

***EUDAIMONÍA Y LAS  
ESFERAS POLÍTICA Y  
ÉTICA EN ARISTÓTELES:  
¿ES POSIBLE PENSAR  
EL BIEN HUMANO CON  
INDEPENDENCIA DE  
UN ÁMBITO POLÍTICO?***



ÁNGEL RIVERA NOVOA  
Universidad de San Buenaventura, Colombia



## **EUDAIMONÍA Y LAS ESFERAS POLÍTICA Y ÉTICA EN ARISTÓTELES: ¿ES POSIBLE PENSAR EL BIEN HUMANO CON INDEPENDENCIA DE UN ÁMBITO POLÍTICO?\***

**Resumen:** en este artículo se intenta mostrar cuál es la posible relación entre la esfera política y la esfera ética en el pensamiento de Aristóteles. ¿Son la política y la ética investigaciones absolutamente distinguibles o, por el contrario, son un solo proyecto investigativo? Para responder a esta pregunta, se sugiere que primero debe responderse la cuestión acerca de la naturaleza misma del bien último. ¿Es el fin de las acciones un fin dominante o inclusivo? Se analiza una de las propiedades de la *eudaimonía*, a saber, la *autarquía*, y se mostrará cómo, dependiendo de la respuesta que se dé a la segunda pregunta, es posible contestar la primera.

**Palabras clave:** Aristóteles, *autarquía*, ética, *eudaimonía*, política.

---

## **EUDAIMONIA AND THE POLITICAL AND ETHICAL SPHERES IN ARISTOTLE: IS IT POSSIBLE TO THINK THE HUMAN GOOD REGARDLESS OF A POLITICAL FIELD?**

**Abstract:** This article tries to show the potential relationship between the political sphere and ethical sphere in Aristotle's thought. Are the political and the ethical research projects distinguishable or, in contrasts, are one research project? To answer this question, I suggest that, in the first place, it is necessary to answer the question about the nature of final good. Then, I analyze a property of *eudaimonia*, namely, autarky. This analysis will show how, depending on the answer given to the second question, the first can be answered.

**Keywords:** Aristotle, Autarky, Ethics, *Eudaimonia*, Politics.

---

**Fecha de recepción:** diciembre 3 de 2015

**Fecha de aceptación:** julio 24 de 2016

---

**Forma de citar (APA):** Rivera, A. (2016). *Eudaimonía* y las esferas política y ética en Aristóteles: ¿es posible pensar el bien humano con independencia de un ámbito político? *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v15n2-2016002>

**Forma de citar (Harvard):** Rivera, A. (2016). *Eudaimonía* y las esferas política y ética en Aristóteles: ¿es posible pensar el bien humano con independencia de un ámbito político? *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), 37 - 53.

**Ángel Rivera Novoa:** colombiano. Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor Titular de la Universidad de San Buenaventura.

**Correo electrónico:** [anrivera@usbog.edu.co](mailto:anrivera@usbog.edu.co)

\*Artículo de reflexión.

## **EUDAIMONÍA Y LAS ESFERAS POLÍTICA Y ÉTICA EN ARISTÓTELES: ¿ES POSIBLE PENSAR EL BIEN HUMANO CON INDEPENDENCIA DE UN ÁMBITO POLÍTICO?**

---

En el inicio de la *Ética Nicomáquea* (*EN*), Aristóteles afirma que la investigación llevada a cabo en esta obra es en cierta forma una investigación política (Aristóteles, 1985, 1094b10). Del mismo modo, hacia el final de la obra, Aristóteles dice que se debe hacer una investigación acerca de la legislación y las constituciones, así como de los regímenes para establecer cuál de ellos es el mejor y con cuáles leyes debe regirse una ciudad para garantizar que los ciudadanos no sólo sepan lo que es bueno, sino que lo practiquen (1179a32-1181b25). Lo anterior es justamente el programa que parece guiar la investigación de Aristóteles, en la *Política*, lo que nos muestra una estrecha relación entre los programas de esta obra y *EN*. No obstante, esto no parece suficiente para afirmar que se trata, por ejemplo, de una misma investigación y que no hay una división entre una esfera ética y otra política en el *corpus* aristotélico. Mucho menos podemos inferir lo contrario, esto es, que en la obra de Aristóteles es perfectamente distinguible lo ético de lo político. De la estrecha y evidente relación de ambas investigaciones no podemos entonces deducir nada acerca de si es posible delimitar ambos ámbitos o no.

¿Cómo debe concebirse lo ético y lo político en la obra de Aristóteles? Schofield cree que para Aristóteles existe únicamente una esfera política que está concebida en términos éticos (Schofield, 2006, p. 305). Una respuesta parecida es dada por Bodéüs (1993), quien afirma que la ética aristotélica es indisoluble de su política, es decir, constituyen un solo plan que consiste en el fomento de la *eudaimonía*; por tal razón, el legislador debe saber cuál es el bien humano y cuál es la forma de gobierno adecuada para garantizar ese bien. No hay, para Bodéüs, una 'ciencia ética' (Bodéüs, 1993, pp. 38-40). Gauthier (1973), por el contrario, cree que sí hay una 'ciencia ética' separable de la investigación política de Aristóteles, ya que, según él, la primera trata sobre el bien del individuo con independencia de la sociedad a la que pertenece.

Creo que la forma en que Gauthier plantea su postura resulta muy adecuada: si el fin del hombre puede entenderse con independencia de un ámbito político o social, entonces es posible hablar de la ética como una esfera separable de la política. Schofield, al hacer un análisis de la prudencia, plantea el problema de una manera similar preguntándose si el bien que el político causa en los ciudadanos es un bien en sí mismo político o no (Schofield, 2006, pp. 310). De esta manera, creo que antes de cualquier intento de respuesta al problema de la relación entre las esferas política y ética en Aristóteles, es necesaria una discusión acerca del bien humano o el fin que dirige todas las acciones del hombre. Dadas las características de ese fin, podemos evaluar si el bien humano es político o tiene dimensiones políticas. De ser así, lo ético y lo político harían parte de una misma esfera. Si resulta ser que el fin no tiene dimensiones políticas, se podrá hablar de lo ético y lo político como esferas distinguibles dentro del *corpus* aristotélico.

El objetivo de este escrito no es justamente comprometerse con una respuesta definitiva acerca del problema ya descrito, sino evaluar cómo sería en un caso u otro (dependiendo de cómo se conciba la naturaleza del fin último) la relación entre lo ético y lo político. Ahora bien, preguntarse si lo ético o lo político son dos esferas distintas o no, puede traer implícita una consideración acerca de lo que es la esfera ética y la política. Pero si esto se tiene, entonces ya podríamos darle una respuesta al problema. Esta dificultad exige tener cuidado al asumir una definición de una u otra cosa. De este modo, en primer lugar analizaré algunos pasajes tanto de la *Política* como de *EN*, para establecer ciertos puntos comunes y divergencias entre los proyectos planteados en una y otra obra y así tener una noción no viciada de lo ético y lo político. En segundo lugar, expondré la dificultad —muy conocida y debatida— acerca de cómo debe entenderse el fin último, si como un fin dominante o como un fin inclusivo, sugiriendo que optar por una u otra alternativa es optar por una relación específica entre lo político y lo ético. Por último, mediante un análisis acerca de la noción de *autarquía* —que es central para la noción de *eudaimonía*—, mostraré cómo dada cada una de las dos visiones se articula la relación entre esas dos esferas —lo político y lo ético—. Así, para saber si lo ético y lo político son, en Aristóteles, un mismo asunto, se necesita hacer preliminarmente un análisis de las propiedades del fin último de todas las acciones.

## 1. Los programas de *EN* y la *Política*

Tanto la *EN* como la *Política* comienzan con un argumento teleológico. Dice Aristóteles en *EN*: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (1985, 1094a1-3). Por su parte, en la *Política*, Aristóteles comienza diciendo lo siguiente: “[...] ya que vemos que cualquier ciudad es una cierta comunidad, también que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (por algo, pues, que les parece bueno obran todos en todos los actos) es evidente” (2000, 1252a1-3).

En ambas obras, entonces, se comienza afirmando que el bien —sea lo que esto signifique— es aquello hacia lo que lo demás tiende (y, en el caso específico de la *Política*, se dice que toda comunidad tiende hacia un bien). Como se puede notar hay un primer elemento en común en las dos obras: el bien como fin.

Un poco más adelante, en la *EN*, Aristóteles afirma que el fin último de todas las acciones es lo bueno y lo mejor. Todo lo demás está subordinado a tal fin, en tanto lo buscamos por sí mismo y nunca por otra cosa. Por tal razón, vale la pena tener un conocimiento acerca de ese bien, pues, además, tendrá un “gran peso en nuestra vida”; Aristóteles se propone, entonces, determinar esquemáticamente cuál es ese bien (1985, 1094a17-27). Y justamente, se podría decir, el proyecto de *EN* es la explicación sobre el bien humano o fin último de las acciones: definición del bien como actividad racional de acuerdo con la virtud, análisis de las virtudes (éticas e intelectuales), estudio de elementos relevantes como la *akrasia*, la amistad y el placer y, por último, al final del libro X del cual más adelante hablaré en detalle, un análisis acerca de la ‘actividad racional’ propiamente dicha (contemplación). *EN* puede entonces entenderse como la determinación y el análisis del fin último del hombre, cuyo conocimiento tiene un fin no sólo teórico, sino práctico.

Por su parte, en la *Política*, Aristóteles dice que la comunidad más suprema, esto es, la comunidad cívica, es aquella que busca el bien superior (2000, 1252a4-5). Luego, Aristóteles dice que su método consistirá en ir a las partes más simples de la ciudad (hombres libres, casa, etc.) y analizarlos. Luego de un análisis de las partes de la casa (la relación esclavo-amor, esposa, hijos, crematística), Aristóteles comienza el libro II diciendo que es necesario examinar cuál es la comunidad que es capaz de satisfacer el buen vivir. Por tal razón, analizará en primer lugar las opiniones reputadas acerca de las formas de gobierno, como inicio de la investigación sobre cuál es la mejor forma de gobierno respecto al buen vivir (1260b27-35). Así, en *EN* el autor nos dice, al introducir el tema de la virtud, que el político debe encargarse de la virtud porque debe hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a la ley (1985, 1102a5-10).

De esta forma, tenemos que mientras en *EN* el propósito es establecer cuál es y qué condiciones debe satisfacer el bien o fin último de las acciones, en la *Política* se trata de examinar cuál es la constitución o forma de gobierno más adecuada para lograr que los ciudadanos satisfagan su fin. Así, aunque ambas investigaciones tratan sobre el bien, una de ellas muestra en qué consiste y la otra, cuál es la mejor forma de gobierno en relación con ese bien que ya ha sido caracterizado. Estas consideraciones, sin embargo, pueden ser ambiguas para el propósito establecido en este texto, ya que se puede considerar que lo ético y lo político son una misma cosa —y que *EN* es una primera parte o antesala de la *Política*—, pero también puede considerarse que, aunque ambas cuestiones traten sobre el fin último del hombre, la esfera de la ética se encarga de cosas más estructurales acerca de la *eudaimonía* y es distinta a la de la política, ya que

ésta se encarga de las formas en que esa *eudaimonía* es garantizada en la ciudad. No obstante, es importante señalar esta diferencia en las dos investigaciones, así como lo que tienen en común. Ahora bien, dice Aristóteles:

[...]La política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo, ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad (1985, 1099b29-33).

Según esto, la felicidad radicaría entonces en las acciones nobles, las cuales son promovidas por la política en los ciudadanos. Las acciones nobles, de las que se encarga la política, serían el centro mismo de la felicidad. No obstante, en el libro X de *EN*, Aristóteles dice algo diferente al respecto: “[...] Los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad [la contemplación]” (1178b25-26). Así, el centro de la felicidad, según este pasaje, no radica en las acciones nobles, sino más bien en la actividad contemplativa. Se podría decir que estas dos cosas no son inconsistentes. Tanto las acciones nobles como la actividad contemplativa pueden considerarse condiciones necesarias para la felicidad. Sin embargo, estos pasajes parecen ser más bien evidencia de una ambigüedad que se tiene respecto al contenido mismo de la *eudaimonía*, esto es, del fin último. De esta manera, antes de considerar si lo ético y lo político son una o distintas esferas, es necesario ver cómo debe ser entendido el bien, pues la respuesta a lo primero depende de lo último, ya que tanto la *Política* como *EN* versan sobre el bien, aunque de modos diferentes. A continuación expondré la mencionada ambigüedad.

## 2. El debate sobre el fin último

En su investigación del libro I de *EN* acerca de qué es la *eudaimonía*, Aristóteles acude al conocido argumento de la función que permite inferir la definición del fin último o *eudaimonía* como la actividad del alma de acuerdo con la virtud (1985, 1097b25-1098a8). Sin embargo, antes de esto Aristóteles establece dos características primordiales que debe tener la felicidad, a saber, la perfección y la suficiencia. Al hablar de la perfección dice lo siguiente: “si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto [*teleios*] de ellos” (1097a28-30). La *eudaimonía* debe entonces ser perfecta. ¿Pero qué significa acá que el fin sea perfecto? Aristóteles da la siguiente definición de fin perfecto: “al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto [*teleios*] que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto [*teleios*] que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa” (1097a30-35).

Alguien se puede seguir preguntando ¿cuándo un fin se elige por sí mismo y nunca por otra cosa? El problema —como bien lo señala Kenny (1992, pp. 16-22)— es que el término griego *teleios* puede en algunos contextos traducirse como ‘completo’ y en otros como ‘supremo’. En este caso, dependiendo de la traducción que se haga del término, se obtienen dos nociones de *eudaimonía* muy diferentes entre sí. Si se dice que la *eudaimonía* es completa, esto significa que el fin último de las acciones es un fin que reúne una gran cantidad de fines deseados por sí mismos (aunque individualmente estos bienes puedan desearse en virtud de otra cosa). Por el contrario, si el término *teleios* se traduce como ‘supremo’, entonces tendríamos que decir que la *eudaimonía* no es una reunión de fines deseados por sí mismos, sino que es *un solo* fin superior a los demás. En la literatura contemporánea se dice que el fin de la primera clase es un fin ‘inclusivo’, mientras que el segundo tipo de fin es un fin ‘dominante’.

Esta misma ambigüedad se da incluso en la definición misma de *eudaimonía*, esto es, en la conclusión del argumento de la función, pero en relación no con el fin propiamente, sino con la virtud. Dice Aristóteles: “el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta [*teleios*]” (1985, 1098a16-18). Nuevamente, es posible entender el término *teleios* como una virtud inclusiva, es decir, como la virtud más completa, o como una virtud dominante o superior. En el primero de los casos, los inclusivistas interpretan que la virtud correspondiente es la *phronésis*, ya que esta no se puede dar sin las virtudes éticas, lo que hace a la *phronésis* una virtud más completa. La *phronésis* es una virtud intelectual que, sin embargo, no está aislada de las virtudes éticas. El objeto de la *phronésis* es aquello que puede ser de otra manera, por lo que pertenece a la parte deliberativa-racional del alma —dado que la deliberación sólo se da en virtud de aquello que es contingente—. Los defensores de la postura dominante, por el contrario, dicen que la virtud en ese caso sería otra virtud intelectual como la sabiduría (*sophía*) o el intelecto (*nóus*), las cuales versan sobre las causas, los principios, y todo aquello que no puede ser de otra manera, es decir, aquello de lo cual no se puede deliberar.

La forma más común de plantear el problema es por medio de las afirmaciones de Aristóteles en el libro X de *EN* acerca de la contemplación (*theoría*), donde esta se identifica plenamente con la *eudaimonía* (1177a12-1179a32). Así, el problema de fondo es si la *theoría* es una condición necesaria y suficiente para la *eudaimonía*. Si es de este modo, como parece sugerir el libro X, nos encontramos entonces ante la *eudaimonía* como un fin dominante. Sin embargo, existen diversos pasajes de los demás libros (en especial, del libro I) en donde Aristóteles parece sugerir otra cosa; por ejemplo, en 1097a21-22, cuando Aristóteles argumenta que el fin último debe ser un fin en sí mismo, nos dice: “[...] de suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios serán éstos” (1097a21-22. Énfasis del autor). Aunque el tono del pasaje es hipotético, Aristóteles podría estar sugiriendo una especie de fin que consiste precisamente en la reunión de varios fines deseados por sí mismos, esto es, un fin inclusivo.

De esta manera, cuando se hablaba de la acción noble como esencial a la *eudaimonía* en el libro I, y la contemplación o *teoría* en el libro X, se reflejaba no dos condiciones necesarias del fin último, sino la ambigüedad del fin entendido como dominante o como inclusivo. En efecto, las acciones nobles parecen dar cuenta de la *eudaimonía* entendida como una reunión de fines deseados por sí mismos, ya que, por ejemplo, todas las acciones producto de toda virtud ética, se consideran acciones nobles —caso en el cual la *phronésis* desempeña un papel primordial, ya que trata sobre aquello que puede ser de otra manera, como las acciones humanas—. Si asociamos la contemplación a la *eudaimonía* sucede, como hemos visto, que esta adquiere un tinte más dominante que inclusivo y, no sólo eso, sino que además la contemplación tiene que ver con las cosas necesarias, por lo que, así entendido, el bien del hombre parecería estar apartado de una esfera social o, al menos, no estaría unido a tal esfera de un modo necesario.

La tensión entre la postura inclusivista y la dominante como interpretaciones de *EN* es tal, que algunos comentaristas como Hardie afirman que la obra de Aristóteles es de hecho inconsistente. En efecto, en su artículo “The Final Good in Aristotle’s “Ethics”” (1965), afirma que la ambigüedad en la descripción que hace Aristóteles de la *eduaimonía* es indisoluble, y que la inconsistencia sobre dicho asunto promueve otras dificultades interpretativas como, por ejemplo, la clarificación de la relación entre la política y otras artes subordinadas, o la explicación sobre la naturaleza misma de la deliberación (1965, p. 281). En un texto posterior (1968), Hardie intenta hacer consistentes ambas visiones defendiendo, no obstante, que la lectura correcta de *EN* debe descansar en una interpretación dominante del fin último.

De manera similar, Ackrill plantea el problema diciendo que la confusión se da debido a que, buscando una descripción de la *eudaimonía*, Aristóteles parece haber hallado dos respuestas sin dejar claro cuál era en definitiva su postura (1997, p. 179). Ackrill intenta hacer consistentes ambas posturas afirmando que hay una relación estrecha entre las virtudes de corte ético y la actividad contemplativa, pues, según Ackrill, sería imposible que se diera la última al margen de las primeras. Su postura resulta interesante porque, aunque defiende que la actividad propia de la *eudaimonía* es la contemplación, resulta defendiendo una visión inclusivista.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Los principales defensores de la interpretación inclusivista son Ackrill (1997), Irwin (1991) y Cooper (1975). Por su parte, la interpretación dominante es expuesta principalmente por Kenny (1992), Kraut (1989) y Hardie (1965 y 1968). No obstante, Cooper (1998) moderó su posición, de tal modo que le abrió paso a la posibilidad de una lectura dominante de la *eudaimonía*.

¿Cuál es entonces, en últimas, el fin último hacia el cuál todas nuestras acciones tienden? ¿Ha hecho Aristóteles la descripción de dos tipos de fines diferentes? ¿Es la postura de Aristóteles inconsistente? Hay una estrecha relación entre la posible respuesta a estas preguntas —y, en general, entre la naturaleza del bien último— y la pregunta por la relación entre las esferas política y ética en Aristóteles. De esta manera, si nuestro propósito es averiguar si la política y la ética son dos esferas distintas en el pensamiento de Aristóteles, debemos primero aclarar el objeto común a ambas, a saber, el fin último del hombre, como ya hemos visto. Si el fin último no tiene ninguna dimensión política, como en principio parece ser el caso de la contemplación o *theoría*, entonces podríamos decir que la esfera ética difiere de la política, pues mientras la primera se encarga de la vida contemplativa, la otra se encarga de asuntos políticos de otra índole, como las leyes que, aunque pueden establecerse en virtud del fin último —la contemplación—, no tratan directamente con él. Por otra parte, si el fin último es una reunión de fines deseados por sí mismos, y si la virtud que acompaña a la actividad del alma en cuestión es la *phrónesis*, tenemos entonces una mayor cercanía entre lo ético y lo político, pues la *eudaimonía* estaría en estrecha relación con los asuntos acerca de las leyes, las acciones nobles y demás asuntos. Pasaré, a continuación, a ver en más detalle cómo es la relación de lo ético y lo político bajo cada una de las visiones acerca de la *eudaimonía*, esto es, la visión dominante y la inclusiva.

### **3. La *autarquía* en relación con lo ético y lo político**

Ya he hablado de uno de los rasgos esenciales de la *eudaimonía*, a saber, la perfección. El otro rasgo importante que Aristóteles señala, justo antes del argumento de la función, es la *autarquía*. Revisaré tal noción, tanto como se expone en el libro I como en el X, para mostrar que hay una diferencia que da cuenta de la ambigüedad acerca del fin último del hombre. Además, mi objetivo es mostrar que, dada esa diferencia, se tiene una respuesta diferente acerca de la pregunta sobre si la esfera política es distinta a la ética (o no) en el marco del pensamiento aristotélico.

#### **3.1. La *eudaimonía* y la *autarquía* desde un punto de vista político**

Aristóteles dice en el libro I que el bien perfecto es también suficiente. Pero inmediatamente, el autor advierte que suficiente se dice no con relación a uno solo, es decir, a alguien que, por ejemplo, lleva una vida solitaria, sino también a los familiares y amigos. La razón de esto: el hombre es por naturaleza un ser social (Aristóteles, 1985, 1097b6-11). Por lo demás, “suficiente” quiere decir: “lo que por sí mismo hace deseable la vida y no necesita nada” (1097b14). El fin último, entonces, es lo más deseable de todo, sin que sea de ningún modo necesario agregarle algo más; sin embargo, si se le agrega algún bien más, será aún más deseable.

Vale la pena resaltar dos cosas: lo autosuficiente es aquello que hace más deseable la vida y *no carece o no necesita* de nada. El análisis inmediato supone que si aquello que es autárquico es idéntico de aquello que no necesita de nada para hacer deseable la vida, entonces lo autárquico es la reunión de muchas cosas. Eso va en sintonía, en primer lugar, con la visión inclusivista sobre el fin último de todas las acciones. En efecto, es más difícil conjugar esto con la visión dominante acerca de la *eudaimonía*, pues si la felicidad es equivalente a la contemplación, los otros bienes distintos a esta estarían ausentes en una vida de contemplación pura y entonces el bien sí carecería de ciertas cosas. A favor de esto, además, se puede ver por qué Aristóteles da tanta importancia en la *Política* a asuntos como la crematística, considerándola en algún sentido como parte de la administración de la casa (2000, 1253b11-14), pues es el modo de adquisición de los medios necesarios para vivir bien, “ya que sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir, como vivir bien” (1253b23-4). Lo mismo ocurre con las diferentes relaciones existentes en el interior de la casa (heril, matrimonial y procreadora) así como con la distribución de bienes.

De este modo, por ejemplo, en el II libro de la *Política*, cuando Aristóteles critica el ideal de Platón en la *República* según el cual la ciudad debe ser lo más unitario posible y, por esa razón, los hijos, las mujeres y la propiedad (o bienes) deben ser comunes a todos, Aristóteles defiende que la propiedad debe ser común en un sentido, pero privado en otro. Común en cuanto a la utilidad, pero privado en cuanto a la propiedad en sí misma. Desde el punto de vista del placer es más satisfactorio considerar algo como propio. De igual manera, el hacer favores a los amigos es algo que produce mucha satisfacción y eso solo es posible mediante la propiedad privada. Así, la unicidad de la ciudad evita, según Aristóteles, dos virtudes: la generosidad y la continencia con respecto a la mujer ajena. La unicidad además niega la satisfacción de los placeres descritos, esto es, el sentir algo como propio y el hacer favores a los amigos. Entonces, la autosuficiencia hace que la vida se haga más deseable, porque tiene una cantidad de bienes reunidos (1263a40-1263b14). En el ejemplo de la propiedad, la hace más deseable cuando esta es privada porque produce una satisfacción mayor y promueve ciertos fines deseados por sí mismos (la virtud). Si se añaden algunos bienes, la vida será aún más deseable. Esto también habla a favor de la visión inclusivista.

Además, tenemos un nexo más cercano entre lo ético y lo político si tomamos en cuenta un segundo rasgo implícito en la explicación de la *autarquía*. Se nos dice que la *eudaimonía* es autosuficiente, pero no con relación a alguien que lleva una vida solitaria (como aquel que contempla, por ejemplo), sino con relación a los familiares y a los conciudadanos. Este rasgo vincula claramente lo ético con lo político y hace que se fundan en una misma esfera. En efecto, habíamos establecido que, para hablar de una esfera ética, independiente de la política, el fin del hombre debería poder entenderse como un fin que no involucrara lo social o político. Pero dado este rasgo, esa concepción sería imposible. Más aún, la razón que da

Aristóteles para esto es que el hombre es un ser social por naturaleza, lo cual vincula estrechamente este pasaje de *EN* con la *Política*. Allí Aristóteles nos dice, también con relación a la ciudad, que esta es la comunidad *perfecta* (*teleios*) porque es la más autárquica: nace por el vivir y subsiste por el vivir bien (152b26-29). En seguida, Aristóteles afirma que el hombre es un animal cívico o social. La prueba es, *grosso modo*, como sigue: el hombre es el único que tiene palabra; la voz es indicador de placer y dolor, razón por la cual la tienen otros animales. La palabra existe para expresar lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y esto es lo propio de los hombres, que tienen el sentido de lo bueno y lo malo.

Aristóteles continúa diciendo que, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y al hombre individual. El conjunto es anterior a la parte por naturaleza. Una parte no puede existir sin el todo —o sí puede existir, pero su capacidad funcional respecto al todo será diferente, entonces no es la misma cosa— (1253a19-25). De esta manera, el hombre no puede existir sino solo como parte del todo (esto es, la ciudad) y de ahí se sigue que es un animal social o cívico. El argumento que se puede construir respecto a las esferas ética y social entendidas como una sola es el siguiente: no es posible pensar el fin humano como un fin con independencia de lo político o lo social, debido a que la parte no se puede pensar sin el todo, esto es, el hombre sin la ciudad. Por tal motivo, no es posible distinguir entre una esfera política y una ética en la propuesta aristotélica, ya que se había afirmado que solo si el fin podía pensarse con independencia de lo político, entonces se podían separar esas esferas. Pero no se puede pensar el fin individual del hombre al margen de lo político, dado que el hombre mismo no se puede pensar con independencia del todo, que es la ciudad.

Así, la *autarquía*, como se expone en el libro I de *EN*, habla a favor de la visión inclusivista de la *eudaimonía*, puesto que no queda espacio para una visión dominante, ya que parece que el fin tiene que reunir la mayor cantidad de bienes posible y, además, la felicidad es autosuficiente desde un punto de vista social, esto es, desde un punto de vista del hombre como perteneciente a una ciudad. No es concebible el fin humano con independencia de ese contexto, por lo que, entonces, no es claro que la esfera de lo ético esté apartada de lo político bajo esta perspectiva. El fin último, la *eudaimonía*, objeto de *EN*, es solo concebible en un ámbito político. En breve, si la *eudaimonía* se entiende como un fin que reúne una cantidad de fines y bienes deseados por sí mismos, entonces la respuesta a la pregunta sobre si es posible pensar la ética y la política como esferas diferentes, en el pensamiento aristotélico, tiene una respuesta negativa.

### 3.2. La *eudaimonía* y la *autarquía* desde el punto de vista de la contemplación

A continuación, revisaré lo dicho por Aristóteles en el libro X acerca de la *eudaimonía* y, en particular, acerca de la *autarquía* como rasgo esencial que debe tener el fin último. Esto con el objetivo de mostrar que este tipo de *autarquía* va más acorde con un fin dominante y no inclusivo. Además, el fin que resulta de este análisis parece no tener dimensiones políticas de una manera esencial, razón por la cual sugeriré que, bajo esta perspectiva, las esferas ética y política pueden distinguirse una de otra aunque, como veremos, estarían muy relacionadas entre sí. Comenzaré entonces con una serie de características que Aristóteles nombra acerca de la *eudaimonía*, entre las cuales se encuentra la *autarquía*.

Aristóteles señala seis características propias de la *eudaimonía*: (1) esta debe ser la actividad más excelente; el intelecto es lo mejor del hombre y se relaciona con lo mejor de los objetos cognoscibles; por tanto, la actividad contemplativa debe ser la actividad más excelente. (2) La *eudaimonía* debe ser la actividad más continua; el hombre es capaz de contemplar continuamente en mayor medida que hacer cualquier otra cosa. (3) La *eudaimonía* trae consigo placer, pues todo el mundo asegura que la actividad más agradable es la que está en concordancia con la sabiduría (*sophía*). (4) La *eudaimonía* es autárquica: el justo y el sabio requieren las cosas necesarias para la vida; no obstante, el justo necesita otras personas para practicar la justicia (al igual que el moderado, el valiente, y todos aquellos cuyas actividades se corresponden con las virtudes éticas). Por su parte, el sabio puede teorizar solo. Aristóteles dice, sin embargo, que es mejor para el sabio tener colegas, pero aun así, quien contempla es quien más se ‘basta a sí mismo’ debido a su actividad. (5) La *eudaimonía* es amada por sí misma, pues la contemplación parece ser lo único que es amado por sí mismo. Nada se saca de la contemplación más que la contemplación misma. Las actividades prácticas, por el contrario, parecen generar más o menos algo distinto de ellas mismas. Por último, (6) la *eudaimonía* radica en el ocio; esto, dado que todas las personas trabajan para el ocio y la guerra se hace para generar paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita principalmente en la política o en las acciones militares (debido al honor que aquellas actividades generan). Sin embargo, dichas actividades son penosas y tienen su fin fuera de ellas mismas, mientras que la contemplación (la actividad de la mente) —como se vio en la característica anterior— no busca nada más allá de sí misma; entonces la *autarquía*, el ocio y la ausencia de fatigas existen en esta última actividad. Por tanto, la *eudaimonía* perfecta para el hombre será la contemplación (Aristóteles, 1985, 1177a20-1177b26). A continuación, Aristóteles señala que la *eudaimonía* respecto a la otra clase de virtud (ética), será feliz, pero solamente de un modo secundario. Este tipo de felicidad está ligado a la *phronésis* y a los asuntos propiamente humanos.

Aristóteles señalará algo más acerca de la *autarquía* en el libro X. La vida de acuerdo con la mente requiere menos recursos que la vida correspondiente con las virtudes éticas. Aristóteles concede que ambas virtudes (la ética y la intelectual) necesitan los mismos recursos. Pero no sucede lo mismo respecto a las correspondientes actividades, pues las actividades de acuerdo con la virtud ética necesitan bienes y personas para que se puedan ejercer. La perfección de esta virtud se da tanto por la elección como por las acciones y para estas se necesitan grandes cosas. Por su parte, el que contempla no necesita estas cosas para su actividad; incluso —dice Aristóteles— podrían llegar a ser un ‘estorbo’ para el desarrollo de la misma. En ese sentido, la vida contemplativa es más autárquica que la vida de la virtud ética. No obstante, dado que el hombre que contempla es de hecho un hombre, necesita algunos medios para poder vivir, pero esto es solo, como ya se apuntó, de acuerdo con la virtud.

Hay entonces dos puntos importantes con relación a la *autarquía* expuesta en el libro X. En primer lugar, el sabio no necesita a otros para contemplar. El justo, el moderado, el valiente y, en general, el prudente, sí necesita a otros para realizar sus acciones. Así, vemos cómo esta *autarquía*, contraria a la expuesta en el libro I de *EN*, no es una en relación con los otros, esto es, no tiene una dimensión política. Mientras que en el libro I se muestra como imposible pensar la *autarquía* respecto a alguien solitario, en el libro X es propia de él, pues su actividad no necesita una interacción política o social.

El segundo rasgo señalado acerca de la *autarquía* tiene que ver con los bienes necesarios para la *eudaimonía*. Tanto la virtud ética como la intelectual requieren ciertos recursos. Pero en cuanto a la actividad propia de cada virtud, la contemplación no necesita bienes, mientras que la acción política (valiente, justa, etc.), necesita bienes y personas para poder desarrollarse. Así, con relación a la actividad misma, el fin último parece único: la contemplación. Para quien vive de acuerdo con las virtudes éticas, sí se necesita una reunión de bienes que se busquen por sí mismos, pero esto solo produce, dice Aristóteles, una felicidad en modo secundario. Los medios que necesita el justo son, para el que contempla, incluso un estorbo, mientras que en el libro I de *EN* se decía que, cuantos más bienes se añadieran, más deseable sería la vida.

Vemos entonces que la *autarquía* del libro X parece contraria a la del libro I, pues la *eudaimonía* adquiere un carácter dominante, esto es, no es una reunión de bienes y fines deseados por sí mismos, sino que es la actividad (una sola) más excelsa posible. Lo más importante: el fin, así concebido, puede no tener dimensiones políticas. La razón estriba en que Aristóteles afirma que la *autarquía* de la contemplación radica en el hecho de que el sabio puede desarrollar su actividad en soledad, contrario a lo que ocurre con quien sigue la virtud ética, quien no puede realizar su actividad a menos que sea en un contexto político y social. Ahora, dado que, bajo esta perspectiva, el fin último puede verse con

independencia de una dimensión social, es posible entonces separar la esfera ética de la política. La primera tiene que ver con las condiciones de la *eudaimonía*, la cual es idéntica a la actividad contemplativa y su desarrollo no implica nada político, ni la interacción con otras personas, ni la posesión de muchos bienes. Hay pasajes de la *Política* que apoyan esta interpretación:

Hay que considerar también cuántos son los elementos sin los cuales la ciudad no podría existir, ya que las que llamamos partes de la ciudad, deben figurar entre ellos necesariamente. Hay que enumerar entonces, las actividades propias de una ciudad, pues a partir de ella quedará clara la cuestión. En primer lugar, debe haber el alimento; después, oficios (pues la vida necesita muchos instrumentos); en tercer lugar, armas (los miembros de la comunidad deben necesariamente tener armas, incluso en su casa, por causa de los que se rebelan, para proteger la autoridad y para defenderse de los que intentan atacar desde fuera); además, cierta abundancia de recursos, para tener con qué cubrir las necesidades propias y las de la guerra; en quinto lugar, pero el primero en importancia, el cuidado de lo divino, que llaman culto; en sexto lugar y el más necesario de todos, un órgano que juzgue entre lo conveniente y lo justo en unos y otros. Tales son pues los servicios que necesita, por así decir, toda ciudad (pues la ciudad no es una agrupación de personas cualquiera, sino, como decimos, autárquica para la vida) (Aristóteles, 2000, 1328b6-19).

Garantizar estas cosas es labor de la política, puede decirse. Y al garantizar estas cosas, se garantizan los recursos necesarios para el desarrollo de la virtud intelectual. Recordemos que Aristóteles dice que la virtud, para desarrollarse, necesita ciertos bienes. Sin embargo, la actividad misma, la contemplación, no necesita de nada y en ese sentido es *autárquica*. El que contempla no debe preocuparse de tales asuntos, pues estos son condición necesaria (y anterior) para el desarrollo de la actividad. Sin embargo, la política se encarga de garantizar tales recursos, pero ella misma no practica la actividad contemplativa. No puede hacerlo porque su ejercicio requiere una interacción social con otros. El ejercicio de la virtud ética tiene sentido si y solo si la actividad propia de tal virtud se da entre ciudadanos. No ocurre así con el sabio. Además, también dice Aristóteles en la *Política*:

La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles. Y en este terreno, es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus actividades: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles. Entonces el político habrá de legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto en lo que se refiere a las partes del alma como a sus actividades respectivas, pero fijándose especialmente en las cosas mejores y en los fines. De la misma manera en lo relativo a los modos de vida y a la elección de las acciones concretas: pues un hombre debe ser capaz de trabajar y de guerrear, pero más aún de vivir en paz y tener ocio (1333a30-1333b2).

Vemos entonces que quien legisla debe tener en cuenta cuáles son las acciones necesarias que se deben satisfacer en virtud de las acciones nobles. Uno de los fines que el legislador o el político debe tener en cuenta es el ocio. Recordemos que, según el análisis del libro X de *EN*, el ocio es una de las características más importantes de la actividad contemplativa; sin el ocio, la *eudaimonía* no sería posible. El político debe trabajar *para* lograr ese estado, pero el trabajo del político no radica en la actividad contemplativa, sino que estaría en función de tal actividad. Parece haber un problema relacionado con este pasaje: en él se nombran dos tipos de acciones: las necesarias y las nobles —y aquellas son medios para estas—. Sin embargo, las acciones justas, valientes y prudentes son acciones que consideramos nobles.

Así, la *reunión* de tales acciones puede considerarse como el fin último del hombre, con lo cual tenemos un fin inclusivo. No obstante, creo que este pasaje puede leerse de una manera distinta: dentro de las acciones nobles, hay unas más nobles que otras. La actividad contemplativa sería la más noble de ellas y, por tanto, el fin seguiría siendo dominante. Hay acciones necesarias (acciones útiles), otras que se desean por sí mismas pero también en virtud de otra cosa (acciones nobles relativas a la virtud ética) y acciones que siempre se eligen por sí mismas y nunca por otra cosa (el caso de la contemplación).

Si el fin último de las acciones es un fin dominante, la respuesta a la pregunta sobre si son distinguibles una esfera política y otra ética en el pensamiento de Aristóteles, tiene una respuesta afirmativa. La tiene debido a que no solo el fin es *uno solo* (esto es, no es una reunión de fines), sino que tal fin se desarrolla en soledad (y en ese sentido es *autárquico*). En otras palabras, el fin así concebido (la contemplación) no tiene una dimensión política. Si no la tiene, entonces hay algo que está por fuera de esa esfera y esto es el desarrollo mismo de la *eudaimonía*. La *EN* se propone establecer qué es la *eudaimonía*, pero su propósito no es solo teórico, sino práctico. La práctica de la esfera ética es independiente de la práctica de la esfera política. Esta se encarga de satisfacer las condiciones para el ocio, esto es, para la contemplación misma. Por eso, para la esfera política es necesario estudiar cuál es la mejor constitución, las mejores leyes, para garantizar el bien de cada ciudadano y de la ciudad. Así, aunque son esferas diferentes, ética y política tienen una estrecha relación.

#### **4. Conclusiones**

Si la *eudaimonía* es un fin inclusivo, no hay distinción entre una esfera política y otra ética, pues el desarrollo mismo de la *eudaimonía* se da en un contexto político y social y no puede separarse de él. Si, por el contrario, el fin último es un fin dominante, entonces sí hay dos esferas que se pueden separar, aunque estén estrechamente relacionadas. Para llegar a este punto, intenté primero determinar el elemento común y divergente entre la investigación ética y la política. Lo común es

la consideración del bien (*eudaimonía*) como fin último de toda acción, producción, elección y comunidad. Lo divergente: la investigación ética pretende establecer qué es el bien (y esto con un fin práctico), mientras que la investigación que se da en la *Política* está encaminada a mostrar cuáles son las condiciones que debe tener una ciudad para garantizar la satisfacción del bien último para ella y sus ciudadanos.

La respuesta a la pregunta original depende, entonces, de analizar un problema anterior, a saber, el de si el fin es dominante o inclusivo. Intenté mostrar cómo bajo cada una de estas perspectivas la respuesta es diferente. En un caso lo ético y lo político son lo mismo, porque constituyen un mismo desarrollo. En el otro caso no, porque uno es un medio para el otro. ¿Cuál de las dos visiones es correcta? Como dije al principio, no es mi propósito dar una respuesta definitiva. No obstante, en breve, daré una posible línea de respuesta. Creo que el asunto no consiste en escoger una u otra opción. Más bien, consiste en tomar por verdadera, en un sentido, una opción y, en otro sentido, otra. Así, las esferas política y ética son la misma en cierto modo, pero no en otro.

En el libro X de *EN*, Aristóteles *no* dice que la vida política *no* sea feliz. Lo que dice es que ella genera una *eudaimonía* de segundo grado. Admitamos entonces, por mor de la consistencia, que Aristóteles afirma que se puede ser feliz de dos maneras diferentes. Digamos además que cada una de esas formas corresponde a la descripción de un fin inclusivo (felicidad de un modo secundario) y uno dominante (felicidad suprema). Si esto es así, no debemos esforzarnos en elegir una de las dos como correcta interpretación de la obra de Aristóteles. Más bien, podemos decir que las dos felicidades son posibles y, así, en un sentido lo ético y lo político son lo mismo (cuando alguien elige una vida política), pero en otro difieren aunque están relacionados (cuando se elige una vida contemplativa).

Esto va de la mano con la interpretación de Lawrence (2006, pp. 63). Según él, el *phronimos*, el sabio práctico que tiene todas las virtudes éticas, puede vivir ambas vidas. Él puede en un momento, cuando tiene garantizado el ocio, dedicarse a la actividad más excelsa: la contemplación. Pero esa misma persona puede dedicarse a las actividades nobles correspondientes a la virtud ética, esto es, a la vida política (que es feliz aunque de manera secundaria). Cuando hace lo primero, las esferas de la ética y la política se distinguen; cuando hace lo segundo son una misma esfera (y esto, por la naturaleza misma de la actividad en cada caso).

Además, esto también parece ir de la mano con la definición de ciudadano de Aristóteles en la *Política*. Según tal definición, un ciudadano tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial (2000, 1275b15-20). Por otro lado, Aristóteles cree que entre libres no es posible que todos manden, a no ser que se turnen. En un grupo de iguales (libres) el turnarse el mando es algo bueno —esta afirmación es respuesta a la posición de Platón, según la cual la ciudad debe ser lo más unitario posible—. ¿Pero qué significa turnarse? Digamos: cuando alguien manda, tiene una vida política. Cuando no, una contemplativa.

## REFERENCIAS

- Ackrill, J.L. (1997). "Aristotle on *eudaimonia*". En *Essays on Plato and Aristotle* (pp. 179-200). Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Alianza.
- Bodéüs, R. (1993). *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. New York: New York Press.
- Cooper, J. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Londres: Harvard University Press.
- Cooper, J. (1998). "Contemplation and Happiness: A Reconsideration". En *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (pp. 212-336) Princeton: Princeton University Press.
- Gauthier, R. (1973). *La morale d'Aristote*. París: P.U.F.
- Hardie, W. (1965). "The Final Good in Aristotle's Ethics". *Philosophy*, XL(154), 277-295.
- Hardie, W. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, T. (1991). "Review: The structure of Aristotelian Happiness". *Ethics*, 101(2), 382-391.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Lawrence, G. (2006). "Human Good and Human Function". En Kraut (Ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (37-75) New Jersey: Blackwell Publishing.
- Shofield, M. (2006). "Aristotle's Political Ethics". En: Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (305-322) New Jersey: Blackwell Publishing.