutral entre la visión substantiva propia de Aristóteles y, digamos, una visión contraria de la *eudaimonía*.<sup>5</sup> Bajo tal lectura, el punto del pasaje puede ser, no justificar el punto de vista substantivo propio de Aristóteles [...]. (McDowell §10)

Por otra parte, las lecturas tienen implicaciones opuestas respecto de si el AF solventa la disputa acerca de cómo debemos actuar y qué es ser un buen hombre, que surge cuando una parte dice que deben practicarse ciertas virtudes, incluyendo, digamos, justicia y caridad, mientras la otra contesta “un verdadero hombre cuida sólo de él sin practicar la caridad o la justicia como tú la concibes” (cf. McDowell §8). Dado que cada concepción del bien especifica cuál es el buen hombre, el

<sup>4</sup> En los otros casos es evidente, digamos, que la función del médico es sanar. Mas no es evidente que el hombre tenga función, que ésta sea actuar racionalmente, qué se entiende por “actividad racional”, ni cuál es la buena realización de esa función. Parece que el AF simplemente extrapola al hombre lo que sucede en los demás casos (que existe una función, un bien y una virtud relacionados de cierto modo).

<sup>5</sup> Es decir, una visión de la *eudaimonía* según la cual el hombre bueno actúa solamente por sus propios intereses aun cuando eso lo conduzca a actuar injustamente con los demás.

conjunto de virtudes y los tipos de acciones buenas —determinar el buen hombre implica determinar las acciones buenas—<sup>6</sup>, la disputa presentada contiene otra disputa acerca de si un tipo de acción es o no buena. La lectura de McDowell implica que el AF es compatible con cualquier conjunto de virtudes, luego no puede determinar si cierta acción es buena. La lectura de Korsgaard implica que del AF se deduce el conjunto de EN 2-6 junto a un criterio que determina cuándo un tipo de acción es buena.

En fin, para Korsgaard el AF fundamenta la concepción de EN 2-6 y serviría para distinguir las buenas acciones, pero para McDowell no, pues el AF es compatible con toda concepción que no considere el bien humano como una irreflexiva gratificación de los apetitos. Entonces, es preciso averiguar si el AF es compatible o no únicamente con la concepción del bien de EN 2-6, si fundamenta o no dicha concepción, y si soluciona el desacuerdo sobre el bien humano. Para lograrlo, aclararé qué se necesitaría para fundamentar la concepción del bien de EN 2-6, y después brindaré un más cuidadoso estudio del AF develando sus bases y presupuestos.

## 2. ¿CÓMO SE PUEDE ELABORAR Y SOSTENER UNA CONCEPCIÓN DEL BIEN?

¿Cómo pueden elaborarse las concepciones del bien humano y la virtud de EN 2-6? Saber esto aclara cómo algo podría constituir la base de dichas concepciones. La virtud humana, recordemos, es la única y necesaria *causa* de las buenas realizaciones de la función humana. Las causas necesarias de las cosas de índole P son las que, en el orden del conocimiento, explican por qué los P son como son y las que, en los hechos, generan los P. Las causas que generan y hacen ser lo que son a los P están contenidas en la definición de P. Solamente esta definición brinda una concepción completa de P. Aplicando esto al bien humano (o a las buenas realizaciones de la función humana), diremos que lograr una concepción completa de éstas depende de conocer su causa: la virtud. Las causas de los P se conocen sólo a partir de conocimientos previos: ante todo, hay que haber identificado a los P como cosas del tipo P. Ahora bien, hay dos niveles al hablar de “buena realización de la función”: [1] en un primer nivel, se identifica cuáles clases de realizaciones de la función son buenas; identificar todas estas clases delimita el conjunto de las acciones buenas, pero no explica su bondad.<sup>7</sup> [2] El otro nivel comprende una concepción completa del bien humano, que dice en qué consiste realizar bien la función, explicando qué hace que cada buena realización y cada clase de realización buena sea buena, lo cual involucra una concepción de la virtud. Lograr una concepción de la virtud y el bien depende del primer nivel: identificar las acciones buenas. Las acciones buenas (entendidas en el primer nivel) constituyen los *hechos evidentes* que se desea explicar y definir, y, a la vez, los conocimientos previos sin los cuales no podría elaborarse una teoría de la virtud. Es esto lo que entendemos cuando decimos que las acciones buenas (entendidas en el primer nivel) son los *puntos de partida* para la teoría de la EN. La teoría de la virtud y, por ende, la concepción del bien humano se hacen necesarias y puede llegarse a ellas solamente como causa y explicación única para las acciones buenas (entendidas en el primer nivel).<sup>8</sup> Es por eso que sin



<sup>6</sup> Recordemos, por ejemplo, que en EN 2-6 están los tipos de acciones y las virtudes propias del virtuoso.

<sup>7</sup> Distinguir tres subniveles dentro de este nivel brinda más claridad. En el más básico, se identifica el acto que Camilo realiza aquí y ahora como de determinado tipo, digamos, como justo. En el segundo nivel, se identifica a este tipo de actos (los actos justos) como actos buenos. Y en el tercer nivel, se identifica a los actos P, Q y R como conformando precisamente el conjunto de todos los actos buenos.

<sup>8</sup> De hecho, es por éstas que Aristóteles elabora la teoría de la virtud y del bien, pues su pregunta es qué las origina y las hace ser lo que son. El objetivo global de la EN es aclarar cómo ser felices, y como la *eudaimonía* es el mejor modo de realizar la función, la pregunta es cómo podemos actuar así, por lo cual la investigación se centra en lo que nos lo permite: la virtud.

identificar y delimitar cuáles son los actos buenos no se da contenido a los conceptos de 'bien' y 'virtud' (diferente a su definición genérica). El AF podría fundamentar la concepción del bien de EN 2-6 solamente si sustentara sus puntos de partida (esto es, una identificación de las buenas realizaciones de la función) o proporcionara información substantiva sobre la virtud. Ésta es otra manera de preguntar si el significado genérico de las nociones y tesis que el AF aplica al hombre depende, como en los otros casos, de un contenido específico. Intentaré averiguar, estudiando con mayor cuidado el AF, si éste ofrece algo de lo antedicho.

### 3. BASES DE LA DEFINICIÓN DE LA EUDAIMONÍA

#### 3.1. Argumentos de las tesis del AF en EN 1.7

Que el hombre tiene función es argüido así:

[...] [Parecerá que su bien propio está en su función] también en el caso del hombre, si hay una función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo? (EN 1.7 1097b28-33)

El argumento dice que el hombre no es naturalmente inactivo sino que puede actuar (pues esto es evidente en hombres que, como el carpintero, ejecutan su actividad propia), luego el hombre tiene función.<sup>9</sup> Así lo expresa Reeve:

[No es] un argumento directo a favor de que los seres humanos tienen una función, sino más bien uno indirecto, el cual subyace en la implausibilidad del punto de vista de que a los seres humanos les falte una función. Pues la alternativa a tener una función es ser por naturaleza inactivo, y no es más creíble que los seres humanos sean por naturaleza inactivos, que lo creíble que resultaría la idea [implicada por la idea de que los hombres son por naturaleza inactivos] de que los hombres pueden ser felices mientras duermen (1095b31-1096a2). (Reeve 124)

La segunda tesis, de acuerdo con la cual la función humana es la actividad del alma según la razón (cf. 1098a8), la afirma Aristóteles buscando *lo propio del hombre*.<sup>10</sup> Como señala Reeve, hay varios sentidos de lo propio. [a] En un sentido, es algo que sólo y todos los P tienen, pero que no explica por qué P es como es: en este sentido, es propio del hombre aprender gramática. [b] Otro sentido de lo propio es lo esencial a P, lo cual explica a P y es específico de P (la especificidad de la esencia no es cualquier rasgo peculiar de P, como el poder prostituirse para el hombre, sino que constituye todo aquello en P que lo hace ser un P y no, digamos, un Q). Dado que la función humana es su actividad propia, y entendiendo que lo propio en el AF es lo esencial a P, identificar la función humana sería identificar *la actividad esencial al hombre*, que es,

<sup>9</sup> Aquí hay dos supuestos. Si algo no tiene función, no puede actuar, luego poder actuar implica tener función propia. Además, "ser *naturalmente* inactivo o activo" alude a la incapacidad o potencialidad que por naturaleza tienen las cosas P para actuar. Mi lectura se apoya en concepciones biológicas (por así denominarlas) de Aristóteles, que aluden a la potencialidad de los seres P para realizar actividades de determinada clase. Según esta lectura, P tiene actividad propia si y sólo si puede realizar una actividad si y sólo si puede actuar por sí mismo si y sólo si tiene en sí la condición que causa dicha actividad.

<sup>10</sup> El pasaje en el que Aristóteles sustenta dicha tesis es el siguiente: "¿[y] cuál será [la función propia del hombre] finalmente? Porque el vivir parece común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda, por último, cierta vida propia del ente que tiene razón; y éste, por una parte obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa. Y como esta actividad se dice de dos maneras [a saber, en tanto obedece a la razón, y en tanto la posee y piensa], hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta" (EN 1.7 1097b37-1098a8).



## ¿Qué papel juega la definición de la *eudaimonía* [...]

como sabemos, la actividad racional. ¿Cómo entender que la actividad racional es la actividad esencial al hombre? Esclarecedora es la interpretación de Irwin sobre esto:

La vida de acción será una vida que incluye otras actividades más allá del razonamiento (justo como una vida no racional de un animal incluye más que la percepción). Pero ella es esencialmente guiada por el razonamiento, tal como las actividades de un perro son guiadas por la percepción. (Irwin 184)

Según esto, la función de P es un tipo de actividad, identificada teniendo como criterio lo que guía o controla las actividades de tal índole.

### 3.2. Presupuestos de EN 1.7 y de la definición de la eudaimonía

#### 3.2.1 La vida y el buen vivir: funciones respectivas del alma y el alma buena

Recordemos que Aristóteles, encumbrándose de los hechos a su causa, parte de la actividad reconocida como la función de, digamos, el médico, y continúa identificando en éste condiciones que realizan la función. Él aplica esto a los seres vivos, luego busca estudiar su alma. Partiendo de que hay vida en los seres que realizan una de estas actividades: crecimiento, nutrición, movimiento y reposo, sensación e intelecto, Aristóteles busca explicar cómo es posible la vida. Además de asumir que la vida es actividad, él piensa que cada actividad la realiza el organismo por sí mismo, es decir, cada actividad tiene una causa y ésta es inmanente al organismo (cf. DA 412a15). Cada tipo de actividad vital es la realización de una función, causada por un tipo de facultad que Aristóteles denomina 'alma' (hay, pues, un alma nutritiva, una motriz, etc.). Todas las facultades o partes del alma del organismo P conforman el alma de P, la cual confiere, digamos, al delfín, la vida especial que tiene de delfín. Al alma y sus partes Aristóteles las define según su fin. Él distingue la supervivencia de P como el fin de ciertas partes de su alma; las demás facultades "[...] las posee el animal, no simplemente con el fin de que pueda subsistir [zen], sino para que goce de una existencia mejor [eu-zen] [...]" (íd. 435b20-23). Es, pues, preciso hablar de 'virtud'. La virtud de una parte del alma de P realiza bien su función, y la virtud del alma del organismo le permite vivir bien.

Conforme a estas ideas del DA, en EE 2.1 Aristóteles dice que el hombre tiene un alma, cuya función es la vida del hombre, y cuya virtud es la que causa, no la sola supervivencia del hombre, sino su vida buena. Recordando que la eudaimonía es el buen vivir (cf. EN 1.4) y desde las ideas del DA, Aristóteles concluye que la *eudaimonía* es la actividad de un alma virtuosa. Esta manera general de hablar de la función y de la virtud humanas (empleada en EE 2.1) considera el hombre como ser viviente con un alma cuya función es procurarle la vida y, de ese modo, aclara por qué para Aristóteles reconocer una función y virtud humana es, como para cualquier otro ser vivo, necesario. Pero este hablar general que concibe al alma como causa del vivir de los seres vivos aplica a todos sin ajustarse específicamente a alguno y Aristóteles prefiere estudiar "lo propio y la especie indivisible" (cada parte del alma en particular). Falta, pues, considerar lo propiamente humano, aunque, si lo hubiera, aún no veríamos el contenido específico de las tesis del AF.



### 3.2.2 *Lo propiamente humano como punto de partida*

3.2.2.1 *La actividad específicamente humana.* En EN 1.13 y EE 2.1 Aristóteles busca centrarse en las partes del alma propiamente humanas:

[...] [S]e ha prescindido de si hay alguna otra parte del alma [...] pues las partes mencionadas son las peculiares del alma humana [...]. [L]as virtudes de la parte nutritiva y del crecimiento no son propias del hombre. (EE 2.1 1219b. Cf. EN 1.13 1102b9-11)

En efecto, él logra identificar las partes del alma específicamente humanas. Intentaré aclarar cómo lo hace y por qué las partes que él identifica son las específicamente humanas. En primera instancia, veamos un criterio que emplea Aristóteles para identificar a la actividad propiamente humana. De un pasaje de EN 1.13 (1102a32-1102b9) se deduce que una parte del alma específicamente humana cumple dos requisitos, a saber, [a] ser un tipo de actividad no realizada por seres diferentes al hombre y [b] entrañar una distinción entre hombres buenos y malos.<sup>11</sup> El primer requisito no sirve para identificar la actividad humana, pues claramente varias actividades exclusivas del hombre, como aprender gramática, no son su función. Ahora bien, aunque del pasaje no se deduce que el segundo requisito basta para identificar la actividad humana, considero que entrañar una distinción entre hombres buenos y malos sí es un criterio que basta para hacer dicha identificación: en la realización de una actividad del alma propiamente humana, el alma y, por ende, el hombre que la posee, se evidencian como buenos o malos. Pasemos ahora a la conclusión que dice cuáles son las partes del alma propiamente humanas:



[...] [P]arece que hay además otro principio irracional en el alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo. Pues tanto en el continente como en el incontinente elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón (porque rectamente exhorta también a lo mejor), pero también aparece en ellos algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiene con la razón [...] pues las tendencias de los incontinentes se mueven en sentido contrario. [...] En el alma hay algo ajeno a la razón que se le opone y le es adverso [...]. Pero parece que [el alma ajena naturalmente a la razón] también participa de la razón, como dijimos, puesto que obedece a la razón en el hombre continente, y además es probablemente más dócil en el hombre morigerado y esforzado, pues [en el morigerado] todo concuerda con la razón. [...] Que lo irracional se deja en cierto modo persuadir por la razón lo indica también la advertencia y toda reprensión y exhortación. Y si hay que decir que esto [lo que se deja persuadir por la razón] también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso al padre. (EN 1.13 1102b11-1103a3)

Aquí Aristóteles concluye que existen dos facultades del alma específicamente humana y ambas participan de la razón pero de modos diferentes, la una ordena y la otra se deja persuadir. ¿Cómo concluye Aristóteles esto? Él parte de unas actividades y fenómenos que evidentemente

<sup>11</sup> El pasaje concluye que la parte irracional-vegetativa del alma es común y no humana, aduciendo dos argumentos. El primero dice explícitamente: diversos animales se nutren; luego hay que suponer un alma en ellos, la facultad irracional-vegetativa, que causa la nutrición; entonces, esta facultad es común y no humana. Explícitamente, el segundo argumento dice: en el hombre hay una actividad, a saber, el sueño; los hombres buenos y los malos no se distinguen mientras duermen; en los sueños actúa la facultad irracional-vegetativa del alma; entonces, esta facultad es común y no humana. Las conclusiones extraídas de las premisas de estos argumentos dependen de las siguientes premisas generales (implícitas en el pasaje), que son criterios para descartar una actividad y su facultad como propiamente humanas: [a] si seres vivos diferentes al hombre realizan una actividad, ésta y su facultad son no humanas. [b] Si un tipo de actividad no entraña una distinción entre hombres buenos y malos, tal actividad y su facultad son comunes y no humanas. Asumiendo que no ser común y no ser no humano es ser específicamente humano, se deducen como requisitos los mencionados en el cuerpo del texto.



## ¿Qué papel juega la definición de la *eudaimonía* [...]

sucedan entre los hombres: [a] hay algo que rectamente exhorta a lo mejor; [b] las tendencias de los incontinentes se mueven en sentido contrario a la razón; [c] hay en los incontinentes algo que lucha y contiene con la razón; [d] en el virtuoso (o morigerado) todo concuerda con la razón; [e] la advertencia, reprensión y exhortación. Nótese que estos hechos, como puntos de partida, están ya clasificados de cierto modo, según los tipos de hombres siguientes (y los fenómenos típicos que los distinguen): el continente, el incontinente y el virtuoso.<sup>12</sup> Nótese también que, pese a sus diferencias específicas, en estos modos de ser sucede algo común: en todos hay algo que exhorta y algo que participa de esa exhortación. Por último, dado que existen esas dos actividades del hombre en cuanto hombre, deben existir dos facultades que las causan; a estas partes del alma propiamente humanas Aristóteles las llama ‘alma racional’ y ‘alma pasional’.<sup>13</sup>

Conviene hacer dos aclaraciones. En primera instancia, no quise decir que hay dos actividades propiamente humanas, por un lado la exhortación y por otro la participación en ella, pues de hecho ambas suceden juntas. La actividad humana es *una*, cuya realización requiere del funcionamiento *conjunto* de dos facultades: la racional y la pasional (luego, estas partes se distinguen sólo lógicamente). Y a dicha actividad Aristóteles la llama ‘actividad racional’ porque su principio rector y activo es la razón (cf. EE 2.I 1220a). En segunda instancia, el modo de ser vicioso (aunque no esté explícitamente referido en EN 1.13) está entre las disposiciones que realizan la función o actúan racionalmente. En efecto, eso es presupuesto por la tesis aristotélica según la cual “es nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos” (cf. EN 2.I 1103b14-15). Además, el principio rector de la acción que exhorta a actuar de acuerdo con un fin es la mente o razón (cf. *id.* 1150a7) y las pasiones son las que obedecen. Pues bien, también el vicioso tiene un principio que lo exhorta y sus pasiones siguen esa exhortación; la diferencia entre el vicioso y el virtuoso radica, no en la (clase de) función, sino en el contenido de la exhortación, que es, en el vicioso, un principio malo (cf. *id.* 7.6-7).<sup>14</sup>

Ahora bien, ¿por qué las facultades antedichas son propiamente humanas? La razón de ello está en lo antedicho, falta explicitarla: son propiamente humanas por ser la causa de *fenómenos propiamente humanos* (aquellos referidos de [a] hasta [e]). Por estos, entiendo fenómenos, en primera instancia, que se presentan en los diversos tipos de hombres. En segunda instancia, fenómenos

<sup>12</sup> El incontinente y el continente difieren del virtuoso, pues en éste todo concuerda con la exhortación a lo mejor, pero en aquellos algo los mueve en sentido contrario; y el incontinente difiere del continente porque en aquél algo contiene fuertemente con lo mejor mientras que el continente finalmente obedece.

<sup>13</sup> Tanto en el DA como en EN 1.13 y en EE 2.I, Aristóteles exige remontarse a las facultades del alma a partir de sus realizaciones más conocidas para nosotros: “a diferencia de lo que ocurre en el cuerpo, no vemos qué ocurre en el alma” (cf. EN 1.13 1102b23-24). Y *de facto*, en EN 1.13 él distingue las actividades de las partes del alma, y parte de la nutrición y el crecimiento, actividades manifiestas en los que se nutren, para remontarse a lo que sería razonable suponer como sus causas (cf. 1022a32-1102b13).

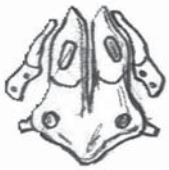
<sup>14</sup> Por eso “[...] la maldad en sentido propio es la de un ser humano adulto” (cf. EN 7.5 1149a15-20), y además, “[...] la condición de la animalidad no es tan mala como la del vicio, aunque es más terrible, pues no se trata de una corrupción de la parte mejor, como en el hombre, sino de que no la tienen. [...] Siempre es menos dañina la maldad de lo que no tiene en sí un principio de acción, y la mente es un principio.” (EN 7.6 1150a6-7. Cf. también EN 6.9). Por esto vemos que Korsgaard se equivoca al considerar que el vicioso no es capaz de actuar racionalmente: “el potencial para pensar en términos de y ser motivado por el concepto de lo noble nunca es actualizado en el vicioso. [...] La razón no ha adquirido la influencia sobre la parte apetitiva del alma que debería tener” (cf. Korsgaard 272). Pues el vicioso, aunque tenga una noción de lo mejor contraria a la del virtuoso, sí es movido por ese principio racional.



que, pese a sus diferencias, convergen en un mismo tipo de actividad, la cual puede identificarse, por ello, como *la función humana*. Y por último, fenómenos en cuya realización se distinguen los modos de ser éticos: ¿en qué si no en la realización de la actividad racional se distinguen el bueno, el no bueno y el malo?

3.2.2.2. *La identificación de una vida propiamente humana*. En la vida práctica, Aristóteles identifica una vida humana como diferente a una no humana: (i) algunos hombres, apresurándose por lo inmediato, no eligen vivir y, al no tener así un *telos* al cual dirigir todo en su vida, ni siquiera discuten sobre la vida buena. (ii) Para otros resulta necesaria una meta honesta por la cual les sea preferible vivir a no vivir; estos hombres sí discuten sobre la vida buena y eligen un *telos* al que dirigen todo (cf. EE I.4-5). Vimos en el DA esta distinción en términos de la subsistencia y *bios* o la vida buena, referida también al inicio como la vida productiva y la que es fin intrínseco. Aristóteles expresa la distinción así:

Si distinguimos entre los modos de vida, unos no discuten tal clase de vida buena, sino que se apresuran sólo por las cosas necesarias, como por ejemplo los que se ocupan en oficios vulgares, lucrativos y artesanales [...]; pero [...] vemos también que hay tres modos de vida que prefieren vivir todos aquellos a los que la fortuna ha dado esa posibilidad. [...] Todo el que es capaz de vivir según su propio albedrío se fija una mira para vivir honestamente [...] y, poniendo en ella los ojos, lleva a cabo todos los actos —ya que no ordenar la vida hacia un fin es signo de gran insensatez— [...]. (EE I.2 I24b5-20)



*Bios* significa un modo de vida y remite en el hombre a una vida ordenada según unos criterios que forjan la noción teleológica del bien humano. Esta noción se define con referencia a los fines particulares de la vida práctica, caracterizados del modo siguiente (cf. EN I.I). (i) Con cada actividad buscamos un fin o bien particular. (ii) Esos bienes son de dos tipos: unos son la actividad realizada, los otros el producto logrado por la actividad. En general, si quiero *r* para *t*, *t* es mejor que *r*. (iii) Hay una multiplicidad de bienes: por ejemplo, la medicina busca la salud, la herrería produce arados y, del mismo modo, cada técnica busca cierto fin (iv). En esa multiplicidad hay órdenes jerárquicos: por ejemplo, los arados se hacen para sembrar algodón, éste sirve a la textilera y ésta para vestirnos. Pues bien, Aristóteles atribuye al bien humano todas las características siguientes (cf. *íd.* I.2-7): [*a*] es causa por la que queremos cada fin particular; [*b*] siempre lo elegimos únicamente por sí mismo; y [*c*] es suficiente: por sí solo hace deseable la vida, hace que no le falte nada y es lo más deseable. Al buscar un fin con estas condiciones, Aristóteles busca dar unidad a las estructuras jerárquicas referidas en (iv): el bien es principio único por el que hacemos todo (cf. Lawrence 2006).<sup>15</sup>

Recordemos que, así como el existir depende de ciertas facultades del alma, otras son responsables del vivir bien. Aquí es preciso advertir lo indispensable que resulta para la vida humana algo que dé forma a la vida de la manera esbozada, que ordene la multiplicidad de bienes en torno a *una* meta como la aludida; no es difícil sostener que es la actividad racional (función exclusiva del hombre), pues ¿cómo la irreflexiva gratificación inmediata de los apetitos lograría ordenar una vida de este modo? (cf. McDowell §10).

<sup>15</sup> La unidad que busca Aristóteles no es trivial: los hombres suelen emprender actividades de estructuras sin un principio común, como cuando, digamos, hombres que navegan y hacen un jardín no tienen una razón para emprender los dos caminos (dicen querer un jardín y, *de otro lado*, navegar).

#### 4. CONCLUSIONES

##### 4.1. De la relación del AF con la concepción del bien humano de EN 2-6

Los hechos aludidos en los dos últimos pasajes delimitan el campo de lo que constituye la vida humana y el actuar humanamente. Aristóteles *parte* de la identificación de *ese campo* como lo propiamente humano. Esa identificación incluye [1] la identificación de una vida propiamente humana, [2] la identificación de las acciones que son humanas y [3] la clasificación de las acciones entre buenas y malas (que corresponde a los cuatro tipos de disposiciones del alma). De acuerdo con esto, las nociones y tesis del AF acerca del hombre sí dependen de un contenido específico: los hechos de los que parten proporcionan, desde un inicio, el contenido de ‘función humana’, ‘actividad buena’, ‘virtud humana’ y ‘hombre bueno’. El examen que hace Aristóteles de lo que sucede en dichos hechos arroja cierta información (que puede considerarse criterio) de la función, la buena acción, el bien y la virtud del hombre. En cuanto a la función humana, señala que ésta consiste en una relación entre lo pasional y lo racional, en la cual lo pasional participa de las exhortaciones de la razón, siendo ésta la facultad activa que controla la acción. Y en cuanto a lo demás, indica que una buena acción es aquella que emerge, en primera instancia, de la exhortación a lo mejor hecha por la razón y, en segunda instancia, de una condición en la que lo pasional concuerda en todo con dicha exhortación. Asimismo, si las pasiones no concuerdan completamente, o contrarían la exhortación hecha por la razón a lo mejor, la realización de la función es no buena. Por último, si la exhortación de la razón es a lo malo, la acción es mala (independientemente de que exista armonía entre la pasión y la razón).

Lo anterior implica que, desde un inicio, no cabe la posibilidad de proponer, como cree McDowell, interpretaciones divergentes de las nociones de ‘función’ y ‘bien humano’ incluidas en el AF. ¿Será, pues, que el AF fundamenta la concepción del bien de Aristóteles? Para comenzar, como el campo del que Aristóteles parte al caracterizar la función humana incluye la buena, la no-buena y la mala realización de la función, la caracterización de la función ha de respetar este hecho; precisamente por eso, de la definición de la función humana del AF no se deduce el bien humano en particular, ni el mal en particular; luego no fundamenta la concepción del bien de EN 2-6. Es, pues, erróneo el argumento de Korsgaard y su asimilación entre ‘actividad racional’ y ‘actividad racional buena’. Acaso podría pensarse que la noción del AF de la buena realización de la función sí fundamenta la concepción del bien de EN 2-6. Pero, dado que el AF elabora sus tesis acerca del hombre, tanto en su definición genérica como en su contenido más específico, *presuponiendo* la clasificación de las acciones en buenas y malas, el AF no podría fundamentar la concepción del bien de EN 2-6 —para hacerlo tendría que fundamentar la clasificación aludida, pero Aristóteles ni siquiera la cuestiona—.

En cuanto a la posibilidad de que el AF solviera disputas acerca del bien humano, vimos que el AF contiene criterios que distinguen, primero, a las acciones buenas de las del continente por cómo lo pasional se relaciona con la exhortación a lo mejor, y segundo, a las acciones del incontinente de las malas porque aquél es exhortado, no a lo peor, sino a lo mejor. Sin embargo, en casos en donde el desacuerdo acerca de si una acción es o no buena no atañe a aspectos como los mencionados (que, por así decirlo, son aspectos “estructurales” de la acción), sino *al fin* de la acción, el AF no brinda criterio de distinción. Cuando reparamos en que Aristóteles parte de cuáles son los tipos de acciones buenas y cuál el hombre bueno, podemos entender que él no busca un estándar para clasificar cuáles



son las acciones buenas y que parte de un contenido específico de *'lo mejor'*. Entonces, el AF no puede solventar disputas acerca de cuál es el buen hombre ni cuáles las buenas acciones; pero no, como dice McDowell, porque deje indeterminado qué es lo bueno, sino porque *asume* un lado de la disputa.

Pero ya que el AF sí tiene claro cuáles son las acciones buenas y tiene ciertos criterios de distinción, ¿podría con base en eso aclarar los casos en que no es claro si una acción es buena? No responderé esto en general, pero sí puedo afirmar que es errado responder positivamente esta pregunta explicando cómo se relacionan lo pasional y lo racional en el virtuoso, como pretende Korsgaard. En efecto, preguntar “¿cuál es la condición buena que permite conocer qué hacer en cada caso?” es muy diferente a preguntar “¿en qué condición hemos de estar para realizar bien lo que *sabemos* que hemos de hacer en cada caso?” Responder la primera pregunta, como pretende Korsgaard, sin saber qué es lo bueno o lo que tenemos que hacer en cada caso, no es plausible.<sup>16</sup>

En fin, al no ser posible proponer interpretaciones divergentes del bien humano desde el AF, hay que aceptar que el argumento es compatible solamente con la concepción del bien de Aristóteles. En efecto, dados los hechos de los que parte el AF, resulta necesaria, en tanto explicación de dichos hechos, la concepción del bien de EN 2-6 (si ésta es *la* explicación correcta de esos hechos, es otro asunto). A la vez, al presuponer cuáles acciones son buenas, el AF no puede fundamentar la teoría de EN 2-6. Pues bien, aunque lo anterior contribuye a encaminar el esclarecimiento de cuál es el papel del AF en la concepción del bien de Aristóteles, cuál es este papel no se ha aclarado bien y es un asunto digno de consideración, pues, como dice Aristóteles, la definición es más de la mitad de todo lo que se busca aclarar (*cf.* EN I.7 1098b5-9).

#### 4.2. Por una comprensión de las tesis del AF y su definición de la eudaimonía

En el transcurso de este escrito he tenido presente *la meta* y el correspondiente *proceder* de la EN. Aristóteles quiere aclarar cómo podemos ser felices y, por ende, pregunta qué origina las buenas realizaciones de la función humana. Por eso elabora la concepción completa de la virtud y el bien, que resulta necesaria solamente como explicación única para los hechos que son puntos de partida: las acciones buenas. Esto suscita dos indicaciones. En primera instancia, toda la EN, incluyendo el AF y su definición de la *eudaimonía*, presupone cuál es la función humana, cuál su buena realización y quién es el hombre bueno o feliz. En cuanto al proceder, vimos que Aristóteles no sólo demanda partir de las actividades de P que nos son más conocidas, para conocer después la facultad del alma que causa su realización, sino que de hecho él procede según este lineamiento. Estas dos indicaciones nos permiten esbozar lo siguiente, para mostrar la pertinencia de las tesis del AF y lo desenfocadas que están algunas objeciones que suelen plantearse.

El simple hecho evidente de que el hombre vive, conduce a admitir que realiza funciones vitales. Ahora, ¿por qué identificar una entre ellas como la función humana? Aristóteles *supone* cuál es la vida propiamente humana y la actividad que, no sólo le permite realizar una vida ordenada de modo determinado, sino en cuya realización, además, los buenos se diferencian de los malos. Insistiendo, son supuestos que él no cuestiona ni busca justificar. En cualquier

<sup>16</sup> Conocer en detalle la relación entre lo pasional y lo racional en la acción buena no ayuda a determinar si una acción es o no buena en casos en los que lo que no se sabe es, justamente, cuál es *el contenido* de la buena exhortación.



## ¿Qué papel juega la definición de la *eudaimonía* [...]

caso, comprendiendo el marco general al que Aristóteles aplica la noción de función, resulta desenfocada la recurrente objeción de que es arbitrario afirmar que el hombre tiene función.

Pero ¿por qué hablar justo de ‘actividad racional’? No puedo responder esto en general. Puedo señalar únicamente que, en Aristóteles, la actividad racional es la única que permitiría ordenar una vida como la que él está buscando desde un inicio: sin una condición que haga posible ordenar los fines particulares de ese modo, simplemente tal orden no sería posible. Además, la actividad racional no es algo tan excluyente como se ha llegado a objetar. Recordemos las palabras de Irwin: “[l]a vida de acción será una vida que incluye otras actividades más allá del razonamiento (justo como una vida no racional de un animal incluye más que la percepción)” (184). Así, “el AF no es susceptible a la reiterada crítica de que cualquier propiedad especial de los hombres es tan buen candidato para ser la función humana como la acción racional” (Reeve 126).

Por otra parte, la interpretación de que el hombre tiene una función propia, para cuya realización posee unas potencialidades o capacidades naturales (que puede o no aprovechar) permite, en primer lugar, entender que Aristóteles no está negando que existan hombres inactivos, como quienes esperan la felicidad sin la práctica (de la fortuna o la divinidad, como dice EE 1.1); el punto es que Aristóteles considera que una vida propiamente humana es activa y se interesa en el hombre en tanto activo (cf. EE 1.2 y EN 1.1, 5, 9 y 1095b31-1096a2), pues él busca la *realización* de algo que *dependa del hombre* (cf. por ejemplo EE 1.3). En segundo lugar, da importancia ética a la tesis, pues admitir la existencia en el hombre de algo que controla su acción es indispensable en la EN (cf. EN 3 y EN 1.8, 9 y 13) para una concepción de acción que permita atribuir al hombre *responsabilidad* por sus acciones. Con lo presentado espero, al menos, haber sugerido que las tesis del AF y su definición de la *eudaimonía* hay que estudiarlas en conjunción con otros elementos clave de la EN, que podrían no advertirse haciendo una lectura aislada de EN 1.7, tales como su meta, su proceder y los supuestos de los que parte y que no cuestiona ni busca justificar.



### BIBLIOGRAFÍA

#### ARISTÓTELES

[NE] *Nicomachean Ethics*, traducción y comentarios de Irwin, T. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1985.

[DA] *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Calvo Martínez, T. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

[EN] *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de Araujo, M. & Marías, J. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002.

[EE] *Ética Eudemia*, introducción, traducción y notas de Merino Rodríguez, C. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

#### KORSGAARD, C.

“Aristotle on Function and Virtue”, *History of Philosophy Quarterly* 3 (1986): 270-278.

#### MCDOWELL, J.

“The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics”. *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. Oksenberg Rorty, A. California: University of California Press, 1980.

REEVE, C. D. C.

*Practices of Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

VASILIOU, I.

“The Role of Good Upbringing in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research* 56 (1996): 771-797.

