

LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES: FIN, CONTEMPLACIÓN Y DESEO

HAPPINESS IN ARISTOTLE: PURPOSE, CONTEMPLATION AND DESIRE

Magdalena Bosch^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 7 de junio de 2018, 9 de mayo de 2019

Resumen: La felicidad es el punto focal de la ética aristotélica: las virtudes, las decisiones, los actos voluntarios; todo se dirige a ella como a un fin. En este artículo analizamos los aspectos que definen ese fin: por qué y cómo la felicidad se convierte en fin último de la existencia humana.

Por otro lado, la felicidad pertenece a la vida intelectual, no a la sensitiva ni nutritiva. Esta naturaleza intelectual de la felicidad abre el interrogante sobre la dimensión apetitiva o desiderativa en la acción humana y su valoración ética. Todo ello determina un modo de educación moral que es una educación para la felicidad. Estas son las cuestiones que se estudian en este artículo y a las que se responde, principalmente, desde la *Ética Nicomaquea*.

Palabras clave: felicidad, Aristóteles, finalidad, deseo, contemplación.

Abstract: Happiness is the main focus of the Aristotelian ethics. The most important topics, like virtues, decision making, and voluntary

^a Facultat d'Humanitats. Universitat Internacional de Catalunya.

* Correspondència: Universitat Internacional de Catalunya. Facultat d'Humanitats Calle Immaculada, 22. 08017 Barcelona. España

E-mail: mbosch@uic.es



action are driven to happiness and have it as a goal. This article analyses the different aspects that compound this end: why and how happiness becomes the goal of every human life.

On the other hand, happiness belongs to the intellectual realm, neither the sensitive, nor the nutritional one. The intellectual nature of happiness poses a question about the appetitive and desiring dimensions of human action and its moral value. Moreover, all of this determines a kind of moral education that has happiness as its purpose. These are the questions studied in this article and which we will try to answer taking into particular consideration the Aristotelian text *Nicomachean Ethics*.

Keywords: happiness, Aristotle, teleology, desire, contemplation

I. INTRODUCCIÓN: ÉTICA ARISTOTÉLICA COMO ÉTICA DE LA FELICIDAD

La ética aristotélica es generalmente reconocida como una ética eudemonista, es decir, que tiene la felicidad por objetivo. El sujeto ético, con su buena actuación, conseguirá la felicidad. Parece un planteamiento sencillo, pero conlleva importantes implicaciones sobre la naturaleza humana y su fundamento ontológico.

La comprensión aristotélica del ser humano es distinta de la moderna. La doctrina antropológica en la que se basa la ética aristotélica difiere de la antropología que predomina en la cultura occidental contemporánea, que es de corte marcadamente kantiano. La comprensión del ser humano en la modernidad está condicionada, primero, por la escisión cartesiana entre alma y cuerpo y después, por la visión kantiana de la razón como única facultad fiable como fuente de moralidad. Solo la razón es capaz de reconocer y seguir leyes universales y no tiene vínculos con los afectos o los sentimientos. En el marco kantiano, y especialmente en la *Crítica del Juicio*, la felicidad es un sentimiento que la razón no dicta ni decide y que, por tanto, queda más bien del lado del egoísmo, ya que no es universal ni desinteresado. Si el motivo de cualquier acción es la búsqueda de la felicidad, eso significa que somos egoístas y éticamente deficientes. Desde la perspectiva kantiana, una ética eudemonista no es aceptable. El único criterio fiable es la ley, y la autoridad que la reconoce y la puede aplicar es la razón. La felicidad es algo ajeno a la



acción moral. En el mejor de los casos, las buenas acciones pueden obtener como premio el sentimiento gratificante de la felicidad: sería una recompensa que adviene tras una acción buena por la satisfacción de haber cumplido la ley o el deber.

La ética aristotélica no sigue este esquema. Para Aristóteles, la felicidad es una actividad de acuerdo con la razón y, mejor aún, es la autorrealización misma del sujeto, que actuando bien se hace a sí mismo excelente y, con ello, feliz. La excelencia es ella misma la felicidad, no algo diferente. Es ser lo mejor que se puede, realizarse uno mismo de la mejor manera, eso es la felicidad. El sujeto feliz es aquel que vive su vida del mejor modo posible, y esto significa ser lo mejor en tanto que ser humano.

Toda acción humana es un acto del conocer o un acto del desear. Y a la vez pertenece a uno de los tres niveles de las funciones vitales. Cada nivel tiene un apetito propio. El esquema antropológico que subyace en la ética aristotélica se puede resumir en dos ejes: uno vertical que distinguiría entre el ámbito cognoscitivo y apetitivo, presente en diversos niveles de vida. El otro sería un eje horizontal que distinguiría especialmente entre actos vinculados a la razón y actos que no se vinculan a ella, ya sean de conocimiento o de apetito.

Según Aristóteles, la felicidad es la realización plena de la propia naturaleza y no algo que adviene como un premio, siendo ajeno a la acción. Se trata más bien de que nuestras buenas acciones tengan una repercusión real en nosotros haciendo que estemos bien. Esta comprensión se basa en otro presupuesto, propio de su filosofía de la naturaleza: cada ser vivo está bien cuando su actividad es acorde con lo que es. La naturaleza de cada viviente determina las acciones y actividades que le son propias. Del mismo modo, el ser humano se realiza como tal en aquellas acciones que son acordes con su naturaleza. Este principio propio de la física se cumple también en el ser humano. En la medida en que la acción humana entra en el orden de la naturaleza y de la vida, la ética se asemeja a la filosofía de la naturaleza. Para Aristóteles, corresponde al ser humano ser justo, como a una semilla germinar o a un buen caballo ser veloz. El hombre justo es feliz porque la justicia que hay en él es acorde con aquello que a él le corresponde ser por naturaleza: un ser humano que se relaciona bien con los demás.



En realidad, la base de la ética aristotélica no es la felicidad ni la virtud, sino el bien. La felicidad tiene sentido por su relación con el bien. Aristóteles define la felicidad, pero no lo hace de modo directo. Ofrece más bien una aproximación a los conceptos clave que la componen, porque la felicidad es una idea compleja que incluye varios presupuestos. La doctrina de la *Ética Nicomaquea* parte de la afirmación de que todo tiende a un bien (EN 1094 a - 1074 a 18). En el orden de la naturaleza también se cumple este principio. La acción humana, con su peculiar capacidad de elegir, también está dentro del orden natural y tiende a lo mejor. Sin un deseo de bien, del tipo que sea, no habría actuación.

¿Cómo se relaciona esta tendencia al bien con la felicidad? La respuesta ocupa los primeros capítulos de la *Ética Nicomaquea* y sigue este recorrido lógico: toda acción tiende a un bien, todo bien es un fin para el agente, todo fin tiene un propósito ulterior que le da valor, es necesario que haya un fin último justificando esta cadena de fines, el fin último tiene que ser lo que se quiere por sí mismo: eso es la felicidad (EN 1095 a 15 - 1095 b 15).

II. LA FELICIDAD COMO FIN ÚLTIMO

La felicidad es el fin último más allá del cual nada deseamos. Es un bien que deseamos por sí mismo y los demás por él. Pero lo más interesante es saber en qué consiste. Porque a pesar de que todos quieren ser felices, son diversos los modos de vida con que lo procuran (EN 1095 b 15 - 1096 a 10). De diverso modo puede buscarse la felicidad, pero el fin último no se alcanza realmente en cualquiera de ellos. El fin último está vinculado al *ergon*, a la función propia del ser humano: a eso que es su bien en tanto que ser humano. Por eso solo el fin último que se corresponda con la función propia lleva a la vida feliz, porque está desarrollando su naturaleza propia.

El fin último es aquello a lo que dirigimos todas nuestras acciones y que se convierte en razón de nuestra vida, por tanto no puede ser la vida de placer. Los que consideran el placer como el fin de su vida, acaban por animalizarse. Tampoco la vida política, en cuanto se dirige al honor: porque obtener el reconocimiento de los demás no depende de nosotros y el fin último requiere



nuestra autonomía. Tendrá que ser el tercer tipo de vida, que no descartamos: la vida teórica. Si la función propia y el último fin corresponden a este tipo de vida, la felicidad también porque, como estamos viendo, la felicidad se identifica con los otros dos conceptos: *ergon* y fin último.

Cuando Aristóteles investiga sobre la felicidad y procura definirla, no dice directamente que sea la virtud sino la vida teórica. Pero ¿qué significa vida teórica? Con esta expresión se define lo específicamente humano, su actividad propia. Por eso se focaliza en las funciones vitales propias de cada parte del alma y subraya la distinción respecto de las funciones y actividades que pertenecen al ámbito sensitivo. Es decir, la felicidad es la actividad de la parte genuinamente humana del alma, que es la intelectual y que comprende sus facultades cognoscitivas y apetitivas.

“El sumo bien, elegido por sí mismo es la felicidad” (EN X, 6 1079 b 3). El fin último es elegido por sí mismo. Los demás fines se le subordinan, porque es el bien máximo y La felicidad es el bien del alma: “El fin del hombre consiste en ciertos hechos y ejercicios porque consiste en los bienes del alma” (EN I, 8 1098 b 15). Esos son los bienes que nadie puede arrebatarse, porque son los más intrínsecos al hombre mismo, son actividades y estados del alma. Y además son los mejores, precisamente porque desarrollan lo más excelente que el ser humano posee. El fin del ser humano es su máximo bien y ese bien es su propio desarrollo en plenitud.

En esto vemos cómo se identifican felicidad, fin último y función propia: los tres designan el desarrollo más excelente del ser humano. La causa final última es el máximo bien, y todos los demás fines dependen de él; más allá del cual no hay otros fines. Tiene que ser el máximo bien porque todos los bienes son relativos a él, que se convierte en cierto absoluto. Por eso “tiene que ser lo bueno y lo mejor” (*tagaton kai to ariston*, [EN I, 1, 1094a]). Según Aristóteles este fin último es la felicidad, y esta se identifica con la función propia.

La función propia (*ergon*) no puede tomarse en su sentido más restringido, o solo teniendo en cuenta el pasaje mencionado. Para comprender el significado del *ergon* debe considerarse el sentido amplio de cada término y tener en cuenta el contexto de toda la *Ética Nicomaquea* y prestar atención a la idea de máximo bien. La articulación de estas tres nociones que venimos tratando tiene su punto de partida en el capítulo segundo del libro primero. Se trata de



una observación breve, pero capital: “Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano– es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor” (1094a 15). Esta aclaración anticipa la respuesta a disputas que han emergido en torno a la comprensión de la felicidad y el bien. La felicidad y la función propia han de ser “lo mejor”. Es una condición que se plantea desde el inicio¹.

Otra cualidad esencial del fin último es que es necesario. El argumento del estagirita se basa en una cadena de relaciones causales, en la que cada acción tiene su causa en el fin que la promueve y cada fin, a su vez, es causado por una razón ulterior. La cadena de relaciones causales no solo sugiere la existencia de una causa primera sino que la exige. El bien del ser humano en cuanto tal, o función propia, es la causa primera de una cadena de fines. El fin último no puede ser una actividad que dependa de otra. Tiene que ser algo que lleve al ser humano a una realización plena. Es el fundamento de todas las motivaciones, de todos los fines intermedios.

A pesar de la justificación de estas dos cualidades, aún queda por ver en qué consiste, concretamente, el fin último. Para dilucidarlo Aristóteles realiza un análisis de los modos de vida. Lo encontramos en el capítulo quinto, donde se describen diversos tipos de vida que el ser humano puede elegir: de placer, de honor y teórica o contemplativa. Allí se afirma que el fin último solo puede conseguirse en este “tercer modo de vida”, que “es el teórico” (*cf.* EN 1096 a). Es decir, llevando a cabo las actividades que están de acuerdo con la razón: vida teórica es el conjunto de las actividades de este tipo de alma. En efecto, una vez que se ha analizado la identidad de bien y fin y su dependencia de la noción de fin último, puede comprenderse el sentido de los tipos de vida que el ser humano puede elegir, pero que guardan diversa relación respecto del fin

¹ Por esto resulta chocante la reducción que hace Prichard del bien como “lo que lleva a la felicidad”, sin tener en cuenta las condiciones que pone el propio Aristóteles a la felicidad para considerarla como tal. Como ejemplo, vemos que Austin, siguiendo la definición de Prichard, asume una definición reduccionista tanto del bien como de la felicidad: considerando solamente que “*ágathon* significa ‘que conduce a la felicidad’ y la felicidad equivale al placer...”. (Austin, 1968: 267). Pero resulta claro que para Aristóteles felicidad no equivale a placer. Son muchos los equívocos que derivan de este reduccionismo.



último. Y es precisamente cuando analizamos estos tipos de vida en relación con el fin último, cuando emerge el significado de la vida contemplativa como la actividad propia del alma teórica, incluyendo sus diversos actos y facultades. No se trata de una facultad concreta, sino de las diversas actividades que incluyen un grado o nivel de vida².

La unión de fin último y felicidad se desvela a partir de estas premisas. Gracias a esta discusión inicial, la felicidad puede comprenderse en su sentido esencial. Primero define el fin último como aquello que elegimos siempre por sí mismo, luego indica que la felicidad cumple esta condición: tal fin es la felicidad pues “la elegimos siempre por sí misma y nunca por otra cosa” (1097 b). Pero gracias al discurso anterior podemos comprender que la felicidad es una actividad del alma contemplativa. Si reconocemos la identidad de bien y fin, y su relación con el fin último, vemos como consecuencia necesaria que los tres elementos pertenecen al alma contemplativa.

La virtud es actividad contemplativa. La descripción de contemplación en el libro I es coherente con la del libro X³. Las interpretaciones que ven conflicto entre ambos pasajes suelen reducir la función propia a la virtud y la virtud a la sabiduría: la virtud mejor es la teórica y de las teóricas la mejor es la sabiduría (*sofia*). O también se puede interpretar que se refiere al entendimiento (*nous*), porque es la parte que gobierna, que más decide (Reeve, 1992: 133). Pero son equivocadas las interpretaciones que reducen la felicidad a una virtud o función concreta; pues Aristóteles en el libro X no sostiene que la felicidad sea una virtud, sino una actividad conforme a ella (*kat' areten*) (1177 a 10). Luego no debe identificarse la felicidad con ninguna virtud concreta. Es más, el estagirita afirma expresamente que la felicidad no es un hábito, sino una actividad, luego no puede ser una virtud: “Porque el hábito que se posee

² La idea de felicidad inclusiva, tal como la expone Ackrill, contribuye a una comprensión más holística, menos restringida, de la función propia. En efecto, facilita comprender que la felicidad incluye diversos tipos de actividad y también superar la visión de que las virtudes sean solo un medio para otro fin (*cf.* Ackrill, 1984).

³ Kenny sugiere que Aristóteles busca esta coherencia pero apunta algunos rasgos que la pondrían en entredicho (*cf.* Kenny, 1992: 19). En realidad, si se lee con atención ambos pasajes y de modo que no se utilicen los términos en un sentido más restringido del que el propio Aristóteles hace, la concordancia entre ambos parece clara.



puede no producir ningún bien, como en el que duerme o está de cualquier otro modo inactivo, mientras que con la actividad esto no es posible, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien” (1098b 30 - 1099).

Otra cuestión clave es el modo de comprender *teleion*: si ha de traducirse como “completa” o como “perfecta” (*cf.* Kenny, 1992: 17). Lo que está claro es que esa virtud perfecta “no puede ser ni parcial ni interrumpida” (Kenny, 1992: 17); ni tampoco está justificado interpretar que se refiera específicamente a la razón (*nous*) (Kenny, 1992: 18). Fin último y felicidad se identifican en razón del bien. Y por razón del bien también es suficiente, porque es lo mejor: “el bien perfecto parece ser suficiente” (*to teleion agaton autarkes einai dokei*, EN, I, 8, 1097 b 7). Esta suficiencia se debe a que la felicidad incluye otros bienes y también a que ella es el fin de otras cosas que son medios (Kenny, 1992: 25).

Pero ser completa, autárquica, suficiente no significa solitaria. No es “autosuficiencia” en un sentido de radical independencia. La aclaración es significativa: “Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer [...] puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social [...] (suficiencia es) lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad [...] la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (1097 b 8-22). Es decir, basta por sí misma para tener una vida en plenitud, y en ese sentido ya no es necesario buscar otros bienes; pero presupone la naturaleza social del ser humano.

A la pregunta “en qué consiste la felicidad”, responde Aristóteles con el concepto de función propia. Así Aristóteles equipara ambos: “... parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función (*ergon*) del hombre” (1097 b 23). “[...] parece que lo bueno y el bien está en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia” (1097 b 30). La función propia es lo mejor, y lo mejor es la felicidad. Esta identificación “favorece una comprensión inclusivista” de ella (Roche, 1988: 177).



III. LA FELICIDAD Y LA VIDA TEÓRICA

La felicidad es una actividad de la vida contemplativa, y esta es el tipo de vida que Aristóteles considera propia del fin último: “el bien mayor y la felicidad es contemplación” (EN I, 7 1097 b 20). Esta afirmación, en el capítulo séptimo del libro primero, sigue a la reflexión sobre función propia y fin último; refiriéndose a un tipo de vida concreto. Es una actividad del alma, un grado o nivel de vida que se manifiesta en funciones vitales determinadas.

La actividad vital propia del ser humano es la intelectual o contemplativa, porque el ser humano dispone de un intelecto que le permite conocer y querer objetos que no son sensibles. Eso es posible por la capacidad de contemplación, porque su actividad es idéntica a sus objetos (*cfr. Metaf. XII, 9 i De an. III, 4*). La felicidad es la realización de esa capacidad. No es un sentimiento. La exposición de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* es clara respecto al lugar del alma en que podemos situar la felicidad: no es en el nivel vegetativo ni en el sensitivo, sino en el alma contemplativa (*theoretike*). La felicidad es una actividad contemplativa:

Que la felicidad es una actividad contemplativa ya lo hemos dicho. Esto parece estar de acuerdo con lo que dijimos y con la verdad. En efecto esta actividad es la más excelente (pues también lo es el entendimiento entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además es la más continua, pues podemos contemplar continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables, por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sea más agradable que la de los que buscan (EN X, 6 1177 a 19).

Pero ¿qué significa que la felicidad es contemplativa? En primer lugar, podemos tratar la vida teórica, intelectual o contemplativa indistintamente, puesto que los tres términos han sido generalmente empleados para la traducción de *theoretikós*. En el contexto aristotélico, y más concretamente en los



primeros capítulos de la *Ética Nicomaquea*, se argumenta que la felicidad no es una función ni de la vida sensitiva ni de la nutritiva.

La virtud pertenece a la “vida teórica” en el sentido de que necesita a la razón. La razón es necesaria para la actuación virtuosa porque exige actuar por elección (*proairesis*), y esta exige entendimiento, porque ella misma es “inteligencia deseosa o deseo inteligente” (EN, VI, 2,1139 b). Actuar por el bien exige siempre un vínculo con la razón, por ser la facultad que identifica el bien como tal: “Querer tiene que ser resultado de la deliberación sobre el bien de uno en general. Si Aristóteles no quisiera decir esto no podría distinguir el querer de otros deseos, tal como él quiere hacerlo” (Irwin, 1991: 257). Pero la vida teórica o intelectual no se reduce a razón, sino que incluye toda la actividad propia del alma *theoretiké*. Es decir, toda acción vinculada de algún modo a la razón: diversas formas de conocimiento, de deseo, de virtud. Sin embargo, no todos los autores que han estudiado este tema han visto clara esta pluralidad de contenidos dentro de la vida teórica.

Reeve, por ejemplo, asumiendo que la felicidad se identifica con la virtud, la reduce a conocimiento teórico: “Aristóteles identifica principalmente *eudaimonia* no con una actividad que expresa la virtud globalmente, sino con una actividad que expresa sabiduría (1177 b 19 - 26)” (Reeve, 1992: 130). Reeve parece olvidar que toda virtud, también la práctica, es decidida y ejecutada de acuerdo con la razón. Las virtudes prácticas, no solo la sabiduría, tienen un vínculo con la razón. Este es el sentido en que se considera que la virtud, y con ella la felicidad, pertenecen al alma teórica. El vínculo con la razón no supone un aislamiento dentro de esta facultad; sino que hay facultades diversas que se relacionan con la razón y el entendimiento sin ser ellas mismas conocimiento, intelecto ni raciocinio.

Desde 1974, el debate sobre la pertenencia de la felicidad a la vida intelectual se ha centrado en la dicotomía entre *inclusiva* y *dominante*. Así lo planteó Akrill en su examen de la interpretación intelectualista de la felicidad aristotélica (Akrill, 1974: 339-359): una teoría dominante de la felicidad define la vida mejor como con un único componente que es solo actividad teórica, mientras la teoría inclusivista admite que hay diversos tipos de bienes incluidos en la felicidad. Años más tarde (1991) Irwin y Kraut sostuvieron una discusión determinante para los estudios posteriores sobre el intelectualismo



aristotélico. Kraut analizaba el intelectualismo de pasajes primordiales de la *Ética Nicomaquea* (cfr. Kraut, 1991), mientras que Irwin respondía a algunas de esas críticas (Irwin, 1991: 382-391).

Kraut señala los conceptos que quedan comprometidos si se entiende la felicidad como actividad contemplativa. Hay que notar que él comprende lo teórico en sentido restringido, y no según el contexto que nos da el libro primero de la *Ética Nicomaquea*. Por eso señala los problemas que supondría que la felicidad fuera “teórica”: 1) Si la felicidad es contemplación, quedan excluidas las virtudes éticas, 2) si el fin es la felicidad, la elección de cualquier otra cosa queda instrumentalizada, 3) en tal caso (1 y 2) las virtudes éticas serían meros instrumentos, y 4) para explicar la relación de la felicidad con los demás bienes se hace imprescindible la noción de felicidad.

La respuesta de Irwin se centra en dos cuestiones de fondo cuyas consecuencias resolverían todos los conflictos: la felicidad se identifica con la virtud y consiste en una actividad. Por tanto, no puede ser el agregado de bienes que parecen insinuar Kraut y la teoría inclusivista. En otras palabras, la identificación entre felicidad y virtud incluye, por sí misma, todos los elementos que intervienen en la acción moral. Según Irwin: *a)* La felicidad aristotélica tiene una estructura y jerarquía interna, *b)* el bien está vinculado a la vida del agente que lo realiza, *c)* la felicidad se identifica con una actualidad del alma, y *d)* el concepto de felicidad de Aristóteles es más regulativo que prescriptivo, pues trata de acciones cuyo bien es intrínseco a la acción misma. Por tanto, la felicidad se identifica con la virtud; felicidad y virtud se identifican con la razón, y estas identidades se cumplen en el modo de actualizarse el alma (Irwin, 1991: 382-391). Esta ecuación de felicidad, virtud y razón supone una unidad aún más fuerte que la que propone la idea de felicidad inclusiva. La felicidad, tal y como la entiende Aristóteles, es una actividad teórica en el sentido de que está vinculada a la razón, pero eso no significa que se reduzca a la actividad de la razón. La felicidad es, además, la excelencia; es decir, el resultado de esa actividad, su efecto en nosotros mismos: practicando la virtud nos hacemos virtuosos, excelentes, felices.

Según Aristóteles la vida teórica incluye el deseo. El conflicto interno que pueda haber en la actuación se produce cuando hay discrepancia entre dos tipos de deseo: el intelectualivo y el sensible. El conflicto práctico no es entre



razón y deseo, sino entre dos tipos de deseo que no se avienen uno a otro. Así se deduce del análisis de la vida teórica que hemos seguido hasta ahora, porque muestran diversidad de modos desiderativos, según estén o no vinculados a la razón.

Bostock es uno de los autores que enfoca el problema de la tensión moral como si se tratara de una tensión entre razón y deseo:

Aristóteles apunta a cierto conflicto en el alma, muy duramente, entre razón y deseo, donde uno tiende a una dirección y el otro, a otra. (Él toma prestada esta aproximación de Platón –*República* 436b - 439d). Pero mientras Platón declara obtener, de este modo, tres partes del alma; Aristóteles se contenta aquí con dos. [...] Su fundamento para decir que la parte desiderativa “participa en cierto modo de la razón” es solo que puede oponer a la razón, y puede también obedecerla, y puede (en el hombre virtuoso) estar en armonía con ella (1102 b 14 - 28). Pero parece que Aristóteles describe mal esta parte cuando la sigue llamando parte desiderativa y en general, parte apetitiva (*epithumétikon, kai holós orektikon*, 1102 b 30) (Bostock, 2000: 33).

En realidad, no hay por qué pensar que Aristóteles “describe mal” esta parte del alma, si se tiene en cuenta la diversidad de apetitos o deseos que Aristóteles considera. Aristóteles no plantea la tensión moral entre razón y apetito, sino como tensión entre diversos tipos de apetito: el que sigue a la razón y el que no. “En el hombre continente la recta razón no se opone a la *orexis* sino que se enfrenta a la apetencia inmediata de la *epithumia*. Es decir, no es un enfrentamiento entre la razón y el deseo sino un conflicto interno a las propias determinaciones de la *orexis*” (Garrocho, 2017: 51). Y la virtud se resuelve en la concordancia entre los diversos deseos. Por eso la “obediencia a la razón” no es un puro sometimiento del deseo, sino cierta inclinación por la cual el deseo verdaderamente apetece determinado bien, se inclina a él. Lograr la armonía entre los diversos apetitos o deseos es el objetivo de la educación moral, que supone “la necesidad de ser educados desde pequeños de cierto modo para complacerse y dolerse como es debido” (EN II, 3, 1104 b 12). Sobre educación moral volveremos en la última sección de este estudio.



IV. LA DIMENSIÓN APETITIVA DE LA FELICIDAD

Tras analizar de qué modo la felicidad pertenece al alma contemplativa, veremos ahora cómo esta naturaleza contemplativa de la felicidad no es solo cognoscitiva, sino también desiderativa.

Para comprender la dimensión desiderativa de la felicidad aristotélica, resulta muy útil revisar los diversos modos apetitivos que Aristóteles tiene en cuenta en su obra. Pearson ha hecho un estudio exhaustivo y analiza, en primer lugar, la terminología propia: *orexis*: deseo; *epithumia*: deseo corporal; *thumos*: pasión; *boulêsis*: deseo vinculado a la razón (Pearson, 2016: 5). Todas ellas son formas de apetito o deseo, pero con cualidades y efectos diferentes. *Orexis* es una palabra de significado muy amplio, que designa claramente ‘deseo’, una tendencia apetitiva, pero que puede concretarse tanto en formas racionales como irracionales de apetito. Para precisar a qué tipo de deseo se refiere *orexis*, es necesario atender al contexto y al objeto que lo suscita. Atendiendo al grado de racionalidad o de vinculación a las potencias racionales; podemos establecer una jerarquía en la que *epithumia* sería el nivel más lejano a la razón; mientras que *boulêsis* sería el más cercano. La distinción más importante en la clasificación de los modos desiderativos se basa precisamente en tener o no un vínculo con la razón.

Un modo de deseo que Pearson no considera, es *proairesis*: elegir. La doctrina sobre la elección está desarrollada a lo largo del libro VI de la *Ética Nicomaquea* y revela con claridad que es el único modo de querer realmente libre. La relación con la razón es aún más directa que en la *boulêsis*, que puede distanciarse de ella o bien orientarse a algo que la razón no aprueba. Elegir es querer determinadamente, tras una deliberación y como resultado de ella.

Cada modo de desear parte de un conocimiento específico. El conocimiento teórico mueve al deseo intelectual, como el conocimiento sensible mueve al apetito sensible. Cada potencia cognoscitiva mueve un tipo de deseo acorde con ella. El deseo intelectual pertenece a la parte del alma teórica, que sobrepasa el ámbito de lo sensible y lo inmediato. Deseo intelectual es el deseo que acompaña al *nous* y al *logos*. La actividad de la parte más alta del alma tiene esas dos vertientes: cognoscitiva y apetitiva. Reconocer las dos dimensiones (de conocimiento y de deseo) en la parte intelectual o teórica del alma es co-



herente con afirmar que la felicidad es la función propia, y que esa función propia consiste en la realización de las facultades superiores, tanto cognoscitivas como desiderativas. Podemos decir que la función propia es la actividad del alma contemplativa que incluye conocimiento y amor. Por esto es la más agradable, porque las facultades más altas son complacidas, desarrolladas, llevadas a una plenitud: “La felicidad es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas, sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores y la mejor de todas estas decimos que es la felicidad” (EN I, 8 1099 a 25).

Si la felicidad, además de buena y hermosa, es agradable, esto señala la parte apetitiva que se manifiesta en lo agradable. Sentir lo agradable o desagradable, poder notar placer o disgusto es una capacidad que está en las potencias apetitivas, en diversos niveles, según el objeto de placer o disgusto. Aristóteles emplea una terminología muy concreta para referirse a los deseos. En sentido amplio, el deseo, para Aristóteles, se refiere a toda inclinación al bien, en todos sus modos (*cf.* Pearson, 2016: 202, 203). La felicidad, en cuanto que es actividad contemplativa, es directamente una satisfacción y plenitud de facultades apetitivas racionales. Sin embargo, indirectamente y como se ha expuesto también en la sección precedente, incluye todo tipo de bienes y, por tanto, satisfacciones de diverso género.

Que hay un deseo propio de la actividad teórica se manifiesta de dos maneras: por la necesidad de deseo para que haya acción y por el deseo del bien. En primer lugar, vemos que en cada acción tiene que haber un apetito que la suscite. La contemplación es una actividad y responde a una facultad apetitiva propia, que es su causa. Si solo hubiera conocimiento no habría acto, porque sin apetito no hay movimiento. Y Aristóteles afirma directamente que el bien supremo –contemplativo– es una actividad (*energeia*). Porque hay “cierta diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, o en un modo de ser, o en una actividad” (EN I, 8 1098 b 30).

Volvamos, ahora, sobre la cuestión del bien: el deseo que mueve toda la actividad del alma teórica no se puede reducir a deseo de conocer, sino que es deseo de todo lo bueno, por razón del bien. Este es el deseo propiamente intelectual: el que desea lo bueno como tal, más allá de la atracción del bien



aparente, del bien sensible; de otras inclinaciones apetitivas. La felicidad es la satisfacción del deseo intelectual. En tanto que “amor del bien” la felicidad es, a la vez, un deseo y el gozo que le sigue cuando se realiza y no es una actividad que esté subordinada a otra: “como la fabricación de arreos para los caballos está subordinada a la guerra y esta a la estrategia..., porque los fines de las actividades principales son preferibles a los de las subordinadas” (EN I, 1 1094a15).

La felicidad es una actividad intelectual, en el sentido de que pertenece a esta parte del alma, pero no como actividad del entendimiento. Se llama actividad intelectual o contemplativa porque no pertenece al nivel sensitivo, de por sí cambiante, sino al intelectual, donde se dan acciones que permanecen. La felicidad no es conocimiento pero es intelectual en el sentido de que tiene un vínculo con la razón: es como el “placer” del alma intelectual. No es una actividad del conocimiento, sino del deseo: un gozo del deseo bien dirigido, una satisfacción del alma intelectual por la autorrealización del sujeto, el resultado directo de la buena acción que redundará en la perfección del agente.

Aristóteles distingue los placeres intelectivos de los placeres corporales: “los placeres del intelecto superan en pureza los placeres de la sensación, mientras que los placeres de diverso tipo difieren entre ellos en pureza” (EN X, 5 1176 a). Los placeres del intelecto no pueden ser otra cosa que la satisfacción de ese deseo que está vinculado al *nous* y al *logos*. El placer no es conocimiento, sino un gozo. El placer es la satisfacción de alguna facultad desiderativa. Gozo y placer son modos desiderativos. Si el placer es intelectual, será gozo del alma intelectual; si es corporal será gozo sensible. Esto no quiere decir que todo placer se da como consecuencia de un deseo previo, puesto que algunos placeres advienen sin haber sido concretamente deseados o esperados. Pero lo que sí es cierto es que, si todas las facultades del alma son o bien de tipo cognoscitivo, o bien de tipo desiderativo –puesto que toda actividad del alma es o algún deseo o algún conocimiento–, entonces todo placer es un agrado o complacencia que, en sí mismos, son de naturaleza desiderativa y no cognoscitiva. En este sentido todo placer es, en cierto modo, la satisfacción gozada desde alguna facultad apetitiva.



VI. FELICIDAD, PLACER Y EDUCACIÓN MORAL

Que la felicidad protagonicen las facultades intelectivas no significa que los virtuosos solo sean felices con una felicidad “teórica”, sino que lo son de modo “práctico” y afectivo. No pertenece de modo exclusivo al alma teórica, sino que incluye todas las partes del alma. Podemos decir que la felicidad es propia del alma teórica, pero no está aislada en ella, quedando ajena a las demás partes del alma y a las potencias de esos otros niveles de vida. Un indicio claro de que la felicidad no está separada del alma sensitiva es que la vida feliz exige actividad, acción, y la acción es siempre del sujeto humano completo. La felicidad misma es un tipo de actividad: “...las cosas buenas y hermosas que hay en la vida sólo las alcanzan los que actúan certeramente; y la vida de estos es agradable por sí misma” (EN I, 8, 1099 a 5). Es por medio de la actuación como los seres humanos se hacen felices.

Además, el hombre feliz es el hombre virtuoso. La identidad de felicidad, fin último y contemplación nos ha revelado su estrecha relación con la virtud. Y la virtud está unida al placer y al dolor o esfuerzo, es decir, a la sensibilidad. Esta relación del placer y el dolor con el valor moral de las acciones la expresa Aristóteles concisamente: “La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien” (EN II, 3, 1104 b 10).

Hay que tener en cuenta que, para el estagirita, el deseo intelectual siempre concuerda con la razón, pues es el resultado directo de lo que entiende el entendimiento. Lo que el *nous* o el *logos* presentan como bueno, la voluntad lo desea. Por eso el problema de la *acrasia* o incontinencia no es un problema de coherencia entre la voluntad y conocimiento, sino de la voluntad y su ejecución, de su efectividad. Es un problema eminentemente práctico.

La falta de concordancia entre lo bueno y placer y el dolor refleja claramente la falta de concordancia entre los deseos vinculados directamente a la razón y los que no guardan esa relación. La clave de la educación moral está en hacer que converjan: “De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, *para poder complacerse y dolerse como es debido*; en esto consiste, en efecto, la buena educación” (1104 b 12).



Complacerse y dolerse como es debido significa que el apetito sensible esté en consonancia con el apetito intelectual.

Por este motivo el placer adquiere un papel revelador de la virtud. Es un indicador de la excelencia en la medida en que se presenta cuando el virtuoso realiza acciones buenas. Es una prueba de que el sujeto ya posee la virtud y por eso realiza una acción virtuosa con agrado, incluso disfrutando de ella. El que “se complace” en el bien es el que ha conseguido que sus deseos y apetitos estén ordenados al bien. Hay coherencia entre los deseos intelectivos y los sensitivos. Supone una armonía interna que se manifiesta en el bienestar “psíquico” o “anímico”. En cambio, el que realiza una acción virtuosa pero sin poseer aún el hábito bueno correspondiente actúa con dolor. Por esta razón afirma el estagirita que “Hay que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones, el que se aparta de los placeres corporales y se complace (cairon) en eso mismo es morigerado, el que siente contrariedad licencioso; el que afronta los peligros y se complace (cairon), o por lo menos no se contrista, es valiente, el que se contrista cobarde” (EN, II, 3, 1104 b 5). Por tanto, lo que sentimos no es en sí mismo objeto de juicio moral, sino síntoma de poseer o carecer de virtud.

Para comprender mejor la inclusión de afecto y sentimiento en la felicidad, basta prestar atención a la relación que Aristóteles establece entre virtud y placer: “la vida de estos (los virtuosos) no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer por sí misma” (EN, 1099 a 15). La naturaleza sensible de *hedoné* está fuera de duda. Tampoco es el placer propio de las funciones vegetativas, porque “lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y en general lo desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente” (EN, I, 13, 1102 b 30). Pero es, propiamente, un placer. Es decir, una experiencia sensible agradable. No un gozo exclusivamente intelectual, separado de la sensibilidad, sino más bien de esos “placeres que derivan de fuentes nobles” (1173b 30).

En el proceso de adquirir la virtud, este placer que acabamos de describir desempeña un papel decisivo. Según Aristóteles, el placer es importante en la educación moral, porque inclina nuestro apetito. Generalmente deseamos hacer lo que nos proporciona placer y rehuimos lo que nos desagrada. Esta es



una tendencia natural y sana. El inconveniente se presenta, para la ética, cuando el placer acompaña una acción moralmente rechazable o el “dolor” –en el sentido de esfuerzo o desagrado– acompaña una acción éticamente exigible. Por ejemplo, si actuar justamente supone esfuerzo, o robar comporta el placer de poseer dinero.

La clave de la educación moral, para Aristóteles, está en educar el modo de complacerse y, por tanto, el modo de desear. En cierta medida, la educación moral consiste en aprender a “sentir” adecuadamente, particularmente el placer y dolor: “Así en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión y en general en el placer y en el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud” (EN, II, 6, 1106 b).

Este papel que se reconoce a los sentimientos, al tiempo que se aleja con claridad del emotivismo, permite plantearse una educación moral que no priorice ni el deber ni el castigo, sino el bien y su atractivo propio. El aprendizaje moral consiste precisamente en aprender a que nos guste lo bueno: aprender a actuar bien de buen grado, aprender a gozar con lo bueno y rechazar lo malo o gozarse y dolerse como es debido. Es decir, exige una correcta orientación de lo que se siente; y esta dimensión sensible o emocional de la educación ética aristotélica ha sido menos estudiada. Las emociones y los sentimientos no deciden el bien y el mal, pero son un síntoma de que se posee la excelencia. En este sentido, la educación moral es también una educación para ser feliz.

CONCLUSIÓN

La felicidad en Aristóteles es un concepto complejo, vinculado a varios elementos clave de la ética. En la primera sección hemos presentado las cuestiones clave de una ética eudemonista: su significado y sus implicaciones. En la segunda sección se ha analizado el sentido de la felicidad como fin último: es el bien máximo querido por sí mismo, al que se dirigen todas las acciones. A continuación hemos mostrado que la felicidad es actividad propia del alma



contemplativa pero ella misma es actividad desiderativa, no cognoscitiva. Finalmente, la identificación de la felicidad con la virtud nos permite comprender la dimensión afectiva y sensible que la felicidad incluye y que condiciona por completo la educación moral. De este modo la educación moral se convierte en una educación de deseo: un aprendizaje para desear, querer, y orientarse al bien complaciéndose en ello.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1994). *Ética Nicomaquea* (ed. bilingüe griego-español, traducción de J. Marías y M. Araujo). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Ackrill, J. L. (1984). Aristotle on Eudaimonia. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Austin, J. L. (1968). Agathon and Eudaimonia. En J. M. E. Moravcsik (ed.), *Aristotle*. Londres: Macmillan.
- Borisonik, H. G. (2011). Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles. *Problemata. Revista Internacional de Filosofía*, (1)2, 99-114.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Nueva York: Oxford University Press.
- Garrocho, D. S. (2017). El bien como objeto perceptivo de las pasiones en Aristóteles. *Pensamiento*, (275)73.
- Gauthier, R. A., y Jolif, J. Y. (1970). *L'Éthique a Nicomaque*. Lovaina: Publications Universitaires.
- Gómez-Lobo, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico* (32), 17-37.
- Irwin, T. H. (1991). *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. H. (1984). The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 35-53). Berkeley: University of California Press.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press.
- Kraut, R. (1975). The Importance of Love in Aristotle's Ethics. *Philosophy Research Archives*.



- Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. En R. Kraut (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Moore, E. (1907). *An introduction to Aristotle's Ethics*. Londres: Longmans, Green and Co.
- Nagel, Th. (1984). Aristotle on Eudaimonia. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Pearson, G. (2016). *Aristotle on desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Roche, T. D. (1988). Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the intellectualist Interpretation. *Journal of the History of Philosophy* (2)26, 175-194.

