

# SOBRE LA INFERENCIA DE LA DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE LA FELICIDAD

Alfonso Gómez-Lobo  
Georgetown University

**RE** La definición de la felicidad (*eudaimonia*, prosperidad, el medrar o florecer) juega en la ética aristotélica el papel de principio primero del cual depende la totalidad del sistema<sup>1</sup>. En efecto, creo que no habría dificultad alguna en reconstruir las nociones fundamentales, como p. ej., las de prudencia y de virtud moral, por referencia a la noción de felicidad. Pero no es esto lo que interesa aquí. Quisiera más bien examinar un problema previo que surge del hecho de que con frecuencia se habla de “los fundamentos metafísicos y/o psicológicos” de la ética de Aristóteles. Si lo que acabo de sostener sobre la definición de felicidad es verdadero, entonces esos fundamentos metafísicos y psicológicos tendrían que ser formulables como proposiciones de las cuales sería posible inferir la definición de felicidad.

A primera vista es eso lo que encontramos en los textos de Aristóteles, más precisamente en el capítulo 7 del Libro I de la *Ética Nicomaquea*. Hay allí una argumentación que consiste en identificar el *ergon*, “obra” o “actividad característica” del ser humano, para luego inferir a partir de ella la noción de felicidad.

<sup>1</sup>Este y otros trabajos fueron escritos gracias a una beca de la Fundación Guggenheim para el estudio de la teoría ética griega. He utilizado el texto crítico de la *Ética Nicomaquea* editado por I. Bywater (Aristotelis *Ethica Nicomachea*, Oxford, 1957). Las traducciones al castellano las he tomado de Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, Segunda Edición, México, 1983. Lamento no haber tenido a mi alcance en el momento de hacer este estudio las rigurosas traducciones del Prof. Héctor Carvallo. Algunas de las ideas expresadas en este trabajo fueron sometidas a discusión en el Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Nov. 1985. Sobre la felicidad como principio cf. E.N. 1101 b 35-1102 a 4.

Aquí empero surge el problema que me preocupa. La noción de felicidad tiene sin duda carácter *valorativo*, pues identifica en principio lo que es óptimo, vale decir, lo que es supremamente bueno para el ser humano. Determinar en cambio cuál sea la actividad específica del ser humano parece ser una tarea *descriptiva*, pues consiste en descubrir, al margen de toda valoración, qué es lo que el hombre hace sin que haya ningún otro ser que realice ese mismo tipo de actividad. Por analogía habría que decir que no se requiere valoración alguna para decidir que lo privativo del ojo es ver y del oído oír.

Según esto la inferencia tendría la siguiente forma:

- (P<sub>1</sub>) Todos los seres humanos tienen una actividad característica *E*,  
por lo tanto,  
(C<sub>1</sub>) Para todos los seres humanos lo óptimo (= la felicidad) es el ejercicio de la actividad *E*.

La premisa (P<sub>1</sub>) representaría una verdad psicológica (en el sentido aristotélico de este término), es decir, una verdad acerca de la naturaleza humana. La conclusión (C<sub>1</sub>), y junto con ella la ética aristotélica en su totalidad, quedaría entonces fundada sobre la naturaleza humana.

Obviamente, una inferencia de este tipo es fácil blanco de un tipo de objeción que se suele atribuir a Hume: no se puede deducir lo que *debe ser*, es decir una valoración (o un imperativo), a partir de lo que *es*, sin cometer una falacia lógica<sup>2</sup>. Toda inferencia de una conclusión valorativa (o imperativa) a partir de premisas puramente descriptivas es inválida en virtud del carácter analítico de toda inferencia válida: no puede haber en la conclusión algo, en este caso, la valoración (o la fuerza imperativa), que no esté ya presente en las premisas. Esta última es por cierto una regla que rige la noción de validez no sólo en la lógica moderna, sino también en la escolástica tradicional<sup>3</sup>.

La objeción es sin duda correcta. Donde caben dudas es en la cuestión de

<sup>2</sup>Hume, *A Treatise of Human Nature* Book III, Part i, sec. 1 (Oxford, 1896). Acerca de las intenciones de Hume en este texto, véase A.C. Mac Intyre, "Hume on 'is' and 'ought'", en V.C. Chapell (ed), *Hume, A collection of critical essays*, Notre Dame, 1968, pp. 240-264.

<sup>3</sup>Cf. Ioannis a Sancto Thoma, O.P. *Ars Logica seu De Forma et Materia Ratiocinandi*, nova editio a B. Reiser exarata, Taurini, 1930, p. 75 ("antecedens debet continere in se veritatem consequentis") y Carolus Frick, S.J., *Introductio in Philosophiam - Logica (Philosophia Lacensis)*, Friburgi Brisgoviae, 1914, p. 142 ("Praemissae recti ratiocinii implicite virtualiter, continent conclusionem"). En cuanto a la versión contemporánea en términos de analiticidad cf. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, 1952, p. 32.

si Aristóteles ha sido interpretado correctamente al atribuírsele la inferencia de (C<sub>1</sub>) a partir de (P<sub>1</sub>).

Lo que me propongo examinar, entonces, es si efectivamente la ética aristotélica en su totalidad está fundada sobre una falacia que la haría radicalmente inaceptable. Para decidir esta delicada cuestión lo que se requiere es observar con detención la argumentación de Aristóteles en E.N. I.7.

El contexto de dicho pasaje es el siguiente. Aristóteles ha establecido (a) que todo acto humano tiende a un fin<sup>4</sup> (b) que hay pluralidad y subordinación de fines<sup>5</sup>, y (c) que hay un fin final de todos los actos humanos<sup>6</sup>. Hay acuerdo en llamar a este fin final *eudaimonia* o “felicidad” o “florecer”, pero hay desacuerdo cuando se trata de decir en qué consiste<sup>7</sup>. Una respuesta correcta a esta última pregunta, según Aristóteles, debe satisfacer dos criterios formales: debe ofrecer una noción de felicidad que sea completa y autárquica<sup>8</sup>. No puedo detenerme a explicar estas nociones, sino que debo avanzar hasta el punto en que Aristóteles inicia su propia respuesta.

Esta se apoya en la siguiente consideración:

(P<sub>2</sub>) “para todos aquellos que producen obras [*ergon ti*] o que desempeñan una actividad [*praxis*], en la obra que realizan se cree que residen el bien y la perfección [*to eu*, “bien”]”<sup>9</sup>.

Esto significa que para determinar, por ejemplo, si alguien es un buen escultor, lo que hay que observar es la calidad de sus obras. Nótese que este principio no dice que todo individuo *deba* realizar su obra específica, ni dice tampoco que la obra sea el bien o fin de los individuos. Lo único que dice es que un individuo *M* es un buen *M* si realiza *bien* la actividad característica de los individuos que son *M*. Desde el punto de vista del observador, lo impor-

<sup>4</sup>E.N. 1094 a 1-3.

<sup>5</sup>E.N. 1094 a 3-16.

<sup>6</sup>E.N. 1094 a 18-22.

<sup>7</sup>E.N. 1097 b 22-24.

<sup>8</sup>E.N. 1097 a 25-1097 b 21.

<sup>9</sup>E.N. 1097 b 26-27. Gómez Robledo a veces traduce el término *ergon* por “acto”, a veces por “obra”. También se lo ha traducido por “función”, una versión que induce a lamentables equívocos en el caso de actividades no instrumentales. Cf. las críticas de J. Ackrill a Hintikka en Ackrill, “Aristotle on *eidaimonia*”, *Proceedings of the British Academy* 60 (1974) 339-359 reimpreso en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980, p. 16. El trabajo de Hintikka en cuestión es “Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and in Aristotle”, *Studia Philosophica in honorem Sven Krohn, Annales Universitatis Turkuensis*, Ser. B. 126 (1973) 53-62. Tal vez “actividad característica” es la menos mala de las versiones posibles.

tante, entonces, es concentrar la mirada en la actividad característica dejando de lado todo lo demás.

El paso siguiente consiste en identificar el *ergon* o actividad característica de los seres humanos, pues en cuanto observadores queremos emitir un juicio sobre el bien de éstos. Es aquí donde entran las conocidas consideraciones psicológicas<sup>10</sup>. Aristóteles distingue en el *De Anima* tres niveles de vida y los aplica aquí de la siguiente manera. Primero está la vida de nutrición y crecimiento que el hombre tiene en común con las plantas. No hay aquí algo específicamente humano; por lo tanto, el buen desempeño de estas funciones no permite inferir bondad humana. En un segundo nivel está la vida sensitiva, la vida que el hombre tiene en común con el caballo, el buey o cualquier otro animal. La buena activación de estas facultades no permite tampoco hablar de bien específicamente humano. En un tercer nivel está la “vida práctica de la parte que posee el *lógos*, lo que podríamos llamar, simplificando un poco, el uso de la razón en la acción. Nótese que a los tres niveles hay una constatación o descripción: las plantas se nutren y crecen, los animales perciben, los seres humanos usan la razón al actuar. Pero nótese también que a los tres niveles es posible emitir juicios valorativos, distintos de los anteriores: algunas plantas crecen bien o mal, algunos animales perciben bien o mal, algunos seres humanos hacen buen o mal uso de la razón al actuar.

Esta distinción entre descripción del *ergon* y valoración de su activación es muy importante y debe ser enfatizada porque en castellano (y en otros idiomas modernos) no se distingue claramente entre uso de la razón en un sentido puramente descriptivo y *buen* uso de la razón. Cuando decimos

“Pedro actuó racionalmente”

hacemos ya una valoración positiva. Francamente, no veo manera de decir que alguien actuó usando la razón, pero usándola mal sin incluir una explicación o paráfrasis. Algo semejante ocurre en griego, un hecho que a mi juicio ha oscurecido durante largo tiempo la interpretación correcta de nuestro pasaje.

Antes de desarrollar la respuesta a la pregunta inicial quisiera indicar que mi razonamiento no se ve afectado por la distinción aristotélica entre la parte que obedece a la razón (o dimensión del *ethos*) y la parte que es poseedora de la razón y que piensa<sup>11</sup>. Dentro de esta parte Aristóteles distinguirá más

<sup>10</sup>E.N. 1097 b 33-1098 a 4.

<sup>11</sup>E.N. 1098 a 4-5.

adelante entre razón teórica y razón práctica<sup>12</sup>. Tampoco pierdo de vista que Aristóteles distingue entre hábito y activación de una facultad, valorando esta última por encima de aquélla: es mejor activar un hábito que sólo poseerlo<sup>13</sup>. Nótese que ésta es una valoración diferente de aquélla que distingue entre buena y mala activación.

Obviamente, el énfasis puesto hasta ahora en una distinción entre descripción neutral y predicación valorativa del uso de la razón se sostendrá si efectivamente se encuentra en el texto. Para mostrar que esto es así me permitiré reproducir e interpretar el largo y complicado antecedente de la oración condicional de la cual la definición aristotélica de la felicidad es el consecuente. En la versión de Gómez Robledo el condicional completo es el siguiente:

“Si, pues, el acto [*ergon*] del hombre es la actividad del alma según la razón [*kata logon*] o al menos no sin ella [*e me aneu logou*]; y si decimos de ordinario que un acto cualquiera es genéricamente el mismo, sea que lo ejecute un cualquiera o uno competente [*spoudaios*, “bueno”, “excelente”], como es el mismo, por ejemplo, el acto del guitarrista y el del buen guitarrista, y en general de todos los demás casos, añadiéndose en cada uno la superioridad de la perfección [*he kat'areten hyperojen*] al acto mismo (diciéndose así que es propio del guitarrista tañer la guitarra, y del buen guitarrista tañerla bien); si todo ello es así, y puesto que declaramos que el acto propio del hombre es una cierta vida, y que ella consiste en la actividad [*energeia*] y obras [*praxeis*] del alma en consorcio con el principio racional [*meta logou*], y que el acto de un hombre de bien [*spoudaios*] es hacer todo ello bien y bellamente; y como, de otra parte, cada obra se ejecuta bien cuando se ejecuta según la perfección que le es propia [*kata ten oikeian areten*], de todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección [*kat'areten*]; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta [*ten aristen kai teleiotaten*] y todo esto, además, en una vida completa [*teleioi*, en dativo]”<sup>14</sup>.

El principio que opera en este argumento es el siguiente: (P<sub>3</sub>) Para todo acto A y todo acto B, si A es realizado por cualquier ejecutor de tales actos y B es realizado por un buen ejecutor de tales actos, entonces A es genéricamente idéntico a B.

<sup>12</sup>E.N. 1039 a 3-15.

<sup>13</sup>E.N. 1098 a 5-7.

<sup>14</sup>E.N. 1098 a 7-18.

Lo que quiere decir este principio, me parece, es que A y B son instancias de un mismo *ergon* y por lo tanto si queremos identificar excelencia en la acción (=acción según la perfección o *arete*, “virtud”), no bastará con mencionar sólo el *ergon*. Este me parece que es el sentido de las dos menciones del ejemplo del citarista: primero se lo aduce para aclarar el principio propiamente tal (un citarista y un buen citarista hacen lo mismo). Luego se ilustra la necesidad de agregar (*prostithemenes*) la referencia a la excelencia o *arete* (propio del citarista es tocar la cítara, del buen citarista tocarla bien). A la descripción neutral debe agregarse la valoración. Nótese que la descripción neutral la puede hacer cualquiera; la valoración, en cambio, requiere conocimientos de música.

Aplicado todo esto al *ergon* humano tenemos, por una parte, la descripción neutral, la que se obtiene científica o descriptivamente y podría haber aparecido en el *De Anima*: “actividad y actos con *logos*”. Por otra parte, tenemos la valoración: “el hombre excelente los realiza bien y bellamente”, es decir, conforme a la excelencia o *arete* correspondiente.

De lo anterior se infiere que *meta logou* debe entenderse aquí en sentido neutral, aunque tal expresión tenga a los oídos de un griego matices de valoración positiva<sup>15</sup>. A su vez, en la referencia al *ergon* del hombre al comienzo de nuestra cita, las expresiones *kata logon e me aneu logou* están destinadas a cubrir tanto el buen como el mal uso de la razón y en este sentido *meta logou* las retoma a ambas a la vez. Un hombre que actúa en forma temperante actúa según el *logos*, pero un actuar incontinente o intemperante no es un actuar totalmente desprovisto de *logos*. El incontinente actúa contra un *logos* verdadero del cual él está consciente; el intemperante conforme a un *logos* falso.

De lo anterior se sigue que la definición del bien humano, que en rigor ya apareció en el antecedente del condicional, tiene que mencionar el *ergon* humano (*psyches energeia*, “actividad” [de la parte racional] del alma) y luego agregar la referencia valorativa [*kat-areten*, “conforme a la virtud o excelencia”]. El hecho de que exista una pluralidad de excelencias específicamente humanas exige que se entre en mayor precisión, que se especifique que se trata de la más completa (*telieotaten*), es decir de la virtud que las incluye a

<sup>15</sup>Por ejemplo, *meta logou* es usado en un sentido diferente en 1144 b 27 donde parece expresar la idea de interiorización de la norma frente a la idea de actuar conforme a una norma (*kata ton logon*) no interiorizada. En ambos casos se trata de lo que he llamado valoración positiva.

todas, de la totalidad de las virtudes. No puedo detenerme aquí a explicar las implicaciones de esta interpretación<sup>16</sup>.

Me parece más importante volver ahora al problema inicial: ¿Ha cometido Aristóteles la falacia de inferir el principio normativo de su ética a partir de una premisa descriptiva? A estas alturas me parece que se puede dar una respuesta más matizada y mejor fundada que la que examinamos al comienzo de este trabajo.

En primer lugar habrá que conceder que se ha utilizado una premisa descriptiva pero luego habrá que agregar que ésta no es la única premisa en juego. Hay otra, más general, que tiene fuerza valorativa y que por ende justifica la valoración que aparece en la conclusión. Esto se verá más claro si se presenta la inferencia aristotélica ligeramente formalizada de manera de poder discernir su forma lógica. Si limitamos el dominio de la variable  $x$  a los entes que poseen un *ergon*, la formulación rigurosa de la derivación sería la siguiente:

(P<sub>4</sub>) Para todo  $x$  hay una actividad característica  $y$  tal que si  $x$  ejercita la actividad  $y$  bien, entonces  $x$  es un óptimo  $x$ .

(P<sub>1</sub>) Los seres humanos tienen la actividad característica  $E$ , *ergo*.

(C<sub>2</sub>) Si un ser humano ejercita la actividad  $E$  bien, entonces es un óptimo ser humano.

La premisa (P<sub>4</sub>), que es lógicamente equivalente a (P<sub>2</sub>), es difícil de caracterizar, pero probablemente habría que conceder que se trata de una premisa metafísica pese a que no es verdadera de todo ente, sino sólo de aquellos entes que tienen un *ergon* y ejercitan una *praxis*. Estos son, fundamentalmente, los seres vivos y sus partes orgánicas. Dado que éstos son las instancias más preclaras del predicado “substancia” (*ousia*), sería razonable suponer que ciertas proposiciones que enuncian predicados que son verdaderos de todos los seres vivos sean clasificadas como “metafísicas”. En efecto, la metafísica

<sup>16</sup>Los investigadores de la obra de Aristóteles han discutido apasionadamente la cuestión de si *teleiotes* apunta a una única virtud, la más perfecta, cuya activación constituiría por sí sola la felicidad (interpretación dominante) o si apunta a la más completa de las virtudes, es decir, a una concepción de la felicidad según la cual se la alcanza mediante el ejercicio de la totalidad de las virtudes (interpretación incluyente). El debate actual lo inició W.F.R. Hardie en “The final good in Aristotle’s Ethics”, *Philosophy* 40 (1965), 277-295. La idea de que la posición incluyente se encuentra en la E.N. (salvo en el Libro X) es el resultado de las investigaciones de J. Ackrill, “Aristotle on *eudaimonia*” (cf. nota 9, *supra*). La tesis de que la única interpretación sostenible para la totalidad de la ética aristotélica es la incluyente ha sido sostenida por D. Keyt en “Intellectualism in Aristotle”, *Paideia*, Second Special Issue (1978), 138-157. Personalmente adhiero a la posición de Keyt.

aristotélica es una disciplina que procura enunciar proposiciones verdaderas de todo ente y para ello hace de las substancias sensibles su tema central. No es necesario enfatizar que esta concepción metafísica admite enunciados valorativos. En todo caso Aristóteles supone que la verdad de (P<sub>4</sub>) es objeto de consenso generalizado<sup>17</sup>.

La verdad de (P<sub>1</sub>) está garantizada por la constatación de que los seres humanos son los únicos entes sensibles que poseen la razón, sea que hagan buen o mal uso de ella. Esta es la premisa sobre la naturaleza humana, la premisa propiamente psicológica y, por ende, neutral.

La conclusión (C<sub>2</sub>) será verdadera si y sólo si las premisas lo son. Pero aquí surge un problema muy interesante. (C<sub>2</sub>) es una oración condicional que presenta sólo un esbozo de la noción de felicidad y que carece de valor práctico, es decir, de capacidad para guiar o justificar la acción, mientras no podamos afirmar la verdad del antecedente, mientras no podamos precisar cuándo se ejerce *bien* la actividad característica de los seres humanos. Para esto se requiere una disciplina diferente de las disciplinas físicas o de la metafísica (en el sentido aristotélico de estas expresiones), se requiere una disciplina práctica. Por “disciplina práctica” se entiende aquí una disciplina que discuta una por una las excelencias humanas, es decir, una disciplina que establezca los principios a partir de los cuales es posible emitir juicios de valor frente a comportamientos observables.

Un ejemplo puede ser útil para aclarar lo anterior. Los seres humanos tendemos tanto a la valentía como a la cobardía. Ninguna de estas dos actitudes está desprovista de razón. Hasta aquí llegaría una descripción del comportamiento humano frente al peligro. Determinar, en cambio, que la valentía es buena y que la cobardía es mala exige recurrir a un razonamiento que no puede limitarse a constatar lo fáctico, sino que exige, o bien derivar un teorema valorativo de un axioma anterior, o bien, adoptar en ese instante un axioma valorativo. Hay que mostrar, o bien que la bondad de la valentía se sigue de una consideración anterior, o bien que ella misma tiene valor axiomático. Me parece que esta última es la posición de Aristóteles, expresada en sus análisis de las virtudes morales e intelectuales. Dichos análisis, al someter a la deliberación de un agente racional los bienes que vale la pena alcanzar, constituyen el núcleo de su filosofía práctica. Es en esta dimensión de la definición de felicidad, vale decir, al determinar en qué consiste el buen

<sup>17</sup>E.N. 1097 b 27 (*dokei*, “parece”, un término que Aristóteles emplea con frecuencia para expresar la opinión común sobre una determinada materia).

uso de la razón, donde no cabe hablar de fundamentos metafísicos, sino de genuinos principios primeros de la acción.

He examinado el problema de la verdad de las premisas y del antecedente de la conclusión, pero quizás el resultado más interesante del análisis que he propuesto es que muestra que la inferencia aristotélica de la definición de felicidad es válida y claramente inmune a la objeción humana. No sería difícil construir una prueba formalizada de validez. Constituiría un pequeño ejercicio de lógica que sería ocioso incluir aquí.

En resumen, Aristóteles piensa que la felicidad o prosperidad humana se alcanza cuando se es un excelente ser humano y se es un excelente ser humano cuando uno ejercita al máximo con la máxima calidad las capacidades propiamente humanas porque ésto le ocurre a todas las cosas que desempeñan alguna actividad. La tarea filosófica que se deriva de este punto de partida es la de determinar exactamente cuáles son esas capacidades y cuándo se alcanza dicha calidad. Este es el tema esbozado en el capítulo 13 del Libro I y luego desarrollado en el resto de la *Ética Nicomaquea*.