



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA · INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

LA FELICIDAD Y LOS BIENES EXTERIORES.

Una aproximación crítica a partir de Aristóteles y la economía contemporánea

POR

DANIEL YARUR ELSACA

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile
para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Profesor guía: Dr. Manuel Correia Machuca

Profesora co-tutora: Dra. Mary Yossi, Universidad de Atenas

26 de junio, 2019

Santiago, Chile

©2019, Daniel Yarur Elsaca

©2019, Daniel Yarur Elsaca

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

A mi padre Daniel, mi madre Sara y mi pequeña Pingua

Por su amor incondicional

Resumen.

Ya desde la antigua Grecia, la felicidad ha sido una preocupación que concierne a la reflexión filosófica. En contraste, las ciencias económicas actuales si bien han abordado con cierto mérito el asunto de la felicidad, ha sido interpretada a partir de variables macroeconómicas y cuantitativas que no han podido dar respuesta satisfactoria y completa a esta temática. La paradoja de Easterlin muestra que mientras los indicadores aumentan, los índices de felicidad no necesariamente van en esa dirección. Por el contrario, en las economías desarrolladas, los índices felicidad decaen.

A propósito de esta situación, se realiza una aproximación filosófica al concepto de felicidad en Aristóteles expresado en su *Ética a Nicómaco*. En este texto, la felicidad está vinculada con las virtudes éticas, particularmente, con aquellas que hacen referencia al dar y recibir. De esta forma, la *eudaimonia* aristotélica se entiende en su vínculo con la praxis humana y el papel relevante que cumplen en ámbitos políticos y económicos; lo cual muestra su vigencia para el tiempo presente. La concepción económica del estagirita supone un horizonte político y ético. Con esta base, puede verse que el aporte de Aristóteles al pensamiento económico contemporáneo consiste en la idea de la subordinación de los bienes exteriores al alma, ejerciendo una elección prudencial de dichos bienes. Esto último, podría permitir encontrar un camino para la obtención del fin último de la existencia humana que, de acuerdo a Aristóteles, es la actividad del alma de acuerdo a la virtud: la felicidad.

Palabras clave: Aristóteles, felicidad, bienes exteriores, economía, subordinación, prudencia

Abstract:

Since ancient Greece, happiness has been a concern for philosophical reflection. In contrast, the current economic sciences, while they have approached the issue of happiness with some merit, nevertheless, it has been interpreted on the basis of macroeconomic and quantitative variables that have not been able to give a satisfactory and complete answer to this subject. Easterlin's paradox shows that while indicators increase, happiness indices do not necessarily move in that direction. On the contrary, in developed economies, happiness indices decline.

With regard to this situation, a philosophical approach is made to the concept of happiness in Aristotle expressed in his *Nicomachean Ethics*. In this text, happiness is linked to ethical virtues, particularly those that refer to giving and receiving. In this way, Aristotelian eudaimony is understood in its link with human praxis and the relevant role they play in political and economic spheres; which shows its validity for the present time. The economic conception of the *estagirita* supposes a political and ethical horizon. On this basis, it can be seen that Aristotle's contribution to contemporary economic thought consists in the idea of the subordination of goods outside the soul, exercising a prudential choice of such goods. The latter could allow us to find a way to obtain the ultimate end of human existence which, according to Aristotle, is the activity of the soul according to virtue: happiness.

Keywords: Aristotle; happiness, external goods, economy, subordination, prudence.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a aquellas personas que, de distinta forma, hicieron posible la realización de este estudio. En primer lugar, quisiera agradecer al profesor Dr. Manuel Correia, profesor guía, quien me incentivo a perseverar en el estudio sistemático del mundo de la filosofía antigua. Especialmente, porque su colaboración amable y exigente, a través de las conversaciones sostenidas con él durante todos estos años, permitió que este trabajo llegase a término. A la profesora Dra. Mary Yossi, co-tutora de la Universidad de Atenas- quisiera agradecer su disponibilidad y sabiduría permanente a la hora de sugerirme profundizar en algunas secciones de la filosofía aristotélica durante mis estadias investigativas en la inspiradora ciudad de Atenas. Su experticia en la filosofía griega siempre estuvo al servicio de mi formación filosófica y humana.

A mi madre, cuya comprensión -por mis largas ausencias- y ánimo constante hicieron que este tiempo fuese una instancia para crecer y disfrutar el estudio. Sobre todo, porque su sabiduría, fortaleza y amor siempre han sido para mi una fuente de energía positiva desde niño. Por último, a mi querida hija “Juga”, por su comprensión y compañía, por animarme desde el principio a ingresar al doctorado; ella siempre tuvo fe en que culminaría este proceso de manera lograda.

Introducción general	10
Metodología e hipótesis	11
Capítulo I: Introducción	15
1. 1. La felicidad, distintas comprensiones filosóficas.....	16
1.2. Economía y felicidad: el problema contemporáneo.....	30
1.2.1. Utilidad y Teoría Económica	34
1.2.2 Nuevo Enfoque Cuantitativo.....	37
1.2.3 Los diagnósticos de Ortega y Gasset y G. Lipovestky.....	42
1.2.4. Paradoja de Easterlin.....	47
1.2.5. La visión de la felicidad en M. Sandel	52
1.3. Hacia la cuestión de los bienes materiales y la felicidad desde la visión del Estagirita	54
Capítulo II: Virtud y felicidad	57
2.1 Aristóteles y la felicidad: una descripción de su contenido	58
2.1.1. Aspectos formales acerca del fin último del hombre: la felicidad	60
2.1.2 La función más propia del hombre (<i>ergon tou anthropou</i>).....	63
2.2 Características de la vida feliz.....	66
2.2.2 La vida práctica	80
2.2.3 Síntesis: Visión antropológica de la felicidad	87
2.3 Aristóteles y la vida virtuosa.....	90
2.3.1 ¿En qué consiste la virtud ética?	90
2.3.2 La Prudencia como virtud intelectual de enlace con las prácticas o éticas.....	95

2.4 Hacia una propuesta para la comprensión del papel de los bienes exteriores en la vida feliz.....	103
2.4.1 Los bienes como instrumentos del alma	104
2.4.2 Materia y forma en Aristóteles y su aplicación a la Ética.....	107
2.4.3 Un concepto integral de felicidad según Aristóteles en el horizonte de la economía contemporánea.....	113
Capítulo III: La virtud de la generosidad.....	115
Introducción	115
3.1 La virtud de la generosidad y su vínculo con la riqueza.	116
3.1.1 La liberalidad o generosidad.	118
3.1.2 Prodigalidad	124
3.1.3 Avaricia.....	125
3.1.4 Magnificencia.....	129
3.1.5 Magnanimidad.....	133
3.1.6 Justicia y generosidad	140
Capítulo IV: Medios y virtud.....	148
4.1 Los bienes exteriores son medios para un fin	149
4.2 El papel de la deliberación sobre los medios	149
4.3 Aristóteles y el papel de la elección (<i>proairesis</i>).....	150
4.4 La subordinación como clave interpretativa de la relación entre ética, política y economía en Aristóteles.	160
Capítulo V: Los bienes y la política.....	180
5.1 La descripción del término “bienes” por Aristóteles	180
5.2 La educación en la polis.....	186

5.3 La riqueza.....	189
5.3.1 La propiedad.....	191
5.3.2 Crematística.....	195
5.4 Forma de gobierno	206
5.5 La ciudad feliz.....	209
Capítulo VI: Conclusión.....	220
Bibliografía principal.....	227

Introducción general

La motivación de esta tesis puede hallarse en mi experiencia laboral como empresario y ex-Superintendente de valores y seguros. El trato cotidiano con negocios e instancias normativas para regular el mercado, suscitaron en mí una perspectiva crítica que trasciende el sistema financiero y económico, que están emparentadas con cuestiones de índole antropológica. En este sentido, la pregunta por la felicidad, su sentido y contenido fue una constante en mi quehacer. Sin embargo, las críticas que pueden hacerse a este sistema requerían de una reflexión antecedente que las situara y buscara las verdaderas preguntas que relevaran el sentido de la felicidad para el hombre.

Quisiera agregar a lo anterior una reflexión sobre la felicidad entendida desde la experiencia personal. En el libro “Le Matin des magiciens”, L. Pauwels y J. Bergier reflejan, desde mi punto de vista, una manera de acceder al asunto de la felicidad que concuerda con mi experiencia. En efecto, estos autores citan a Vigny¹ quien afirma: “una vida lograda es un sueño de adolescente realizado en la edad adulta”, (Pauwels & Bergier, 1960, p. 26)². El origen de mi deseo de estudiar filosofía comenzó en una etapa muy temprana de mi existencia, sin embargo, recién hace unos años me aventuré a hacerlo como un gran salto al vacío en el que en cada momento se me aparecía la frase atribuida a Sócrates “solo sé que nada sé”.

El enfoque económico de la teoría de la felicidad apunta a un concepto de bienestar expresado como un estado subjetivo, esto es, un punto de satisfacción en el cual se cumplen las necesidades del hombre. Ante esto, ¿el bienestar como estado puede ser un candidato para responder al anhelo de la felicidad humana?

¹ A. Vigny fue un poeta y novelista francés del XIX.

² “Une vie réussie est un rêve d’adolescent réalisé dans l’âge mûr”

Mi respuesta tiene dos aristas complementarias. La primera consiste en que la posesión de los bienes materiales no son necesariamente sinónimos de la felicidad, o al menos no la garantizan. La segunda, percibe que estos bienes en las culturas contemporáneas contribuyen a dar un piso material básico desde el cual el hombre puede avanzar en la búsqueda de la felicidad; cuya característica difiere de un estado mental o material: la felicidad apunta a una forma de vida, a una orientación básica desde la cual el ser humano se autorrealiza como ser en el mundo.

Cabe destacar que existen muchas corrientes que van detrás del misterioso y esquivo término felicidad, pero este estudio se ha concentrado en la visión de Aristóteles sobre la felicidad.

Metodología e hipótesis

Se ha procedido, primeramente, leyendo los escritos éticos de Aristóteles, subrayando los aspectos estructurales a su argumentación sobre la felicidad. Luego, se ha descrito la situación actual de nuestra sociedad respecto a cómo nosotros concebimos y nos comportamos respecto a la felicidad, si es un tema, si existe una búsqueda o, en el peor de los casos, no es problema ya para nuestros contemporáneos. Aquí se introducen algunas nociones provenientes de estudios sobre la felicidad realizados desde la economía, como cuestión ya no de la filosofía o la psicología, sino como problema económico a secas. Por ende, este estudio intenta ser un pequeño aporte para el diálogo entre filosofía y las ciencias económicas que otorgue mayor seriedad y rigor a este problema que, progresivamente, se ha convertido en una preocupación transversal de la economía. A su vez, veremos la posibilidad de humanizar esta última.

En efecto, hemos propuesto hacernos cargo del diálogo entre dos ciencias diferentes, la filosofía y la economía, no para desvirtuarlas, sino para beneficio de ambas y del hombre, dejando claro que el aporte es desde la primera a la segunda.

Nuestra hipótesis es que, en la búsqueda contemporánea sobre el significado y sentido de la felicidad, la ética de Aristóteles ha aparecido como una referencia importante, no solo por el valor intrínseco de su obra intelectual reconocida ampliamente por diferentes autores, sino porque efectivamente su ética puede facilitar el diálogo entre ambas disciplinas de un modo que beneficia al hombre y la comunidad. Específicamente, se propone que el estudio de la relación entre los bienes externos y la felicidad, según la manera analizada por Aristóteles, facilitaría la comunicación entre filosofía y economía, y entrega un concepto de felicidad centrado en el hombre y en los bienes, y no solo en los bienes como lo haría los conceptos tradicionales de bienestar o *well-being*.

Más adelante, expondremos la hipótesis específica de este proyecto. A saber, que la obra ética de Aristóteles no solo permite relacionar actualmente a la filosofía con la economía, sino también que en la *Ética Nicomaquea* (en adelante *EN*) se halla una fórmula para entender el valor que los bienes exteriores tienen para el hombre feliz. Argumentaremos más tarde que la elección prudente es la forma de la vida práctica como obra buena. Y la elección prudente pone a los bienes exteriores instrumentalmente al servicio de la obra buena, en lo que se aprecia una analogía con el modo como el arte arquitectónico dispone el orden de los elementos.

Para desarrollar lo anterior, analizaremos lo expuesto en la *EN* y *Ética Eudemia* (en adelante *EE*) fundamentalmente. Creemos que en las búsquedas contemporáneas sobre el significado y sentido de la felicidad, la obra del estagirita aparece como un punto de referencia ineludible a la hora de pensar sobre esta.

Los pasos a seguir para probar la plausibilidad de nuestra hipótesis son los siguientes: en un primer capítulo se mostrará el arte o estado de la cuestión respecto a la felicidad. Con ello se intentará reconstruir la composición del paisaje sobre la felicidad en nuestro tiempo. Particularmente, se dará cierto énfasis a la perspectiva económica porque en ella reside la orientación general de los estudios sobre la felicidad, aunque solo porque en esta disciplina acontece una reducción al momento de dar cuenta de la felicidad, porque ella busca medir cuantitativamente lo que los seres humanos experimentan como bienestar,

marcadamente en la obtención y consumo de bienes. De esta forma, se espera que Aristóteles y su consideración sobre la felicidad sea una puerta de acceso a la relación entre economía y felicidad, particularmente, a la estructura de la elección prudencial de los bienes exteriores basado en una subordinación de estos al alma.

Así, la felicidad y su contenido se convierte en un capítulo aparte. En efecto, el segundo capítulo penetrará en los textos aristotélicos para lograr una imagen general sobre lo que el estagirita entiende por felicidad, sus aspectos formales y de contenido. Con ello se espera mostrar la riqueza intrínseca que tiene la felicidad en la filosofía del pensador griego y, en ella, encontrar conexiones internas que hacen posible hablar de una vida buena en el campo de las acciones humanas. Como la vida esta fundamentalmente referida a acciones se describirá aquellos nexos propios de las acciones humanas que la hacen posible. Se verá cómo Aristóteles integra en la felicidad la virtud y el papel que cumple una de ellas, a saber, la prudencia. Esta virtud tendrá un papel preponderante en la práctica de las demás virtudes, como también de la subordinación de los bienes y su vínculo en la *polis* griega.

En el capítulo tercero se mostrará que la hipótesis de nuestro estudio debe incluir las virtudes relacionadas con la generosidad, en el dar y recibir. Porque ellas corresponden esencialmente al plano práctico económico. Se pretenderá mostrar su relevancia para una consideración, desde la prudencia, para las culturas contemporáneas. En dichas virtudes, queda patente la relación entre los medios necesarios para realizar un fin y el fin en cuestión, la felicidad. Porque el hombre magnánimo puede ser visto como el antídoto a un paradigma de consumo, precisamente, porque el magnánimo se relaciona de un modo virtuoso con la riqueza, esto es, con los bienes exteriores. Así el hombre generoso y magnánimo recomponen los desequilibrios desde una forma de actuar concreta del ser humano: su comprensión y uso de los bienes exteriores.

La subordinación y los bienes exteriores serán tratados en concreto en un cuarto momento. Esto será así por una razón metodológica: para ver el real alcance de la subordinación prudencial de los bienes al alma se tiene que hacer patente el trasfondo general de la

concepción ética de Aristóteles. De esta forma, la comprensión de la subordinación de los bienes al alma puede ser comparado a la labor del arquitecto respecto de la construcción de una casa y, mostrando cómo los materiales, las acciones constructivas y las consideraciones electivas, en general, responden a un solo proyecto y, por lo tanto, ver cómo opera la subordinación de los bienes exteriores en la vida práctica.

A esta altura, se hace patente que el obrar ético del ser humano no es aislado y menos en una mera reflexión teórica. Por el contrario, Aristóteles presenta en su *Política* una justificación de cómo la ética tiene una presencia única en contextos políticos. Más aún, la política se subordina a la ética, indicando al lector que la vida ética solo es posible en un plano político, y este último requiere como posibilidad para ser llevado a cabo una concepción ética que la sostenga. La economía se encuentra al servicio de la polis y, por lo mismo, también posee criterios conectados con la política y la ética. Este es el caso de la crematística de Aristóteles. Ya que ella en tiempos actuales no se distingue del capital y termina por subordinarse a él. Y, como se verá en este estudio, tanto el capital como la crematística no determinan del todo la conducta humana, porque, tal como se verá en el capítulo III, el hombre generoso y magnánimo son muestras de la posibilidad de que el ser humano no es solo consumo. En este panorama, los bienes exteriores se muestran supeditados a una concepción política y ética que le dan su sentido fundamental. En esto consiste el capítulo quinto.

Finalmente, se espera que a lo largo de este estudio se llegue a la justificación de la razonabilidad de nuestra hipótesis. Tal como está dispuesto este estudio, la hipótesis irá adquiriendo mayor base para traer al presente los planteamientos de Aristóteles y ponerlos en relación con la economía, destacando su papel integrador y, en ello, destacar la novedad que comporta la elección prudencial en la subordinación de los bienes exteriores al alma. La integración aristotélica permitirá reconocer la positividad que tienen actualmente los estudios sobre la felicidad en economía, destacando sus límites y la necesaria integración en una concepción más amplia y menos estrecha de felicidad. Así, podrá sugerirse un camino de diálogo para la consecución de una vida feliz en nuestro tiempo.

“Lo que se busca es el bienestar de los ciudadanos y no solo un alto PIB per cápita”

Jeffrey Sachs (Entrevista en el Mercurio, 27 de junio de 2013)

Capítulo I: Introducción

La importancia de la felicidad

Como ya lo hemos señalado este estudio intenta ser un pequeño aporte para el diálogo entre filosofía y las ciencias económicas, en el sentido de otorgar mayor seriedad y rigor a este problema que, progresivamente, se ha convertido en una preocupación transversal de la economía. Para ello, y a modo introductorio, repasaremos las distintas comprensiones filosóficas con respecto de la palabra “felicidad” y esbozaremos una primera aproximación a la presencia de la filosofía en la economía contemporánea. Concretamente, indicaremos cómo en la economía contemporánea hay una búsqueda de la felicidad humana y, por lo mismo, una idea de hombre operando en sus planteamientos fundamentales.

Anotamos una dificultad. La bibliografía sobre esta relación es abundante y sobrepasa los límites de este estudio. Optamos por concentrarnos en evidenciar la cuestión de la felicidad como punto de encuentro entre estas dos disciplinas y el potencial aporte de la concepción ética y política del estagirita aquí. Los pasos por seguir en este capítulo son: 1.1 “La felicidad, distintas comprensiones filosóficas; 1.2 La economía y la felicidad; y 1.3. Hacia la cuestión de los bienes materiales y la felicidad desde la visión del estagirita.

1. 1. La felicidad, distintas comprensiones filosóficas.

En el uso cotidiano, la palabra «felicidad»³ aparece en la mayoría de los propósitos humanos, discursos públicos y, este último tiempo, como una preocupación de la disciplina económica. En cualquier caso, este término está ligado a un ámbito netamente humano y, particularmente, a su experiencia vital y profunda. En el libro *La confesión* de Lev Tolstoi, se plasma una experiencia que representa el sentir del hombre respecto a la felicidad. Reproduzco el texto que indica lo anterior:

Y esto aconteció en un momento en que estaba rodeado de lo que se considera la felicidad completa; eso fue cuando aún no cumplía cincuenta años. Tenía una buena esposa, amante y amada, buenos hijos, una gran hacienda que, sin esfuerzo de mi parte, aumentaba y prosperaba. Era respetado más que nunca por los amigos y conocidos, los extraños me colmaban de elogios, y podía considerar, sin temor a exagerar, que había alcanzado la celebridad. Además, no estaba enfermo ni física ni mentalmente; al contrario, gozaba de un vigor mental y físico que rara vez he encontrado en las personas de mi edad. Físicamente, podía segar al mismo ritmo de los campesinos. Intelectualmente, podía trabajar ocho o diez horas seguidas sin resentirme por el esfuerzo. Y a tal estado llegué que ya no podía vivir; y, temiendo la muerte, debía emplear ardides conmigo mismo para no quitarme la vida” (Tolstoi, 2013, p. 33).

El autor ruso muestra los diversos contornos y fibras vitales de la felicidad. En otros términos, la felicidad como asunto humano cruza transversalmente las múltiples acciones

³ Véase: Hammacher, 1978; Haybron, 2011

y espacios de la vida humana, desde su nacimiento hasta su deceso. La lúcida descripción de Tolstoi muestra, a pesar de la distancia temporal de su escrito con nuestro tiempo, la situación compleja del hombre en las culturas actuales. Esta situación puede ser enunciada en los siguientes términos: tenemos elementos, situaciones para ser felices, pero no lo somos. Ante esta disyuntiva, destacamos un elemento constante en la descripción de Tolstoi y que se asemeja a nuestra época, esto es, lo común es que la felicidad se asocie a cuestiones de orden material, placeres mundanos o situaciones puntuales que producen un estado psicológico tal que nos sentimos ‘felices’, pero que rápidamente desaparece. Entonces surge la pregunta: ¿Qué es la felicidad?

La “felicidad” contiene múltiples formas de comprensión⁴. Es por ello que proponemos un recorrido por la historia del concepto de felicidad, el que nos puede dar una indicación de cómo comprenderla. Por nombrar un caso ejemplar, R. Lauriola sostiene que:

La palabra principal, sin embargo, para la felicidad en griego antiguo es *eudaimonia*, y *eudaimon* es el adjetivo para "feliz". El significado original de estas palabras nos dice mucho sobre la forma en que se concibió la felicidad. Según su etimología, *eudaimonia* significa "*tener un poder divino (daimon) bien dispuesto (eu)*". En el pensamiento del griego clásico, la felicidad es una condición debida al favor divino, y feliz es quien goza del favor de los *daimones*, es decir, de los poderes divinos que podrían ser hostiles. La manifestación visible y tangible de ser "favorecido por los poderes divinos", es decir, de "estar libre de mala voluntad divina", es lo que comúnmente se llama "prosperidad", en términos de riqueza material o éxito. La antigua palabra griega que denota este aspecto de ser feliz es *olbos*, que significa

⁴ Para una historia del concepto de felicidad, véase: Gåvertsson, 2013.

"prosperidad otorgada por los dioses". Así, *olbios* es "próspero, bendito" (Lauriola, 2006., pp. 1-2)⁵.

En Latín, el término *eudaimonia* "*beatus* (bendito) y, ocasionalmente, *felicitas* (buena suerte; fortuna). En la literatura estoica latina *de vita beata* se distingue claramente de *gaudium* y *laetitia* (alegría)" (Gåvertsson, 2013, pp. 1–2)⁶.

En el caso de la literatura clásica griega, una de las notas características de los textos como *La Ilíada* y *La Odisea* de Homero⁷, es el papel que tiene el destino para los mortales como preponderante e inflexible. "A traditional Hellenistic conception of happiness and the good person finds the ideal life in a Homeric hero, displaying strength and the bravery in battle, leadership in political life and receiving honor as his reward" (Ann Cagampang-Gatela, 2009, 506). Ya Aquiles va a Troya sabiendo el destino que estaba preparado para él, independientemente si este final era la felicidad para el de pies ligeros. El destino se presenta como aquello de lo cual los mortales no pueden escapar. De ahí que, "la tragedia griega muestra a personas buenas arrastradas a la ruina como resultado de acontecimientos

⁵ "The principal word, however, for happiness in ancient Greek is *eudaimonia*, and *eudaimon* is the adjective for "happy". The original meaning of these words tells us a lot about the way in which happiness was conceived. According to its etymology *eudaimonia* means "having^{εὐ} a well disposed (eu) divine power (*daimon*)". In ancient Greek thought happiness is a condition due to divine favor, and happy is the one who enjoys the favor of *daimones*, i.e. of those divine powers who might be hostile]. The visible and tangible manifestation of being "favored by the divine powers", i.e., of "being free from divine ill-will", is what is commonly called "prosperity", in terms of either material wealth or success. The ancient Greek word denoting this aspect of being happy is *olbos*, which properly means "prosperity granted by the gods". Thus *olbios* is "prosperous, blessed"

⁶ *beatus* (blessed) and, occasionally, *felicitas* (good luck; fortune). In the Latin Stoic literature *de vita beata* is sharply distinguished from *gaudium* and *laetitia* (joy)"

⁷ Véase: Homero, 2011; Homero, 2001.

que no está en su mano dominar” (Nussbaum, 2003, p. 53). De ahí que, “the ancient Greeks call this life *eudaimon* life or *eudaimonia*” (Ann Cagampang-Gatela, 2009, 506).

Cagampang-Gatela muestran la discusión en tiempos de Sócrates y Platón sobre la felicidad. En efecto, esta autora señala que:

Por el tiempo de Sócrates y Platón, la existencia de cualquier vínculo entre el bien y la justicia con la felicidad habría llegado a ser cuestionada. Esto se ilustra claramente en el diálogo entre Sócrates y Trasímaco en la República, donde este último trató de desacreditar el papel de la bondad y la moralidad en la vida feliz. Al contrario de este punto de vista, Platón afirma que la virtud resulta necesariamente en felicidad. En el Libro 2 de la República, el Sócrates platónico argumenta que es mejor ser justo, aunque uno parezca injusto, que ser injusto de hecho, aunque parezca justo para todo el mundo. El hombre justo, incluso en las circunstancias más desfavorables imaginables, seguramente será feliz; mientras que el hombre injusto, aunque bendecido con todas las ventajas, será miserable. Sin embargo, resulta que el hombre más feliz de todos es el rey filósofo, que no solo es justo, sino que también ha obtenido conocimiento científico y dialéctico que implica un completo dominio de su naturaleza inferior (Lauriola, 2006, pp. 1–2)⁸

⁸ By Socrates and Plato’s time the existence of any link between good and righteousness with happiness had come to be questioned. This is clearly illustrated in the dialogue between Socrates and Thrasymachus in the Republic where the latter sought to discredit the role of goodness and morality in the happy life. Contrary to this view, Plato asserts that virtue results in happiness necessarily. In Book 2 of the Republic, the Platonic Socrates argues that it is better to be just, though one appears unjust, than to be unjust in fact, though appears just to all the world. The just man, even under the most unfavorable circumstances imaginable, is bound to

Ahora bien, los textos de Platón nos entregan algunas luces sobre nuestra indagación doctoral. Más allá de la catalogación de los textos platónicos y sus dificultades internas (Cfr. Kahn, 2010), se puede afirmar que para el Platón de los diálogos tardíos, la felicidad está ligada con el bien y el placer. Por ejemplo, en el *Filebo*, Platón discute sobre los requisitos para una vida buena y, sorprendentemente a lo que se esperaría, se señala que para una vida buena es indispensable algún nivel de placer. B. Bossi expresa del siguiente modo lo anterior, “las cosas no son buenas porque sean placenteras sino que si son realmente placenteras (...) ello se debe a que son buenas” (Bossi, 2008, 220). Por ende, “sin el placer, la vida no es deseable, ni suficientemente ni completa para un ser humano” (Bossi, 2008, 221).

Respecto a la tradición filosófica posterior al estagirita, la felicidad ha sido entendida por los estoicos, epicúreos y escépticos bajo la idea del autogobierno de sí mismo y la tranquilidad⁹. En un pasaje de *La terapia del deseo*, M. Nussbaum señala que “[l]os estoicos comparten con los epicúreos y los escépticos un profundo interés por la autosuficiencia y la tranquilidad humana, así como por la utilización de la filosofía para lograr esa feliz condición” (Nussbaum, 2012, p. 396).

Otro dato que ayuda a comprender el papel que posee la felicidad en los pensadores antiguos es el vínculo entre la reflexión y la vida. En otros términos, para esta tradición griega, la felicidad está unida con la meditación sobre los aspectos teóricos que permitirían entenderla y vivirla mejor¹⁰.

be happy; whereas the unjust man, though blessed with every advantage, is bound to be miserable. It turns out, however, that the happiest man of all is the philosopher king, who is not only just but who also has gained scientific and dialectical knowledge implying complete mastery of his lower nature

⁹ Sobre el concepto de autarquía, puede revisarse: Schutz, 2007.

¹⁰ En una cita de este artículo, el autor sostiene que: “Para los filósofos del pórtico, comprender no se agota en el mero gesto intelectual, sino que se proyecta y se realiza a plenitud en la actitud vital” (Cárdenas, 2011, p. 87).

En efecto, para Cárdenas dicha unidad entre teoría y praxis es constitutiva a los estoicos.

Por consiguiente, el conocimiento no se agota en el mero placer del conocer; él es, antes que nada, una terapia. En este orden de ideas, solo es posible acceder a la felicidad a través del reconocimiento de la verdad, por medio del sistema de comprensión filosófica defendido por la escuela. La filosofía es tal si trae consigo la conversión de aquel que la conoce, en cuanto actividad para la vida. Sin embargo, no debemos pensar que esta orientación del conocimiento hacia la felicidad es producto de la arbitrariedad de los fundadores del estoicismo. La felicidad es motivo del conocimiento precisamente porque ella es el fin de la existencia de los hombres (Cárdenas, 2011, p. 88).

Ejemplo de lo anterior es Epicuro (341-270 a.C), quien señala en un pasaje de sus *Sentencias Vaticanas* que “No ha de ser estimado dichoso (*makaristós*) el joven, sino el viejo que ha vivido una hermosa vida (sentencias Vaticanas 17. Traducción de Carlos García, 121)”. El término para aludir a la felicidad es *makaristós* que alude a la condición de bienaventurado o dichoso¹¹. Además, este autor agrega a la condición de dichoso el principio del placer, el cual “es principio y fin del vivir venturoso” (Carta a Meneceo, 129. Traducción de P. Oyarzún, 416). En este sentido, ser feliz comporta una vida guiada y ‘sentida’ a partir del placer y por el placer. Epicuro también se refiere a la divinidad, a un tipo de ser que trasciende las necesidades mortales. Según el autor, “(La divinidad) El ser vivo incorruptible y feliz, saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos” (Frag. 361. Traducción de Carlos García, 145-147).

¹¹ El término *makaristos* también es utilizado en textos extra-filosóficos como los son los famosos pasajes de las Bienaventuranzas en el evangelio de Mateo.

En esta misma tradición de pensamiento, Séneca señaló la dificultad práctica contenida en la búsqueda de la felicidad. En un pasaje de su obra *De Vita Beata*, señala cierta paradoja en la vivencia del hombre que quiere ser feliz:

Todos, hermano Gabón, quieren vivir felizmente, pero a la hora de distinguir qué es lo que hace feliz la vida se hallan a oscuras; y hasta tal punto no es fácil conseguir una vida feliz que todo el mundo se aparta de ella tanto más lejos cuanto más impetuosamente se lanza a ella, si se ha equivocado de camino; cuando éste lleva en dirección opuesta, la velocidad misma es motivo de un mayor distanciamiento (Séneca, 2013, p. 227)

Efectivamente, Séneca da cuenta de una problemática humana vigente hasta nuestros días, a saber, la falta de claridad a la hora de dar con aquello en que consistiría la felicidad. Además, la distancia que se genera entre la búsqueda y la consecución de la felicidad es grande. Porque el autor considera que el ser humano se afana por buscar la felicidad en placeres, en las riquezas, en el éxito y, al momento de alcanzar la felicidad, no la logra. De algún modo, su búsqueda no se traduce en un resultado positivo y permanente; por el contrario, pareciera que el ser humano se convierte en esclavo de aquello que estima y evalúa como bueno y feliz.

Más adelante, Séneca define la felicidad de la siguiente manera:

Feliz, por tanto, es el dotado de recto juicio; feliz es el que se contenta con el presente, sea lo que sea, y el que aprecia sus bienes, feliz es aquel a quien la razón recomienda toda su actitud ante los bienes (Séneca, 2013, p. 232)

La cuestión a dirimir es la relación entre la virtud y los placeres. La crítica de Séneca hacia sus interlocutores tiene que ver con la equiparación que ellos hacen entre los vicios o placeres con la virtud. Para él, “[l]a virtud es algo elevado, sublime y majestuoso,

invencible, infatigable: el placer, algo vil, servil, desvalido, caduco, cuya residencia y domicilio son los burdeles y tabernas” (Séneca, 2013, p. 233)

Ciertamente, para Séneca “el placer, justamente cuando más deleita, se extingue; no tiene mucho espacio, con lo que en seguida se colma, y causa tedio y se marchita tras el primer arrebató” (Séneca, 2013, p. 233), de manera que “[e]l placer no es la recompensa ni la causa de la virtud, sino un complemento, y no parece bien porque complace, sino que, si parece bien, también complace” (Séneca, 2013, p. 235).

No menos relevante para la historia del pensamiento han sido los planteamientos cristianos sobre la felicidad. De hecho, la teología cristiana ha asumido muchos planteamientos de filósofos y los ha entendido como parte de una idea cristiana del hombre. Así, Agustín y Tomás de Aquino —por nombrar dos de otros tantos teólogos cristianos— han realizado una síntesis teológica y filosófica del pensamiento ético sobre la felicidad efectuados por Platón y Aristóteles, respectivamente.

En el caso de Agustín (354-430 d.C), este doctor de la Iglesia considera que la felicidad se encuentra en el reconocimiento de la presencia de Dios en el corazón mismo del hombre. De esta forma, el camino a la felicidad consistirá en el conocimiento de nuestra alma intelectual, su interioridad, de comenzar un camino de auto-conocimiento en el cual podrá reconocer, con la ayuda de la fe, al Dios creador y Señor de la historia.

Luego ser dichoso es no padecer necesidad, ser sabio. Y si me preguntáis qué es la sabiduría (concepto a cuya exploración y examen se consagra la razón, según puede, ahora), os diré que es la moderación del ánimo, por la que conserva un equilibrio, sin derramarse demasiado ni encogerse más de lo que pide la plenitud. Y se derrama en demasía por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género, con que los hombres intemperantes y desventurados buscan para sí deleites y poderío. Y se coarta con la avaricia, el miedo, la tristeza, la codicia y otras

afecciones, sean cuales fueren, y por ellas los hombres experimentan y confiesan su miseria. Mas cuando el alma, habiendo hallado la sabiduría, la hace objeto de su contemplación; cuando, para decirlo con palabras de este niño, se mantiene unida a ella e, insensible a la seducción de las cosas vanas, no mira sus apariencias engañosas, cuyo peso y atracción suele apartar y derribar de Dios, entonces no teme la inmoderación, la indigencia y la desdicha. El hombre dichoso, pues, tiene su moderación o sabiduría. (De la vida feliz, IV, 33. Pp. 577-578)

Por lo tanto, la ética cristiana desarrollará una idea de felicidad ligada con la experiencia religiosa. Por ejemplo, en el caso del Aquinate, él entiende que el fin último de la vida humana está vinculado a una vida que busca y anhela encontrarse con Dios, a saber, la visión beatífica. En efecto, Tomás de Aquino asocia las virtudes morales —prudencia, justicia, fortaleza y templanza— con las virtudes que él denomina como sobrenaturales, recibidas por la gracia de Dios: fe, esperanza y caridad.

La vida feliz también fue una preocupación para un pensador de la talla de Pascal. Tal como señala M. Palma, el autor francés reflexiona en torno a la situación dramática del ser humano y la posibilidad de ser feliz. En este sentido, “[l]os que describen con razones teóricas al hombre, pierden de vista la crudeza de la perspectiva realista, a la que Pascal acude de continuo: la diversión no puede censurarse de raíz, no puede pretenderse un hombre átono... que no existe” (Palma Ramírez, 2013, p. 307).

Pascal es descrito como un pensador que intenta entender la felicidad dentro de las condiciones existenciales del ser humano, esto es, como un ser situado dentro de una coyuntura dramática y no, como muchas veces sucede, como un ser aséptico, neutro, sin tonalidad vital. La felicidad es un anhelo del ser humano que tendría que ser compaginado con la vida concreta y, en este último sentido:

[e]l anhelo de la felicidad es el eslabón entre ambas realidades: entre la grandeza original (instinto de felicidad) y la mediocridad de la realidad humana (diversión) (...); Prueba de ello es que el hombre encuentra placer no tanto en las cosas, cuanto en la búsqueda de las cosas (Palma Ramírez, 2013).

Dicha búsqueda, para el autor, finaliza cuando el ser humano reconoce a Dios como aquél que puede llenar los vacíos existenciales del hombre (Palma Ramírez, 2013, p. 308).

Leibniz, el filósofo alemán contemporáneo a Newton, también ha descrito desde su óptica aquello que entiende por felicidad. A este respecto, el autor escribe lo siguiente:

(...) la *felicidad* es un estado duradero de placer. Así, es bueno evitar o moderar algunos placeres, que pueden ser nocivos a la larga, causando dolores o impidiendo placeres mejores y más duraderos. La sabiduría es la ciencia de la felicidad: es lo que debe estudiarse por encima de todas las cosas (Leibniz, 2011, p. 693).

Se desprende de lo anterior que la idea de felicidad en Leibniz estaría asociada a un ámbito vinculado con el placer. Además, este placer no es visto como un simple hedonismo; por el contrario, el autor pone límites al exceso de placer o, en otros términos, a un placer descontrolado. Esto último conllevaría un daño para el ser humano, para su mundo compartido, sobre todo en dolencias físicas y espirituales, como también el no permitirse disfrutar placeres más sublimes y permanentes que en definitiva son los que nos pueden llevar a encontrar la felicidad. Al decir que la sabiduría es la ciencia de la felicidad, el filósofo alemán intenta racionalizar el estado de las cosas; a saber: la felicidad sería una consecuencia de la perfección en el conocimiento.

En su obra, Leibniz también plantea que “amar es encontrar placer en la perfección de otro” (Leibniz, 2011, p. 693). Desde esta otra perspectiva, se puede afirmar que amar estaría vinculado con la generosidad, porque ella es un don que conduce a una vida más

lograda. Así, el progreso o bienestar de nuestros seres queridos lejos de causarnos envidia debiera producirnos alegría y placer según podríamos deducir de esta cita.

Una visión moderna sobre la felicidad la representa I. Kant. En su teoría ética, a diferencia de Aristóteles, la felicidad no tiene un puesto central. En efecto, para el filósofo de Königsberg, la felicidad es un ideal moral que nos conduce a una ética heterónoma. Ahora bien, la dificultad de este concepto reside en su compatibilidad con la teoría ética del autor o su descripción sobre la razón práctica (Carpio, 2006, pp. 248–258). Porque la felicidad tiene contenidos afectivos de la voluntad que no pueden ser tenidos, a su vez, como máximas morales queridas por todos de igual manera. Por el contrario, la estimación de la voluntad sobre la felicidad difiere —*de facto*— entre los seres humanos. Por lo tanto, el establecimiento de la felicidad como meta de la existencia humana no puede fundar una ética universal válida para toda creatura racional. De ahí que la moral de Aristóteles sea de corte heterónimo, esto es, su ética nos ayuda a desprendernos de nuestros vicios y defectos, pero no nos conduce a la voluntad santa o buena voluntad. Y la perfecta autonomía de la voluntad humana es el deber por el deber o la ley moral. La moral absoluta exige una rectitud de la voluntad con el deber, es decir, una voluntad santa, que no necesariamente se da junto con la felicidad. Finalmente, en vistas a la comprensión kantiana del deber moral, la ética aristotélica es una ética preparatoria del carácter y en ningún caso la consecución efectiva de la felicidad.¹².

Por último, en este breve recuento de algunas concepciones de la felicidad se encuentra A. Schopenhauer (1788-1860), filósofo alemán de talante pesimista. Respecto a su concepción de la felicidad, esta última la podemos encontrar en *El arte de ser feliz*, un pequeño libro escrito en forma de aforismos y sentencias donde se expresan sus pensamientos sobre la felicidad. En un pasaje de esta obra, Schopenhauer señala

¹² Puede verse también el texto de P. Aubenque —“La prudencia en Kant”, en: Aubenque, 1999, pp. 212–240

Si aprendemos de su enseñanza, dejamos de perseguir la felicidad y el placer y solo procuramos evitar en lo posible el dolor y el sufrimiento. Comprendemos que lo mejor que se puede encontrar en el mundo es un presente indoloro, tranquilo y soportable; si lo conseguimos sabemos apreciarlo y nos cuidamos mucho de estropearlo con un anhelo incesante de alegrías imaginarias o con ansiosas preocupaciones cara a un futuro siempre incierto, que de todos modos está en manos del destino, por mucho que forcejemos (Schopenhauer, 2000, 51)

Atendiendo al pasaje de esta obra, pareciera que el arte de ser feliz constituye una empresa de corte realista con fuertes influjos estoicos. Esto último se puede ver cuando Schopenhauer apunta a una vida lo más alejada de sufrimientos y dolores. Más aún, la felicidad se encuentra provista de un sentido pragmático y que asumiría lo fútil y vano de la vida. Estas apreciaciones toman mayor asidero al considerar el título mismo de la obra; se trata de un arte y no una teoría de ser feliz, por lo tanto, habría que alcanzar la felicidad según los medios y condiciones disponibles en este mundo y no en quimeras o ensoñaciones de la imaginación.

Otro tipo de comprensión sería aquella que es estudiada por las ciencias humanas, particularmente, la economía. Durante las últimas décadas, el creciente interés por establecer criterios para determinar la felicidad de un sector de la población ha devenido en un interés de la economía por medir la felicidad, esto es, un intento por describir y responder a las demandas que estarían ancladas en el comportamiento humano en la sociedad; específicamente, en el consumo de bienes económicos. La felicidad se considera como el bienestar social, cultural y espiritual del ser humano. En este sentido, el bienestar tiene un acento en la base material, o en los bienes del sujeto, de aquellos que son considerados como indispensables para su desarrollo dentro de una sociedad contemporánea. También ha aparecido cierto tipo de bienes que responden a las demandas espirituales del ser humano, que tienen procedencias dispares: filosofías y religiones

orientales, new age. Este tipo de bienes intentan ofrecer una respuesta a las búsquedas del hombre, como lo sería el surgimiento del yoga, el budismo, religiones esotéricas, manuales de autoayuda. Lo común entre estas propuestas es su comercialización. El haber reconocido una demanda humana y ofrecer, consecuentemente, un producto que satisfaga a dichas demandas. Por este motivo, la felicidad es aterrizada a niveles elementales como el acceso a una vivienda, vehículo, educación, agua potable, luz, entre otros. También la presencia de los bienes de consumo señalaría cierta tendencia que apunta al bienestar en términos de acceso y posesión de recursos o bienes. Aquí, podemos preguntarnos si esta comprensión de la felicidad hace justicia con el querer humano, o solo contiene y desarrolla un aspecto de la vida humana¹³. Analizaremos en el capítulo V la clasificación de bienes según el estagirita.

En conclusión, en este breve levantamiento de comprensiones sobre la felicidad, se ha buscado resaltar la multiplicidad de maneras de llevar a cabo la vida humana de acuerdo a la búsqueda de la felicidad. Independiente de los énfasis o consideraciones de cada autor, la felicidad es considerada como un elemento central en la praxis humana. Y más que central, esencial al ser humano ya que está supuesto que solo el hombre puede ser propiamente feliz y que solo él busca ser feliz.

Estas notas se mantienen hasta nuestros días. Pero lo propio de este tiempo es la aparición de la felicidad en el campo de otras ciencias y, particularmente, en el estudio de la economía. La aparición de esta relación se puede remontar a muchos años atrás, pero lo relevante de nuestro tiempo es que su tematización y lugar en las discusiones económicas o de políticas públicas cada vez se incrementa más. Y esta relevancia viene acompañada con algunos prejuicios o comprensiones implícitas (y en otros casos, explícitas) de lo que

¹³ También puede incluirse algunas reflexiones provenientes del derecho. Véase: Alvarado, 2016. En efecto, el autor sostiene que “La felicidad de las personas —contra lo que pueda estar inclinado a sostener la ortodoxia liberal— debe ser el objetivo central de los Estados. La legitimidad moral de un Estado descansa precisamente en la aptitud que tenga para asumir esta tarea”, (Alvarado, 2016, p. 248).

significa la existencia humana, su comportamiento y sentido en la historia y sociedad. De esto, creemos desprender como plausible la relación entre economía y filosofía respecto del ser del hombre y su búsqueda de la felicidad¹⁴.

¹⁴ Una perspectiva histórica, desde la economía, de esta relación entre Aristóteles y el pensamiento económico se puede ver en: Lowry, S. Todd, 2003.

1.2. Economía y felicidad: el problema contemporáneo

La economía y los mercados de capitales tienen cada vez más influencia en las naciones y, por ende, en la vida de las personas. Por otro lado, el proceso de globalización de las economías y de los mercados ha traído muchos beneficios desde el punto de vista del producto geográfico bruto y del incremento en los ingresos *per cápita*. Sin embargo, también han aumentado los efectos negativos sobre los países más dependientes y con economías más pequeñas, las crisis financieras que tienen lugar cada cierto tiempo en los países más grandes y desarrollados repercuten en economías menos sólidas, generando o destapando una serie de carencias humanas que, en muchos casos, van más allá de lo material. Es el caso de la salud, vivienda, políticas educacionales precarias. Hoy en día el riesgo sistémico es inevitable entre las economías del orbe. Y por esta razón hoy se ocupan metáforas del mundo de la biología y la medicina como, por ejemplo, si EEUU se resfría, el resto del mundo estornuda.

En virtud de lo anterior, se podría sostener que los índices de felicidad también se alteran fuertemente cada vez que el mundo sufre una crisis financiera. Es prácticamente imposible que un país, por muy alejado que esté geográficamente del centro de la crisis, no sufra las consecuencias en mayor o menor medida.

Hoy se ha impuesto como paradigma la idea del éxito material y todo lo que esto conlleva, a saber, honores, posición social, reconocimiento. Este impulso a satisfacer necesidades de bienes, suponiendo que la cadena es infinita, es lo que podríamos definir como ‘consumismo’. Este consumismo llevado al extremo, ¿es realmente conducente a niveles de satisfacción más altos?, o, por el contrario, ¿es un hedonismo efímero y sin verdadera sustancia?

A modo de hipótesis, se busca comprender cómo la economía ocupa el papel central respecto de los estudios sobre la felicidad, entendida ella en términos de bienestar (*Well-being*). Con ello, se puede entender los ingentes estudios sobre este tópico y la importancia que se le da a nivel social y político. Así como en otras épocas, la felicidad fue abordada

por otras disciplinas como la psicología, psiquiatría, hoy la disciplina central es la economía. No obstante, por muy cierto que sea este hecho, no por ello logra cumplir con las exigencias propias de la felicidad humana. Tampoco la economía logra dar con el sentido pleno de la felicidad, esto es, entenderla a partir de ella misma. De ahí que habría que volver a Aristóteles y, concretamente, a su elemental conexión entre filosofía y economía. En dicha conexión se puede encontrar alguna luz que aclare nuestra situación respecto a la felicidad.

Una breve descripción de nuestra época puede servir como marco orientador para entender qué sucede con la felicidad hoy y cómo han cambiado, en cierto modo, las maneras de entender y plantear el tema de la felicidad. Por un lado, como ya lo señalamos, está la idea de que se es feliz con la posesión de bienes, y se es más feliz en la medida en que se poseen más bienes.

M. Buber, en su clásica obra *Antropología filosófica* refleja lo que se ha señalado. Efectivamente, este autor señala que el mundo contemporáneo se caracteriza por una creciente despersonalización. En palabras de Buber,

Podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte que él, y se emancipa como si hubiera olvidado la fórmula que podría conjurar el hechizo que desencadenó una vez. Nuestra época ha experimentado esta torpeza y fracaso del alma humana, sucesivamente, en tres campos diferentes. El primero ha sido el de la técnica. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio; no eran ya, como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico pegadizo y coadyuvante.

El segundo campo ha sido el de la economía. La producción, que aumentó en proporciones prodigiosas con el fin de suministrar al número creciente de hombres aquello que había menester, no ha logrado desembocar en una coordinación racional. Parece como si la producción y empleo de los bienes se desprendiera también de los mandatos de la voluntad humana.

El tercer campo es el de la acción política. Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la primera guerra mundial y, ciertamente, a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabordables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos. Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar. Y la cuestión por el sentido que podía tener este equivoco poder e impotencia desembocó en la pregunta por el índole del hombre, que cobra ahora una significación nueva y terriblemente práctica (Buber, 1995, p. 77)

La economización de la existencia —todo en la vida tiene valor de cambio— es parte constitutiva de nuestra sociedad actual. Esta descripción realizada por Buber describe la situación en el cual estamos insertos hoy. No puede formularse la pregunta por la felicidad si no tenemos a la vista nuestra situación existencial.

Por otro lado, se tiene la ‘paradoja del ingreso *per cápita*’. El aumento en el ingreso *per cápita* que han experimentado algunos países desarrollados en las últimas décadas, ¿está o no acompañado de un aumento en la felicidad de sus habitantes? Al respecto, se puede afirmar que lo que ha ocurrido es lo contrario. Si bien es cierto que es muy difícil

determinar o cuantificar los niveles de felicidad de los países¹⁵, no es menos cierto que es fácil detectar que a mayor desarrollo económico se percibe en las personas niveles de ansiedad y estrés excesivamente altos. Los países más felices tendrían que ser los que tengan a la vista en sus políticas públicas el bienestar de la sociedad. Este bienestar tendría que cumplir el requisito mínimo de la posibilidad de preguntarse y tener las condiciones mínimas para ser feliz. Por ejemplo, el desempleo es sin lugar a dudas un factor negativo en cuanto a satisfacción personal o felicidad se refiere. También la desigualdad de ingresos puede ser considerada del mismo modo, dado que esta genera mayores niveles de insatisfacción, problemas sociales y una sensación de injusticia que, en algunos casos más extremos, pueden llevar a violencia entre los ciudadanos de una sociedad.

Concretamente, cada vez más la influencia de la economía y los mercados de capitales conducen la vida de las sociedades. Desde un nivel básico y personal, luego en un plano social y, por qué no decirlo, globalmente, nos vemos conducidos por decisiones económicas que marcan el rumbo de la existencia.

Tal como ya fue anunciado, el propósito de esta investigación es establecer un diálogo honesto con la noción de felicidad subyacente a la economía contemporánea. En efecto, la alusión al ‘drama’ de Tolstoi cumple la función de adentrarnos en la complejidad de la experiencia del hombre en el mundo contemporáneo. Y, en esta complejidad, sostenemos que la influencia de la visión economicista de la realidad tiene un papel central en la desorientación de la vida humana y el desperfilamiento de la noción de felicidad. No obstante, nuestra observación crítica sobre la influencia de la economía en la vida de las personas no niega el valor positivo y el aporte de esta disciplina a la vida humana¹⁶.

Por medio de la economía y su gestión, las sociedades contemporáneas se han visto profundamente beneficiadas por una serie de nuevos bienes, de la generación de riqueza,

¹⁵Cfr.: Haybron, 2011, pp. 13-20

¹⁶ Sobre este punto, véase: Lowry, S. Todd, 1987

y del mercado laboral. En suma, la economía ha producido una serie de medios a través de los cuales, el ser humano, puede alcanzar tanto sus propósitos más elementales como los más relevantes a nivel espiritual. Los hombres pueden obtener una renta por una actividad realizada, acceder a una serie de ofertas de bienes y servicios que pueden mejorar el desempeño en su vida familiar, personal y social. Estos ámbitos humanos son vistos últimamente bajo el paradigma del bienestar o del efecto de las políticas económicas en la manera de vivir y sentir del hombre.

Ahora bien, se ha enunciado que la economía actual se está destacando por una creciente preocupación por las cuestiones relativas a la felicidad y, en este contexto, al establecimiento de ciertos estándares evaluativos que definirán qué aspectos deben ser tenidos en cuenta para medir la felicidad de un individuo, grupo humano e, inclusive, de una nación y/o país.

1.2.1. Utilidad y teoría económica

En teoría económica tradicional se asume que los individuos obtienen utilidad (o satisfacción) de los bienes y servicios que consumen. El nivel de utilidad o satisfacción aumenta con la cantidad consumida, pero lo hace sostenidamente en el tiempo en forma decreciente. Es decir, el incremento en satisfacción que se obtiene al consumir una unidad extra es cada vez menor. En términos más específicos, la teoría sostiene que al maximizar su función de utilidad, sujeto a una restricción presupuestaria (ingreso), el individuo determina la canasta de bienes y servicios conforme al bien que le entrega mayor satisfacción¹⁷.

Los recursos de un país en este esquema no se limitan solamente a su capital físico y masa laboral, sino que también a su capital social, manifestado en la tecnología y conocimiento

¹⁷ La esencia del proceso de maximización no es difícil de entender y se puede encontrar en cualquier texto básico de economía (ver Apéndice, al final del escrito, para una exposición gráfica simplificada)

existente. El nivel de producción que maximiza el uso eficiente de estos recursos se conoce como producto potencial de la economía y, en general, no tiene sentido desde el punto de vista del bienestar que la economía funcione a niveles menores a su potencial. Por otra parte, el problema de la distribución específica del producto total entre los distintos miembros de la sociedad es más complejo. El óptimo de Pareto (Cf. Aron, 2013, pp. 331–405)¹⁸, un concepto bastante utilizado en teoría tradicional de bienestar, presupone que el mayor bienestar social posible se obtiene cuando no es posible distribuir productos de manera tal de incrementar la utilidad de un individuo, sin disminuir la utilidad de otro miembro de la sociedad. En palabras de R. Aron,

el máximo de utilidad *para* una colectividad es el punto a partir del cual es imposible aumentar la utilidad de un individuo de la colectividad sin disminuir la del otro. Mientras no se alcance este punto, es decir mientras sea posible aumentar la utilidad de algunos sin disminuir la de nadie, no se ha obtenido el nivel óptimo, y *es* racional seguir adelante (Aron, 2013, p. 373).

En general, la teoría económica tradicional no estudia en forma profunda la proveniencia de la función de utilidad o lo que se entiende por satisfacción, ya sea individual o social. Tampoco emite un juicio valórico sobre las características de las canastas de bienes y servicios preferidas por el consumidor. El supuesto implícito, obviamente, es que en algún nivel fundamental la utilidad o satisfacción obtenida por el consumo se relaciona con el concepto de felicidad. Pero la relación entre ambos conceptos queda abierta a interpretación.

En sus inicios, quizás, los economistas prestaron mayor atención al tema de la naturaleza de la función de utilidad. Incluso hubo un periodo (siglo XIX) en el que se discutió bastante

¹⁸ Este concepto de óptimo fue introducido por el economista italiano Vilfredo Pareto (1848-1923), y sus resultados no están exentos de controversia. Véase el texto citado de Aron, en el cual se presenta el pensamiento de Pareto en su globalidad.

sobre si se debía entender la utilidad en términos cardinales (no medible) o solamente ordinales (estructural). Temprano en el siglo XX, sin embargo, el concepto neoclásico de utilidad se vio influenciado por el surgimiento de teorías positivistas y conductistas, lo que resultó en que la mayoría de la profesión económica abandonara el concepto de cardinalidad por considerarlo no medible y poco científico. La crítica fundamental aquí fue que no hay forma de comparar utilidades entre individuos. Al mismo tiempo, el trabajo de economistas como ser Robbins, Hicks y Allen, demostró que un concepto de utilidad que simplemente denote preferencias entre las distintas canastas de bienes es suficiente para construir una teoría de demanda. En otras palabras, un enfoque cardinal en esta materia, en conjunto con una cantidad restringida de supuestos y propiedades matemáticas de la función de utilidad, es todo lo que se necesita para avanzar en la resolución eficiente del llamado problema económico, que es la preocupación fundamental del economista. En este contexto, entonces, por mucho tiempo los economistas no sintieron la obligación de medir o estimar detalladamente muchos resultados obtenidos por la teoría respecto de la relación entre utilidad y felicidad. Se contentaron con asumir su veracidad por considerarlos relativamente verdaderos y ajustados a los hechos. Después de todo, no es evidente que a medida que la sociedad crece económicamente y se genera mayor ingreso *per cápita*, el bienestar de la población aumente. ¿Cómo y para qué verificar esta hipótesis si la felicidad no es medible?

En las últimas dos o tres décadas, sin embargo, el estudio de la relación entre economía y felicidad ha tenido un renacer importante. Por ejemplo, el psicólogo Daniel Kahneman recibió el Premio Nobel de Economía por su contribución en el área de la distinción entre utilidad de decisión y utilidad experimentada ("prospect theory") y los problemas que esto genera para el consumidor. Pero quizás lo más importante en este renacer ha sido el hecho de que hoy es más fácil medir el bienestar utilizando técnicas desarrolladas por la psicología. Además, la investigación en esta área ha recibido críticas por el hecho que el resultado de algunas correlaciones obtenidas usando estas nuevas técnicas no se han ajustado del todo a lo esperado (ver análisis de paradoja de Easterlin más adelante).

1.2.2 Nuevo enfoque cuantitativo

La rama de estudios que en economía se conoce como "The Economics of Happiness", asume, en general, que felicidad es equivalente a lo que en psicología normalmente se denomina "bienestar subjetivo". Este bienestar es medido a través de encuestas que contienen una o múltiples preguntas sobre la apreciación subjetiva de bienestar que el encuestado siente o sintió en un momento determinado. El "General Health Questionary" (en adelante GHQ) en Gran Bretaña, por ejemplo, es un buen ejemplo de este tipo de encuestas y ha sido utilizado en numerosos estudios. Las repuestas a estos cuestionarios son dadas numéricamente en una escala del 1 al 4. Los resultados de la encuesta son posteriormente tabulados y promediados a lo largo de la muestra de individuos. De esta forma se obtiene una estimación de bienestar que puede ser correlacionada por el investigador con diversas variables de tipo económico, como el ingreso, empleo, inflación, etc. Hay varios métodos para el diseño de estas encuestas (*Experience Sampling Method* y *Day Reconstruction Method*, por ejemplo) y es probable que el estudio de estos métodos clarifique bastante lo que se está midiendo en las encuestas.

Hay que destacar que este acercamiento a la medición de bienestar tiene detractores, ya que presenta una enorme cantidad de problemas de medición y de interpretación. A pesar de esto, es innegable que los economistas y psicólogos involucrados en este tipo de investigación han logrado dotar la función de utilidad con mayor contenido que la de un simple número para denotar preferencias. De hecho, gracias a esta rama de investigación se han podido identificar algunas variables de bienestar que parecieran ser determinantes e importantes, entre las que ingreso y empleo juegan un rol especial.

1) El ingreso, que en esta literatura se utiliza como un buen *proxy* de la capacidad del individuo para adquirir bienes y servicios, es normalmente medido como Producto Geográfico Bruto o Producto Nacional Bruto (en adelante GDP o GNP, respectivamente). Los estudios transversales revelan una correlación positiva entre ingreso y bienestar subjetivo. Es decir, en un instante en el tiempo si se divide la población entre ingresos alto, medio y bajo, por ejemplo, se va a encontrar que el grupo alto percibe una situación de

mayor bienestar que los otros grupos, con el grupo de ingresos bajos reportando la mayor falta de satisfacción. Este resultado se replica tanto en países desarrollados como emergentes y es consistente con la teoría económica tradicional.

Sin embargo, el mismo resultado no se obtiene al analizar los datos en el tiempo. Es decir, con series de tiempo se encuentra que los diversos grupos no reportan cambios de bienestar a medida que sus ingresos aumentan. Esta es la llamada paradoja de Easterlin, denominada así por Richard Easterlin, actualmente profesor de la Universidad de Southern California (USC) que reportó el fenómeno en 1974. Trabajos posteriores sugieren varias explicaciones de este fenómeno. Una de las hipótesis más convincentes, por ejemplo, es que pareciera ser que la variable "estatus" —definida como la posición relativa que el individuo ocupa en la sociedad— prima sobre la variable ingreso. Es decir, el individuo no experimenta un aumento de bienestar si su ingreso no aumenta en proporción similar a su estatus social. El rol preponderante que el ingreso relativo parece jugar en términos de bienestar sugiere que la distribución del ingreso en un país es una variable importante a considerar.

Otra posible explicación de esta paradoja la ofrece el mismo Easterlin cuando en trabajos más recientes hace referencia a los cambios de aspiraciones que se producen producto del cambio en nivel de ingresos. De acuerdo a su tesis, si el ingreso aumenta, se percibe mayor bienestar solo si las aspiraciones e intereses son los mismos que en el pasado¹⁹. Pero esto no es muy relevante en la práctica si a medida que cambia el ingreso, los individuos van cambiando y ajustando sus aspiraciones a su nueva situación. Esto sugiere que muchos elementos en el bienestar no son inmóviles en el tiempo: lo que ayer hubiera sido causa de satisfacción, hoy puede dejarme indiferente.

¹⁹ Cabe señalar lo problemático que resulta transformar los intereses y anhelos humanos en una ‘constante’ dentro de una fórmula matemático económica. El proceso de reducción o formalización de aspectos fundamentales de la vida humana, de entrada, aparece como digno de ser tenido en cuenta por una reflexión crítica como la ensayada aquí. Habrá que observar cómo este punto inicial conlleva resultados ‘deshumanizadores’ en la sociedad.

2) Estudios sobre el impacto del empleo y desempleo en bienestar también arrojan resultados interesantes. A un nivel microeconómico, por ejemplo, encuestas sobre condiciones laborales revelan algunas correlaciones positivas que se ajustan al sentido común, como aquella que se da entre la calidad del trabajo y bienestar. Pero hay otras menos evidentes, como es la comparación entre ser empleado o trabajar en forma independiente. Hay varios estudios que reportan que individuos están dispuestos a aceptar menor ingreso a cambio de trabajar en forma independiente. Es decir, la relación jefe-empleado pareciera ser una fuente clara de insatisfacción para muchos individuos.

A nivel macroeconómico, por supuesto, la mayor atracción se ha dado respecto de la relación empleo-desempleo con el grado de bienestar percibido por la persona. No es de extrañar que los resultados se ajusten a lo que uno esperaría encontrar: el no tener empleo es una causa mayor de infelicidad. Esto apunta a la importancia que tiene, no tan solo desde el punto de vista humanitario sino también social y estatal, desarrollar programas públicos de capacitación y la existencia de una red de protección social efectiva con un buen seguro de desempleo. Pero hay más, estos estudios también sugieren algo menos intuitivo: que el grado de insatisfacción asociado al desempleo es alto incluso cuando la pérdida de ingreso no es significativa. Es decir, el empleo se asocia a otros parámetros que afectan nuestro bienestar, como el prestigio o las relaciones personales, por ejemplo. Más aún, los resultados sugieren que el mero incremento de la tasa de desempleo afecta el bienestar reportado por trabajadores que continúan productivamente empleados. Esto no pareciera ser solamente una respuesta empática hacia los más afectados por las circunstancias, sino que también al hecho de que la existencia de incertidumbre en el sistema afecta en forma negativa la percepción de bienestar en todos nosotros.

En consecuencia, pareciera ser importante que los políticos, economistas y, en general, las personas dedicadas a la vida pública tengan a la vista un concepto de la felicidad que posea un vínculo notorio con la reflexión filosófica. Esta orientación filosófica de la felicidad, tanto a nivel personal como comunitario, puede estar asentada en reflexiones filosóficas no explícitas. Entre estas teorías, la reflexión sobre la felicidad en Aristóteles puede tener algún vínculo; precisamente, porque el mismo concepto de felicidad apuntado por los economistas

se encuentra influenciado por las descripciones del estagirita realizadas en su *EN y Política*. Por ejemplo, el papel de los deseos y el placer como motor y fin de la vida humana son tópicos pertenecientes al entramado ético-político del autor.

3) La literatura sobre economía y felicidad también está explorando un número importante de otras variables, como la calidad del medio ambiente, el capital social (definido como relación interpersonal), salud y educación. En Europa, por ejemplo, se han realizado varios estudios que utilizan un método llamado "Life Satisfaction Approach" (LSA) para evaluar problemas como el ruido de un aeropuerto o problemas de tráfico en general, así como las consecuencias de la polución ambiental. También ha habido bastante trabajo respecto del rol que instituciones políticas pueden jugar en esta materia. Por ejemplo, las políticas institucionales de una empresa o de una institución gubernamental pueden enfocarse hacia la resolución de problemas sociales o ambientales que tienen un impacto directo en el bienestar de las personas, como puede ser la construcción de una plaza pública para mejorar el bienestar o mejoras en las zonas de concentración de flujo vehicular para evitar el excesivo ruido ambiental.

En general, entonces, podemos concluir que esta área de la economía moderna, con su énfasis cuantitativo en el análisis de bienestar percibido y sus posibles correlaciones, obtiene resultados útiles en la evaluación de políticas públicas y ofrece importante evidencia sobre qué tipo de condiciones de vida están afectando en forma negativa o positiva el bienestar de la sociedad. Sin embargo, la interpretación de estos resultados presenta varios desafíos importantes. Entre ellos vale la pena mencionar que la literatura se centra normalmente en estimar el bienestar promedio de la muestra y no dice mucho del impacto a nivel individual²⁰.

²⁰ Vale la pena señalar la dificultad inherente que comporta todo estudio que intenta llevar a concepto aspectos centrales de la vida cotidiana o cuestiones que la atraviesan a lo largo de esta: la felicidad. ¿cuál es el objetivo de estudios 'científicos' sobre la felicidad? En principio, la búsqueda de una medición promedio permite focalizar y generalizar las políticas que busquen solucionar o mejorar la calidad de los ciudadanos. Sin embargo, la felicidad no es algo que pueda ser mantenido en lo general. Porque siempre se trata de un individuo concreto, singular, histórico que se realiza de este modo y no en abstracto. Por lo mismo, este

Asimismo, los resultados sugieren que el bienestar subjetivo de las personas ésta siendo afectado por muchísimas variables en forma simultánea, lo que hace difícil identificar cuál variable es la que prima. Esto explica el por qué muchos economistas y políticos son partidarios de crear un indicador distinto al Producto Geográfico Bruto o Producto Nacional Bruto (GDP o GNP) para estudiar el bienestar. El concepto de *Gross National Happiness* (GNH) se menciona en este respecto y es, a su vez, un excelente ejemplo de la naturaleza multidimensional del bienestar. La metodología para el cómputo de este indicador —que fue creado en el Reino de Bhutan con el objetivo específico de captar el grado de felicidad de la población— actualmente contempla 9 dimensiones o dominios de bienestar que incorporan más de 30 indicadores en su totalidad²¹.

Finalmente, hay que destacar que a pesar del progreso experimentado en los últimos años en identificar variables que impactan el bienestar, aún no existe gran claridad sobre la relación existente entre el concepto de bienestar subjetivo —tal como está definido en esta literatura— y lo que realmente otorga felicidad al individuo. A primera vista, es obvio que debe existir una relación entre los dos conceptos, pero estos no parecieran ser necesariamente equivalentes. De hecho, son numerosas las circunstancias en que personas o grupos reportan un alto nivel de bienestar material en conjunto con signos de infelicidad. En consecuencia, aunque el análisis económico puede arrojar luces sobre el impacto que tiene una cierta canasta de bienes, o condición tecnológica o ambiental, en el bienestar subjetivo reportado en encuestas e indicadores, quizás no informa plenamente la discusión sobre qué es realmente la felicidad.

‘límite’ del mecanismo de medición señala hasta qué punto se puede utilizar las estadísticas en estos temas. Los estudios científicos deben ser un primer paso para apoyar y dar espacio a la realización de la felicidad de cada individuo.

²¹ Información bastante completa sobre el cómputo y naturaleza del GNH se pueden encontrar en el sitio de Internet www.grossnationalhappiness.com

Por lo mismo, esta evidencia nos permite indagar un campo posible para la filosofía dentro de la investigación general sobre la felicidad. Y es que estos conceptos no son de propiedad exclusiva de la economía, sino que poseen un asidero y una larga historia dentro de la tradición filosófica. Ante estos desarrollos, ¿es posible introducir a la discusión de la economía algunas ideas de la tradición filosófica referentes a este punto? Concretamente, las ideas de hombre y de la felicidad de la historia de la filosofía, ¿pueden aportar a este punto? Lo anterior permite abrir una posibilidad de ayuda ‘conceptual’ de la filosofía respecto de la economía en esta temática. Y, a su vez, los estudios económicos le sugieren a la filosofía un nuevo escenario, aquel en que la economía moderna ha transformado profundamente al hombre, de tal manera que el hombre de hoy es un sujeto de estudio que la filosofía clásica no tuvo.

1.2.3 Los diagnósticos de Ortega y Gasset y G. Lipovestky

Una simple inspección a las culturas y sociedades contemporáneas nos alertan de una serie de fenómenos necesarios de destacar. El mundo actual está mayoritariamente conectado. Un acontecimiento sucedido en el lugar más alejado de las urbes occidentales tiene repercusiones de distinta índole, dentro de estas últimas. Estas repercusiones pueden ser muy variadas y de distintos grados, de mayor y menor importancia. Por ejemplo, si en Tanzania se realiza anualmente una fiesta para honrar ciertas tradiciones particulares, este hecho puede ser consignado en diversos medios noticiosos a modo de información anecdótica o con un interés más bien científico, como ser parte de un elenco o diccionario de antropología cultural. No obstante, siguiendo con el mismo ejemplo, si en este país sucede un cambio de gobierno violento, este hecho tiene una repercusión distinta a la primera, porque tanto la política como la economía en el contexto globalizado tienen mayor grado de impacto que otras áreas, ya que la política y la economía dentro de la actividad humana poseen preponderancia en la medida que afectan al mundo entero.

Las huellas de la presencia de la economía en la convivencia humana son notorias. En esta época, comúnmente denominada como ‘posmodernidad’, la comunicación, la economía,

la política y la técnica se convierten en los motores de la vida, esto es, en el fundamento y núcleo articulador de la vida contemporánea de los pueblos. La producción de bienes de consumo se ha vuelto un fenómeno dominante en la vida de muchos hombres. Vivir para tener ‘bienes’ materiales, trabajar para generar y vender dichos bienes se ha vuelto la rutina de cada país en el mundo. Hasta límites insospechados, como vender mano de obra bajo los márgenes del costo natural de un producto para satisfacer la demanda de industrias transnacionales.

Hoy en día es común observar a miles de personas trabajar y extremar recursos por obtener el último bien que se ofrece o, en cierto modo, ‘impone’ en el denominado “mercado”. Los bienes materiales se convierten en los bienes de consumo más apetecidos por el hombre contemporáneo; el bien más caro, el más versátil, el más exclusivo y así sucesivamente. Los calificativos para un bien material pueden ser casi infinitos, dependiendo del ingenio de la oferta, como también el descubrimiento de nuevas y aparentes necesidades ‘fundamentales’ del hombre de hoy.

Este escenario ha sido calificado por G. Lipovsky como la *Era del vacío*²². Con este rótulo, el autor pretende descubrir este mundo contemporáneo y mostrar su consecuencia más relevante: el individualismo.

Qué error el haber pregonado precipitadamente el fin de la sociedad de consumo, cuando está claro que el proceso de personalización no cesa de ensanchar sus fronteras. La recesión presente, la crisis energética, la conciencia ecológica, no anuncian el entierro de la era del consumo: estamos destinados a consumir, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música

²² Este es el nombre del reconocido ensayo escrito por Lipovsky en los años ochenta. Véase, Lipovetsky, 1986.

y cuidados médicos. Eso es la sociedad posmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta en la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la obsolescencia acelerada, de la movilidad, de la desestabilización (Lipovesky, 2003, 10).

Por una parte, el autor anota una serie de rasgos propios de nuestro tiempo: la crisis energética, ecológica y el hecho mismo de tener que consumir bienes materiales, casi por ‘necesidad’. Dicha necesidad se encauza en diversos planos. Lipovesky sugiere asuntos como los deportes y los viajes, entre otros. Lo notable de este análisis es la clarividencia a la hora de indicar la expresión general de estos sucesos culturales: la era del consumo. Esto es, según el autor, parte estructurante de la cultura posmoderna. El consumo se ha exacerbado en demasía. ¿Habría algún ámbito de la vida humana que no se haya convertido en un bien de consumo? En este sentido, el autor considera que el fenómeno del capitalismo contemporáneo ha generado, en gran parte, estas condiciones:

Capacitado para aumentar las riquezas, para producir y difundir en abundancia bienes de todas clases, el capitalismo solo ha conseguido generar crisis económicas y sociales profundas, aumentando las desigualdades, provocando grandes catástrofes ecológicas, reduciendo la protección social, aniquilando las capacidades intelectuales y morales, afectivas y estéticas de los individuos (Lipovetsky, 2016, p. 7).

En la primera década del siglo pasado, *La rebelión de las masas* del pensador español Ortega y Gasset apunta a otra parte del problema tratado aquí que es central, a saber, la pérdida de la identidad del ser humano en las masas.

Triunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro. Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se

ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto asfixiante y monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que o se pueda revocar (Ortega y Gasset, 1956, p. 16)

El tesoro que destaca Ortega y Gasset es la inherente pluralidad, la diversidad de la vida humana, de seres humanos; diversas personas, intereses, metas; modos de ser, de ejecutar una meta en la vida. Este es el tesoro que la masa, esa forma de homogeneidad social y cultural está derribando. No solo es la vida de cada ser humano la que está afectada por estos males. Es la vida en su conjunto, la historia, la que corre peligro por la homogenización de la existencia. Y esta homogenización, por su propia constitución, atenta a la singularidad, la intimidad del ser humano. Así, las masas adquieren mayor protagonismo, la turba indiferenciada de humanos sin rostros, sin intimidad profunda (se trata aquí de un aspecto ontológico), se mueven por la sociedad en masas, muchedumbres sin contornos definidos.

En este sentido, tomando la constatación de Ortega y Gasset, en la sociedad actual, la masa está directamente influida por lo que el mercado ofrece. Y, en el caso de los bienes materiales, la masa demanda una serie de bienes de consumo, materiales o espirituales (este último es más complejo de establecer), que saturan la existencia individual de cada hombre, sumiéndola en la pérdida de criterios auténticamente personales acerca de lo que queremos.

Por los motivos anteriormente señalados, plantear el asunto sobre qué significa e implica ser feliz en la sociedad contemporánea es difícil de establecer. Además, como ya

destacamos, se trata de un fenómeno nuevo pues no se trata solo de qué es la felicidad, sino de qué es la felicidad hoy. Se necesita de una orientación preliminar acerca de qué y en qué mundo vivimos para recién preguntarnos sobre el sentido y la meta de la existencia individual y colectiva de los seres humanos. Porque ser feliz hoy, para una gran mayoría, implica consumir, optar y obtener bienes materiales concretos y, en muchos casos, bienes materiales que no son preponderantes e indispensables para la vida humana (los bienes materiales suntuosos). Y, quizá lo más grave se ubica en los bienes espirituales. Porque las aspiraciones más profundas de todo hombre (el sentido de trascendencia, autorrealización personal, familiar) se ven consignadas bajo una categoría traspasada por una visión economicista del hombre: el bien de intercambio. Las respuestas espirituales a los anhelos existenciales del hombre se encuentran, bajo cierto sentido, en la oferta del mercado: clases de iniciación espiritual, el yoga, grupos de autoayuda, la enseñanza de maestros espirituales y las nuevas religiones. Lo común a esto consiste en su carácter de producto de mercado, de estar nivelados, esto es, que no habría una oferta mejor —éticamente hablando— a la otra. Por el contrario, su nivelación consiste en que aparecen todas como iguales, solo que dependen del hombre que necesite consumirlas o no, de su opción a preferir una por la otra. Y, en variadas ocasiones, esta preferencia está gatillada por el valor de mercado.

De esta manera, el problema actual puede plantearse en una de sus aristas principales como el problema de los bienes para el hombre contemporáneo. Y, concretamente, la referencia al papel que cumple la economía contemporánea en la transformación de las valoraciones culturales, éticas y sociales de la oferta y la demanda.

¿Cómo es posible ser feliz en las sociedades actuales donde priman los puntos destacados anteriormente?, ¿cómo lograr una vida feliz con cierta independencia espiritual respecto de los bienes materiales?

De esta manera, recapitulando las ideas expuestas anteriormente, quisimos exponer cómo se va configurando el problema de los bienes materiales y la felicidad en las sociedades contemporáneas, donde la economía de mercado juega un papel central. O, si se quiere, la

economización de la vida humana que ha convertido los ‘bienes’ humanos elementales (vida, salud, educación, vivienda, alimentación), en bienes de consumo, y en estos se juega el sentido ‘total’ de la existencia humana (esto es lo problemático). Se trata, por lo demás, de un acercamiento descriptivo a las sociedades actuales.

El problema sobre cómo ser felices en la actualidad está visto desde el alto predominio e influencia que tiene el mercado en la vida de los hombres. Actualmente, la vida en sociedad está marcada por una perspectiva económica. Cuando el hombre se propone fines en nuestro tiempo, casi siempre aparecen relacionados ya como fines y a como medios, lo que suscita muchas interrogantes a la hora de estudiar este fenómeno social. Autores como Lipovsky, O. Marquard (Marquard, 2006) y otros sugieren que este énfasis se debe a una presencia casi total del mercado en la vida, llegando a transmutar las preguntas e inquietudes genuinamente humanas, como el sentido de la vida, el amor a meros instrumentos de satisfacción; como diría E. Fromm, más que ser, lo que importa hoy es el “tener” (Cf.: Erich Fromm, 1978).

1.2.4. Paradoja de Easterlin

Creemos importante profundizar en este asunto, debido a que la importancia de la felicidad para la vida humana conlleva preguntarse si las ‘ofertas’ de bienestar que da la economía contemporánea satisfacen los requerimientos propios de los hombres. En principio, la respuesta a lo anterior sería menos optimista de lo que se cree porque, entre otros datos, hay ciertas paradojas que incitan a reflexionar sobre la relación entre economía y felicidad. Una de estas paradojas es la de Easterlin.

A comienzos de la década de los años setenta, Richard Easterlin publica su estudio señero *Does Economic Growth Improve the human Lot? Some Empirical Evidence*, donde desarrolla su planteamiento sobre la relación entre economía y felicidad. Su propósito en este estudio consiste en

Este documento se ofrece en el espíritu de esta llamada poco atendida. Reúne los resultados de las encuestas de felicidad

humana que se han llevado a cabo en diecinueve países, desarrollados y menos desarrollados, durante el período transcurrido desde la Segunda Guerra Mundial, para ver qué pruebas hay de una asociación entre los ingresos pobres. ¿Qué ocurre con los países ricos frente a los pobres? ¿Son los países más desarrollados típicamente más felices? A medida que los ingresos de un país crecen durante el curso del desarrollo económico, ¿la felicidad humana avanza? ¿El crecimiento económico mejora la suerte humana? (Easterlin, 1974, pp. 89–90)²³.

Este economista fue el primero en publicar el problema que se genera entre los ingresos económicos y la felicidad del ser humano. La paradoja advertida por el autor consiste en que a mayores ingresos per capita y/o en aquellos países donde el PGM es mayor, los índices de felicidad de los individuos es menor. Una definición de la paradoja de Easterlin es aquella que da E. Urteaga:

a mediano y largo plazo, el crecimiento económico, incluso sostenido, no se traduce en un incremento de la felicidad de las personas. Esta paradoja se explica por el hecho de la felicidad no depende del nivel de vida de cada individuo sino de la diferencia de su situación con respecto al de su grupo de referencia y de la rápida adaptación personal a sus nuevas condiciones. En otros

²³ “This paper is offered in the spirit of this little-heeded call. It brings together the results of surveys of human happiness that have been conducted in nineteen countries, developed and less-developed, during the period since World War II, to see what evidence there is of an association between income poor? What of rich versus poor countries -are the more developed nations typically happier? As a country’s income grows during the course of economic development, does human happiness advance -does economic growth improve the human lot?

términos, la comparación y la adaptación inciden negativamente en la felicidad (Urteaga, 2016, p. 786).

En efecto, el estudio de Easterlin marca una ampliación del estudio de la felicidad desde el campo de la psicología y la filosofía a otras áreas del saber humano, como lo son la economía, ciencias políticas, entre otras.

Las directrices de estos artículos ha sido estudiar los efectos de la felicidad en la economía. También se abocan a los determinantes de la felicidad y sus impactos de distintos ámbitos de la vida de las personas junto con su proceso de toma de decisiones (Hinojosa & Albornoz, 2013, p. 77).

Tal como se afirmó anteriormente, la paradoja del ingreso *per cápita* se asemeja bastante a la denominada paradoja de Easterlin. En un artículo publicado en España, Turmo, Vara y Rodríguez explicitan la paradoja de Easterlin y buscan acreditarla en el plazo de 25 años en dicho país. Según estos autores, esta paradoja:

se refiere al hecho de que el crecimiento de la renta por persona y, por tanto, del bienestar en términos de bienes y servicios, no viene acompañado por un crecimiento similar del sentimiento subjetivo de satisfacción con la vida que la población declara en las encuestas al efecto (Turmo, Vara, & Rodríguez, 2008, p. 31).

Tal como ven estos autores, el problema al cual asistimos hoy tiene que ver con la sobreabundancia de bienes y servicios, sobre todo en economías denominadas por los especialistas de esta área como pujantes o desarrolladas. Este tipo de paradoja era impensada en economías nacientes, es decir, en los orígenes de la economía moderna. Hoy, por el contrario, el problema ya no consiste en proveer de los bienes mínimos para subsistir. El problema hoy tiene que ver la variedad de bienes y, al mismo tiempo, con la confusión vital de los consumidores a la hora de elegir qué les conviene más para satisfacer sus deseos.

Aunque Easterlin en sus estudios se refirió a la economía estadounidense, hay consenso entre los economistas en relación con el hecho de que después de la Segunda Guerra Mundial, ciertas economías y, en particular la de EEUU, crecieron fuertemente. Esto permite, a su vez, observar el mismo fenómeno explicado en la paradoja de Easterlin en otras economías desarrolladas que poseen problemas similares. En estas, también puede verificarse la correlación entre renta y bienestar. Los instrumentos utilizados y sus criterios de interpretación pueden variar, en parte, entre países, pero en lo grueso del tema su lectura sigue siendo similar²⁴.

A modo de contextualización, S. Fortuño señala que los distintos esfuerzos por medir la felicidad de una sociedad determinada se sostienen, directa o indirectamente, en la paradoja de Easterlin. De hecho, el autor señala que “[l]as investigaciones realizadas a partir de la Base de Datos Mundial de la Felicidad tienden a replicar la paradoja de Easterlin: los incrementos en el ingreso promedio de los países ricos no han producido un incremento en la felicidad promedio” (Fortuño, 2010, p. 114).

En cualquier caso, la economía asume positivamente el desafío de dar una respuesta respecto a la felicidad. Dicha respuesta es otorgada a partir de los criterios propios de esta disciplina, por lo mismo, sus resultados están coloreados con la óptica propia de la economía y sus intereses. De otra forma, las mediciones sobre la felicidad en el plano económico tienden a cuantificar lo que se entiende por felicidad y, por ende, proceden en base a una reducción numérica de una realidad que es, esencialmente, práctica y vital. Ante esta reducción se puede afirmar que la economía percibe sus límites internos al momento de querer dar cuenta de la felicidad en las culturas y sociedades contemporáneas. En este sentido, se vuelve atractivo un planteamiento como el de M. Sandel que señala, a propósito del mercado, sus límites morales:

²⁴ Últimamente un estudio ha determinado que en los países nórdicos hay una mayor satisfacción y bienestar de los ciudadanos. Puede verse en: “Noruega, el país más feliz del mundo”, recuperado en http://internacional.elpais.com/internacional/2017/03/20/actualidad/1490009696_260120.html

La era del triunfalismo del mercado ha tenido un efecto devastador. En este momento tendría que haber llegado la hora del juicio moral, de iniciar una temporada de serenas reflexiones sobre la fe en el mercado. Pero las cosas no han ido por este camino (Sandel, 2013, 20)

Como un ejemplo que corrobora nuestras intuiciones es la que da Lipovsky en su texto “La felicidad paradójica”, cuando dice:

Si el PIB se ha multiplicado por dos desde 1975, el número de parados se ha multiplicado por cuatro. Nuestras sociedades son cada vez más ricas, pero un número creciente de personas vive en la precariedad y debe economizar en todas las partidas del presupuesto, ya que la falta de dinero se ha vuelto un problema cada vez más acuciante. Nos curan cada vez mejor, pero eso no impide que el individuo se esté convirtiendo en una especie de hipocondriaco crónico. Los cuerpos son libres, la infelicidad sexual persiste. Las incitaciones al hedonismo están por todas partes: las inquietudes, las decepciones, las inseguridades sociales y personales aumentan. Son estos aspectos los que hacen de la sociedad del hiperconsumo la civilización de la *felicidad paradójica* (Lipovetsky, 2007, pp. 12–13).

La decepción que produce la sociedad del hiperconsumo, según Lipovetsky, tiene como nota característica la “inflación decepcionante”. En palabras del autor, “cuando se promete la felicidad a todos y se anuncian placeres en cada esquina, la vida cotidiana es dura (...) Cuanto más aumentan las exigencias de mayor bienestar y una vida mejor, más se ensanchan las arterias de la frustración” (Lipovetsky, 2008, p. 21).

En el caso de la filosofía, no es distinto el panorama. Autores como Kenny (Kenny & Kenny, 2006) y Haybron (Haybron, 2011) aluden al problema de los ingresos y la satisfacción que se consigue a través de estos, y buscan soluciones teóricas en esta

dirección. Sin embargo, este diálogo interdisciplinario aún está en ciernes. En este escenario, ¿puede plantearse la pregunta por el sentido de la vida y de las acciones humanas? Una posible respuesta puede encontrarse en lo que la ética clásica llamaba felicidad (*eudaimonia*). Paradigmáticamente, Aristóteles ocupa el lugar central en este sentido, por sus desarrollos plasmados en sus éticas, especialmente en la *Ética Nicomáquea*.

La experiencia del hombre en una sociedad y cultura dominadas por criterios económicos implica una serie de influencias en diversas zonas de la vida. Específicamente, en lo más propio del ser humano, es decir, en lo que respecta a su búsqueda de autorrealización personal, la vida lograda. También puede advertirse que la presencia de criterios económicos afecta al ser humano a la hora de determinar qué es o en qué consiste su felicidad. Así lo anota U. Bröckling en su texto *El self emprendedor*, en el cual presenta cómo en sociedades capitalistas, sus valores traspasan los límites de la economía y afectan los núcleos más profundos del *ethos* humano. De hecho, para el autor, “el self emprendedor es un descendiente del *homo oeconomicus*, aquel constructo antropológico sobre el cual los economistas realizan sus modelizaciones del comportamiento humano” (Bröckling, 2015, p. 24).

1.2.5. La visión de la felicidad en Michael J. Sandel

En este horizonte se encuadran las reflexiones de Sandel, economista norteamericano, que analiza cómo los mercados están supliendo la moral con criterios provenientes del mismo mercado. Uno de los puntos que destaca Sandel es el vicio de la codicia dentro de nuestras sociedades. De hecho, en su texto *Lo que el dinero no puede comprar*, señala:

Para afrontar esta situación necesitamos hacer algo más que arremeter contra la codicia; necesitamos repensar el papel que los mercados deben desempeñar en nuestra sociedad. Necesitamos un debate público acerca de lo que pueda significar mantener a los mercados en su sitio. Y para este debate necesitamos reflexionar

sobre los límites morales del mercado. Necesitamos preguntarnos si hay ciertas cosas que el dinero no puede comprar (Sandel, 2013, p. 15).

Los mercados actualmente arrastran a la población a una vida orientada casi exclusivamente al consumo de bienes materiales. Más aun, como decíamos, los bienes espirituales se ofrecen bajo la ley de la oferta y la demanda. No por casualidad la espiritualidad oriental es tan llamativa para los occidentales, tornándose un lugar de culto acompañado de atractivas ofertas de viaje, visita de lugares, junto con la adquisición de bienes materiales e inmateriales de origen oriental; convirtiéndose, como otros bienes, en algo para ser consumido en masa.

Para Sandel, la pregunta por el excesivo papel que tienen los mercados actualmente requiere de un acto general de reflexión por parte del Estado y sus integrantes, especialmente porque estamos frente a un fenómeno nuevo, sin parangón en épocas pasadas. Se trata de pensar sobre los “límites morales del mercado” (Sandel, 2013, p. 15), es decir, hasta qué punto la moral puede ser susceptible de ser instrumentalizada por criterios extra-morales, criterios mercantiles. Según el autor, estos usos mercantiles de los bienes sociales se encuentran plasmados en los siguientes sectores de la sociedad:

Estos usos mercantiles en los ámbitos de la salud, la educación, la seguridad pública, la seguridad nacional, la justicia penal, la protección medioambiental, el ocio, la procreación y otros bienes sociales habrían resultado inauditos para la mayoría de la gente hace treinta años. Hoy nos hemos acostumbrados a ellos (Sandel, 2013, p. 16).

Lo curioso para el autor es, justamente, que estos bienes sociales se hayan vuelto últimamente objeto del mercado. Esto quiere decir lo siguiente: el problema no radica en que el mercado coopere en estas actividades humanas, haciéndolas cada vez más cercanas a los hombres, sino que el mercado los ofrezca como bienes que pueden ser adquiridos como otros, sin diferencia.

De ahí que el desafío de nuestra investigación será recoger el diagnóstico de Sandel y remediarlo en clave eudaimonista. La vuelta a Aristóteles, particularmente a su teoría ética, nos provee de un suelo interpretativo que puede reconducir las problemáticas actuales a su sentido auténticamente humano. La felicidad corresponde a un anhelo básico de la vida humana y un anhelo universal anterior al mercado, y las circunstancias en que nos pone hoy en día. Porque la felicidad correspondería al fin último, hacia el cual todas las acciones tienden.

Tanto el diagnóstico de Sandel como el de Lipovestky tienden hacia un mismo punto: la felicidad y su situación actual. Esta convergencia permite mostrar la urgencia de reflexionar sobre este tópico tan estudiado como desatendido, el de la felicidad. Con lo cual, la teoría de la felicidad que se encuentra en la ética de Aristóteles es un modelo para pensar nuevamente el papel del hombre y su mundo respecto a los fines que este se propone y le pertenecen; y que no pueden ser raptados por el mercado so pena de desfigurar la imagen del propio hombre. Esto último podría denominarse siguiendo la sugerencia de Ortega y Gasset como un proceso de deshumanización o despersonalización, ya que se va quitando lo que pertenece, por esencia, al hombre en beneficio de realidades instrumentales como los bienes del mercado.

1.3. Hacia la cuestión de los bienes materiales y la felicidad desde la visión del estagirita

Actualmente, el término ‘bienes’ tiene un sentido orientado básicamente al consumo, según el carácter economicista que ha tomado en la sociedad contemporánea. Sin embargo, históricamente, tenemos diversos empleos de este término que pueden ampliar el horizonte actual y permitir una revisión, y posterior reactualización, de este. Precisamente hoy, la cuestión sobre los bienes de consumo grafican el panorama sobre la felicidad. En efecto, hoy el hombre se subordina a los bienes materiales, al consumo y el trabajo, dejando en un segundo plano la cuestión sobre la felicidad en su sentido pleno.

Por este motivo, el recurso a Aristóteles se muestra como una vía a considerar porque el autor considera que los bienes externos son independientes al ser humano y, por este motivo, el ser humano se ve impelido a subordinarlos al alma.

Esta confabulación semántica permitiría el vínculo entre Aristóteles y los problemas actuales relativos a la felicidad. Porque, en primer lugar, la prosperidad y la riqueza no son fines en sí mismos, sino que medios para un fin superior, pero puede ser fácilmente convertida en un fin en sí mismo, especialmente en un contexto de la economía contemporánea donde el dinamismo de la oferta parece justificarla. Por otro lado, no es suficiente solo condenar las posturas que consagran la riqueza, el placer, el dinero como contenidos de la felicidad, ya que sin el acceso a los servicios y bienes sociales básicos no hay condiciones de hecho para subsistir en sociedad.

En este sentido, esta tesis sostiene que en la *EN* se encuentran algunos aportes para entender el valor que los bienes tienen para el hombre. Según se explicará luego, la elección prudente es la forma de la vida práctica como obra buena. Y, la elección prudente pone a los bienes exteriores instrumentalmente al servicio de la obra buena, en lo que se aprecia una analogía con el modo como el arte arquitectónico dispone el orden de los elementos. De hecho, el recurso al filósofo griego puede proveer de algunas claridades indispensables para comprender el papel que tienen los bienes en la *praxis* humana en general y, en cierta manera, de aquellas dificultades que afectan al ser humano cuando se relaciona con los bienes en el ámbito del mercado. Creemos que, al tener una interpretación adecuada de los bienes, la felicidad puede ser vista desde un horizonte más fundamental y adecuado para el ser humano.

La relevancia de nuestra investigación está en la vinculación entre economía y felicidad. No obstante ello, la cuestión capital es mostrar cómo la filosofía puede colaborar en este problema. En este sentido, postulamos que la reflexión sobre la felicidad que Aristóteles hace en la *EN*, en especial su reflexión sobre los tres tipos bienes: del alma, del cuerpo y de externos (Aristóteles, *EN* I, 1, 1098b10-15. Trad. Pallí Bonet.), todavía puede orientar al hombre contemporáneo a llevar una vida feliz, y nos permite volver a preguntarnos por

el sentido que tiene para el hombre el fin último de su vida frente a la preponderancia de los bienes materiales, éxito laboral y reconocimiento social. En particular, nuestra hipótesis sostiene que Aristóteles en *EN* deja implícitamente establecido que los tres tipos de bienes (*ta agatha*) son respecto de la prudencia, como materias respecto de la forma y que, por tanto, la composición hilemórfica que es utilizada instrumentalmente por Aristóteles en las obras físicas también se puede aplicar al ámbito moral, porque en este ámbito los bienes son como materia de la prudencia que es como la forma. De este modo, sostenemos que la actualidad de la ética de Aristóteles se aprecia en esto, a saber, que en el ámbito de la filosofía, practicar una vida feliz se logra cuando la prudencia conforma los bienes humanos como la forma a la materia y que, por tanto, ideales como el dominio o cuidado de sí mismo suponen esta ordenación hilemórfica.

En el siguiente capítulo se expondrá la concepción aristotélica de la felicidad recogiendo los pasajes de sus obras más significativas al respecto. Posteriormente, el concepto de felicidad será puesto en relación con el papel de las virtudes, de la *phrónesis* y, en concreto, la virtud de la generosidad. Esto último está orientado por la convicción siguiente: se considera que en la *EN* se ofrece una visión que puede iluminar las miradas económicas y otras sobre la felicidad. Ella puede ofrecer una respuesta integral, esto significa que la función propia de la *EN* es la de orientar los valiosos e indispensables aportes de otras disciplinas sobre la felicidad, pero que en ningún caso los elimina, sino que los integra en una unidad comprensiva mayor que le da su sentido y función dentro del conjunto de lo humano.

Capítulo II: Virtud y felicidad

En el capítulo anterior se ha puesto de relieve cómo hoy la felicidad aparece en la conjunción que se da entre la búsqueda de un mayor bienestar y lo ofrecido por el mercado, como lo señala Lipovesky²⁵.

Sin embargo, el creciente interés por satisfacer los deseos de una mejor vida no necesariamente conduce a la felicidad. La paradoja de Easterlin señala cómo la economización y mercantilización de la felicidad no son suficientes para ser feliz, esto es, para experimentar la felicidad y mantenerla durante la vida. Por esto, en este capítulo intentaremos proponer una alternativa a esta situación. Esta interpretación consiste en la explicitación de la idea de felicidad en Aristóteles en conexión con el problema de los bienes exteriores. De esta manera, en este capítulo se sentarán las bases que permitirán reconocer algunos aportes del concepto de felicidad aristotélico para el mundo contemporáneo.

¿Cuáles son las ventajas de presentar la felicidad en su vínculo deliberativo práctico con los bienes exteriores? Un primer elemento a considerar sería la manera en la cual el filósofo griego aparece en este escenario contemporáneo. Porque, la presencia de Aristóteles en estas discusiones muestra la vigencia de su pensamiento y la capacidad de adaptación de sus descripciones y conceptos. En este mismo sentido, no se trata de repetir la “doctrina” aristotélica y aplicarla al presente. Por el contrario, la vuelta a Aristóteles está motivada por una problemática concreta y, como se espera mostrar, su presente y vigencia descansa en las consideraciones sobre la felicidad vistas como elementos

²⁵ Cf.: I.a.1. Para este autor, “nuestro mundo ha dado luz deseos de felicidad imposibles de satisfacer, de aquí la proliferación de las decepciones relativas a una vida que nunca es suficiente ligera ni divertida ni móvil. El sentimiento aéreo de la existencia retrocede mientras triunfan la cultura de la diversión y los dispositivos materiales de lo ultraligero” (Lipovetsky, 2016, p. 15).

indispensables a la hora de hacer frente al problema de los bienes exteriores. Un segundo punto considera la interpretación de las virtudes éticas involucradas en estos temas contemporáneos. El problema presentado en la introducción reflejaba cierta tendencia en el hombre contemporáneo a perseguir la satisfacción personal en los bienes exteriores y eventuales desproporciones de estos: su acumulación excesiva o su contrario, la ausencia de un mínimo de bienes exteriores que permitan el despliegue de la vida humana. La *EN* tiene discusiones muy convenientes al respecto y pueden ser útiles para una reformulación de algunas comprensiones sobre la felicidad humana que tienen presupuestos en una idea del hombre algo desfigurada por el sistema economicista. Finalmente, esta idea de hombre puede ser enriquecida al alero de la antropología subyacente a los argumentos aristotélicos, es decir, en conexión con la idea de un hombre virtuoso y que desea la felicidad a través de la virtud.

Concretamente, los pasos a seguir en este capítulo tendrán como meta la descripción del concepto de felicidad en Aristóteles. De ahí que, desde este primer punto, se pasarán a establecer las conexiones posibles entre felicidad, virtudes y bienes exteriores. Y, en último término, señalar una interpretación alternativa a la relación entre felicidad y bienes materiales propia del mundo contemporáneo.

2.1 Aristóteles y la felicidad: una descripción de su contenido

La cuestión sobre los bienes exteriores necesita ir acompañada de una descripción general de la teoría eudaimonística de la felicidad (Ackrill, 2001). Porque la primera se encuentra conectada con la segunda; Aristóteles busca describir qué es y en qué consiste la felicidad y, en definitiva, el hombre que es llamado feliz²⁶. En el caso de los bienes que apuntan

²⁶ Un resumen de las grandes líneas de la concepción ética del Estagirita puede verse en: (Ross, 2013), (Hutchinson, 1995). El libro de A. Kenny, de 1978, busca establecer una relación entre las dos éticas aristotélicas, *EN* y *EE*, por medio del concepto de la felicidad. En efecto, uno de los conceptos capitales de

hacia la vivencia de la felicidad, es menester conocer, a grandes rasgos, las características principales de la comprensión aristotélica de la felicidad para discriminar cuáles son los criterios utilizados por el filósofo, como también de los acentos que este último realiza en su obra ética y, consecuentemente, alcanzar una visión más ajustada del autor y la posibilidad de interpretarlo desde las preocupaciones consignadas en la introducción de esta tesis.

Concretamente, en su *EN*, se encuentra gran parte de su visión respecto de la felicidad. Específicamente en los libros I y X 6-9²⁷. También en *EE*, hay alusiones sobre la felicidad²⁸. Un primer alcance es la descripción que realiza Aristóteles al comienzo de su

la ética del estagirita es el de la felicidad o eudaimonía. Por lo mismo, Kenny comienza su investigación estableciendo una premisa general que servirá para estudiar la ética aristotélica: “The references to happiness in the AE are brief and sometimes cryptic: but they are of great importance in connection with the question of the original home of the disputed books” A. J. P. Kenny, 1978, p. 190. Véase la exposición de G. Reale en, Reale, 1977, pp. 101–119; Reeve, 2014.

²⁷ Cfr.: Vigo, 1997, pp. 26–27.

²⁸ Las referencias de este concepto, dice Kenny, son cortas o breves y algunas veces crípticas. Es sabido que las menciones del filósofo griego son breves y se encuentran dentro de una argumentación precedente, es decir, a propósito de la búsqueda de un fin último, Aristóteles señala que este último sería la eudaimonía. En cualquier caso, Kenny prosigue su argumentación señalando lo siguiente: “The difference is not simply one of presentation, but of substance also. The *EN* sees happiness as constituted essentially by the contemplative activities of nous: this is the only happiness really worthy of the name, and the life of wisdom and the moral virtues is a second-rate kind of happiness. In the *EE* on the other hand happiness consists in the ideal functioning of every part of the soul: the activity of contemplation is only one, admittedly the highest one, among a family of activities which constitute the happy life” A. J. P. Kenny, 1978, p. 190. Pareciera que la presentación de *EE* es más integral que la de *EN*. Según Kenny, en *EN*, la felicidad estaría más acentuada hacia el polo contemplativo que práctico. De hecho, el libro X es señal de una ponderación de corte contemplativo de la felicidad que práctico. “This contrast, while it has been ignored or questioned by some commentators, seems to me capable of decisive demonstration. Less easy to settle is which of these two conceptions of happiness is the one to be found in the common books. I shall argue that in general the *AE* in its respect as in others resembles the *EE* more than the *EN*: but some of the evidence, it must be

EN, cuando enmarca la vida humana, la acción, en vinculación a un fin, esto es, un esquema o concepción teleológico de la felicidad (Cfr.: Lawrence, 2006, pp. 39–51) :“[t]odo 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 cual todas las cosas tienden” (*EN* I, 1, 1094a 1-2). Para Cagampang-Gatela, el problema que encierra la felicidad se expresa del siguiente modo, a saber: “What could be a resolution with regard to the interpretation of Aristotle’s concept of eudaimonia?” (Ann Cagampang-Gatela, 2009, 512).

2.1.1. Aspectos formales acerca del fin último del hombre: la felicidad

Así visto el asunto, Aristóteles comenta que sobre el término de aquello a lo cual todas las cosas tienden, es decir, la felicidad, casi todo el mundo estaría de acuerdo²⁹. Sin embargo, y esto es destacable, a la hora de darle un contenido concreto comienza la divergencia de opiniones³⁰. También ocurrirá así con el bien. Si se hiciera el ejercicio de preguntar a

admitted, is ambiguous, and from one passage it is clear that while writing the common books their autor was at least aware of the possibility of the Nichomachean conception. But before studying the texts of the *AE* it is necessary to examine at some length the relevant parts of the *EE* and the *EN*”, A. J. P. Kenny, 1978, p. 190. Para el autor, esta tensión entre las dos exposiciones sobre la felicidad puede resolverse admitiendo ciertos argumentos dentro de una teoría ética aristotélica que busque lo común tanto en *EE* como en *EN*. No obstante, hay algunas ambigüedades textuales que hacen difícil esta postura, aunque no del todo imposible. Por eso, continua el autor, es necesaria una revisión pormenorizada de los textos aristotélicos. De hecho, Kenny considera que la relación entre ambos textos es una clave interpretativa de la eudaimonia en *EE*, (Kenny, 1978, 192).

²⁹ Véase: “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen qué es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (*EN* I, 4, 1095a 16).

³⁰ Ann Cagampang-Gatela señalan: “Human happiness or human fulfillment has been a perplexing human phenomenon that encompassed both the ordinary person as well as the most illustrious thinker in the world” (Ann Cagampang-Gatela, 2009, 505)

diversas personas sobre aquel fin de sus vidas, no habría mayores objeciones en que estos le llamarían felicidad. Pero el problema no es sobre el término sino sobre a lo que apunta ese término, es decir, a su contenido. Aristóteles, describe lo siguiente:

Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes (*EN I, 4, 1095a 20-27*).

Luego que Aristóteles señala cierta ambigüedad sobre lo que es la felicidad para los hombres, desplaza el punto de discusión sobre aquellos que creen que hay un bien en sí y que sería la causa principal de los demás bienes. Audazmente, el estagirita lleva esto al plano de la acción o lo que él llama modos de vida. La felicidad se juega en la decisión cotidiana, en la existencia finita y singular, en la manera en que el hombre realiza su vida en la polis. Aquí, Aristóteles caracteriza los bienes y la felicidad de acuerdo a los géneros de vida. El primero de ellos sería el “vulgo y los más groseros lo identifican con el placer y, por eso, aman la vida voluptuosa” (*EN I, 5, 1095b 16*). El segundo, “los mejores dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política” (*EN I, 5, 1095b 21*). Y, finalmente, “el tercer modo de vida es el contemplativo” (*EN I, 5, 1096a 5*), que Aristóteles analizará en *EN X, 6-9*.

Podemos agregar la relación entre eudaimonia y azar. Es el mismo autor que realiza esta vinculación en el ámbito práctico. Rossi señala que

La relación que establece Aristóteles entre la capacidad de elección deliberada del agente y la posibilidad de hacer cosas por

fortuna guarda conexión, a mi entender, con el hecho de que la fortuna tenga cierta cercanía con la felicidad (*eudaimonia*). Nuestro filósofo afirma aquí, en efecto, que la buena fortuna parece ser lo mismo que la felicidad, o estar en todo caso muy próximo a ella, pues la felicidad consiste en una cierta praxis (1097b4-5) (Rossi, 2011, 240-241).

Visto desde el ángulo de las acciones humanas, dicha relación es realizada por el estagirita porque tanto el azar y la felicidad están vistas desde el marco de una racionalidad teleológica, esto es, porque el ser humano reconoce en el azar cierta acción “favorable o desfavorable respecto de, y en relación con, ese fin último” (Rossi, 2011, 242).

En *EN I*, el autor da un paso más en la caracterización de la felicidad introduciendo lo perfecto –τό τελείον- como criterio de discernimiento de los fines, es decir, mientras más perfecto sea aquello a partir de lo cual se realizan las demás cosas, entonces más perfecto es el bien que perseguimos. Por eso dice Aristóteles. “por consiguiente si hay solo un bien perfecto, ese será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos” (*EN I*, 7, 1097a 33). El estagirita introduce dos conceptos: lo mejor y ser algo perfecto, y los relaciona diciendo: lo mejor parece ser algo perfecto.

Lo perfecto, según Aristóteles, es lo que es buscado por sí mismo y no en función de otra cosa. De este modo, el filósofo da un paso más en su investigación, al sostener una analogía entre que:

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos de verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos

felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra (*EN I*, 7, 1097b 1-6).

Esto significa que todos los hombres dicen que la felicidad es lo que buscan en la vida, pero no aclara qué es la felicidad, es decir, en qué consiste. El problema radicaría en lo siguiente: si para un individuo particular, la felicidad consiste en la realización de cierta actividad o adquisición de un bien material, luego, esta felicidad no es extrapolable o generalizable a todos los hombres, sino para algunos. De esta forma, Aristóteles buscará un elemento que pueda dar explicación de qué es la felicidad, no solo para algunos sino para todos los hombres. La pregunta de arriba no se responde si no se conoce la función propia del ser humano y esto significa que la verdadera felicidad no se puede conocer sin antes conocer al hombre.

2.1.2 La función más propia del hombre (*ergon tou anthropou*)

Sabemos que lo mejor (lo más bueno) es algo perfecto y lo más buscado; y así es con la felicidad. Pero el problema sigue siendo el mismo ¿en qué consiste lo más bueno o felicidad? Aquí sostiene que no puede saberse sin antes saber qué es el *érgon* del hombre (Cfr.: Hardie, 1968, pp. 22–24).

consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos (*EN I*, 7, 1097b 14-20)

Con esta indicación, puede verse que Aristóteles piensa en la función propia del hombre a la hora de dar con el contenido de la felicidad. Así, la tarea que emprende el pensador

griego es vincular la felicidad con la función³¹ del ser humano. Desde luego su función más propia es aquello que lo define respecto de los otros seres que tienen también una función natural propia. En este sentido, A. Kenny comenta que

This principle about the relationship of ergon and hexis applies to all kinds of ergon, and in particular to the case where the ergon is an energeia or activity (in the way that the ergon of sight is seeing) rather than a product of activity (such as the health produced by healing or the houses that are the output of architectural skill)” (A. J. P. Kenny, 1978, pp. 198–199)

El texto de la *EN* afirma lo siguiente sobre el *ergon*:

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio del citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según la propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de

³¹Con función Aristóteles se refiere a la obra o acción “más propia, del hombre” (*EN* I, 7, 1098a 6.).

acuerdo con la mejor y más perfecta, y además una vida entera
(*EN I*, 7, 1098a 5-19).

De esta manera, la función propia del hombre sería una actividad del alma perteneciente al ámbito de lo racional —sin distinguir taxativamente aquello que denomina por racional— que puede ser una actividad del alma o una acción razonable. Eso sí, debe ser una actividad bien lograda, es decir, con la virtud más perfecta. Con la condición que tiene que ser permanente³². Esto último queda aclarado cuando dice “Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante [basta] para hacer venturoso y feliz” (*EN I*, 7, 1098a 20). En este último sentido, una buena síntesis es la que realiza H. Borisonik:

Recordando que Aristóteles define a la actividad humana como una vida activa que posee un logos (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1098 a), se puede comprender claramente la relación con la parte racional del alma, dotada de lenguaje. Por lo tanto, cabe afirmar que la excelencia y el bien del hombre estarán necesariamente vinculados con un buen desempeño de esta parte de la *psyché*. En este sentido, se entiende a la parte racional del alma tanto como la

³² Ivan de los Ríos sintetiza esta cuestión buscando una razón plausible entre los contextos azarosos de la vida humana y la felicidad dentro del marco interpretativo provisto por Aristóteles. El problema que late de fondo es, tal como indicaría *Fis II*, 3-4, el contexto de lo permanente y cambiante, esto es, el papel del azar en la praxis humana. Sobre nuestro tema, es relevante lo señalado por De los Ríos: “la felicidad no es producto del azar, sino un objetivo accesible en el despliegue racional de la propia existencia y una tarea constante que demanda ejercicio virtuoso. Aristóteles localiza en el orden racional la sede del ejercicio y el fundamento de posibilidad de la consecución de una vida buena. ello no impide, sin embargo, que esa vida, en cuanto despliegue en lo fáctico, esté ya siempre expuesta al azar y la indeterminación. El hombre prudente y sabio, por tanto, no concentrará sus esfuerzos racionales en la dimensión externa y variable del mundo que lo contiene, sino en el territorio más firme, si bien nunca infalible, de su interioridad” (De los Ríos, 2014, 16).

que se encarga de la deliberación, como a lo que está ligado a la racionalidad poiética y a la contemplación filosófica (Borisonik, 2011, p. 103).

El bien sería ese fin al cual la acción humana, en sus diversas perspectivas, tiende. Esta ordenación de las acciones hacia un fin último es lo que se ha denominado como teleología. Luego de este marco descriptivo, Aristóteles continúa advirtiendo la diversidad de fines vinculándolos a las facultades correspondientes, “el fin de la medicina es la salud” (*EN I, 1, 1094a 7*). Además, pueden distinguirse fines principales y otros subordinados a estos, en palabras del estagirita: “los fines principales son preferibles a los subordinados, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos” (*EN I, 1, 1094a 14*). Formulado de otro modo, los fines principales son preferibles a los subordinados precisamente porque, en la búsqueda un fin principal, se puede optar o priorizar los fines secundarios para la consecución del fin primero³³.

2.2 Características de la vida feliz

El estagirita retoma el asunto sobre la felicidad en *EN X, 6-9*, indicando su comprensión de la felicidad, a la cual el hombre puede alcanzar³⁴. En efecto, la felicidad es entendida por el autor como un tipo particular de fin que el hombre persigue. Anteriormente, se han

³³ El argumento del *ergon* puede ser interpretado como una especie de fundamento metafísico de la ética. En este sentido, C.D.C. Reeve afirma que: *if we think of metaphysical foundations as enabling us to knit ethics into the web of naturalistic knowledge in general, lending support and insight by establishing coherence, the function argument is indeed the metaphysical foundation of the ethics. But if metaphysical foundation must be somehow independent of experience or deeper than it, the ethics has no metaphysical foundation*” (Reeve, 1992, p. 138)

³⁴ Más que modelos, podrían llamarse orientaciones. No obstante, de alguna manera, no son dos vías totalmente excluyentes la una de la otra. Para una visión de ambos conceptos, véase: Ackrill, 2001

visto las diversas indicaciones de Aristóteles respecto de qué debe entenderse por fin último o *eudaimonía*. Sin embargo, estas anotaciones todavía no describen el fenómeno humano de la felicidad, esto es, que la vida humana, en su multiplicidad, difícilmente puede ser definida bajo un concepto de felicidad. En otros términos, así como hay múltiples hombres, motivos, acciones, también la felicidad conlleva una complejidad análoga. Particularmente, la pregunta que se desprende de lo dicho anteriormente consiste en el modo concreto por el cual el hombre se comporta en vistas a una vida buena. En este sentido, el autor aborda este tópico de acuerdo a la *praxis* del propio hombre.

Aristóteles afirma lo siguiente:

la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud (*EN X*, 6, 1176b 1-6)

Primero, la felicidad es un fin deseable por sí mismo debido a lo dicho anteriormente. Lo que hay que retener aquí es la conexión existente entre felicidad y virtud. Estas últimas corresponden a acciones humanas que son realizadas por el hombre virtuoso. De ahí que, a continuación, Aristóteles haga un excursus respecto a la manera en que esta felicidad se puede lograr. Con ello, la felicidad puede entenderse de acuerdo a lo perfecto y lo más perfecto. Ya que, en el *EN* encontramos que la vida buena puede ser perfecta y la vida contemplativa es la “perfecta felicidad para el hombre” (A. A. Kenny, 1992, pp. 1–22); (Kraut, 1989, pp. 15–77). En otros términos, “[p]or consiguiente, la actividad humana que le resulte más afín será la que produzca una mayor felicidad” (Reale & Antiseri, 2010, p. 186).

La pregunta que surge a partir de lo anterior es qué es lo que nos produce mayor felicidad, siendo el ser que somos, si la vida práctica de acuerdo a las virtudes éticas tiene relación con la contemplación, es decir, si ambas descripciones son compatibles para Aristóteles o, por el contrario, son dos formas de vida. Comenzaremos con la descripción de la vida contemplativa.

2.2.1 La vida contemplativa

Ahora bien, en *EN I, 7* se alude a la actividad contemplativa como la felicidad perfecta. Según este pasaje, Aristóteles estaría reconsiderando las reflexiones realizadas en su libro primero de la *EN*, cuando alude a los criterios de ser querida por sí misma y no en función de otro fin y bastarse a sí misma. Este tipo de acciones concuerdan con lo que se ha dicho sobre la virtud. Pues bien, la cuestión ahora para el estagirita es mostrar cuáles serían las formas más perfectas de la felicidad. Y ya ha anunciado que las candidatas son dos: la vida práctica y, como describirá a continuación, la vida contemplativa.

De paso, como advertencia a posibles interpretaciones alejadas del texto aristotélico, quisiéramos precisar que en ningún caso estas dos formas o modos de ser de la felicidad son radicalmente opuestas. Tampoco son lo mismo. Tanto una como la otra poseen elementos co-implicados, es decir, por mucho que la vida práctica se encuentre orientada a la vida política, familiar, esta necesita de un momento contemplativo. Es decir, para actuar según una virtud concreta debemos, en cierto modo, conocer que es la virtud y, a su vez, al llevar a cabo la virtud también es necesaria la presencia mediadora de la *phrónesis*, una virtud intelectual. Por otra parte, la vida teórica necesita de los requerimientos mínimos como todo ser humano: comer, respirar, movimiento, etc.

Probablemente, cierta imagen del sabio monástico, que se aleja de todo, casi de manera estoica, pervive en la imagen de la vida contemplativa³⁵.

Por lo tanto, una de las tareas en las explicaciones de estas formas consistirá en una descripción más precisa de ambas. Destaquemos sus características fundamentales³⁶.

Mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propia placer (que aumenta la actividad, entonces la autarquía, el ocio y ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Esta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto (*EN X*, 7, 1177b 17-26)

³⁵ Ante el énfasis de la felicidad en la exterioridad del hombre en las sociedades contemporáneas, vale la pena detenerse y estudiar cómo la vida contemplativa puede ser un elemento a considerar para una comprensión de la felicidad. La atención hacia las disposiciones del alma y su cultivo pueden rendir frutos para cierta desorientación actual. En este aspecto, la *eudaimonia* de cuño aristotélico podría aportar criterios para la búsqueda de la felicidad.

³⁶ Según Vigo, luego de realizar un breve resumen sobre las discusiones en torno a la correcta interpretación de este pasaje de *EN*, indica lo siguiente: “Actualmente, sin embargo, se advierte en la investigación aristotélica una clara tendencia a reaccionar contra esta línea interpretativa y a adoptar la posición contraria, consistente en intentar interpretar la posición de Aristóteles asumiendo la posición adoptada por este *EN X* 6-9 y tratando de mostrar cómo esta resulta no solo compatible con el resto de *EN* sino incluso requerida de alguna manera por la concepción de conjunto desarrollada por Aristóteles. Esta línea de interpretación más tradicional de la ética aristotélica, implica, pues, una rehabilitación del papel de la vida teórica dentro del modelo ético de Aristóteles, en cuanto esta aparece en dicho modelo como la forma suprema de la vida feliz” (Vigo, 1997, p. 82)

La vida contemplativa tiene como requisitos previos, los argumentos formales esbozados en el libro primero de la *EN*. Pero llevar a cabo tal proyecto, según Aristóteles, excede las condiciones humanas y es por este motivo que alude al ámbito de lo divino en el hombre, “si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana” (*EN X*, 7, 1177b 30). La cuestión sobre la vida contemplativa puede sugerir un alejamiento de las condiciones existenciales del ser humano, de otro modo, habría que dejar de ser hombres para vivir contemplativamente. Aristóteles, consciente de aquello, arguye “que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad” (*EN X*, 7, 1177b35-1178a 1-3).

Posteriormente, Aristóteles pone de relieve la vida contemplativa en *EN X*, 8. Aquí, el estagirita pone una serie de contraejemplos para llevar al límite su postulado sobre la vida contemplativa. Sin embargo, a pesar de este ejercicio retórico, Aristóteles sostiene,

pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo a la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre (*EN X*, 8, 1178b 1-6).

Aristóteles le da cierta preferencia a la virtud de la sabiduría teórica³⁷. Por lo mismo, podría alegarse cierta propensión o, más directamente, una opción marcada por una vida

³⁷Vigo complementa al respecto: “Por lo demás, esta decisión a favor de la sabiduría teórica está reflejada también en la famosa concepción de los grados del saber de *Metafísica I*, en la cual, aunque la *phrónesis* en sentido técnico de *EN* no aparece todavía, la *sophía* aparece ya expresamente como la forma más alta del saber, a la cual, de diversos modos, todas las otras, tanto teóricas como prácticas, están subordinadas”, Vigo, 1997, pp. 84-85

contemplativa de modo ascético, es decir, que el hombre feliz es una persona alejada de todo placer, enfocada en la pura contemplación teórica. Sobre esto, Vigo realiza una precisión sobre cómo entender la vida contemplativa. En efecto, para Vigo, “Aristóteles está muy lejos de ser un defensor ascético que condene, sin más, el placer y el goce sensible”(Vigo, 1997, p. 88). Sino su intención sería:

enfaticar que el mero placer sensible no debe ser tomado por el hombre como fin último de toda praxis y que quien, como el hedonista, lleva una vida orientada a la mera consecución de la mayor cantidad posible de placer sensible vive decididamente por debajo de sus posibilidades esenciales en cuanto ser dotado de facultades racionales (Vigo, 1997, p. 89).

Además, el hombre contemplativo necesita de las bases fundamentales para desplegar su praxis, salud, comida. Sin embargo, este tipo de vida no busca excesos, por lo mismo, vivirá de acuerdo a lo necesario para desarrollar su opción por la contemplación.

Para Aristóteles, la contemplación es tarea de la teología. Es la que se ocupa de este ‘estado’ contemplativo. Por lo mismo, Ross comenta al respecto:

(...) como la rama más alta de la contemplación recibe el nombre de teología, es razonable suponer que esta parte de la vida contemplativa tendría el carácter de adoración propio de la contemplación de la naturaleza divina” (Ross, 2013, p. 260).

En *EN X*, Aristóteles retoma la cuestión sobre la felicidad realizando un breve resumen de lo visto hasta el momento³⁸. Habiendo descrito las virtudes, la amistad y los placeres, se

³⁸ “La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor

retoma la cuestión capital: la felicidad. El autor señala al comienzo de *EN X*, 6: “Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias” (*EN X*, 6, 1176a 34-1177a 1). Esta recapitulación tiene por objetivo asentar las reflexiones realizadas hasta el momento. En efecto, el autor señala que la felicidad no ha sido considerada como un “modo de ser”, es decir, como una especie de naturaleza o forma humana cuasi dada. Observación que no es menor, principalmente porque la felicidad puede ser confundida fácilmente y, en este tramo de la *EN*, Aristóteles ha dado pasos muy relevantes como para desfigurarlos sin más. De esta manera, el estagirita vuelve a insistir que la felicidad tendría que ser vista desde las “actividades”.

Entonces, la felicidad si es considerada como actividad, tendría que aceptarse una distinción elemental, a saber, de las actividades escogidas a causa de otras, y aquellas actividades queridas por sí mismas:

Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad (*EN*, X, 6, 1176b, 1-5).

es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes” (Aristóteles, *EN X*, 6, 1177a 2-11.)

De la distinción inicial, como ya es sabido, Aristóteles ubica a la felicidad dentro de las acciones queridas o deseadas por sí mismas. Las razones de esta ubicación, si recordamos los argumentos formal y material de la felicidad, son la autarquía y perfección de la felicidad como fin de las acciones humanas.

Aristóteles, consiguientemente, da un paso más en este recordatorio y muestra que las acciones correspondientes a la felicidad son del tipo “virtuosas”, de acuerdo con la virtud. Ya que las acciones virtuosas son deseadas por si mismas:

Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por causa de otra cosa; pues los hombres son perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres que los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios” (*EN X*, 6, 1176b 5-15)

Un ejemplo que da el autor son los pasatiempos o diversiones. Pero, ¿qué busca realizar Aristóteles con este ejemplo? Al parecer, los pasatiempos indicarían alguna característica de aquellos hombres que son llamados por felices. Y no cualquier tipo de pasatiempo sino aquellos que califican como “agradables”. La mayoría de los hombres que practican pasatiempos se ven perjudicados por estos, ya que atentaría contra los bienes y el cuerpo (piénsese, por ejemplo, el pasatiempo de beber. Quienes lo practican, se ven perjudicados por no tener la medida adecuada a su contexto y cuerpo, perdiendo las facultades racionales y disminuyendo las corporales). No obstante, la mayoría de los hombres llamados felices practican estos pasatiempos, sin llegar a tales excesos.

Los pasatiempos pueden dar el aspecto de una felicidad aparente. Ya que, al tener por objetivo la distracción y el disfrute del agente moral, los pasatiempos serían una señal equívoca de felicidad. En este sentido, el autor señala:

Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos (Aristóteles, *EN X*, 6 1176b 15-25).

Si las “buenas actividades” tienen su origen en la virtud o el entendimiento, luego, las acciones que buscan el placer corporal no son necesariamente del todo preferibles. La razón esbozada es la siguiente “pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor” (*EN*, X, 6, 1176b 20). Dicho de otro modo, el criterio virtuoso aplicado a los pasatiempos puede correr el riesgo de ser arbitrario y relativo a la “creencia moral” del sujeto; la cual, si no está direccionada por y hacia la virtud, pierde su carácter de feliz. De hecho, si las cosas valiosas serían distintas entre niños y hombres, el autor considera que esta relación puede extrapolarse a aquellos hombres buenos y malos.

La cuestión a recordar por el autor es la relación entre las acciones del hombre bueno y la virtud. De hecho, Aristóteles busca establecer una especie de piso a partir del cual pueda seguir desarrollando su visión de la felicidad. Hasta el momento, las actividades indicarían algo propio de cada hombre y, en el caso de las acciones o actividades del hombre bueno, dichas acciones dirían que aquél hombre las prefiere a razón de la virtud.

Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al

hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud (*EN X*, 6, 1176b, 25-29).

De esta manera, el autor ha destacado un aspecto central dentro de su concepción eudaimonística de la felicidad, es decir, que dicha felicidad consiste en aquellas actividades realizadas por el hombre bueno de acuerdo a la virtud.

Un corolario que destaca el estagirita es el papel de la diversión para el hombre bueno. Más aún, el nexo entre felicidad y diversión vistas desde el fin. Porque la diversión puede ser tenida como un fin, al modo de un fin último. No obstante, tanto por lo dicho en el libro primero de la *EN* como en este resumen de *EN X*, 6, Aristóteles insiste en los siguiente:

Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin (*EN X*, 6, 1176b 30-34).

La diversión no es querida por sí misma si no a causa de otra. A diferencia de la felicidad, que siempre es querida por sí misma y no por otra cosa, o como causa de un fin mayor. La felicidad es, en este sentido, el fin último del ser humano para el estagirita. Nuevamente, el autor vuelve a insistir en la conexión intrínseca entre virtud y felicidad. De algún modo, estas reiteraciones explicarían —en parte— cierto orden en la disposición del texto de la *EN*. Porque se vuelven a explicitar los vínculos realizados a lo largo de su libro. Ahora bien, en este pasaje en cuestión, el estagirita realiza un comentario sobre la diversión y su papel en la virtud, en la vida feliz:

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión.

Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le lo atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes” (Aristóteles, *EN X*, 6, 1177a 2-10)

Más allá de la mención a los esclavos como quienes no están en condiciones ‘naturales’ para optar a la felicidad, las cosas serias están puestas por sobre las divertidas por estar referidas a la actividad mejor del hombre.

En este pasaje, luego de repetir el nexo vida buena o feliz y virtud, habría que dirimir cual es la virtud más excelsa. Porque, la actividad humana, que califica como buena y feliz, tendría que corresponder con la virtud más alta a la cual el hombre puede aspirar:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho (Aristóteles, *EN X*, 7, 1177a 11-18).

La parte más excelsa del hombre, según el autor, sería el intelecto; el que ordena, gobierna y, además, posee el conocimiento de los objetos más divinos y nobles. Este punto es crucial para la comprensión ‘teológica o contemplativa’ de la felicidad. De hecho, el intelecto es aquel componente que tiene un elemento divino en nosotros; lo cual, permite

establecer la vía contemplativa de la felicidad. La razón o intelecto, por tanto, al ser el elemento divino en el hombre tendría que tener una virtud que se adecue a ella.

El autor enfatiza el carácter contemplativo de esta dimensión de la felicidad. En primer lugar, ha señalado que se trata de la virtud más excelsa y la parte más divina en el hombre. Ahora, agrega la noción de continuidad:

En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad (Aristóteles, *EN X*, 7, 1177a 20-23).

Porque la contemplación intelectual, al ser un tipo de actividad humana, puede ser ejercida por mayor tiempo que cualquier otro tipo de actividad. Y, en este sentido, puede aludirse al placer como aquel elemento presente en el ejercicio de la virtud:

Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan” (Aristóteles, *EN X*, 7, 1177a 24-28)

En este sentido, Aristóteles considera que aquella virtud más excelsa es la sabiduría (*sophía*), y también placentera. La filosofía como amor a la sabiduría se muestra en este pasaje como un investigar placentero, puro y muy ligado al hombre. A continuación, se apunta a la autarquía desde una perspectiva contemplativa:

Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar

suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo (Aristóteles, *EN X, 7, 1177a 28-1177b1*).

Quizá, la autarquía puede comprenderse desde las dos orientaciones de la felicidad, a saber, de la práctico-ética y la contemplativo sapiencial. En el primer caso, el hombre justo —aquel hombre virtuoso que realiza su proyecto ético desde la justicia— se encuentra referido en todos los casos a otros hombres, por lo tanto, en esta orientación hay un componente que relativiza cierta autarquía a otros hombres. Sin embargo, según el pasaje anteriormente citado, Aristóteles consideraría que el hombre sabio —aquel hombre que lleva a cabo la vía contemplativa— solo podría teorizar, pensar, contemplar. Aquí, el autor deja el espacio para interpretar la vía contemplativa como un bastarse a sí mismo, aunque, no necesariamente solo. Pero sí propendería a la práctica personal y autárquica de la sabiduría.

La sabiduría se ha convertido para Aristóteles en la virtud más excelsa. También, visto desde el ser humano, la contemplación corresponde a un tipo de actividad más teórico que práctica, si no es del todo teórica (habría que ver qué matices podría dar el mismo estagirita a este respecto). Otro punto que caracteriza a la sabiduría es que sería la única virtud amada por sí misma:

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma (Aristóteles, *EN X, 7, 1177b 2-4*).

Se deja ver que en la sabiduría no habría otra causa que ella misma, solo la contemplación como medio de acceso a la sabiduría. Por el contrario, en las actividades ético prácticas

aparecen resultados o efectos más allá de la acción misma. Esta constante dirección de la inteligencia a la sabiduría requiere de condiciones externas mínimas para que pueda ser realizada. La más conocida es el ocio. En este sentido, Aristóteles explica que el ocio es la razón del trabajo y pone un ejemplo con la guerra y la paz:

Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. (Aristóteles, *EN* X, 7, 1177b 4-15).

Para mostrar mejor el contenido de la sabiduría como de sus condiciones de posibilidad para su realización, el autor señala que las virtudes prácticas pueden llevarse a cabo en ámbitos políticos o militares. Si ambas actividades son queridas por sí mismo —la guerra en sí misma y la actividad del político— el autor descubre que estas conllevan una carga penosa. Ahora bien, ¿cómo diferenciar las actividades políticas y militares de las contemplativas?, ¿qué caracteriza a esta última que la hace distinta a las primeras? Según el estagirita:

Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad

de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto. (Aristóteles, *EN X*, 7, 1177b 15-25).

Tal como ha señalado en el libro IV de la *EN*, la gloria y grandeza caracteriza a algunas virtudes éticas o del carácter. En este caso, por ejemplo, las militares tienen este agregado. Sin embargo, desde esta constatación, se hace mucho más visible que la vida contemplativa –donde la actividad corresponde a la mente– es querida por sí misma y que, tiene como característica la seriedad. Además, las características que se han dado a la felicidad como, por ejemplo, la autarquía y la perfección, parecieran darse con mayor énfasis en esta actividad contemplativa.

2.2.2 La vida práctica

El otro candidato es la praxis de la virtud. En este sentido, el filósofo griego afirma: “Entonces, con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera” (Aristóteles, *EN X*, 9, 1179b 1-2). El asunto para Aristóteles es analizar la condición humana, el carácter o disposición anímica del agente que actúa en situación, vale decir, la vida cotidiana, en la polis griega.

Por esto, el filósofo griego introduce cuestiones relativas a las características psicológicas, vitales del hombre. “En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso” (Aristóteles, *EN X*, 9, 1179b 29-31). De esto,

se desprende para Aristóteles la conveniencia de tratar lo relativo a la formación del carácter, la edad propicia para vivir virtuosamente en el tiempo. Destacamos la importancia del tiempo para Aristóteles. Sin la mediación del tiempo, entender su propuesta de la felicidad sería ligada a una actividad espontánea o determinismo natural a la felicidad. Pero la adquisición del hábito, la formación del carácter y, en definitiva, el ser virtuoso se logra a través de la ejercitación en el tiempo.

Más adelante, Aristóteles considera que, aun siendo adultos, la adquisición y práctica de la virtud (y en nuestro caso, la felicidad), debe tener una especie de norma externa que indique al hombre a guiar su vida correctamente. Este es ya terreno de la vida práctico-política. En palabras de Aristóteles:

Y quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad (Aristóteles, *EN X*, 9, 1180a 1-6).

Queda la duda de cuántos son los hombres que pueden alcanzar la primera forma de felicidad. Porque es el mismo Aristóteles que alude, en el pasaje recién citado, a la dificultad que tienen la mayoría de los hombres para conciliar razón y carácter. Por ende, la segunda mejor forma de vida es accesible para un número mucho mayor que la primera. Esto no quiere decir que Aristóteles se contradiga en presentar estas dos formas de vida feliz. Lo que sí hace este pensador es mostrar que, a la luz de la naturaleza humana, el hombre tiene esta tendencia hacia la vida contemplativa, aunque no sean muchos quienes puedan llevarla a cabo en la práctica. Precisamente por los factores de orden accidental, como un carácter impetuoso y arrogante, es conveniente una intervención externa al agente en función de guiarlo y educarlo, durante el transcurso temporal, a la consecución de una vida lo más cercana a la felicidad. En este mismo sentido, Vigo afirma:

Aristóteles intenta mostrar *EN X 8* que la vida política, en tanto forma de vida peculiar del hombre y basada en el despliegue de la razón en su dimensión práctica, constituye la segunda forma de la vida feliz (...) Aristóteles enfatiza intencionadamente el hecho de que esta forma de vida es la que debe considerarse como la más propiamente humana, en el sentido preciso de ser aquella forma de vida que corresponde más peculiarmente al hombre en cuanto es *meramente* hombre, es decir, en cuanto, además de racional, es un ser finito y corpóreo, sometido a los requerimientos y necesidades de la existencia temporal y la facticidad (Vigo, 1997, p. 92).

En síntesis, puede afirmarse que el modelo aristotélico de la felicidad tiene por fin mostrar al hombre los requerimientos necesarios para actuar de acuerdo a la virtud, que corresponde a su disposición natural. El ordenamiento existencial hacia un fin bueno que, en cierto modo, reconfigura la vida cotidiana y que va ejerciéndose, por medio del hábito, las virtudes, nos harían hombres felices. Sin embargo, Aristóteles plantea que una cosa es la aspiración a dicho fin y otra cosa son las condiciones fácticas en las cuales el hombre se encuentra diariamente. Es decir, la mediación entre lo contemplativo y lo práctico tiene un papel central en la concepción de la felicidad para el estagirita. Con ello, puede afirmarse, que este modelo es sensato y sigue siendo una alternativa para llevar una vida feliz.

En el capítulo VII del libro I de la *EN*, Aristóteles ha llegado a la conclusión de que la felicidad correspondería a un ejercicio virtuoso de corte contemplativo. De hecho, frente al modelo descrito en el libro primero y desarrollado en los siguientes, de corte más práctico, Aristóteles presenta una perspectiva contemplativa de la felicidad legitimada, en principio, por aquel elemento divino en el alma humana: el *nous* o razón. Al comienzo del libro X, 8, el estagirita señala lo siguiente:

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud

son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas (Aristóteles, *EN*, X, 8, 1178a 10).

Aristóteles considera que la vida contemplativa o modelo de la sabiduría está por encima de la política. Porque esta última se puede perfeccionar a través de lo más perfecto. En este sentido, la sabiduría es la coronación de una vida política, práctica virtuosa y no, como creía Platón, como una condición de posibilidad de la felicidad.

Ahora bien, si la felicidad contemplativa implica mayor perfección, luego, la práctica implica un acento concreto en las virtudes éticas, por lo mismo, más humanas. Las pasiones están involucradas en este ámbito, así, el carácter experiencial, finito y contingente serían constitutivas de esta vía de la felicidad. A continuación, el estagirita ejemplifica en qué sentidos se puede entender el carácter humano de estas virtudes:

Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas (Aristóteles, *EN* X, 8, 1178a 13-21).

Algunas de estas virtudes, según Aristóteles, tienen su origen en el cuerpo y ligadas, además, a las pasiones. Esto quiere decir, siguiendo la argumentación del filósofo griego, que la vida virtuosa en la praxis humana tiene elementos que son propios de la naturaleza humana. Por eso, el autor señala la relación entre las virtudes éticas con la prudencia, su

unión con las pasiones. Esto, en primera y última instancia, le da su carácter humano. Ahora bien, “La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito” (Aristóteles, *EN* X, 8, 1178a 21-22).

Es sabido que el autor, dentro de la presentación de estas dos formas o modos de la felicidad, no las separa tajantemente. Hay aspectos comunes a ambas. Además, para el hombre como ser social o animal político, los requerimientos existenciales son indispensables para la realización de su vida.

Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas (Aristóteles, *EN* X, 8, 1178a 24-35).

Las virtudes éticas requieren de un elemento práctico o algo externo a la propia virtud. Aristóteles da los ejemplos del hombre liberal, el del hombre justo, el moderado y el valiente. Cada uno de estos hombres requiere algo externo: riqueza, fuerzas físicas etc. Por lo mismo, Aristóteles se pregunta respecto del aspecto que las diferencia o vincula (a

las virtudes y el modo de vida correspondiente). El camino a seguir será escudriñar en las acciones o las elecciones el por qué la virtud tiene un pie en cada una de estas.

A continuación, el estagirita prosigue, en el capítulo VIII, en el estudio de las virtudes y su vínculo con la felicidad. Lo interesante de este pasaje es que el centro de la atención estaría puesto en la “perfección”, porque esto podrá diferenciar cuál de los dos modos de la felicidad es más perfecto que el otro:

Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre (Aristóteles, *EN* X, 8, 1178a35-1178b5).

De esta manera, la perfección esta en ambos modos de vida, el práctico y el contemplativo. No obstante, para el autor, la contemplativa tiene un peso especial, ya que el hombre contemplativo no tendría mayor necesidad de medios para realizar su acción. Porque se trata de contemplar, lo cual, no requiere de medios externos; por el contrario, estos pueden funcionar como un impedimento (por ejemplo, si se busca la contemplación de la verdad, el ruido, los tumultos de personas son unos obstáculos para que el hombre contemplativo realice su acción).

Por lo mismo, la vida ética, la acción humana ordenada a este fin señala que la felicidad consiste en una vida lograda, plena. De ahí que la exigencia histórico-temporal sea tan importante para el estagirita. Porque se trata de una forma de vida que se mantenga a lo largo del tiempo y que no sea fugaz o un mero espejismo, porque “una golondrina no hace verano” (Aristóteles, *EN* X, 7, 1098a 20). Lo importante es que la mención a la felicidad y a su estructura teleológica conecta con la noción de la virtud tratada en la *EN*. No se

trata de temas desconectados entre sí, por el contrario, puede observarse una nítida conexión interna del libro y del tema mismo³⁹.

De esta manera, la referencia a la virtud es intrínsecamente importante para Aristóteles a la hora de hablar de la felicidad. Entre otras cosas, porque se puede entender que la virtud se encuentra desvinculada de la felicidad, por lo mismo, considerar que ser virtuoso no posee relación alguna con la felicidad y, que esto último se exprese en la vida concreta, a saber: para qué cultivar la virtud si esta contiene, muchas veces, un aspecto poco placentero. Sin embargo, Aristóteles cree y argumenta que la felicidad va de la mano de la virtud y que, al cultivarla, también puede sentirse placer, como cuando el hombre bondadoso hace el bien y lo experimenta como bueno.

Tal como se ha señalado en las líneas anteriores, si el interés está puesto en la felicidad, en comprenderla, se vuelve necesario reconocer que Aristóteles conecta esta última con la virtud. Por lo mismo, para ser felices se debe reconocer el papel central que cumple la virtud en ella⁴⁰.

Entonces, ¿en qué consiste la vida feliz? La descripción de la felicidad ha llegado a la convicción que esta pasa por aquella manera de vivir más propia o cercana a la naturaleza humana: la virtud o *areté*. Se entiende que la virtud, sea lo próximo a analizar para

³⁹ Véase, “Como ha enfatizado acertadamente A. Gómez Lobo, este aspecto no siempre ha sido considerado en toda su importancia por los intérpretes, pero resulta esencial a los fines del argumento, porque explica la necesidad de incluir una referencia a la virtud o excelencia (*areté*), allí donde se trata de dar cuenta de la conexión existente entre la función específica del hombre y la felicidad, concebida como una vida plena o lograda para el hombre” (Vigo, 1997, p. 195)

⁴⁰ Según A. Vigo, “la felicidad no es simplemente la (posesión de la) virtud del alma racional, sino, más bien, la actividad plena según tal virtud, como cierto modo de vida. Sin embargo el contenido material de la vida feliz, así definida, no podrá ser caracterizado de modo más específico sino a través de un tratamiento pormenorizado de las virtudes del alma racional como tales” (Vigo, 2007, p. 200)

comprender la felicidad en Aristóteles y también la manera de llevarla a cabo día a día. El hombre feliz sería aquél que orienta y realiza su vida desde las virtudes. Pero, Entonces, ¿qué entiende Aristóteles por virtud? ⁴¹.

2.2.3 Síntesis: Visión antropológica de la felicidad

Al hablar de una antropología se busca indicar que la idea de felicidad tiene como soporte ontológico una visión antropológica del ser del hombre. Con todo, no se busca desarrollar una antropología filosófica al modo de una disciplina concreta. La pretensión de estas líneas es llamar la atención sobre la base humana que reconoce Aristóteles para su ética, esto es, que su planteamiento en la ética conlleva cierta idea del ser humano como un animal racional.

En este último sentido, se vuelve necesario traer a colación algunos elementos de la psicología de Aristóteles que permitan comprender, de mejor manera, las razones por las cuales la felicidad aristotélica posee una sólida fundamentación en el ser del hombre y no es, como podría pensarse, un añadido extrínseco al hombre. Por el contrario, es la culminación, en cierto modo, del ser mismo del hombre como animal político o social. En este sentido, se puede señalar:

Para Aristóteles, los humanos se van humanizando más y van sabiendo más de sí, a medida que se van integrando en comunidades más amplias. Primero la familia, luego la aldea y luego la ciudad. Y a medida que se van integrando en esas comunidades se va desarrollando más el lenguaje, el diálogo entre los hombres y el conocimiento del mundo. Humanización quiere

⁴¹ La conexión entre felicidad y virtud está en el texto de Aristóteles. La novedad de nuestro estudio consiste en el rendimiento que obtenemos del estudio de las virtudes de la generosidad y la economía actual. Véase, Buganza, 2012.

decir desarrollo del logos, del lenguaje, y Aristóteles se toma el trabajo de describir el proceso (Choza, 2012, p. 144).

Así visto el asunto, los antecedentes antropológicos de la ética aristotélica, teniendo un correlato político-social implican, a su vez, una consideración de la estructura anímica corporal del ser humano, del principio vital y del movimiento (acción). En el *De anima* (en adelante *DA*), el autor describe algunos fenómenos que componen la vida anímica del hombre. Y, su manera de explicarlo es a partir del movimiento de los animales⁴².

Pues bien, un primer aspecto es la determinación del hombre como un compuesto psico-material, es decir, una realidad compuesta por alma y cuerpo.

De donde resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (*DA II*, 1, 412a 15-21. Trad. Calvo 2003)

En otro pasaje del *DA*, el autor describe que entiende por vivir:

Digamos, pues, tomando la investigación desde el principio, que lo animado se distingue de lo inanimado por vivir. Y como la palabra «vivir» hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aún en el caso de que solamente le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y

⁴² M. Nussbaum señala: “La investigación sobre la acción humana se encuadra en una indagación más amplia sobre el movimiento de los animales. La acción humana apenas se destaca en medio de una exposición de gran generalidad sobre el reino animal en su conjunto” (Nussbaum, 2003, p. 344)

reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos que todas las plantas viven (*DA II, 2, 413a 20-25*).

En este sentido, el autor considera que:

el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras causa y principio tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados (*DA II, 4, 415 b8-14*).

En el libro III del *DA*, Aristóteles responde que el hombre es un animal que tiene intelecto (*zoon logon ekhan*). Por tanto, el intelecto (el *lógos*) es la condición de lo mejor (es decir, no accedemos a lo mejor para el hombre en general, a la felicidad como un ideal, a menos que lo hagamos buscando lo mejor con el intelecto y para el intelecto (pues en cierta manera el hombre es su intelecto, ya que esta es su parte más elevada y lo que lo define).

Previo a esta respuesta, el autor ha clasificado tres formas del alma: alma vegetativa que comparten todos los seres humanos. Además, este nivel es el más simple e indispensable porque sin él, no hay vida estrictamente hablando. El segundo corresponde al volitivo animal, donde se puede destacar algunas notas como la memoria, el deseo, entre otros. Y, finalmente, el alma racional, propiamente humano que supone los anteriores pero los gobierna desde el *lógos*. El alma racional es, entonces “aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa” (*DA, III, 4, 429a 10*).

Como hará notar M. Nussbaum (Nussbaum, 2003, pp. 343–372) entre otros autores⁴³, la psicología de Aristóteles tendrá un papel central a la hora de explicar los fundamentos de

⁴³ Véase la abundante introducción que realiza M. Boeri a su traducción del *DA*.: (Aristóteles, 2010, pp. 13–234)

las acciones éticas, en tanto movimientos, de lo cual será tarea en la *EN* distinguir la operación del deseo, la voluntad y la razón en vistas a la acción.

2.3 Aristóteles y la vida virtuosa

La continuación del planteamiento aristotélico sobre la felicidad considera una profundización el modo de vida que caracteriza a la vida feliz. En líneas anteriores, se ha determinado que la vida feliz es tenida por el filósofo griego como una vida orientada y ejercitada de acuerdo a la virtud o *areté*⁴⁴. Por lo mismo, corresponde establecer las líneas centrales de la interpretación sobre la virtud en Aristóteles y señalar sus elementos principales, conceptos fundamentales.

2.3.1 ¿En qué consiste la virtud ética?

La virtud es la capacidad de lo mejor, el hábito de lo bueno. Hay dos tipos de virtudes: las dianoéticas y las éticas. Las primeras son las virtudes del intelecto (prudencia, ciencia y sabiduría) y se consiguen con el entrenamiento y pueden ser perfectamente durante toda la vida maximizadas. En cambio, las virtudes éticas son aprendidas y ejercitadas y consisten en encontrar y elegir el término medio con la prudencia y en las circunstancias en que nos hallemos. La respuesta a esta pregunta se encuentra, de manera magistral, desplegada en la *EN*⁴⁵. Para el autor, la *areté* consiste en:

⁴⁴ Es menester señalar que Aristóteles tiene la convicción que las acciones virtuosas se alcanzan por la convergencia y puesta en práctica tanto del contenido de la virtud y su hábito. En otros términos, se puede alcanzar un saber de la virtud siempre y cuando esta se ejercite. Esto último, marca una diferencia notoria con el “intelectualismo socrático”. Véase: Gómez-Lobo, 1999.

⁴⁵ Basándonos en Ross, puede considerarse que “La virtud no puede ser un sentimiento como el apetito de placer, la ira o el miedo; no llamamos buenos o malos a los hombres, no los elogiamos o los censuramos por tener esos sentimientos; tampoco entrañan una elección; lejos de ser el producto del mantenimiento de

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo” (Aristóteles, *EN* II, 6, 1106b 35 -1107a 5)

De esta forma, la definición de la virtud contiene elementos que tendrán que ser explicados más adelante, cuando se aluda a la *Phrónesis*. Ahora bien, las virtudes son de diverso tipo, de acuerdo al objeto al que están dirigidas. Al comienzo del libro II de la *EN*, Aristóteles distingue dos tipos de virtudes:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre” (Aristóteles, *EN* II, 1, 1103^a, 15-23).

Tanto la primera como la segunda requiere tiempo. La intelectual por medio de la enseñanza, hay que saber que es lo bueno y, la segunda, por la práctica constante, se debe

una actitud, son meras pasiones afectivas. Por razones similares, tampoco la virtud puede ser una mera capacidad. En consecuencia, tiene que ser una disposición, desarrollada a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de dicha capacidad”, (Ross, 2013, p. 218).

ejercitar las acciones buenas. Porque para ser bueno, no solo se sabe, sino que también se obra conforme a lo bueno.

Y precisa más adelante, “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (*EN* II, 1, 1103a 25).

a. *Mesótes* o término medio

En el libro II de la *EN*, el autor procede en el esclarecimiento de lo que entiende por virtud, se nombra la noción de término medio o *mesótes* (Ottmann, 1980). Una de los elementos propios de la teoría de la virtud aristotélica es el asunto del término medio⁴⁶. Porque este, en apariencia, apuntaría a un medio ‘geométrico’, es decir, dar con el punto equidistante de los dos extremos. Sin embargo, Aristóteles lo explicita de otro modo, en sus palabras: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y este es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y este no es ni uno ni el mismo para todos” (*EN* II, 6, 1106a 29-32). Esta explicación de lo que se entiende por término medio libera a las virtudes aristotélicas de todo intento de reducción a una mera mitad ‘matemático-geométrica’. El factor decisivo en cuestión es la

⁴⁶ En la consideración respecto al término medio, es pertinente señalar la indicación práctica que el mismo Aristóteles da cuando se pregunta por cómo o de qué manera se da o elige el término medio. La elección de este justo medio pasa por el ejemplo del hombre prudente, porque, en definitiva, la respuesta es el modo en que este hombre prudente elige: “Todas las artes y los oficios se dirigen a lograr esa clase de término medio, nada puede añadirse o quitarse a la obra de arte perfecta sin destruirla. Análogamente, la virtud moral se dirige al término medio tanto en el sentimiento como en la acción, y de ahí que se la pueda definir como «una disposición que se puede elegir, consistente esencialmente en un término medio en relación con nosotros determinado por una regla, a saber, la regla por la que un hombre con sabiduría práctica lo determinaría»” (Ross, 2013, p. 219). Y, sobre las virtudes morales, “Aristóteles procede a ilustrar y probar su teoría de la virtud, y en particular la teoría del término medio, mediante un examen detallado de las virtudes” (Ross, 2013, p. 227).

referencia al hombre y, al ser los hombres distintos entre sí, entonces dicho término medio también es distinto.

Mención aparte es la idea de término medio o *mesótes* utilizada por el estagirita. Como se dijo en el párrafo anterior, el término medio se encuentra relacionado a cada sujeto en particular. Y no de manera geométrica como cuando se dice que la mitad de una recta es exactamente este punto y no otro. Aristóteles introduce la idea de *mesótes* para indicar, en primera instancia, el papel que cumple cada sujeto en la puesta en práctica de la virtud. Y en la prudencia acontece algo similar. En este sentido Rosalind Hursthouse, en su texto *The Central Doctrine of the Mean*, afirma que

The mean “relative to us” in the ethical context is, then, the mean relative to such relevant circumstances...The mean “relative to us” in the ethical context can be one thing for you and another for me if (but only if) a difference between us makes for different circumstances relevant to the end of each of us acting or feeling well (Hursthouse, 2006, pp. 104–105).

El sujeto ético está siempre referido a su coyuntura inmediata, es decir, al ámbito de acción en el cual se autodesenvuelve. Desde las cosas más simples como caminar por una avenida y no otra, hasta decidir cómo y dónde quiere vivir. Por lo mismo, el término medio se determina siempre en relación con el sujeto en cuestión y el bien al que aspira, los bienes humanos:

“So, yes, the contrast between the arithmetical mean and the mean “relative to us” is a contrast between what is always the same and what varies according to the particular circumstances; and, yes, the mean “relative to us” cannot be determined without reference to human goods. But our understanding of this all important notion of the mean “relative to us” does not come from the mention of “excess and deficiency” nor is its “evaluative element” (if that is

what the reference to “human goods” is) introduced by it. So the doctrine of the mean has contributed nothing to it”, (Hursthouse, 2006, p. 105).

Aquí habría que reconocer algunos tópicos que corresponden a la metodología⁴⁷ utilizada por Aristóteles cuando intenta describir ese punto medio entre el exceso y el defecto. Porque el riesgo de realizar una inducción no legítima es alto. Por ejemplo, cuando habla del término medio entre el exceso y el defecto en virtudes relacionadas con el cuerpo, estas ¿se dan, luego, en ‘siempre’ del mismo modo? Esta inquietud se encuentra plasmada en la obra de R. Kraut *Aristotle on the Human Good*. De hecho, este estudioso del estagirita se pregunta lo siguiente: “But how are we to generalize from these examples?” (Kraut, 1989, p. 329).

Es importante tener presente el contexto histórico y filosófico en el cual se enmarca el tratamiento aristotélico de las virtudes⁴⁸. Precisamente, por este motivo, el tratamiento de las virtudes éticas implica una referencia fundamental a la virtud de la prudencia, que es ñuna virtud intelectual. Como se verá a continuación, Aristóteles le dará un tratamiento especial a la prudencia porque, entre otras razones, ella tiene una presencia relevante en la configuración y práctica de las virtudes éticas.

⁴⁷ Sobre los aspectos metódicos de Aristóteles puede leerse: Kraut, 2006, pp. 75–95

⁴⁸ “Esta parte de la *Ética* presenta una explicación animada y a menudo entretenida de las cualidades admiradas o desdeñadas por los griegos cultos de los tiempos de Aristóteles. El método adoptado es exactamente inverso al seguido por Platón. En las *República*, Platón recoge las cuatro virtudes cardinales reconocidas de su tiempo –sabiduría, valor, dominio de sí, justicia- y las interpreta con tal grado de amplitud, que cada una corre el peligro de confundirse con las demás; además, casi tiende a identificar dos de ellas – sabiduría y la justicia- con la virtud en su conjunto. En Aristóteles, las esferas de las diversas virtudes están estrictamente delimitadas, lo que nos permite juzgar tanto la ampliación y espiritualización de los ideales morales que los siglos transcurridos desde la época de Aristóteles han traído consigo”, (Ross, 2013, p. 227).

2.3.2 La Prudencia como virtud intelectual de enlace con las prácticas o éticas

En el libro VI de la *EN*, Aristóteles emprende la descripción de las virtudes intelectuales. La prudencia es un término complejo dentro de los textos aristotélicos. Es P. Aubenque el que describe los distintos aspectos que le imprime Aristóteles fuera de la *EN*. Por esto, se hace mucho más visible la profundidad que posee dicho término en la ética⁴⁹. De hecho, el capítulo quinto de este libro, el autor introduce la virtud de la prudencia de la siguiente manera:

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general (Aristóteles, *EN* VI, 5, 1140 a 24-28).

La comprensión de la naturaleza de la virtud de la prudencia, una virtud intelectual, pasa por atender a una cuestión básica, a saber, concentrarse en aquellos hombres que se les denomina como prudentes⁵⁰. Siguiendo esta indicación, el resultado inmediato es que,

⁴⁹Aubenque afirma: “En varios pasajes de su obra, Aristóteles, fiel al uso platónico, emplea la palabra *phronesis* para designar, por oposición a la opinión o a la sensación, que son cambiantes como sus objetos, el saber inmutable del ser inmutable” (Aubenque, 1999, p.15). Además del uso en *EN*, Aristóteles alude al término *phronesis* en su *Metafísica* (XIII, 4, 1078b 15), *Acerca del cielo* (III, I, 298b 23), *Física* (VII, 3, 247b 11, 18), entre otros libros. Cf.: Aubenque, 1999, pp- 16-18)

⁵⁰ “En el caso de la definición de la prudencia, Aristóteles recurre a una división subjetiva de las partes del alma según el ejemplo platónico: la prudencia es la virtud de la parte calculadora del alma intelectual. También distingue, en el interior de las virtudes dianoéticas, la prudencia de la sabiduría por una distinción de sus objetos; la sabiduría trata sobre lo que no nace ni perece, y la prudencia sobre lo contingente. Tendremos que volver luego a esta importante distinción. Pero querríamos mostrar aquí que la definición, cualquiera que sea, de la *esencia* de la prudencia presupone, no sólo de hecho (como es el caso de las virtudes éticas), sino de derecho, la existencia del *hombre* prudente y la descripción de esta existencia. Aquí, el recurso al retrato no es un sucedáneo, sino una exigencia de la cosa misma. No podemos contentarnos, en efecto, con determinar la prudencia como una especificación de la virtud en general, por la simple razón de que la existencia del hombre prudente ya está implícita en la definición general de la virtud. Para

comúnmente, se tiene por prudentes aquellos hombres que deliberan rectamente sobre aquello que es bueno y conveniente para ellos. Ahora bien, y aquí esta una primera cuestión central, lo bueno y lo conveniente esta puesto en el horizonte de la vida buena en general y no solo en las circunstancias concretas, en las cuales, se elige lo bueno y lo conveniente de manera concreta y situada. Dicho de manera más simple, el hombre prudente elige o es capaz de deliberar de acuerdo a la situación concreta y, al mismo tiempo, teniendo a la vista la vida buena en general. Y esto último opera como un horizonte general donde las acciones concretas adquieren su sentido, convirtiendo al hombre prudente como ‘paradigma’ del hombre virtuoso. Porque la virtud no se practica ocasionalmente, sino que es un hábito constante y perdurable en el tiempo; ya que una golondrina no hace verano. En este sentido, Vigo sintetiza:

(...) la *phrónesis* es una virtud intelectual, más concretamente, la virtud suprema del uso práctico del intelecto, y como tal no es poseída por todos los agentes que son capaces de obrar según su propia decisión deliberada, sino sólo por aquellos que, por haber logrado alcanzar e interiorizar determinados patrones de excelencia en el empleo de sus facultades intelectuales prácticas, cuentan como ‘prudentes’ (*phrónimoi*, singular: *phrónimos*) o ‘sabios’, en el sentido práctico del término (Vigo, 2007, pp. 189–190).

Por lo mismo, va despejándose cierto aspecto de la virtud de la prudencia que es su función práctica. Porque, al Aristóteles incluirla dentro del repertorio de virtudes intelectuales, es decir, con aquellas referidas al intelecto, al alma, a la vida contemplativa, se podría establecer que la prudencia tendría esta dirección. Ahora bien, sin descartar lo anterior, la prudencia posee un nexo o referencia a la acción o praxis. Esta referencia no implica una

convencerse es suficiente remitirse a la definición general de la virtud propuesta por Aristóteles en el libro II de la *Ética a Nicómaco*: «La virtud es una disposición que consiste en el justo medio relativo a nosotros, el cual está determinado por la regla recta tal como la determinaría el hombre prudente» (Aubenque, 1999, p. 50)

desconexión del ámbito intelectual, por el contrario, es justamente la que posibilita el movimiento entre lo teórico y práctico en vistas a la acción virtuosa. Dicho de otro modo, la *phrónesis* conecta dos ‘mundos’ y los pone en relación, el intelectual y la acción. Así, Aubenque corrobora lo anterior, cuando afirma:

Se habrá reconocido en esta concepción de una virtud que, para ser intelectual, evoca menos los méritos de la contemplación que los del saber oportuno y eficaz, en esta modesta réplica a escala humana de una sabiduría más que humana, lo que la tradición latina transmitirá al Occidente cristiano bajo el nombre de *prudencia*. Pero esta traducción tradicional, que ha diferenciado con precisión uno de los dos sentidos de la palabra, no debe ocultarnos lo que hubiera podido tener de sorprendente para los oyentes y los lectores de Aristóteles, ni lo que puede todavía tener de problemático el empleo del mismo término *phrónesis* en dos acepciones tan diferentes, por no decir opuestas, sin que explicación alguna justifique la coexistencia de estos dos sentidos o la transición de uno a otro. Cualquiera que haya podido ser la indiferencia de los autores antiguos respecto de las fijaciones etimológicas, hay pocos ejemplos en la historia de la filosofía de una desenvoltura tal, al menos aparente, en el uso de un concepto filosófico que atañe a lo esencial: la naturaleza del saber humano, las relaciones de la teoría y la práctica, la relación del hombre con el mundo y con Dios (Aubenque, 1999, pp. 17–18).

Continuando con la descripción del capítulo seis de *EN*, Aristóteles detalla lo propio del hombre prudente, que razona o delibera bien en variados contextos, no solo en uno. Porque se trata de materias que pueden ser de otra manera o, mejor dicho, donde la necesidad no es lo principal. Se trata de contextos o situaciones donde la improbabilidad

es una nota característica, donde se le toma el peso a la experiencia humana, es decir, donde se muestra la variedad de posibilidades o hechos fortuitos que acontecen en esta:

Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin (*EN VI, 5, 1140a 27-1140b6*).

Se sigue, tal como se señaló líneas atrás, que la prudencia, por su naturaleza propia, no es ni ciencia ni arte. Porque la ciencia exige demostración y el objeto debe ser invariable, cosa que no cumple la acción humana en esos términos; y arte, porque la acción es otro género de la producción. Así la acción estaría de lado del modo racional verdadero y práctico, porque la acción bien hecha es su propio fin.

La prudencia, entonces, se asimila a lo que los hombres afirman respecto a una acción buena, que esta se realiza según la recta razón, “Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no solo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que va

acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia” (Aristóteles, *EN VI*, 13, 1144b25-28).

Aristóteles continúa con la afirmación que, para ser bueno, en sentido estricto, se necesita de la prudencia. Agrega también que se necesita de la virtud moral para ser prudente. Esto supone una especie de conexión interna entre las virtudes, que no son separables como se podría refutar, según el autor. Ya que existen virtudes que se disponen por naturaleza y otras no, y estas pueden adquirirlas con el tiempo, pero no todas. Por ejemplo, una persona generosa pero que no ha alcanzado otras virtudes. Según el estagirita: “Esto con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes” (Aristóteles, *EN VI*, 13, 1144b 35-1145a 1).

El hombre que es denominado como bueno en sentido absoluto, conteniendo entre otras virtudes, por ‘necesidad’ la prudencia, es prudente por definición⁵¹. Porque ya se ha dicho que la prudencia está conectada con la vida buena, con el vivir bien en general, y el hombre bueno en sentido estricto es prudente, por lo cual, el elenco total de las virtudes tiene que estar presentes junto a la prudencia. Aristóteles precisa lo anterior, afirmando: “Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin” (*EN VI*, 13, 1145a 1-5). Aristóteles considera la concurrencia de las virtudes y la prudencia en vistas a la acción virtuosa. Estas se dan a modo de unidad, de relación interna e intrínseca en vistas a la acción. Porque para ser virtuoso, realizar y perseguir una acción virtuosa, uno no solo debe disponer del mero fin, la virtud, sino que también necesita la colaboración de los medios suficientes e indispensables para que la realización de la acción sea posible de hecho. Sin uno de estos elementos, el esquema aristotélico no puede ser llevado a cabo o,

⁵¹ Para ver la relación entre la Felicidad y la sabiduría, sus nexos con las virtudes intelectuales y, en concreto, con la prudencia, véase: (Greenwood, 1909, pp. 73–85).

en términos más simples, la exigencia de la mutua relación entre fin y medios para realizar ese fin si presentan como una condición mínima e indispensable para la vida práctica y la ejecución de la virtud moral. Por lo tanto, la prudencia en este caso puede mediar entre la situación concreta, la virtud querida o requerida y, lo propio de la prudencia, la ponderación teórico práctica de los medios para que esa acción sea, en efecto, realizable.

En este sentido, Aubenque afirma:

El prudente conoce lo que es bueno para él mismo, en el caso de la prudencia privada, y para los hombres en general, en el caso de la prudencia política, lo cual es ciertamente una particularización de la Idea platónica del Bien, pero no una particularización arbitraria, abandonada a la concepción que cada uno se haría del bien: Aristóteles nos previene un poco antes que lo que él llama «bueno y ventajoso por sí mismo» no significa «bueno y ventajoso parcialmente (κατὰ μέρος), como aquello que es bueno para la salud y el vigor del cuerpo, sino absolutamente, como lo que es bueno para vivir (πρὸς τὸ εὖ ζῆν)” (Aubenque, 1999, p. 69)

Es interesante anotar que la prudencia posee un lado particular o personal y otro más político y comunitario. De hecho, Aristóteles en el caso de la prudencia política alude a Pericles. En el caso personal o para uno mismo, la prudencia actúa respecto a los medios posibles para ejercer la virtud concreta, para la situación particular de un sujeto particular. En ambos casos, se trata de buscar el bien o lo bueno. Ahora bien, ¿qué entender por lo bueno? ¿Lo bueno para uno mismo y para la polis? Aristóteles, a diferencia de otros autores de su época, no particulariza en un bien específico lo bueno. Por ejemplo, que lo bueno sea el bien del cuerpo, de lo que se presenta como ventajoso para el sujeto y la polis. Por el contrario, se trata de afirmar para Aristóteles que lo bueno es lo bueno en general; el tema de la prudencia y la virtud y, en general, de la ética y vida práctica se conecta con la felicidad o la vida lograda. En este sentido, la prudencia se asemeja a la experiencia: “La prudencia es, pues, como la experiencia (y no es casual si tanto la una como la otra

son atribuidas a los políticos como Pericles, que unen en una síntesis cada vez única la capacidad de perspectivas de conjunto con el sentido de lo particular”(Aubenque, 1999, p. 72). Así pues, la prudencia tiene una arista que se desarrolla con la repetición del hábito, es decir, el hacer experiencia de aquello que tenemos como fin a través de los medios de los cuales disponemos y que, la prudencia o sabiduría práctica, aconseja o sugiere realizar.

Dicho en otros términos, lo bueno refiere a la vida en general, y lo que realmente es bueno para vivir, aquí y ahora, teniendo a la vista una representación general de la vida. Y la prudencia media en esta consideración, entre lo que es bueno para vivir aquí y ahora con la vida buena y feliz, tal como la describe el estagirita en los libros I y X de la *EN*.

En síntesis, el hombre prudente aúna una serie de aspectos que, según Aubenque, serían los siguientes:

El *phrónimos* de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el saber y la comunicabilidad, el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la habilidad y la rectitud, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo (Aubenque, 1999, p. 76).

Sin duda que muchos de estos rasgos coinciden con otros tipos de hombres, como el hombre hábil, el teórico, etc. Sin embargo, el hombre prudente los posee como notas esenciales de este, por ese peculiar modo de deliberar, de ponderar la situación concreta con su contexto próximo como con la representación parcial de la vida buena. Visto globalmente, el hombre prudente encierra una serie de aspectos que lo hacen digno de ser tenido como modelo práctico del ejercicio de la virtud. Actuar prudentemente puede alcanzarse si tenemos a la vista a aquel hombre que, en cada caso, delibera y actúa del mejor modo posible de acuerdo a la situación y la vida en general. En palabras de M. Nussbaum, “(...) el criterio de la excelencia se determina en relación a las decisiones de la persona prudente: lo apropiado en cada caso es lo que esta decida” (Nussbaum, 2003, p. 384).

A lo largo de esta sección, se ha visto el tratamiento general de la virtud de la prudencia en la *EN*. Sus características principales como la peculiaridad del hombre prudente. Por lo pronto, la prudencia es vista como una virtud intelectual que tiene una referencia especial de conexión con las prácticas. Además, aquel que es prudente, por necesidad, también es virtuoso en diversos puntos, porque es este aquel que busca la vida buena en general. Sin embargo, hay otro tipo de cuestiones que son necesarias de esclarecer, por ejemplo, la diferencia de la prudencia con la sabiduría, la ciencia, el ejemplo de Pericles como un político prudente.

A modo de síntesis provisoria, se puede señalar que la virtud por excelencia es la prudencia porque sin prudencia no hay elección racional (Reeve, 2006, pp. 204–205)⁵². Pero la prudencia no se consigue sin que se tengan adquiridas antes las virtudes del cuerpo (valentía y moderación). Entonces nos preparamos cuando jóvenes para resistir al placer y al dolor (haciéndonos valientes y moderados), pero lo que buscamos es tener buen juicio para elegir (ser prudentes).

En cualquier caso, esta aproximación a la prudencia permite comprender mejor la naturaleza de las virtudes en general y, en particular, las virtudes éticas relacionadas con el dar y recibir, las virtudes de la generosidad desarrolladas en el libro IV de *EN*. ¿Cuáles serían aquellas virtudes que corresponden al ámbito práctico y pueden ser un aporte para el hombre contemporáneo que vive inserto en una cultura economicista?

Continuaremos con el estudio de la prudencia más adelante, específicamente en el capítulo 4.4 de esta tesis.

⁵² De hecho, Reeve señala que “Happiness (*eudaimonia*) or doing well in action (*eupraxia*), which is the best human good, is the (teleological) first principle of practical wisdom, the goal, end or target at which unqualifiedly good deliberation aims”.

2.4 Hacia una propuesta para la comprensión del papel de los bienes exteriores en la vida feliz

El desarrollo de este capítulo ha mostrado que la felicidad para el autor se encuentra en directa relación con el ser del hombre. Más aún, cuando se habla en sentido estricto de felicidad se habla, en sentido estricto, sobre las acciones humanas, la vida humana en general. Por eso no está mal en insistir que la felicidad en sus facetas contemplativa y práctica son propias del hombre y no como un agregado a este. No obstante, hay que tener siempre en mente que la vida contemplativa y la vida práctica son propias del hombre, pero la vida contemplativa es superior por ser más autónoma y autárquica, es decir, depender menos del resto de los hombres. Aun el magnánimo que representa la virtud práctica más elevada, depende de los otros, mientras que el sabio contemplativo, teniendo todas las virtudes anteriores, es también un cultor de la verdad y el bien en sí mismos.

A lo largo de este capítulo se han mostrado los conceptos fundamentales de la teoría eudaimonística de la felicidad de Aristóteles. Junto con ello, también se ha expuesto en qué términos consistiría la vida feliz en la vida humana. Consecuentemente, se ha establecido la conexión entre felicidad y vida virtuosa para dar un marco conceptual aristotélico que nos permita, más adelante, sugerir algunas indicaciones para el contexto actual. La explicación de las virtudes de la generosidad y su vínculo con la prudencia permite establecer un fondo comprensivo para reflexionar en torno al papel que cumplen los bienes materiales en la felicidad hoy.

Pues bien, teniendo presente los desarrollos anteriores, ¿cómo podría Aristóteles ser una ayuda para reflexionar sobre la felicidad en el mundo contemporáneo, especialmente, bajo el predominio de la economía de consumo? Consideramos que la respuesta a esta cuestión descansa en una peculiar forma de aplicación de la doctrina aristotélica de la felicidad y de las virtudes puestas en relación con una idea de hombre prudente que se desprende de los escritos éticos del estagirita. (Llamaremos, en lo que sigue, a esta propuesta antropológico filosófica el dominio prudencial de sí mismo).

2.4.1 Los bienes como instrumentos del alma

Luego de este breve recorrido se han avistado ciertas líneas interpretativas que posibilitan descubrir cómo Aristóteles dialogaría con la ciencia económica contemporánea. Y más aún, la antropología subyacente en el comportamiento económico del hombre actual permite realizar ciertas observaciones filosóficas fundamentales para un replanteamiento de la relación entre estas dos disciplinas en vistas de una demostración del fenómeno y la importancia de lo humano.

El hombre se presenta como el centro desde el cual deben replantearse las nuevas direcciones de las políticas económico sociales. Si es el hombre quien hace, actúa y reflexiona acerca de las preocupaciones de este mundo, consecuentemente la atención en el fenómeno humano y su correlato ético tiene que volver a ser la preocupación por una vida feliz.

Un indicador es el frecuente y generalizado malestar e insatisfacción respecto de lo que se espera de la propia vida. Y los bienes económicos, materiales —por mucho que sean importantes— no logran colmar el anhelo humano por una vida feliz, tranquila, de plenitud existencial. Aquí se ha descubierto uno de los hechos más importantes de la vida humana: la búsqueda del ser humano de trascender y superar sus condiciones fácticas y reflexionar acerca de qué y cómo quiere vivir, esperar⁵³. En palabras de F. Basáñez,

para ser feliz, el hombre necesita, por ser hombre, por tener cuerpo, de cierta holgura económica, de cierta prosperidad material que le proporcione un mínimo de seguridad y la

⁵³Este punto es central. Uno de los resultados de la investigación, desde una perspectiva antropológica es el deseo del hombre por ser feliz, superarse, vivir plenamente. Por mucho que no haya acuerdo en lo material, el ser humano tiene un deseo de ser o vivir algo más allá de la facticidad; o darle sentido, que le permita ser feliz. Esto permite sostener cierta línea argumentativa a partir de Aristóteles y dialogar con las formas culturales, sociales y económicas actuales.

posibilidad del ocio, más allá del ajetreo de los negocios (Basañez, 1994, p. 149).

En el libro segundo de la *EN*, hay ciertas orientaciones que permitirían el enlace entre prudencia y los bienes a partir de la consideración del propio sujeto ético. La virtud ética, que en el libro segundo de la *EN* tiene un tratamiento específico, es un tipo de acción que repercute en el propio individuo. Porque aquello que se busca imprimir o formar en la disposición natural del hombre son hábitos o costumbres de carácter virtuosos. Y para esto se requiere tiempo y trabajo. Es decir, para lograr ser justo hay que esmerarse por practicar y realizar acciones justas⁵⁴: “De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre” (Aristóteles *EN* II, 1, 1103a 25-27).

De esta manera, es menester señalar que esta analogía ensayada aquí hace suya la advertencia aristotélica, a saber:

Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud (*EN* II, 2, 1104a 1-5).

En vistas a la problemática indicada al comienzo de este proyecto, la cuestión acerca del predominio de los bienes exteriores, vemos que Aristóteles puede ayudar a la resignificación de estos bienes a partir de sus estudios éticos. El proyecto *eudaimonístico* del autor puede parecer extemporáneo, es decir, que no dice algo relevante para el presente. Sin embargo, visto en detalle, la presencia fuerte de la virtud de la prudencia ha

⁵⁴ El pasaje de la *EN* aludido es: “De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles” (*EN* II, 1, 1103a 34-35)

decantado como el enlace formal para relacionarse con los bienes exteriores (hoy, los bienes materiales como fin de la vida humana).

El camino alternativo a esto último iría por la consideración de la *phrónesis* como la virtud mediadora en la elección de los bienes; y discriminar en estos, cuáles serían convenientes o no para la felicidad humana. A partir de lo anterior se aprecia que la prudencia gobierna la vida del virtuoso, porque esta virtud también domina en lo referente a los bienes exteriores, a su elección y uso. Ahora bien, ¿cómo gobierna la prudencia? La ‘forma prudencial’ de los bienes implicaría que, en el caso de la elección de bienes determinados, estos tendrían que estar informados prudencialmente, lo que les daría el carácter conveniente (en términos relativos a cada persona según la prudencia) prudencial. Y, a la inversa, la prudencia estaría ‘materializada’ en los bienes, lo cual, no obstante, no hace prudentes a dichos bienes, sino su relación con aquél sujeto que actúa y elige bajo la prudencia. Pero tal vez esta no es la forma más precisa en que los bienes se relacionan con el alma y con el sujeto que actúa, sino la que el mismo Aristóteles sostiene en 1099b1, a saber, como *instrumentos* al que los usa y emplea. Los bienes son pues *instrumentos* para el virtuoso y el que sabe elegir. La aplicación de esta hipótesis debe tener en cuenta, al igual que Aristóteles, la situación de cada hombre en su contexto. No es lo mismo la elección, en vistas a la felicidad, de bienes exteriores para satisfacer necesidades básicas y elementales o la elección de un viaje recreativo por placer. Profundizando esto, la dificultad a la cual se está condicionado es la diferencia social, cultural y económica —entre otras— de los seres humanos. Ya sea su país de origen, estatus social, educación, la elección prudencial en vistas a la felicidad conlleva la difícil mediación de las diferencias de base entre cada ser humano. Y por este motivo, también, no se trata de una regla general abstracta. Porque debe ser puesta en marcha por cada individuo, en su singularidad propia. Profundizaremos más adelante sobre estos tópicos.

2.4.2 Materia y forma en Aristóteles y su aplicación a la Ética

Los conceptos de materia y forma son parte de las categorías fundamentales de la filosofía de Aristóteles. En varios pasajes de su obra, entre otros importantes, la *Física* II ⁵⁵, el autor utiliza dichos conceptos para determinar el *quid est*. En el caso de la materia, Aristóteles considera que es un principio individualizador de la sustancia, esto es, que individualiza una forma y la concretiza. Por ejemplo, cuando se habla de un objeto o un ente con tal forma, la materia la individualiza de acuerdo al color, ubicación, densidad, tiempo, etc.

De hecho, Tomás de Aquino seguirá utilizando dichos conceptos y los aplicará tanto a la ontología como a la teología.

Se comprende la *morphe* como “*eidós* de aquello que tiene dentro de sí mismo el principio de movimiento y que no es separable si no es en virtud de definición”. Es decir, *eidós* de lo que se mueve por sí mismo (Carbonell, 2007, p. 149).

En este texto, Aristóteles establece la prioridad conceptual de la forma sobre la materia: solo por la forma sabemos qué es carne y qué es hueso.

A modo de corolario, en este argumento se determina que el compuesto no tiene suficientes credenciales para aspirar a ser considerado el sentido primordial de naturaleza. De hecho, el

⁵⁵ Aristóteles señala que: “Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el «por qué» (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y a la destrucción y a todo cambio natural, a fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras investigaciones” Fis II, 3 194b 15-20. Para un estudio respecto del papel de las causas en el plano de las acciones, véase el estudio de: (Rossi, 2011).

compuesto no es pensado como naturaleza por Aristóteles, sino como algo que es por naturaleza: “lo que se compone de estos <materia y forma>, como el hombre, no son naturaleza, sino por naturaleza (Carbonell, 2007, p. 150).

Con el fin de comprender ambos conceptos, podríamos decir que la forma, en cierto modo, nos dice aquello que las cosas en su esencia. En este sentido, cuando hablamos de un automóvil, la forma de automóvil, su esencia, lo que haría que el auto sea un auto es justamente la forma. Ahora bien, que el automóvil sea blanco, negro, grande o chico, depende, en última instancia de la materia.

Sin embargo, ¿cómo entender que, en el ámbito de la ética, tanto la materia y forma tengan una función concreta y especial? Un intento de respuesta será vislumbrar la relación entre la prudencia y el contenido de las virtudes, de aquellas acciones que son tenidas como virtuosas, tal como las llevaría a cabo el *phrónimos*.

Cómo se ha visto, la ética de Aristóteles corresponde a una ética de la virtud, es decir, una ética que apunta a los contenidos de las acciones virtuosas. En un sentido, podría decirse que la materia de la acción es la virtud, lo cual permite comprender por qué Aristóteles da determinados contenidos a las virtudes morales o intelectuales.

También puede afirmarse que los conceptos de materia y forma pueden ser llevados al campo de la acción, de las virtudes y, finalmente, para comprender la idea de felicidad que desarrolla Aristóteles en su *EN*

Desde este lugar, la cuestión sobre en qué consiste la felicidad recobra un valor singular si es vista desde la óptica de estos conceptos. En el caso de la materia, tendríamos que señalar que en relación con la felicidad es su contenido. Esto último significa que podemos identificar con el concepto de materia de la felicidad, aquellas comprensiones de lo que es la felicidad. Por ejemplo, la felicidad es el placer, el dinero, el poder, etc. Por lo tanto, la materia de la felicidad es el contenido de aquella. Pero como sabemos por la descripción de Aristóteles, la felicidad tiene que ver con el fin último de la existencia, el más perfecto

y autosuficiente y, además que tiene que ver con la manera en la cual el hombre actúa. Es el caso del ejemplo del zapatero, que más allá de hacer zapatos, él los construye de tal forma que son zapatos hechos de manera excelente.

De esta forma, se entiende que la felicidad está asociada más que a un bien determinado, como lo puede ser el placer o el poder, a un modo de vivir felizmente, a una forma de ser que se concreta en el carácter de la persona.

Por esto, al hablar de modo de ser, el concepto de forma es uno de los más adecuados para referirse a este punto. Porque no apunta al contenido sino a la manera en que el sujeto ético vive; no corresponde tanto al contenido de la virtud sino a una vida virtuosa; a una vida llevada a cabo según la virtud.

A modo de síntesis, al hablar que la felicidad tiene un vínculo más con la forma que con la materia, Aristóteles estaría considerando la vivencia de una vida feliz como una vida permanentemente llevada a cabo, día tras día, de acuerdo con la virtud. Se trata que el hábito impregne el carácter y, así, el hombre vea la felicidad como una posibilidad general de cómo vivir. En términos más concretos, la felicidad está pensada como un camino que conlleva una vida. Así, el hombre no puede considerar un momento como feliz, sino que se trata de una forma que acompaña a toda acción. Recuérdese el ejemplo de Príamo, conocido como un hombre feliz y que, ante la muerte de su hijo, se convirtió en el hombre más infeliz de Troya.

Los planteamientos anteriores indican que al decir que la felicidad está vinculada con la forma, el autor estaría siendo consistente con su descripción de la vida feliz. “Una golondrina no hace verano”, porque la acción virtuosa debe ser constante y, la felicidad, también corresponde a aquella forma que acompaña a las acciones a lo largo de la vida. Por eso se habla de una forma de ser y no de un contenido, porque independiente de las experiencias de la vida, el hombre tendría que enfrentar cada caso desde una especie de actitud feliz permanente; la cual debe cultivarse, desarrollar.

Por lo mismo, la idea que la prudencia opera como un arquitecto, esto es, que dispone de los materiales, situaciones para optar de mejor manera y actuar virtuosamente deja

entrever que la relación entre materia y forma estaría presente no solo en los planos metafísicos y físicos de la obra de Aristóteles sino, también en otros contextos, como es el caso de la ética y política.

a) Materia, forma y bienes exteriores

Un primer aspecto a destacar, pero tal vez el más importante, es que dice que los bienes exteriores, en especial la riqueza o los que se pueden adquirir a través del dinero. EN efecto, y tal como fue descrito en la introducción, uno de los problemas que caracterizan nuestro tiempo es la supeditación de la felicidad a la obtención de bienes de consumo, principalmente materiales. De esta forma, la orientación de la praxis humana está conducida, en la muchedumbre impersonal o masa, por aquellos bienes que están de moda. Estos bienes vendrían a sustituir y/u ocultar las verdaderas metas de la vida humana. En términos concretos, los medios para conseguir la autorrealización humana pasan a ser los fines o, más aún, el fin.

Teniendo a la base este fenómeno, una vía alternativa sería considerar la figura del hombre prudente y aplicarla a la situación del hombre contemporáneo. En este sentido, los bienes exteriores deben quedar supeditados al hombre prudente y este debe ser descrito como el hombre que siendo valiente y moderado (es decir, que sabe controlar el placer y el dolor) elige prudentemente sus actos y bienes.

Ahora bien, ante la multiplicidad de bienes que pueden satisfacer las necesidades humanas en el mercado actual, surge la interrogante respecto de cómo discriminar y elegir aquellos bienes que, en cierta forma, colaboran con la felicidad humana. Y, no menos importante, distinguir entre los bienes, aquellos que son superiores respecto de otros. Una respuesta a esta interrogante podría ser la enseñanza de la destreza o habilidad para elegir. Si se quiere, una especie de metodología de la elección de bienes. Sin embargo, esta opción no parece ser consistente con lo descrito sobre la prudencia. Porque, al ser una mera técnica, la habilidad o elección puede confundir el sentido que posee cada bien, por ejemplo, la

confusión entre un bien concreto que nos puede ayudar para salir del paso de un inconveniente y el papel que cumpliría este dentro de una representación general de la vida. Y, en el peor de los casos, la misma técnica de elección de los bienes puede convertirse en un bien en sí mismo, desdibujándose su carácter instrumental, convirtiéndose en un fin. Por lo tanto, se puede señalar que la elección de los bienes no puede ser una mera habilidad.

Así, respecto de la clasificación de los bienes, hay algunos que deben quedar subordinados a otros de carácter superior, es decir, que los bienes exteriores deben quedar supeditados a acciones que tienen por objetivo bienes superiores (supongamos la salud, la educación, la unidad familiar, la unidad de la polis o ciudad, etc.) y los bienes exteriores deben estar supeditados a bienes superiores. Los bienes superiores se caracterizan en general porque son buenos para todos, son universales, y además porque hacen mejor la vida humana, tanto particular como socialmente. Esto es finalmente lo que excluye la visión de felicidad de aquel que la encuentra, por ejemplo, en los mejores vehículos, porque este al buscar sus fines, también busca lo mejor, pero esto no es lo mejor en sentido propio, ya que solo mejora la condición particular, no la del otro ni de la ciudad.

De hecho, en la *Política* V(en adelante *Pol*), Aristóteles explica las causas de la sublevación en una ciudad, y una de ellas es el lucro: “Las causas por las que se sublevan son el lucro, el honor y lo contrario de esto. También por escapar a la deshonra y al castigo, ya de ellos mismos o de sus amigos, se sublevan en las ciudades”(Aristóteles *Pol* V, II, 1302b 5 traducción de Manuela García Valdés 1988)⁵⁶. Visto desde la elección de los

⁵⁶ En este sentido, Aristóteles habla de una sabiduría política, esto es, una sabiduría práctica ejecutada en el ámbito social. Según Hardie, “Of the wisdom concerned with the city, the architectonic form of practical wisdom is legislative wisdom (*nomothetiké*). To have legislative wisdom is to understand the nature of human happiness, including above all the life of theoretical contemplation, and to be able to frame political constitution and laws required for the attainment of happiness” (Hardie, 1968, p. 212). De esta forma, la elección del hombre prudente tiene a la vista aquellos bienes superiores que están vinculados con el bien de la *polis*.

bienes, si dicha elección pasa exclusivamente por el bien particular y, además, ella es realizada desde la mera habilidad, el resultado será contrario al bien superior de la polis. En general, la introducción de la *Política* al final del capítulo (cap. V) debe destacar que los bienes superiores son los bienes comunes. En otras palabras, por ejemplo, alhajar un trirreme para la ciudad es mejor (más bueno), fin que el buscar el plato más exótico o más sabroso, porque el primero ayuda a todos pero el segundo solo a uno.

Prudencia no es lo mismo que habilidad. Lo que es solamente hábil no es suficientemente bueno. Porque la prudencia o sabiduría práctica, al no ser un saber científico o teórico, requiere de un tipo de deliberación que tenga presente la experiencia, la situación en la que se encuentra determinada acción como de los antecedentes teóricos que ayuden a iluminar la acción. Por lo tanto, la deliberación del tipo prudente no es reducible a la habilidad, porque se requiere que la acción o bien sea bueno. En este último respecto, M. Nussbaum ejemplifica el sentido que posee la deliberación en la sabiduría práctica. En *La fragilidad del bien*, la autora afirma:

(...) el criterio de la elección correcta radica en un ser íntegramente humano, a saber, el prudente. Esta persona no intenta situarse en una perspectiva ajena a las condiciones de la vida humana, sino que basa sus juicios en amplia experiencia de éstas. Ambos elementos de la concepción aristotélica están claramente relacionados: la razón de que la buena deliberación no sea científica radica en que el buen juez no delibera con métodos científicos; y la razón de que este juez sea la autoridad que formula las normas de la elección correcta de sus métodos, más que los de otro juez con inclinaciones «científicas», parecen los más pertinentes para la materia que ha de juzgarse (Nussbaum, 2003, p. 374).

Finalmente, es necesario aclarar un posible malentendido respecto a la caracterización de la vida feliz como la forma de la vida buena. Podría entenderse esta actitud como una inmunidad respecto a todo evento triste de la vida; como si al hombre feliz no le afectaran

los hechos tristes de la vida, casi como un estoicismo. Me parece que esta opción interpretativa desconocería que la forma de vida se posiciona como una actitud que, frente a dichos hechos desagradables y complejos, intenta abordarlos desde una perspectiva o un horizonte de felicidad; que los hechos sí afectan, pero no logran destruir aquella visión que posee el hombre feliz, que su modo de ser se adecua a los acontecimientos, son recepcionados y asumidos como tales, pero no logran diluir el modo de ser feliz. Porque se aceptarían estos hechos tristes como hechos dentro de una cadena de acontecimientos marcados por una forma de enfrentarlos de la mejor manera.

2.4.3 Un concepto integral de felicidad según Aristóteles en el horizonte de la economía contemporánea

Una de las cuestiones relevantes a esclarecer consiste en la correcta interpretación de la virtud intelectual de la prudencia. En efecto, a ratos pareciera que la prudencia puede identificarse con la habilidad de elegir el justo medio entre dos extremos, siempre relativos a una situación determinada. No obstante, una cosa es la habilidad y otra la virtud que supone cierto tipo de habilidad. En este sentido, W. Wieland señala que, “[1]a prudencia necesita de la habilidad, pero no se identifica con ella. Pues la habilidad solo es prudencia cuando está al servicio de la virtud y, con ello, al servicio de la vida buena en general” (Wieland, 1999, p. 125).

Ahora bien, de lo visto en este capítulo se puede señalar que el concepto de felicidad en Aristóteles tiene como elementos sobresalientes, entre otros tantos, tres que se quisiera enunciar. El primero de ellos consiste en que la eudaimonía compromete al ser humano como un todo, esto es, no reducido desde una de sus dimensiones. Para el autor, el fin último implica una comprensión de la vida en su generalidad y proyectable a lo largo de la vida. Además, las dimensiones sensitivas, racionales, intelectuales, personales y comunitarias se ven traspasadas por esta tendencia.

Segundo, y como contraria a la inclinación actual, los bienes exteriores se ven articulados a los bienes superiores, a los del alma y a los de la ciudad. Como anotábamos en el capítulo

primero, lo característico de nuestro tiempo es el énfasis en la consecución individual de los bienes y, en estos, los bienes exteriores tienen una preponderancia importante. En el caso de la *EN*, ellos se encuentran subordinados a una estructura antropológico ética que permite su articulación para el bien del individuo y la *polis*.

Por último, la mirada integral de la felicidad implica una eventual construcción ética ampliable a una política eudaimonística para una sociedad. Esto último significa que la visión aristotélica puede ser integrada en planificaciones educativas, sociales y políticas. Porque su talante comunitario conlleva que los bienes de unos sean, a su vez, bienes para el bienestar de la comunidad.

El dominio prudencial de sí mismo junto con el empleo instrumental de los bienes exteriores por la prudencia del hombre virtuoso y de la polis virtuosa, resultan promisorias observaciones para aclarar la relación que el hombre contemporáneo tiene, y tiene que tener, con los bienes exteriores y particulares. Porque la subordinación prudencial de los bienes exteriores opera respecto al alma, esto es, la subordinación se da a los planes racionales sobre lo mejor.

Por lo tanto, en el capítulo siguiente se profundizará en los conceptos fundamentales aristotélicos que están a la base de la relación entre la felicidad y los bienes exteriores, particularmente, vistos desde un contexto político. Se partirá con la explicación del concepto de “bienes” en *EN* y su relación con la felicidad. También, este desarrollo será interpretado desde el texto *Pol* del estagirita. De esta manera, se espera dar con una interpretación filosófica que sea consistente en sí misma y que pueda ser un aporte a la comprensión economicista de la felicidad.

Capítulo III: La virtud de la generosidad

Introducción

La felicidad ha sido descrita en los términos que Aristóteles desarrolló en su *EN*. Como fin último de la existencia humana, la *eudaimonia* es la meta última de una estructuración de la vida explicada en el binomio medios-fines. Esta estrategia descriptiva permitió al estagirita establecer, primero, una línea básica de la vida ética dentro de la cual toda acción tiende a un fin. Segundo, para lograr ese fin, el sujeto ético delibera y opta por los medios más eficaces e idóneos para conseguirlo. Tercero, dentro de los fines, hay algunos de estos que se buscan con el propósito de otros. Cuarto, dentro de todos los fines últimos, el filósofo sugiere que habría un fin último que se persigue por sí mismo desde el cual, los demás fines se muestran solidarios a su consecución. Quinto, el fin último sería la felicidad.

Posteriormente, la felicidad ha sido comprendida como eminentemente práctica y, desde esta comprensión, se puede dar una vía teórica —la sabiduría— y, otra de carácter práctico: la vida práctica. En ambos casos, la felicidad remite a las acciones humanas realizadas dentro de una comunidad ético-política donde se construye la trama de la vida humana. En este sentido, la realización de una vida feliz estaría intrínsecamente conectada con la virtud, esto es, una vida experimentada y ejecutada de acuerdo a la ‘parte’ más noble del alma humana: la virtud, la parte intelectual conformada por el intelecto y la voluntad. Ahora bien, dentro de las virtudes, la vida ética tendría que ser guiada por aquella virtud más alta y digna: la sabiduría. No obstante, para llegar a esta meta, la relación interna a las virtudes implica una colaboración activa de la prudencia. Como virtud intelectual, la *phrónesis* colabora con la obtención de aquel justo medio entre dos extremos, uno que es por defecto y otro por exceso. Las decisiones éticas, en cada caso, se determinan situacionalmente de acuerdo a que el hombre es descrito como el hombre prudente o *phrónimos*.

Pues bien, en el plano de los intercambios económicos o contextos en los cuales se requieren ponderaciones de esta índole, se puede reconocer una virtud que corresponde al dar o recibir: la virtud de la generosidad o liberalidad (*eleutheriotes*)⁵⁷. Al ser descrita en el libro IV de *EN*, Aristóteles ha entrado en terrenos en los cuales, la presencia de otros y, fundamentalmente, de bienes son determinantes para la realización del bien. Entonces, se puede preguntar sobre lo siguiente, a saber: ¿cuán importante es para Aristóteles la vida política en el despliegue de estas virtudes en particular?, y, también, ¿qué son y cuál sería el papel de los bienes exteriores en la vida ético política del hombre? Finalmente, ¿cuál sería la descripción reconstructiva más adecuada para expresar el dominio prudencial de sí mismo como aporte aristotélico al presente?

Estas preguntas serán respondidas en este capítulo y, posteriormente, en el capítulo siguiente, confrontadas con los planteamientos actuales esbozados en el capítulo primero de esta tesis. De esta forma se espera dar una respuesta positiva a los eventuales rendimientos de la teoría de la felicidad aristotélica para la situación ético-económica actual.

3.1 La virtud de la generosidad y su vínculo con la riqueza⁵⁸.

Según lo visto en los capítulos anteriores, el papel que tiene el carácter del sujeto ético es crucial a la hora de intentar establecer un vínculo entre la búsqueda de la felicidad y la relación con la riqueza. Particularmente, en el tiempo actual, el dinero se ha convertido en uno de los fines o metas fundamentales para los seres humanos, lo cual implica que el concepto de felicidad se encuentra afectado por intereses práctico-económicos. De esta forma, una vía para esclarecer esta relación es la indagación en la ética de Aristóteles, con

⁵⁷ Se utilizará el término generosidad como sinónimo de liberalidad.

⁵⁸ Cf.: Pakaluk, 2008, pp. 172-176

el propósito de obtener una interpretación que haga frente a las comprensiones actuales y plurales de la felicidad, dotando de argumentos para lograr un encuentro entre posiciones, en apariencia, antagónicas (Cfr. López de Lizaga, 2010).⁵⁹

Es así como se ha llegado a la idea que la eudaimonía aristotélica y su teoría del *ethos* humano son un complemento filosófico para repensar los nexos entre economía y filosofía. Y, en concreto, la preocupación de Aristóteles por la formación de un carácter ético como un cultivo de las virtudes permite iluminar algunas de las discusiones contemporáneas sobre el tópico antes señalado.

De este modo, en el capítulo precedente se expuso las líneas centrales de la teoría de la virtud aristotélica. Una de las finalidades centrales de dicho capítulo fue exhibir los conceptos capitales de la idea aristotélica de la virtud. Ahora bien, en lo que respecta al presente apartado, se estudiará con detención el grupo de virtudes asociadas al dar y recibir, esto es, a las virtudes relativas a la generosidad. Esto es así porque la generosidad contribuye en la construcción de un carácter justo, entendiendo la común idea de simetría entre el dar y el tomar. La otra idea importante es la magnanimidad como corona de la virtud (Véase, Nussbaum, 2003, pp. 422–429)⁶⁰.

La cuestión del uso de los bienes exteriores se realizará a través del libro cuarto de la *EN*. Específicamente, se intentará ver cómo la virtud, la acción de la prudencia, en cuanto a dar y recibir riqueza, posee una referencia a Aristóteles mismo. Para tal propósito,

⁵⁹ Véase este artículo, ya que el autor intenta argumentar respecto a la vigencia del pensamiento ético de Aristóteles para el tiempo actual, sobre todo, en lo relativo a la *eudaimonia*.

⁶⁰ M. Nussbaum apunta, en el contexto de su estudio sobre la fortuna y la ética en la antigüedad griega, a un aspecto muy parecido, a saber: la influencia de las circunstancias en la formación del carácter de la persona. Nosotros, en cambio, aludiremos que la virtud de la generosidad ayuda a fortalecer el carácter virtuoso del sujeto ético.

veremos en qué consiste la generosidad como justo medio entre la prodigalidad y la tacañería.

De esta manera, intentamos abordar la prudencia en un campo concreto, el ‘económico’ (en su sentido clásico), en vistas a proyectar este análisis, posteriormente, a la sociedad contemporánea, en la línea ya descrita en la introducción de esta tesis⁶¹.

3.1.1 La liberalidad o generosidad⁶².

Según el *corpus aristotelicum*, el término *eleutheriotés* aparece en quince oportunidades en las obras del estagirita. Las más significativas están en la *EN*, *EE* y *Retórica* (en

⁶¹ Este punto será abordado en el capítulo IV.

⁶² Pakuluk señala sobre la virtud de la generosidad: “Aristotle in fact recognizes three virtues of character involving how we use our property (defined as “everything the worth of which can be measured by money”, 1119b26-27): justice, generosity, and magnificence” p. 173

“Generosity (“liberality”, “open-handedness”) is the standar or typical virtue governing the use of possessions. Aristotle seems to regard it as the virtue by which someone expresses his view as to the point or purpose of having possessions at all” p. 173

El autor anota una precisión pertinente acerca de cómo entender y, sobre todo, traducir el término griego *eleutheriotes*: “The relevant Greek term is *eleutheriotes*, which means literally “being in free condition”, that is, in the condition characteristic of a free citizen, as opposed to a slave. This contrast is the clue to Aristotle’s governing insight. *Eleutheriotes* is the virtue by which someone is not, as we would say, “bound” or “tied down” by concerns about his possessions; it is meant to be a posture by which someone “rises above” his possessions, and, with a certain lack of concern, puts them to good use, in order to achieve admirable goals. Its protects a person from being “driven” by his possessions or beholden to them. *Eleutheriotes* keeps useful goods in place as subordinate to things that are *kalon*. To translate this is “generosity” is not entirely apt, because “generosity” carries the suggestion, perhaps, of “giving more than what would be expected”, Which is not essential to the virtue; “open-handedness”, on the other hand, suggest indiscriminate giving; and although “liberality” gets at the correct fundamental notion, it is now an old-fashioned word. So “generosity” seems that the least objectionable choice” p. 173 En M. Pakuluk, *Aristotle’s Nichomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge University Press, 2008.

adelante *Ret*). En los textos pseudo-aristotélicos, aparece tres veces. Por ejemplo, en un texto de dudosa autenticidad, *Fisiognomía*, Aristóteles hace descripciones a partir del aspecto físico de la persona. De ahí, se supone que, al tener cierto tipo de características físicas puedan coincidir con algún tipo de carácter en particular. En el caso del hombre liberal o generoso, el autor señala:

Los que tienen los hombros ligeros son de alma generosa, como pone de manifiesto su apariencia, dado que la liberalidad está en consonancia con la apariencia física. Por el contrario, los que los tienen entumecidos y contraídos son mezquinos, como se deja ver por el conjunto de su aspecto (*Fisiognomía*, 811a 3. Traducción de Teresa Martínez y Carmen Calvo 1999).

En la *EE*, Aristóteles señala que “También son términos medios la magnanimidad, la magnificencia y la liberalidad. La liberalidad se refiere a la adquisición y a la pérdida de riquezas” (*EE* III, 4, 1231b 28. Traducción de Julio Pallí 2008). Otra mención en la obra de Aristóteles es la que aparece en la *Retórica*, donde el autor señala: “Las partes de la virtud son la *justicia*, la *valentía*, la *moderación*, la *magnificencia*, la *magnanimidad*, la *liberalidad*, [la calma], la *sensatez* y la *sabiduría*” (*Ret* I, 9, 1366b 1-2 Trad. De Racionero 2011).

En este mismo libro, el autor realiza una especie de descripción del carácter de los hombres que son llamados generosos, porque “A los que sigue la liberalidad, ya que (los que practican esta virtud) son desprendidos y no rivalizan por el dinero, que es lo que más desean todos” (*Ret* I, 9, 1366b 7). Con ello, la virtud de la generosidad o liberalidad es definida como “La liberalidad es (la virtud) de hacer beneficios sirviéndose del dinero; mezquindad, lo contrario” (*Ret* I, 7, 1366b 15). Así, teniendo a la base la práctica de la virtud, Aristóteles también puede referirse a los extremos del término medio de la virtud de la generosidad, a saber, la prodigalidad y la tacañería respectivamente. El pasaje donde aparece refrendada la interpretación anterior se encuentra en la *EN*. En este texto, se señala que: “En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería” (*EN* II, 7, 1107b 9-10).

Ahora bien, el autor se detiene en la explicación del hombre liberal o generoso. Y lo realiza, nuevamente, retomando las descripciones de lo que se entiende —comúnmente— por hombre generoso. En el mismo libro cuarto de la *EN*, el autor señala:

En efecto, el hombre liberal no es alabado ni por sus acciones en la guerra, ni por aquellas en que es alabado un hombre moderado, ni tampoco por sus juicios, sino por la manera de dar y recibir riquezas, sobre todo de dar. Y por riquezas entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero (Aristóteles, *EN* IV, 1, 1119b 25)

Es menester señalar que Aristóteles entiende por riqueza aquello que puede ser medido en dinero (Véase, Meikle, 1995)⁶³. Porque, en el libro V de *EN*, el estagirita profundizará en la idea de riqueza y su valor en dinero.

Habiendo establecido una interpretación sobre lo que es un hombre generoso, el autor introduce una distinción respecto del vínculo con las riquezas, el hombre pródigo y el avaro.

La prodigalidad y la avaricia también están en relación con la riqueza, una por exceso y otra por defecto. Atribuimos siempre la avaricia a los que se esfuerzan por las riquezas más de lo debido, pero a veces aplicamos el término prodigalidad en un sentido complejo, porque llamamos pródigos a los incontinentes y a los que gastan con desenfreno. Por esta razón, nos parecen más viles, ya que tiene muchos vicios al mismo tiempo. Así pues, el término no se les aplica con propiedad, porque el pródigo tiene un vicio concreto, el de malgastar su hacienda; es pródigo, en efecto, el que se arruina a sí mismo, y la destrucción de su riqueza parece ser una especie de ruina de uno mismo, como si la vida dependiera de

⁶³ El autor desarrolla el pensamiento económico de Aristóteles haciendo hincapié en el libro V de la *EN* como en la *Política*.

ella. Así entendemos el término prodigalidad (Aristóteles, *EN IV*, 1, 1119b 30-1120a 4)

A partir de lo expuesto anteriormente, el autor retoma la descripción de la virtud de la liberalidad y le da una nueva formulación:

Siendo, por tanto, la liberalidad un término medio con respecto al dar y tomar riquezas, el hombre liberal dará y gastará en lo que se debe y cuanto se debe, lo mismo en lo pequeño que en lo grande, y ello, con agrado; y tomará de donde debe y cuánto debe, pues siendo la virtud un término medio respecto de ambas cosas, hará las dos como es debido, pues el tomar rectamente sigue al dar rectamente, y si no es el mismo, es contrario. Así pues, las condiciones concordantes están presentes simultáneamente en la misma persona, pero las contrarias son evidentes que no. Y si ocurre que gasta más allá de lo que se debe y está bien, le pesará, pero moderadamente y como es debido, porque es propio de la virtud complacerse y afligirse en lo debido y como es debido (Aristóteles, *EN IV*, 1, 1120b 26-1121a 5).

Y, como es de esperar, esta nueva reformulación de la virtud de la generosidad permite comprender mejor el exceso y el defecto tanto del pródigo como el avaro:

El pródigo, por otra parte, yema en estas mismas cosas, lo pues ni se complace ni se aflige con lo que debe y como debe: esto se hará más evidente cuando avancemos. Hemos dicho que la prodigalidad y la avaricia son exceso y defecto, y en dos cosas, en el dar y en el tomar, porque colocamos el gasto en el dar. Así pues, la prodigalidad se excede en dar y en no tomar, y queda corta en tomar; la avaricia, en cambio, queda corta en dar y se excede en tomar, excepto en las pequeñas cosas (Aristóteles, *EN IV*, 1, 1121a 10-15).

El autor continúa su descripción de los vicios, tanto por exceso como por defecto. La cuestión sobre las riquezas tiene que ser aclarada para que pueda comprenderse su papel en la virtud de la generosidad. Porque es el mismo Aristóteles quien indica que se es generoso con las riquezas, en la dinámica del dar y recibir.

Ahora bien, ¿qué entiende por riqueza Aristóteles?, ¿hay otros modos de generosidad además del señalado por el autor? En el libro primero de la *EN*, el autor alude a la consideración de los bienes exteriores y el papel que tiene el alma en el hombre virtuoso. Se trata, en el fondo, de cómo Aristóteles ve en la generosidad un caso de virtud que permite entender el manejo virtuoso de las riquezas desde el alma. Esto último es lo que diferencia al hombre generoso y liberal, de aquellos que ponen su vida y las acciones en la riqueza en sí misma. El hombre generoso, teniendo riquezas (y en abundancia), no pone su felicidad en ellas, sino que, por el contrario, es un medio para la realización de esta.

En el *Protréptico* (en adelante *Pro*) (Cfr.: Bobonich, 2006, pp. 18–23), ⁶⁴Aristóteles menciona por qué se hace difícil aceptar el ordenamiento de la vida a las riquezas o, dicho de otro modo, que la acumulación de riquezas sea un candidato a cumplir los requisitos de la felicidad. Porque se trata, sin lugar a dudas, de cierto descuido del alma, ya que el centro de las acciones se traslada hacia lo meramente externo y material. Además, Aristóteles lo considera vergonzoso:

Además de lo dicho, ocurre a quienes no tienen ninguna valía que, cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo (Aristóteles, 2006, p. 3).

La cuestión de la riqueza, también es abordada en el contexto de la polis, de la familia y la crematística. Según Aristóteles, la tarea de cubrir las necesidades familiares y, luego, la creación de la moneda, posibilitan la aparición de la acumulación de la riqueza por sí

⁶⁴ En Bobonich, se puede encontrar la historia sobre la autenticidad del libro del *Protréptico*.

misma. En efecto, esta segunda forma conlleva la posibilidad de enfatizar la acumulación por la acumulación, creando un tipo de hombre que orienta su vida exclusivamente a esto:

Así que, por un lado, parece evidente que necesariamente haya un límite de cualquier riqueza, pero en la realidad vemos que sucede lo contrario. Pues todos lo que trafican aumentan sin límites su caudal (*Pol I*, 9, 1257b 14).

Con esto, se confirma que el empleo de la generosidad se remite al ámbito práctico de las riquezas, se trata de una virtud ‘política’, en el sentido aristotélico del término. Y permite comprender por qué el autor desarrolla esta virtud de la manera en que aparece en el libro cuarto de su *EN*.

En el caso de la avaricia, Aristóteles provee de una caracterización en base a la oposición, por defecto, con la virtud de la generosidad. Ahora bien, ¿podemos lograr una descripción más exacta de lo que Aristóteles considera por avaro?, ¿cuáles son los fenómenos del carácter que padece el hombre avaro? Por último, ¿por qué se llega a ser avaro según Aristóteles?

Recordar que el análisis aristotélico de las virtudes pasa por comprender la teoría del justo medio, es decir, entre otros aspectos, el papel que cumple la prudencia en dar con el punto medio ‘exacto’ de la virtud. Dicha exactitud no es de orden geométrico, matemático. Se trataría de un acto prudencial que permite adecuar el ‘juicio’ moral con la situación particular y, además, teniendo una representación parcial de la vida total, una especie de orientación ética fundamental que permite elegir y actuar en directa relación con la virtud. En este caso, la liberalidad posee dos opuestos, vinculados por defecto y exceso de generosidad: hablamos del pródigo y el avaro.

Por lo demás, las virtudes tratadas en el libro IV de la *EN* refieren al uso, bueno o malo, virtuoso o defectuoso, con la riqueza, los bienes exteriores. En un pasaje de este mismo libro, el filósofo afirma:

Las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; en cambio, la ganancia y la conservación son más bien posesiones (Aristóteles, *EN IV*, 1, 1120a 5-10).

Así, la cuestión de fondo está dada en la relación que hay entre el sujeto ético y las riquezas, es decir, si estas son bien o mal usadas. ¿Cómo usarlas bien?, ¿con qué propósito las utilizamos? La respuesta del estagirita es la mediación de la virtud ética en esta relación, concretamente, la generosidad.

3.1.2 Prodigalidad

En el caso del pródigo, Aristóteles habla que este hombre es “una especie de ruina para sí mismo” (*EN IV*, 1, 1120a 2). Porque sus haberes económicos, su riqueza, la toma como si no tuviese fin, en este caso, como ilimitada. Por lo mismo, la gasta sin conciencia de los límites de esta propiedad. Más aun, se trataría de un desconocimiento de sí mismo, de aquello que lo motiva a dar sin reparo alguno. También podría dañar a quienes reciben su riqueza. Ya que, a quien ha tenido poca riqueza o nunca la ha tenido en proporciones mayores, tal donación o regalo de riqueza puede afectarle en distintos modos. Podría no estar preparado emocional, social o culturalmente; lo cual, desencadenaría una serie de vicios que, más que ayudarlo, le perjudican (Pakaluk, 2005, p. 174).

En un pasaje de la *EE*, el autor señala que “el término pródigo incluye al derrochador, que gasta sin merma, y al irreflexivo, que no soporta la molestia de calcular (Aristóteles, *EE III*, 4, 1232a 15-16)

3.1.3 Avaricia

Para el filósofo, la relación por defecto con la riqueza conlleva a la avaricia o mezquindad. Según mi parecer, parafraseando las líneas dedicadas a la prodigalidad, también se trataría de una especie de ruina personal. Aunque de otro tipo. Porque esta no afectaría la propiedad o riquezas (un tipo de bienes exteriores). La mezquindad atentaría profundamente al carácter ético de la persona. Podría decirse que el hombre avaro desarrolla ciertas deficiencias del carácter producto de su defecto a la hora de dar riqueza.

Hay elementos comunes entre el pródigo y el avaro. Sin embargo, sorprende el pesimismo con el cual Aristóteles refiere a la avaricia, al afirmar que es incurable:

El pródigo, pues, si no hay nadie que lo guíe, viene a parar en estos vicios, pero, con una acertada dirección, puede llegar al término medio y a lo que es debido. La avaricia, en cambio, es incurable (parece, en efecto, que la vejez y toda incapacidad vuelven a los hombres avaros) y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dádivosos. Y es muy extensa y multiforme, porque parece que hay muchas clases de avaricia. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar, y no se realiza íntegramente en todos, sino que, a veces, se disocia, y unos se exceden en tomar, mientras que otros se quedan cortos en dar (*EN* IV, 1, 1121b 11-21).

Al parecer, la observación aristotélica de la avaricia se basa en un conocimiento de la vida de los hombres que tienen como característica ética este defecto. Sobre todo, el papel de la edad en los hombres, lo que hace pensar al autor que se trataría de cierta afinidad humana a este vicio moral. Porque el deseo de ‘tener’ más y más riquezas es algo que la mayoría de los hombres quisieran (hoy, por ejemplo, la elección de actividades centrales en los hombres como la elección de carrera, pareja y amigos se encuentra influida por este

criterio). Ahora bien, ¿en qué sentido se puede ser avaro? Aristóteles piensa que son variadas formas, empero reducibles a dos tipos, a saber: por un lado, en las ansias de obtener más de lo debido y, por otra, en dar lo menos posible. Esta descripción no es igual para todos, ya que no es una formulación unívoca en todos los casos posibles. Porque algunos, dan poco pero también pueden recibir poco y, en otros casos, reciben mucho y no dan riqueza alguna. La liberalidad es un equilibrio entre dar y recibir dinero o riqueza. Si se da más de lo que se recibe o toma, habrá prodigalidad. Si se da menos que lo que se recibe, habrá avaricia.

A partir de lo anterior, se vuelve necesario introducir ciertas distinciones que permitan comprender mejor el fenómeno que ocurre en la avaricia o, dicho propiamente, en los hombres avaros. Lo primero que podría afirmarse que hay avaros propiamente tal. Es decir, que codician los bienes exteriores, el dinero, con tanta necesidad que no están dispuestos a dar algo suyo, probablemente, en ninguna circunstancia (este caso específico, que no sería aplicable a todos los hombres avaros sino solo a algunos, correspondería, hoy en día, a cierto tipo de patologías mentales). Hay otros, que más que avaros son injustos; su injusticia genera actitudes y acciones que pueden entenderse como avaras. De esta forma, todo avaro es injusto porque desequilibra el justo medio entre dar y tomar. Pero en estricto rigor son injustos porque, entre otras cosas, dicho vicio moldea e influye en su vida en la polis. También, podría decirse que la relación anterior entre injusticia y avaricia se invierte, dando como resultado un hombre avaro que además es injusto. El hombre avaro que, comportándose así, además es injusto, porque utiliza medios inmorales o viciosos para coger aquello que no es suyo, que no les corresponde, porque todo avaro es injusto.

Por último, estaría el injusto propiamente tal. Que se da la avaricia como vicio agregado, esto sí, el injusto seguramente no será liberal, sino avaro: ya que ni las virtudes se dan solas, no los vicios se dan solos, aislados. El ejemplo clásico es el tirano, cuya injusticia lo hace maquinarse estrategias, elegir medios inmorales para conseguir el poder, ambicionar los bienes necesarios para lograrlo.

Aristóteles continúa su ejemplificación del hombre avaro y señala:

Todos éstos toman de donde no deben y cantidades que no deben. Parece que es común a todos la codicia, pues todos soportan el descrédito por afán de ganancias, por pequeñas que sean. Pues a los que toman grandes riquezas de donde no deben y lo que no deben, como los tiranos que saquean ciudades y despojan templos, no los llamamos avariciosos, sino, más bien, malvados, impíos e injustos. En cambio, el jugador, el ladrón y el bandido están entre los avariciosos pues tienen un sórdido deseo de ganancias. En efecto, unos y otros, se dedican a esos menesteres por afán de lucro y por él soportan el descrédito, unos exponiéndose a los mayores peligros a causa del botín, y otros sacando ganancia de los amigos, a quienes deberían dar. Ambos obtienen ganancias por medios viles, al sacarlas de donde no deben, y todas estas adquisiciones son modos ávidos de adquirir (*EN IV*, 1, 1121b 35-1122a 12).

La formulación general de la avaricia va tomando más contenido y se aplica a ciertos casos importantes, como aquellos que toman grandes riquezas, tal como piensa el autor, al modo de los tiranos que saquean ciudades completas, que más que avaros son injustos. El afán por tener riquezas de manera desproporcionada genera acciones como la siguiente: conseguir y tomar las riquezas de otros por medio de las acciones menos decorosas. Así Aristóteles señala la aceptación el descrédito o censura moral del avaro con tal de obtener riquezas. También, en el campo de la vida social, concretamente las acciones denominadas como robo, vandalismo y, también, la figura del jugador, cercana a la vida que se despliega en las casas de apuestas, casinos, pasan a ser campo de observación y plasmación de la avaricia. Tan así que pueden exponerse a situaciones peligrosas, no solo en el plano moral (descrédito, el reproche), sino que también al físico o la misma cárcel. En cualquier caso, la cuasi necesidad que atisba el estagirita en este tipo de hombres le permite concluir —en el plano de las acciones— que la captación de las riquezas se obtiene por medios viles. Además, son adquiridas de donde no es lícito y estos aspectos tiñen el modo de adquisición de las riquezas como ávidas.

Ahora bien, por mucho que Aristóteles no dé mayores luces al respecto, la cuestión sobre la avaricia puede ser aclarada de manera indirecta. Ya sea recurriendo a otros pasajes del *corpus aristotelicum* como a algunos comentadores de su ética, por ejemplo, con el Aquinate, podemos aproximarnos al fenómeno del vicio moral de la avaricia. Con esto alcanzaremos una mejor comprensión para entender qué sucede con estas virtudes y vicios en la sociedad actual. Según J. F. Nolla:

Una primera idea presentada por Aristóteles, que nos puede resultar de utilidad, es la que establece el carácter relativo del tamaño de las cosas exteriores. Con base en esta enseñanza podemos afirmar que la cantidad de riquezas que posea una persona será mucha o poca dependiendo de sus circunstancias personales. Una segunda idea la podemos encontrar en su libro *El cielo y el mundo*, donde puntualiza que, estrictamente, sólo se puede hablar de grande o de pequeño en lo relativo a los cuerpos que tiene extensión, en cambio, estos conceptos se aplican metafóricamente a todo fenómeno donde se pueda encontrar un más o un menos, por ejemplo, en la inteligencia, o en las virtudes. Aplicando todas estas enseñanzas al objeto de nuestro trabajo podemos encontrar los fundamentos que permitirán justificar la existencia de una virtud específica que regule los grandes gastos. El razonamiento es el siguiente: el punto de partida se encuentra en la máxima aristotélica que enseña que una virtud es una perfección, y toda perfección implica la lucha por lograr el máximo resultado posible de una potencia. Esto lleva asociada la idea de esfuerzo y dificultad. El estagirita resume este razonamiento afirmando que lo propio de una virtud es versar sobre lo difícil y lo bueno. De esta forma, una actividad que supone un alto grado de dificultad, como lo es la correcta administración y uso de grandes riquezas, requiere del máximo

empeño y perfección de las potencias humanas, especialmente del apetito sensitivo. Esto es lo mismo que decir que, en la administración de grandes bienes se requiere de una virtud específica, a la que Aristóteles llama magnanimidad”(Nolla, 2010, pp. 3–4).

3.1.4 Magnificencia

El segundo tipo de virtud que trata Aristóteles en *EN* la denomina como magnificencia (μεγαλοπρέπεια). Su origen proviene del griego *megaloprépeia*, y puede entenderse como el hombre magnífico o espléndido (μεγαλοπρεπής). Según José Francisco Nolla, “la estructura del estudio de la magnificencia en la *Ética* es simple y sistemática. Comienza con la distinción entre la liberalidad y la magnificencia, continúa con algunas características propias de la magnificencia y culmina con el análisis de los vicios opuestos a esta virtud”(Nolla, 2010, p. 4).

Tal como se dijo al comienzo, el factor común a estas virtudes es su relación con la riqueza. Por lo tanto, el texto sugiere un modo concreto de comprender las virtudes éticas: estas siempre refieren al carácter y, por otra parte, a una situación y un elemento puntual en discusión. Sería algo como ‘el contexto interpretativo básico’ de las virtudes éticas de Aristóteles.

Parece que debemos hablar, a continuación, de la magnificencia, puesto que también ésta se considera una virtud relacionada con las riquezas. Sin embargo, a diferencia de la liberalidad, no se extiende a todas las acciones que implican dinero, sino sólo a las que requieren grandes dispendios, y en esto excede en magnitud a la liberalidad (Aristóteles, *EN* IV, 2, 1122a 20-22).

A diferencia de la generosidad (o liberalidad), el hombre magnífico o espléndido actúa en el caso que se requieran altas sumas de dinero. Pero en que el caso del espléndido, las

puede costear por poseerlas. Por eso se habla de una diferencia de riqueza respecto del generoso, ya que este, en caso de altas sumas, podría poner en riesgo la economía de su hogar. El espléndido, según Aristóteles, no:

El espléndido se parece al entendido, pues es capaz de percibir lo oportuno y gastar grandes cantidades convenientemente. En efecto, como dijimos al principio, un modo de ser se define en términos de la correspondiente actividad y de ese objeto. Pues bien, los gastos del espléndido son grandes y adecuados. Así serán también sus obras, ya que será un gasto grande y adecuado a la obra. En consecuencia, la obra debe ser digna del gasto, y el gasto de la obra, o aun excederla, y el espléndido hará tales cosas a causa de su nobleza, ya que esto es común a las virtudes. Además, lo hará gustosa y espléndidamente, pues el cálculo minucioso es mezquindad. Y se preocupará de cómo la obra puede resultar lo más hermosa y adecuada posible, más que de cuánto le va a costar y a qué precio le será más económica (*EN IV, 2, 1122a 32- 1122 b10*).

El espléndido actúa de manera virtuosa y noble, porque reconoce el valor de la oportunidad de gastar grandes sumas de dinero reconociendo, a su vez, la obra. Siente gusto y placer por realizar la acción magnificente. Sabiendo que posee una base de riqueza necesaria para incurrir en grandes gastos, no está preocupado en demasía de esto último. Porque su interés está en el fin o resultado de la obra, que sea hermosa, que esté bien hecha, no si puede reducir los costos bajando la calidad del material, por ejemplo, o, pagando menos a los operarios. En este sentido, Aristóteles precisa las características de la obra,

Pues no es la misma virtud de la posesión que la que lleva consigo la obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es la mayor y la

más hermosa (pues la contemplación de tal obra produce admiración, y lo magnífico es admirable). La excelencia de una obra, su magnificencia, reside en su grandeza (Aristóteles, *EN IV*, 2, 1122b 13-18).

Luego Aristóteles sintetiza su postura respecto de esta virtud mostrando la diferencia entre el hombre espléndido y el vulgar o mezquino:

Tal es, pues, el hombre espléndido. El que se excede y es vulgar, se excede por gastar más de lo debido, como hemos dicho. Pues gasta mucho en motivos pequeños y hace una ostentación desorbitada, por ejemplo, convidando a sus amigos de círculo como si fuera una boda, o si, es corego, presentando al coro en escena vestido de púrpura, como los megarenses. Y todo esto lo hará no por nobleza, sino para exhibir su riqueza y por creer que se le admira por esto, gastando poco donde se debe gastar mucho y mucho donde se debe gastar poco. El mezquino, por otra parte, se queda corto en todo y, después de gastar grandes cantidades, echará a perder por una bagatela la belleza de su acto, y, en todo lo que hace, pensará y considerará cómo gastar lo menos posible, y aun así lo lamentará, creyendo que ha gastado más de lo debido” (Aristóteles, *EN IV*, 1123a 18-31).

El mezquino gasta de manera tal que busca un honor o reconocimiento de manera inadecuada y poco decorosa, a ratos molesta. En efecto, gasta en asuntos de poco valor mucho y en los que implica más dinero, menos. Aquí no hay nobleza sino pedantería, exhibición de un honor que se da a sí mismo a través de vestimentas costosas (el caso del coro, el vestido púrpura). Y, probablemente, no sea placentero como lo es practicar la virtud. El espléndido, tal como se ha visto, no coincide con el mezquino, porque ‘concibe’ las cosas y ‘actúa’ siguiendo a la virtud.

De esta manera, el hombre generoso se caracteriza por actuar siempre del mismo modo. Teniendo presentes el tipo de circunstancias en las que se encuentre, actúa en relación a dicho contexto de manera generosa. Y posee riquezas por medio de las cuales puede dar debidamente, o de acuerdo al bien correspondiente. Por eso, el autor considera que, en contextos festivo-religiosos, bodas, asuntos relativos a la polis, el generoso actúa conforme a tal virtud. Así, la generosidad, como modo de ser del hombre, vinculada a grandes riquezas, se denomina magnificencia. Lo importante es ver, que indistintamente a la mayor o menor cantidad de dinero, la virtud en tanto que modo de ser del hombre es digna de honor⁶⁵. Dependiendo de la cantidad de riquezas, será más o menos impactante para la comunidad, el acto o acción generosa. Ahora bien, de todas maneras, se trata de una virtud que puede ser fomentada e imitada por los que están en condiciones de ejercerla (poseer un mínimo de riqueza), y ser dignos de tener como ejemplo para la educación de los ciudadanos. Y, con lo anterior, agregar que no se trata de un acto ‘heroico’ o ‘sobrehumano’. Desde Aristóteles, decimos que esta virtud es parte central de la vida lograda y feliz. Reconocer en la generosidad una virtud que conduce y nos hace felices, probablemente sea una de las tareas más arduas para nuestro tiempo, especialmente a la luz de lo que decimos arriba sobre la sociedad de consumo contemporánea.

⁶⁵ Parece que, según el texto recién citado del Estagirita, el hombre tiende naturalmente a la magnificencia o al honor que ésta produce. Se trata de una forma de reconocimiento y de recompensa que la polis otorga al hombre que contribuye a ella. ¿podría ser que uno de los defectos de la sociedad de consumo, a saber, el individualismo, esté en contra de la magnificencia que en el hombre nace naturalmente? Dicho de otro modo, el impacto negativo que genera la sociedad de consumo en el hombre es el atentar contra su propia naturaleza y, aquí, respecto de la tendencia natural del hombre a la magnificencia. Generando defectos no solo en el plano individual, sino que, inevitablemente, en el plano social o colectivo. Este punto será tratado en la tesis doctoral. Porque se trata de una arista que impacta profundamente la comprensión que tenemos del hombre contemporáneo y, también, se perfila el punto donde la filosofía puede aportar a este núcleo problemático actual.

Retomando el hilo conductor de este proyecto de tesis, la detención en estos pasajes de Aristóteles ha tenido por objeto dar cuenta de una peculiar reflexión en torno a temáticas que son muy próximas a nuestro tiempo. Fenómenos del carácter como lo son las virtudes y, sobre todo hoy, con el imperante individualismo, la avaricia, prodigiosidad, son necesarios tenerlos presente a la hora de comenzar una reflexión interdisciplinaria como la que aquí se intenta.

Cabe destacar que, como toda virtud ética, la generosidad para Aristóteles tiene en consideración tanto la acción como el sujeto que lleva a cabo dicha acción. Y esto de la mejor manera posible⁶⁶, atendiendo al contexto determinado en el que se encuentre el hombre. Y no menos importante es el papel que cumple lo anterior en la vida feliz y buena. Ser virtuoso, y aquí generoso, consiste en el modo de ser del hombre que quiere y busca ser feliz para Aristóteles. Por ende, lleva a cabo la acción generosa de la mejor manera en cada caso. Dicho esto, de manera sumaria, podemos ver la eventual repercusión que puede tener, una consideración como esta, en las teorías económicas contemporáneas. Sobre todo, si se ponen los bienes al servicio de otros y, también, dentro de una teoría antropológica menos individualista y economicista.

3.1.5 Magnanimidad

Pareciera que la fortuna o la riqueza fuese algo impuesto o querido por los dioses. El origen de la propiedad y la riqueza contienen, según el estagirita, un elemento de carácter situacional o, como diríamos hoy, de vida cotidiana. Más aun, Aristóteles conectando la virtud, la riqueza y los bienes a la situación, en el caso de la magnanimidad (μεγαλοψυχία), dicha situación se evidencia ventajosa para el agente: “La situación ventajosa también se cree que contribuye a la magnanimidad” (EN IV, 3, 1124a 21).

⁶⁶ Respecto a este punto, se establece una relación con lo noble, lo bueno de la acción virtuosa y, en el caso de este apartado, de la virtud de la generosidad, véase el apartado: “The role of the *kalon* in character-related virtue” en (Pakaluk, 2005, pp. 153–158)

Porque no solo se ‘necesita’ para ser magnánimo, el ser digno y, además merecedor de las grandes cosas, sino que, por muy simplista que parezca, se tienen ya en posesión. No cualquiera puede ser magnánimo, porque no cualquiera tiene grandes cosas como para preguntarse si las merece o si es digno de aquellas.

Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato. Es, pues, magnánimo el que hemos dicho. El que es digno de cosas pequeñas y las pretende, es morigerado, pero no magnánimo; pues la magnanimidad se da en lo que es grande, tal como la hermosura en un cuerpo grande; los pequeños pueden ser elegantes y bien proporcionados, pero hermosos no. El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno, es vanidoso; pero no todo el que se cree digno de cosas mayores de las que merece es vanidoso. El que se juzga digno de menos de lo que merece es pusilánime, ya sea digno de grandes cosas o de medianas, y el que incluso de pequeñas y crea merecer aún menos; pero, especialmente, si merece mucho, porque ¿qué haría si no mereciera tanto? El magnánimo es, pues, un extremo con respecto a la grandeza, pero es un medio en relación con lo que es debido, porque sus pretensiones son conformes a sus méritos; los otros se exceden o se quedan cortos (Aristóteles, *EN IV*, 3, 1123b 2-14).

Aquello que desea el magnánimo es conforme o adecuado a los méritos que este tiene. Y ninguno de los otros casos nombrados en la cita recién aludida alcanzan con el justo medio; porque se sobrepasan o no alcanzan con lo necesario para serlo. Hay elementos que complejizan la imagen del magnánimo. Porque un primer indicador es que esta virtud se da en aquello que es grande. Luego introduce una comparación con la hermosura de un cuerpo grande, ya que estos pueden ser hermosos, no los pequeños (que pueden ser

elegantes). ¿Cuál es el sentido de la alusión a lo hermoso y a la proporción (tamaño) en esta virtud? En cualquier caso, esta virtud requiere una riqueza previa que la mayoría no tiene. Dicho de otra manera, el magnánimo no es cualquier tipo de hombre virtuoso. En él confluyen una serie de características que son indicadoras del tipo de virtud que está en juego. En efecto, como todo hombre virtuoso, el magnánimo actúa conforme a la prudencia (*phrónesis*). De algún modo, el magnánimo posee otras virtudes como aquellas que refieren al trato ético con los otros hombres, la administración de la casa, del cultivo del carácter en general. Por lo pronto, este sabe en la práctica manejarse ante los riesgos que involucra el contexto económico, inclusive, con el trato de las ofrendas para los dioses. La riqueza de la que cuenta a su haber el magnánimo no es casual, por el contrario, sea por las razones que sea (herencia, fruto de una buena administración, una fortuna adquirida por azar, etc. Importante notar que nunca es de manera mal habida, a través de una práctica viciosa), el hombre magnánimo la administra virtuosamente. Por lo mismo, no se trata de que todo hombre rico sea magnánimo, o que la riqueza, por sí misma sea condición suficiente para ser —automáticamente— magnánimo. Este último, además de ser virtuoso, es rico. El centro de atención, según Aristóteles, está en la virtud, en el carácter virtuoso que posibilita la asunción de la riqueza desde un modo de ser que está ‘preparado’ para su uso.

En el caso del modesto, este, a diferencia del magnánimo, no aspira a cosas grandes. El hombre modesto, comparativamente, aspira y persigue aquellas cosas que corresponden en cierta medida a su modo de ser. El magnánimo al aspirar a las cosas que son grandes, su carácter puede soportar dicha aspiración. Por ejemplo, en el caso de una comparación con lo bello, el magnánimo y el modesto como hombres virtuosos, aspiran a lo bello. La diferencia es en la proporción; el modesto aspira a cosas bellas pero pequeñas. El magnánimo a cosas bellas y grandes. Aquí puede ubicarse lo que es propiamente bello.

Ahora bien, Aristóteles precisa el contenido de la virtud de la magnanimidad respecto a la cuestión de los honores. En efecto, al ser virtudes éticas o del carácter, éstas se ejercen en un contexto ‘político’, en comunidad (cfr.: Política). Hay elementos que conducen a cierta suposición tanto del origen ético de la virtud como del vicio. Por lo que Aristóteles explica

en la Política, hay componentes históricos y sociales que condicionan el desarrollo y ejercicio de la virtud.

El honor y la exposición al deshonor sería aquello con lo que la virtud de la magnanimidad se relaciona. Sería algo así como el fruto o resultado del reconocimiento de la grandeza del magnánimo por parte de otros. Además, quienes reconocen y dan grandes honores al virtuoso no pueden ser ‘gente ordinaria’ (el vulgo, el ciudadano común); sino de similar virtud o en menor proporción. Pero Aristóteles alude a la actitud o al modo de recibir el honor por parte del magnánimo, a una especie de criterio de relación entre su condición de virtuoso, de grandeza y la adecuada loa a su persona:

Así pues, el magnánimo está en relación, principalmente, con los honores y los deshonores, y será moderadamente complaciente con los grandes honores otorgados por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los adecuados o, acaso, menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta. Sin embargo, los aceptará, porque no puede existir nada mayor para otorgarle; pero, si proceden de gente lo ordinaria y por motivos fútiles, los despreciará por completo, porque no es eso lo que merece, e, igualmente, el deshonor, ya que no se le aplica justamente (Aristóteles, *EN IV*, 3, 1124a 4-12).

Además, y aquí viene la referencia de nuestro interés, el magnánimo, al tener tal condición de virtud, se comporta de cierta manera con la riqueza, el poder y la fortuna:

Como se ha establecido, el magnánimo tiene que ver, entonces, sobre todo, con los honores, pero también se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no se alegrará excesivamente en la prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio. Así, respecto del honor no se comporta como si se tratara de lo más importante; pues el poder y la riqueza se desean por causa del

honor (al menos, los que los poseen quieren ser honrados por ellos), pero para quien el honor es algo pequeño también lo son las demás cosas. Por esto, parecen ser altaneros” (Aristóteles, *EN* IV, 3 1124a 13-20).

Aristóteles introduce en el comportamiento del magnánimo la virtud de la moderación. Por esta, el estagirita entiende como “un término medio respecto de los placeres, pues se refiere a los dolores en menor grado y no del mismo modo; y en los placeres se muestra también la intemperancia” (*EN* III, 10, 1117b 25). Esta virtud de las partes irracionales del alma, así lo afirma Aristóteles al final de *EN* III, interviene en la manera en que el magnánimo se vincula con la riqueza, el poder, la fortuna o mala fortuna en su vida. Es importante señalar que la condición de magnánimo no se mantiene invariable durante toda la vida. No solo porque se debe ejercitar constantemente, sino que, como toda acción humana puede verse afectada por el infortunio. Ante este escenario, el autor destaca el modo de relacionarse del magnánimo no solo cuando posee en abundancia sino también cuando no la tiene así. La moderación del magnánimo es tal que no se excede en su alegría en la buena fortuna como, en el caso de un tiempo adverso, no lo invade la pena radicalmente. Podría decirse que el magnánimo, su carácter, estaría templado por la moderación. Quizá por eso Aristóteles agrega la apreciación que estos son tenidos comúnmente como altaneros, porque ante el éxito se muestran moderados como si lo merecieran y, en el fracaso o infortunio, actúan sin verse sometido dejando ver cierta soberbia. Y el motivo de esto último sería, en cierto sentido, su trabajado carácter ético, templado o acrisolado por la moderación.

Por lo anterior, se entiende la manera en que vive el magnánimo, actúa. En un pasaje de la *EN*, Aristóteles señala:

Además, el magnánimo ni se expone al peligro por fruslerías ni ama el peligro, porque estima pocas cosas, pero afronta grandes peligros, y cuando se arriesga, no regatea su vida porque considera que no es digna de vivirse de cualquier manera. Y es de tal índole

que hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos, porque una cosa es propia de un superior y la otra de un inferior. Y está dispuesto a devolver un beneficio con creces, porque el que hizo el servicio primero le será deudor y saldrá ganando. También parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior), y oír hablar del primero con agrado y del último con desagrado. Por eso, Tetis no menciona a Zeus los servicios que ella le ha hecho, sino los que ha recibido, como tampoco los laconios al dirigirse a los atenienses (Aristóteles, *EN* IV, 3, 1124b 6-18).

En general, la impresión del método adoptado por Aristóteles aquí consiste en la caracterización de un tipo de perfil humano a partir de su comportamiento (cierta psicología) y aquello que opina la gente común, lo que ‘se’ dice del que es virtuoso. Desde aquí, las descripciones permiten acceder a los elementos centrales de la virtud caracterizada, pudiendo entender las razones que llevan a Aristóteles señalar que: “La magnanimidad, pues, está en relación con los grandes honores, como se ha dicho” (*EN* IV, 3, 1125 a 35).

Una de las principales conclusiones es el papel central que cumple la generosidad respecto al uso de las riquezas y, además, como base de otras virtudes como la magnificencia y magnanimidad.

No menos importante es la comprensión que se ha obtenido de los vicios respectivos a las virtudes estudiadas. Por ejemplo, en el caso de la avaricia, se ha podido distinguir entre diversos sentidos en que se puede ser avaro y las complicaciones graves que tiene para el hombre. En términos aristotélicos, el hombre avaro se arruina a sí mismo.

Es interesante anotar que la virtud de la magnanimidad es una virtud tardía, es decir, que requiere de cierta base virtuosa, inclusive otras virtudes, para que se despliegue. En otros

términos, además de la riqueza, el hombre magnánimo tiene que estar preparado para tal posición, debe tener un carácter virtuoso que permita su desenvolvimiento en el contexto de la riqueza y pueda usar de ella de manera conveniente, generosa. La relación con el hombre modesto permite darse cuenta del punto al cual se refiere Aristóteles cuando describe al magnánimo: se trata de asuntos donde está en juego la grandeza de la virtud. No cualquiera puede ser magnánimo y, el que sí lo es, debe estar preparado éticamente para ello. La riqueza no lo hace todo, tampoco la prosperidad. Se debe contar con un carácter éticamente trabajado, cultivado.

R. Crisp dedica unas reflexiones sobre el papel de la magnanimidad (*grætness of soul*= *μεγαλοψυχία*), como una “virtud excepcional y rara” (Crisp, 2006, p. 168), esto es, difícilmente de encontrar entre los hombres. En efecto, como fue señalado anteriormente, la magnanimidad o grandeza del alma es una especie de “ornato de las virtudes” (EN IV, 1124^a2), o “corona de las virtudes” (Crisp, 2006, p. 158)⁶⁷.

En la interpretación sugerida por Crisp, la magnanimidad es una virtud que puede ser captada en la relación existente entre los bienes exteriores e interiores. Dicho en otros términos, el hombre magnánimo hará mejor uso de los bienes exteriores porque los entenderá como instrumentales para el beneficio de los bienes interiores.

Por último, puede verse que la reflexión en torno a las riquezas y la felicidad pone en juego los ámbitos más relevantes de la vida humana, de la sociedad.

⁶⁷ La expresión “corona de las virtudes” es tomada de la traducción inglesa de la EN. En la referencia tomada de Crisp se dice “sort of crown of the virtues”.

3.1.6 Justicia y generosidad

La virtud de la Justicia es abordada por Aristóteles en el libro quinto de *EN*⁶⁸. Aquí, el autor introduce varias ideas que serán capitales para entender la *Pol*. El interés de este subcapítulo es vincular exitosamente la virtud de la generosidad con la justicia o, en otros términos, esclarecer el tipo de relación que hay entre la virtud del dar y recibir y la medida o *metrón* entre aquél dar y recibir.

Lo justo se da entre aquellos que participan de las cosas absolutamente buenas, y que pueden tenerlas en exceso o defecto; pues, para algunos seres, no cabe exceso de ellas, como verosíblemente les sucede a los dioses; a otros, en cambio, por ejemplo, a los que son irremediabilmente malos, no les aprovecha ni una parte de ellas, sino que todas les sirven de estorbo; y a otros, en fin, les aprovecha hasta cierto punto. Por eso, la justicia es una cosa humana (Aristóteles *EN* V, 9, 1137a 28-33).

De esta forma, la justicia tiene un papel en las virtudes del dar y recibir porque, al participar las virtudes de cierta medida proporcional, el ser humano se ve impelido a discriminar cual es la medida justa entre el dar y el recibir.

Ahora bien, antes de explorar dicha relación, se hace necesario describir —a grandes rasgos— lo que Aristóteles entiende por justicia, su carácter de virtud, los distintos tipos y, por último, el nexo entre justicia y generosidad (Cf. Young, 2006, p. 181).

⁶⁸ Para una visión sintética de este libro, véase: (Young, 2006). En efecto, el autor señala que “Aristotle argues in the *Nicomachean Ethics* that justice (in one use of the term) counts as the whole virtue and that (in another use of the term) it is the virtue that expresses one’s conception of oneself as a member of a community of free and equal human beings: as a citizen” (Young, 2006, p. 279). Véase, también Serrano, 2005.

Para empezar, Aristóteles considera que hay dos tipos de justicia, a saber: la justicia universal y la particular. Tal como anota O. Godoy, Aristóteles parte por el análisis de las opiniones comunes a partir del método dialéctico (Cf. Godoy A., 2012, p. 190). Este método queda de manifiesto cuando el filósofo procede por medio del estudio de lo contrario a la justicia: la injusticia.

De las opiniones comunes de lo injusto Aristóteles decanta, entonces, dos conceptos filosóficos: el respeto y sujeción a la ley y la aplicación del principio de la igualdad en toda injusticia. A partir de estos dos conceptos primarios, el filósofo distingue la justicia universal y particular (Godoy A., 2012, p. 191).

La justicia universal, entonces, correspondería, según Ross:

La justicia en este sentido, la de la obediencia de la ley, es, por consiguiente, coextensiva con la virtud, pero los términos no tienen un significado idéntico; la palabra «justicia» se refiere al carácter social de toda virtud moral, pero sobre el que la palabra «virtud» no llama la atención (Ross, 2013, pp. 234–235).

Ahora bien, el texto aristotélico se extiende más cuando se refiere a la justicia particular.

Una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro), y otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos. Esta última tiene dos partes, pues los tratos son voluntarios e involuntarios. Los voluntarios son tratos tales como los de compra, venta, préstamo de dinero, fianza, usufructo, depósito, alquiler (y se llaman voluntarios, porque son iniciados

voluntariamente); de los involuntarios, unos son llamados clandestinos, como el hurto, adulterio, envenenamiento, prostitución, seducción de esclavos, asesinato, falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto. (Aristóteles, *EN* IV, 2, 1130b 30-1131a 9).

En la cita anterior, el autor menciona algunos tópicos de la justicia particular⁶⁹. En ellos, la vida en comunidad supone cierta justicia distributiva y otra correctiva. Se destacan en ambas la presencia de las temáticas sobre la riqueza y su uso; también del lugar de las virtudes del dar y recibir. Se puede decir que la justicia tiene por tarea establecer un acuerdo básico en la relación entre los ciudadanos, particularmente, en lo que atañe a los acuerdos sobre la compra-venta de bienes, el préstamo, etc.

De esta forma, dentro de la justicia particular, se encuentra la justicia distributiva que “entraña dos personas y dos cosas, y su tarea consiste, dada una cierta cantidad que distribuir, en dividirla en una relación C:D igual a la relación de mérito entre dos personas A y B entre las que hay que dividirla” (Ross, 2013, p. 235). Sobre la justicia correctiva, ella puede dividirse en “I) la que se refiere a transacciones voluntarias, como la venta o el préstamo, y II) la que se refiere a transacciones involuntarias, que entrañan engaño o violencia, como el robo y el asalto” (Ross, 2013, p. 236). Para Godoy,

la justicia correctiva es la expresión más patente e inobjetable de la igualdad. Para esta justicia las diferencias interindividuales se

⁶⁹ Tal como menciona D. Ross, la explicación de Aristóteles sobre la justicia distributiva es extraña al mundo contemporáneo, porque “no tenemos la costumbre de considerar que el Estado distribuye la riqueza entre sus ciudadanos. Más bien, pensamos que distribuye cargas en forma de impuestos. Sin embargo, en Grecia, el ciudadano se consideraba (...) un accionista del Estado, más que un contribuyente; y no era infrecuente que la propiedad pública, es decir, la tierra de una nueva colonia, se dividiera entre los ciudadanos, mientras que la ayuda pública a los necesitados también quedaba reconocida” (Ross, 2013, p. 236)

desvanecen: no cuenta ni la virtud ni el linaje ni la riqueza ni la educación ni ningún otro elemento que pueda sustentar una excepción o un privilegio. Para esta justicia todos los individuos son iguales (Godoy A., 2012, p. 206).

Según Aristóteles, la justicia particular también se aplica al ámbito del intercambio de bienes, a las relaciones ‘económicas’ entre ciudadanos. En efecto, el estagirita constata que las relaciones en este plano no son geoméricamente iguales. Por el contrario, se dan en situaciones donde los actores son de distinto orden (el autor menciona la relación o trato entre un médico y un agricultor). Así, el autor señala que:

Muchas veces, en efecto, están en desacuerdo. Por ejemplo, si un magistrado golpea a uno, no debe, a su vez, ser golpeado por éste, pero si alguien golpea a un magistrado, no sólo debe ser golpeado, sino también castigado. Hay aquí, además, una gran diferencia entre lo voluntario y lo involuntario. Sin embargo, en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres buscan, o devolver mal por mal (y si no pueden, les parece una esclavitud), o bien por bien, y si no, no hay intercambio y es por el intercambio por lo que se mantienen unidos (Aristóteles, *EN IV*, 5, 1132b 28-1133a 3).

Este hecho es visto por Aristóteles como un motivo que invita a crear un tipo de medida igual para todos, de un valor único que permita transar productos de distinto orden. Para las relaciones de intercambio, luego, Aristóteles piensa que la moneda puede colaborar en estas. Porque, “la moneda es una convención, que satisface y representa un requerimiento de la naturaleza. Todas las cosas deben ser medidas por una, dice el filósofo, y la verdad es que tal cosa es la «necesidad»” (Godoy A., 2012, p. 210). En palabras de Aristóteles, “[p]ara esto se ha introducido la moneda, que es de algún modo, algo intermedio, porque todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto: cuántos pares de sandalias equivalen a una casa o a un determinado alimento” (EN V, 5, 1133^a 20-22).

Por lo tanto, se puede reflexionar que la virtud de la generosidad posee un nexo con la virtud de la justicia, entre otras razones, porque la justicia es la virtud que prima en contextos ciudadanos, esto es, de la vida en la polis. También, la descripción del hombre codicioso (*pleonektes*) es utilizada, como señala Pakaluk, con el propósito de señalar “a distinctive mark of the unjust person” (Pakaluk, 2005, p. 192). De hecho, el codicioso es considerado como una persona injusta. Según el estagirita, “puesto que el injusto es también el codicioso, estará en relación con los bienes, no todos sino con aquellos referentes al éxito y al fracaso, los cuales, absolutamente hablando, son siempre bienes, pero para una persona particular no siempre” (Aristóteles, EN V, 1, 1129b 3-8). Así, el hombre codicioso, se supone, conforma como un bien querido por sí mismo, el dinero o los objetos de valor, cayendo en un exceso. Y, quizá, una de las consecuencias menos querida es el dejar a otros con menos bienes o sin ningún bien. Desde una óptica de la justicia, el codicioso no colabora con la vida común.

Según el filósofo griego:

Lo justo se da entre aquellos que participan de las cosas absolutamente buenas, y que pueden tenerlas en exceso o defecto; pues, para algunos seres, no cabe exceso de ellas, como verosíblemente les sucede a los dioses; a otros, en cambio, por

ejemplo, a los que son irremediabilmente malos, no les aprovecha ni una parte de ellas, sino que todas les sirven de estorbo; y a otros, en fin, les aprovecha hasta cierto punto. Por eso, la justicia es una cosa humana (Aristóteles, *EN V*, 9, 1137a 28-33).

En este pasaje, el autor pone como condición de la vida en común y, por lo mismo, para las virtudes éticas, a la justicia. Así, las virtudes éticas tienen como trasfondo a la justicia. Inclusive, Aristóteles también concibe una injusticia consigo mismo, lo que sugiere pensar que las relaciones entre el hombre y los bienes y el dinero pueden ser desproporcionadas e injustas, por lo tanto, viciosas.

A. La codicia

Ahora bien, según lo expuesto en líneas anteriores, se hace necesario reconsiderar el vicio de la codicia desde la perspectiva de la generosidad y su vínculo con la justicia política. Porque, para el autor, los vicios éticos tienen profundos efectos en el carácter y praxis humana y, extensivamente, en la constitución de una *polis* justa. De esta forma, se puede interpretar que si las virtudes cumplen una función positiva para la *polis*, esto es, de una sana cohesión y justicia, la codicia, por el contrario, iría en desmedro de dicha cohesión. En otros términos, si la generosidad colabora con una sociedad justa, la codicia generaría las condiciones para una fragmentación y surgimiento de injusticias para la *polis*.

De ahí que en este estudio debamos referirnos a este vicio como un problema capital para la comprensión de la felicidad aristotélica y su vínculo con el mundo contemporáneo. El hombre codicioso (*philárgyros*), será descrito según el texto de la *EN* y *Pol*.

Una de las características fundamentales de la codicia consiste en romper el equilibrio entre el dar y recibir. Más aun, en la *Pol*, Aristóteles remite al lucro como causa de las revueltas políticas, pues, tanto en el lucro como en el honor “los hombres se incitan unos con otros, pero no para adquirirlos para sí mismo, como se ha dicho antes, sino porque

ven que otros los aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente” (*Pol V*, 2, 1302a 39-1302b 1) .

Ahora bien, en cierto sentido, el hombre codicioso (*pleonektês*) rompe con la virtud de la justicia, por eso se le puede llamar injusto al hombre codicioso. Precisamente, porque este último exige más de aquello que corresponde recibir (cfr. Serrano, 2005, p. 124). Por ende, si retomamos lo dicho sobre la virtud de la generosidad y la magnanimidad, podemos afirmar que la propuesta de una vida buena conlleva apuntar hacia la formación del carácter, en el ámbito de las virtudes del dar y recibir, a mostrar cómo dichas virtudes permiten el crecimiento ético del hombre.

En un plano político, podría afirmarse que el Estado, por medio de la educación principalmente, tendría que poner atención en la formación ética de sus ciudadanos. Porque, en su papel de protector, el Estado tiene que velar por la justicia en todos sus ámbitos. Y, en lo que atañe a la riqueza, su redistribución justa permite que los ciudadanos puedan alcanzar una vida feliz. Ahora bien, a nivel general, este tipo de reflexiones son acogidas por la gran mayoría de los hombres. No obstante, al nivel de los mecanismos de redistribución, el asunto se complejiza. En cualquier caso, el mero hecho de mantener como orientación estatal el bien de los ciudadanos, tendría que graficarse, en las dimensiones económicas y educacionales, una preocupación por lograr una especie de “política de la generosidad” o, si se quiere, una idea de qué tipo de ciudadanos se esperan para que un país sea próspero y feliz.

De modo incidental, además, es necesario referirse brevemente al fenómeno contemporáneo de la acumulación de capital en pocas manos, sean industrias o personas. Porque, según lo visto en este capítulo, una sociedad que tenga por sujetos magnánimos a aquellos hombres que, dentro de su abundante riqueza, donen alguna parte de su riqueza a quienes no la tienen, no resuelve en mucho el problema de la equidad y la felicidad de los individuos. No es suficiente con la filantropía de algunos, por ejemplo, porque quienes puedan dar de su riqueza no necesariamente son generosos o magnánimos y, por otro lado, quienes reciben tampoco pueden ser carentes de riqueza. Puede darse el caso que el vicio

de la codicia esté más presente de lo que se cree en estos circuitos filantrópicos. De ahí que Aristóteles sea un autor que puede aportar en este ámbito. Su ética de la virtud conlleva una formación del carácter y una clara conciencia de los vicios que pueden entorpecer la vida buena entre los hombres, principalmente, porque su propósito no consiste en un mero altruismo ético, sino que, más bien, la virtud implica un modo de vida que imprime carácter, que hace de los hombres mejores y justos.

Por último, la consideración de los vicios éticos como la codicia puede ser reinterpretada desde un contexto más amplio, a saber, el del bienestar de la *polis*. Con ellos se podría argüir que la educación de los ciudadanos, en materias vinculadas a la riqueza, tendría que apuntar hacia la consecución de un carácter apto para virtudes como la liberalidad, que evite el quiebre de esta a través del vicio de la codicia. Todo lo anterior redundaría en la posibilidad de la vivencia de una vida buena y lograda, justa. Porque este tipo de propuesta estaría en directa contraposición con la codicia actual, que se ve reflejada en la aspiración desordenada de bienes exteriores sin medida alguna, esto es, una codicia que quita de lo suyo a quienes menos recursos tienen.

Capítulo IV: Medios y virtud

Según lo visto, los antecedentes filosóficos sobre la felicidad en Aristóteles nos proveen de un primer piso desde el cual podemos avanzar en nuestro estudio. En efecto, la concepción eudaimonística de Aristóteles conlleva una serie de aspectos que permiten visualizar a las acciones humanas como tendientes a un fin último. En otros términos, la virtud, las acciones voluntarias e involuntarias, la estructura teleológica de la acción nos permite comprender cómo se va configurando una idea del hombre que, a su vez, sostiene la concepción de la felicidad en nuestro autor.

De esta forma, y en vistas a mostrar la razonabilidad de nuestra hipótesis, quisiéramos avanzar en el estudio de la ética de Aristóteles con el propósito de ubicar algunos elementos que nos permitan penetrar aún más en nuestra búsqueda. Específicamente, quisiéramos ver cómo la idea de los bienes exteriores, del cuerpo y del alma, requieren de un ordenamiento racional o, mejor dicho, de una subordinación racional que proviene del carácter virtuoso del hombre.

Esto último muestra lo novedoso de nuestro estudio: la virtud y la prudencia propone la subordinación de los bienes exteriores en el plano de la praxis humana. En términos prácticos, para ser feliz, hay que elegir prudencialmente los bienes y ejercer la subordinación correspondiente respecto de la vida buena.

Para lograr lo anterior, revisaremos los tres tipos de bienes, el papel de la deliberación, elección y la prudencia para mostrar que en ellos se da una “subordinación” u ordenamiento de acuerdo a la virtud. Por este motivo, consideramos que, en Aristóteles, la estructura medios/fines cobra un significado especial para comprender tanto al autor como el problema de la economización de la vida esbozado en el primer capítulo.

4.1 Los bienes exteriores son medios para un fin

Luego de la exposición de las grandes líneas de la *Política*, este estudio puede reconsiderar lo dicho sobre la importancia de los bienes exteriores para la actividad ética del hombre. En efecto, los bienes exteriores son necesarios para el desarrollo del hombre en la polis. Porque las acciones humanas consideran siempre bienes para desplegar su naturaleza, vivir y convivir en la ciudad. Por lo mismo, la pregunta acerca del papel que cumplen los bienes exteriores en la consecución de una vida feliz se torna relevante, principalmente, debido a una preponderancia de ciertos bienes por sobre otros.

Ahora bien, ¿pueden ser los bienes exteriores fines queridos por sí mismos o no? Y si la respuesta es negativa, entonces, ¿cuál es la importancia de los bienes exteriores para la *praxis* humana?

Es sabido que Aristóteles rechaza dicha posición según lo expuesto en el primer libro de la *EN*, los bienes exteriores son medios para un fin. De hecho, el mismo Aristóteles les considera como medios para alcanzar ciertos fines.

4.2 El papel de la deliberación sobre los medios

Se desprende del apartado anterior una consideración respecto a los criterios con los cuales se miran los medios y los fines o, de otra manera, la distinción sobre el papel de la deliberación y sobre qué asuntos ejerce dicha deliberación. En este sentido, Aristóteles sostiene que la deliberación es sobre los medios y no sobre los fines. En consecuencia, los medios se definen como aquellas cosas o acciones sobre las cuales hay deliberación. En este sentido, C. Reeve considera que:

Doings have ends; they are for the sake of something, but there are different kinds of doings and different kinds of ends. Eudaimonia is desirable and choiceworthy 'because of itself (di'

autēn) never because of something other (di' allo)' (1097b1). And it is the only thing that has this feature: 'in a word, we choose everything for the sake of some other thing (heterou heneka) except for eudaimonia' (1176b30–1). Eudaimonia is, therefore, the one unconditional end (1139b1–4). (Reeve, 1995, p. 99)

Para comprender mejor qué se entiende por deliberación, D. Ross sostiene una distinción dentro del texto aristotélico que puede ser útil para este propósito. En su libro *Aristóteles*, el autor inglés sostiene que “la elección no es coextensiva con la acción voluntaria. Las acciones de los niños y animales inferiores, así como las realizadas sin pensarlo, son voluntarias, pero no elegidas” (Ross, 2013, p. 223).

De esto último, se desprende que la elección supone un mínimo de racionalidad práctica vinculada con el conocimiento y ejercicio de la virtud. La estructura de medios-fines, *boulesis* y la *proairesis* están a la base de las acciones humanas. Ahora bien, lo característico de las acciones virtuosas será la participación de la prudencia en la auténtica elección de los medios para realizar la acción con miras al fin.

4.3 Aristóteles y el papel de la elección (*proairesis*)

La prudencia dentro de la visión ética general de Aristóteles es central. En el libro sexto de *EN*, es considerada como una de las virtudes intelectuales. La prudencia es la responsable de encontrar el justo medio de las virtudes éticas, pero la prudencia no tiene término medio. Se perfecciona como la ciencia o la sabiduría. Se llama prudencia, pero es la operación intelectual por medio de la cual encontramos aquello que debemos hacer en cada caso.

Son virtudes del alma, unas intelectuales y otras éticas o prácticas. Porque son dos las partes del alma, la racional y la irracional.

Por mucho que el aspecto teórico prime en estas virtudes, lo importante es la relación de la prudencia con la praxis o, si se quiere, con la acción humana y su principio, que es la elección⁷⁰. Por lo mismo, según Aristóteles:

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica: pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace en vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre (Aristóteles, *EN*, VI, 2, 1139 a 31-1139b 5).

Esta relación entre la elección y la acción ética posee un paralelo en el *De Anima* III, donde el autor está desarrollando la idea de que el alma es en cierto modo todos los entes. Aquí alude a la diferencia entre el conocimiento intelectual y el sensible. A propósito de esto, Aristóteles señala que: “De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles” (*Da* III, 8, 432 a 1-2). Este punto implica, en

⁷⁰ Aristóteles utiliza el término proáresis en un sentido tradicional o, mejor dicho, en su significado más elemental. Así opina P. Aubenque, cuando señala: “Dicho de otro modo, del sentido de elección-intención, que era el de la Academia, Aristóteles recuperaría el sentido más primitivo de elección deliberativa y preferencial que encuentra en el uso popular y del cual es el primero (y también el último en la Antigüedad) en formular la teoría” (Aubenque, 1999, 146).

vistas al intelecto práctico, que este también es en cierto modo forma de formas, en lo relacionado a la elección de los bienes que son medios para la acción ética.

Esto posee una arista central y retoma lo expuesto en páginas anteriores, sobre lo dicho acerca de los bienes exteriores y el papel de la elección por parte del sujeto virtuoso. Porque de algún modo, la elección ‘exitosa’ por parte del hombre virtuoso tiene un correlato en las partes del alma, es decir, en la función que cumple el intelecto práctico respecto de su objeto⁷¹. Retomando la metáfora de la mano, hay bienes que pueden ser instrumentos de la mano, en el plano de los bienes exteriores, del mismo modo, el intelecto práctico, en tanto forma de las formas prácticas o bienes, posee con todos, una relación instrumental. Esto quiere decir que el intelecto toma a modo de instrumento la riqueza para alcanzar, a través de ella, un bien superior. Y esta característica, vista desde el hombre virtuoso, siendo que también cuentan con “sensación, entendimiento y deseo” (*EN VI, 2, 1139 a 20*), explicaría por qué en su caso este hombre hace un buen uso de los bienes y, otros hombres no lo hacen⁷².

En *Física II*, Aristóteles señala lo siguiente:

Las artes que dominan la materia y la conocen son dos: unas consisten en saber hacer uso de las cosas, y otras, que pertenecen a las artes productivas, son las arquitectónicas. El arte de hacer uso de las cosas es de algún modo también arquitectónico, aunque ambas se diferencian por el hecho de que las artes arquitectónicas conocen la forma, mientras que las artes productivas conocen la

⁷¹ En el *De Anima*, el autor afirma: “Así pues, uno y otro —es decir, intelecto y deseo— son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vistas a un fin: es en su finalidad que se diferencia del teórico” (*Da III, 10, 433a 13-15*)

⁷² La cuestión aquí bosquejada a modo de hipótesis requiere un tratamiento pormenorizado de los fenómenos que ocurren en la elección. Por ejemplo, alteraciones del carácter como el caso del incontinente (Cfr. *EN VII*).

materia. El timonel, por ejemplo, conoce y prescribe cuál ha de ser la forma que el timón tiene que tener; el otro, en cambio, sabe con qué madera y mediante qué movimientos el timón puede operar. Así, en las cosas artificiales producimos la materia para operar con ella, pero en las cosas naturales la materia ya existe (*Fis* II, 2, 194b 1-8).

Ahora bien, reconociendo la procedencia de este pasaje, no es aventurado colegir que, en vistas a la praxis, la actividad de la prudencia cumple un papel análogo con el carácter arquitectónico del arte. Porque la *phrónesis* actúa justamente como concedora de la forma por medio de la cual una acción es digna de ser llevada a cabo como también del uso adecuado de los medios para tal acción. Y, ampliando el ejemplo, respecto de los bienes exteriores, podrán hacerse uso de estos del mejor modo posible, en el hombre bueno y prudente, tal como el buen arquitecto va haciendo uso de los materiales nobles para su construcción. Esto debido, entre otras cosas, a que la prudencia va formando el carácter moral en el individuo y la polis. Ahora bien, ¿cuál es el lugar que ocupan los bienes en esta vida virtuosa u honesta?⁷³ Y hemos respondido junto a Aristóteles que ellos son instrumentos del hombre virtuoso.

A propósito de la discusión de Aristóteles sobre la felicidad y la buena suerte, este introduce una afirmación que apoyaría la hipótesis sostenida en este estudio:

Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace

⁷³‘Honesto’ es una traducción posible del término griego *spoudaios*.

el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera todos los otros artífices (*EN I*, 10, 1100b 35-1101a 5).

El hombre bueno y prudente, en la situación azarosa, para bien o mal, nunca podrá hacer lo no beneficioso en aras de la felicidad. Porque ‘siempre’, en cada caso, elegirá bien, y su acción responderá a lo bueno, lo prudente. Esto queda más claro con el ejemplo del buen general, que emplea y dispone del modo más eficaz su ejército para ganar la batalla. De este modo, el hombre bueno y prudente, respecto a la elección de los bienes exteriores operaría de manera similar⁷⁴. Porque en la elección, el hombre bueno y prudente se va modelando su vida ética, ganando carácter moral. Y esto tiene su razón de ser por la comprensión de la felicidad que tiene Aristóteles, cuando afirma que esta debe darse teniendo presente una vida completa, no en unos instantes particulares. Por eso, la felicidad o la buena vida es una tarea, una obra que requiere tiempo, una realidad, que ocupa gran parte de nuestra vida.

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general (Aristóteles, *EN V*, 5, 1140 a 24-28).

⁷⁴ En este sentido, y lo que se expresará a continuación en este estudio, vale la aclaración de Vigo sobre la ‘sabiduría práctica’ o *phrónesis*: “lo que caracteriza a la *phrónesis*, en tanto capacidad práctico-deliberativa que se apoya en una constitución virtuosa del carácter, reside justamente en el hecho de no quedar restringida a la perspectiva de corto plazo propia de los deseos apetitivos (cf. *EN VI*, 10, 1140b 11-21). El prudente es, pues, capaz de deliberar adecuadamente sobre aquello que apunta a realizar el mayor bien para el hombre (cf. *EN VI*, 1141b 12-14)” (Vigo, 2007, 190).

La indicación propuesta por el autor nos permite comprender el camino (*métodos*) por medio del cual puede verse el sentido de la virtud de la prudencia. En efecto, la intelección de la prudencia no pasa por estar en posesión de saberes aislados respecto de la ‘idea’ de la prudencia. Antes bien, para ‘conocer’ la prudencia se requiere observar y estudiar aquellos hombres que son llamados prudentes. Esto último sería una señal para una comprensión adecuada de dicha virtud como también de la forma en que Aristóteles pretende acceder a la prudencia. Cosa no menor, porque esto nos advertiría de eventuales malentendidos sobre el contenido de las virtudes como de aquella reflexión aristotélica que se hace cargo —reflexivamente— de ellas. En este sentido, el texto de *EN* aclara lo anterior:

Uno podría preguntarse, acerca de estas virtudes, cuál es su utilidad, puesto que la sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre (pues no es propia de ninguna generación), y la prudencia, si bien tiene esto, ¿para qué es necesaria? Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y esta es la actuación del hombre bueno, el conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas, si las virtudes son modos de ser, como tampoco nos sirve de nada conocer las cosas sanas o las saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser (Aristóteles *EN* VI, 12, 1143b 20-28.).

Vale la pena anotar nuevamente que las virtudes corresponden al modo de ser del hombre, esto es, que la idea de hombre en la filosofía aristotélica se corresponde con una de hombre en acción. Esto puede verse en aquellas descripciones del autor sobre las virtudes y, en particular, sobre la *phrónesis*. Primero, la virtud tiene que ser ejecutada caso a caso y no considerarla como una propiedad fija o dada, de forma inmediata, en el hombre. El ser humano está capacitado para ser virtuoso, pero no significa que, de hecho, lo sea. Por el contrario, la virtud requiere que el modo de ser del hombre se actualice en la acción. Y

esto es posible porque el hombre actúa conforme a la elección de medios y fines. En otros términos, Aristóteles considera que en la elección se da una reflexión en torno a qué medios son indispensables para determinadas acciones y cuales no lo son. De ahí que, el estagirita entienda que “Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia” (*EN II, 6, 1106 a 21-24*)⁷⁵.

Líneas más adelante, Aristóteles ofrece una descripción acerca de la virtud, donde aparece el hombre prudente. Así, el texto señala que:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo (Aristóteles, *EN II, 6, 1106b 35ss*).

Complementando lo dicho hasta el momento, la aparición en el texto del hombre prudente manifiesta la relevancia de la praxis del hombre en la virtud y, en el caso de las elecciones, el carácter paradigmático del prudente en ellas. En el caso de la virtud, su elección depende tanto de nuestra razón y la manera en que el prudente actúa, concretamente, dentro de un

⁷⁵ Sobre el término medio: “Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y este es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y este no es ni uno ni el mismo para todos” (Aristóteles, *EN II, 6, 1106a 28-32*)

contexto práctico. Así, la referencia al prudente no consta como un recurso secundario, por el contrario, constituye uno de los ejes centrales de la argumentación ética de nuestro autor.

Para ahondar en este campo ético, un término clave para comprender el desarrollo de Aristóteles es el de la deliberación,

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito (Aristóteles, *EN III*, 3, 1112b30-1113a 4)

La cita anterior reafirma la importancia que posee la deliberación en la elección de los medios que conducen a un fin. En efecto, si la deliberación es acerca de los medios para conseguir un fin, entonces, el fin consiste para Aristóteles en ser el objeto de la voluntad (deseo; el desear el bien):

Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (...) El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal (*EN III*, 4, 1113a 25-1113b 1).

Es necesario complementar esto último con las ‘cualidades de la buena deliberación’, en el libro VI de la *EN*. Lo anterior es de suma importancia para captar la conexión entre la prudencia y la felicidad y de la relación entre la elección con los medios y fines. El pasaje de la *EN* III, 4, 1113a 25 expresa que el hombre bueno y prudente puede visualizar la verdad que está en juego en cada acción, tanto en la situación concreta como su conexión con la orientación virtuosa de la vida en general. De esta manera, el hombre prudente se convierte en la medida (*canon*) de los hombres, porque solo algunos serían poseedores de dicho atributo, el ser prudentes, y los necesitaríamos para tener un ejemplo cercano de cómo convertirnos en buenos y prudentes.

Con ello, podemos extraer la siguiente síntesis sobre esta temática. La relevancia que posee la figura del hombre prudente en la *EN* estriba en su función paradigmática y práctica sobre la virtud. ¿En qué reside dicha función? Consideramos que Aristóteles ocupa el ejemplo del hombre prudente para señalar la constitución teórica y práctica de las acciones humanas, lo cual implica el acompañamiento de una idea del ser hombre —animal racional— que está a la base de sus excursos éticos. También, la prudencia indica la manera en que los medios y fines se entrelazan dentro de un contexto de acción, donde el hombre se encuentra desafiado por su coyuntura situacional. Esto último significa que los seres humanos se encuentran impelidos a discernir y decidir qué medios son los convenientes o mejores para determinado fin. Y, la figura del *phrónimos* nos plantea una manera de entender cómo sería el papel de los bienes exteriores dentro de una vida ética. Sobre todo, al considerar que la elección de los bienes exteriores supone para nuestro autor el concurso de la colaboración de las capacidades racionales, volitivas y prácticas del ser humano. En otros términos, los bienes exteriores reclaman del hombre una forma de elección concreta. Estos pueden ser elegidos como fines para el hombre y, dentro de los fines, como el fin último. Por otro lado, teniendo a la vista al hombre prudente, dichos bienes pueden ser cogidos como medios para lograr una meta que puede ser la *eudaimonía*. En ambos casos, la estructura elección-medios/fines se vuelve central para la determinación de una práctica virtuosa y el hombre prudente encarnar como

modelo de acción la forma en que esta estructura actúa en las practicas virtuosas y la vida humana en general.

Finalmente, Aristóteles emprende una serie de precisiones de cómo entender la relación entre la prudencia y la sabiduría.

Más, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera como la sabiduría produce la felicidad. Pues, siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio. Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin. Pero no hay tal virtud de la cuarta parte del alma, es decir, de la nutritiva, pues esta parte no puede hacer o no hacer (Aristóteles, *EN VI*, 12, 1144a 3-10).

En esta cita apoya lo refrendado anteriormente, en la medida en que la elección de los medios está en directa relación con las virtudes y la prudencia. Solo queda ver cómo dicha relación es posible de actualizar para nuestro problema en este estudio. O, si se quiere, plantear en los términos presentados hasta este momento la elección de los medios en nuestro tiempo, teniendo presente las características propias que han sido señaladas al comienzo de este estudio. La economización de la vida humana, el predominio de ponderaciones economicistas en la elección de los fines, la felicidad entendida desde una perspectiva parcial son ideas que expresan la vivencia de nuestro tiempo. Entonces, ¿es posible recuperar los planteamientos éticos de Aristóteles para intentar una relación positiva entre la importancia que tienen los bienes económicos y el anhelo de la felicidad humana?

Se puede señalar que la elección es casi sinónima de acción, pues se actúa propiamente cuando se ha elegido un cierto fin. Por tanto, los fines se eligen y se consiguen. Pero se consiguen a través de los medios, los cuales se deliberan (*boúlesis*).

Hasta el momento, podemos afirmar que la antropología de Aristóteles, la idea de virtud y prudencia son insumos valiosos para entender algunos caminos para iluminar nuestros problemas ético/económicos actuales. En este sentido, la propuesta de este estudio puede ser llevada a cabo siempre y cuando se realice una toma de conciencia sobre cómo entender al hombre hoy, si puede seguir confiando en su racionalidad o no. De todas formas, la constatación de los elementos que Aristóteles tiene a la vista para la vida ética es pertinente para nuestros contextos.

4.4 La subordinación como clave interpretativa de la relación entre ética, política y economía en Aristóteles

En esta sección, quisiera sostener que el concepto de subordinación posee una relevancia estructural en el pensamiento de Aristóteles. La lectura de los diversos pasajes de la *EN* me ha conducido a entender la manera en qué, en diversos contextos, el autor opera con esta categoría. Concretamente, la subordinación tiene un papel central a la hora de comprender la relación entre los distintos tipos de bienes: exteriores, del cuerpo y del alma respectivamente. También puede verse que la subordinación aparece al comienzo de la misma *EN*, particularmente, cuando el autor señala que los medios están ordenados a fines y, dentro de los fines, a un fin último.

A modo de hipótesis, podemos explicitar distintos usos de este término de acuerdo a los contextos en los que son ocupados.

- a) Subordinación en el sentido del arquitecto y su obra.
- b) Subordinación medios/fines fines/fin.
- c) Acciones virtuosas.
- d) Bienes exteriores y su subordinación a los del cuerpo y el alma.
- e) Subordinación de la economía a la política, de la política a la ética (¿ética a la metafísica?).
- f) La subordinación de la parte no racional a la racional

Desde este esquema, podemos ver que la subordinación responde a una concepción de la naturaleza humana que es racional y virtuosa. Sobre todo, cuando el autor señala que las acciones virtuosas, la elección se subordinan a la virtud de la prudencia, al hombre prudente que elige de la mejor manera posible. En este sentido, el autor procede en su ética subordinando o jerarquizando las acciones a una forma de concebir la acción y, más fundamental aún, la vida misma.

En el libro IV que trata sobre las virtudes relacionadas al dar y recibir, el hombre magnánimo subordina su riqueza al bien de otros. Por este motivo, tiendo a pensar que el magnánimo, no por la cantidad de riqueza que posee, sino en la manera en la que se desprende de ellos, o, en otros términos, porque subordina los bienes exteriores a los del alma. De ahí que su carácter de magnánimo proviene por su grandeza al dar.

Por todo lo anterior, considero que este concepto es de una importancia capital para la presente tesis y para comprender a Aristóteles en general. Dicho concepto expresa, en última instancia, una concepción de la realidad.

Ahora, en concreto, mostraremos los textos donde aparece este concepto y lo desarrollaremos con el propósito de alcanzar una comprensión de su función en la argumentación de nuestro autor.

El concepto de subordinación

El término ‘subordinación’ proviene del latín *subordinatio*, *-onis*⁷⁶. Su significado es la acción de subordinarse, ordenarse a otro elemento superior, por ejemplo, jerarquizarse. Esta acción o efecto de subordinar o subordinarse es un aspecto central en las temáticas abordadas por Aristóteles en sus textos. No obstante, el texto griego no presenta este término⁷⁷. En el caso de la ética, política y economía, se ha visto que la relación de subordinación entre los medios a los fines, de los diversos fines al fin más perfecto y autosuficiente es una constante para el autor griego. Por lo mismo, es muy probable que dicha relación entre medios y fines o, si se quiere, entre una estructura teleológica de la realidad y la experiencia concreta del ser humano, su actividad ético-política, esté ‘necesariamente’ presente para Aristóteles en los diversos ámbitos de la realidad⁷⁸.

Ética nicomáquea.

Recordemos que, en el caso de la *EN*, las primeras líneas de este texto, el autor exhibe o muestra cierta tendencia ‘natural’ del hombre a la felicidad:

Toda 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 cual todas las cosas tienden (Aristóteles, *EN* I, 1. 1094a 1-2).

⁷⁶ Su traducción, según la Rae., es: “1. f. Sujeción a la orden, mando o dominio de alguien; 2. f. Gram. Acción y efecto de subordinar o subordinarse” <http://dle.rae.es/?id=YYZIVa6>

⁷⁷ Una posible paráfrasis de este término puede ser *ὑπό τινα εἶναι*.

⁷⁸ A modo de aclaración fundamental, esta sección dedicada al concepto de subordinación reclama, en la *EN*, un vínculo con la noción teleológica en Aristóteles. En efecto, todas las acciones humanas son teleológicas porque la elección, la deliberación y la acción se subordinan a un determinado fin.

Estás líneas indican, por muy problemático que parezca el argumento lógico-formal, que Aristóteles cree que hay una relación entre medios y fines, acciones y bien. Como dirá más adelante, dicha estructura, que podemos llamar teleológica, se da también entre los fines.

En el caso de la medicina, “el fin de la medicina es la salud” (*EN I, 1, 1094a 6*). Y en estas, pueden distinguirse fines principales y otros, subordinados a estos, en palabras del estagirita: “en todas ellas los fines principales son preferibles a las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos” (*EN I, 1, 1094a 14-15*). Formulado de otro modo, los fines principales son preferibles a los subordinados precisamente porque, en la búsqueda, un fin principal se puede optar o priorizar los fines secundarios para la consecución del fin primero. Ya podemos percibir que el concepto de subordinación está claramente relacionado con la concepción teleológica de la vida, esto es, que toda acción tiende a un fin y, dicha tendencia se daría bajo formas de medios fines. Aquí, el papel de la razón posee un fuerte peso, porque es ella la que determina, en última instancia, cuáles son los medios correctos y eficaces para determinar la manera de llegar al fin último.

La relevancia del concepto de subordinación radica en su presencia en la gran mayoría de los textos éticos del autor. También es necesario mencionar que dicho concepto posee una presencia en contextos tan dispares como la *Metafísica* y en descripciones de las acciones humanas. En otro pasaje de la *EN*, Aristóteles menciona otra subordinación en la ética:

Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquellos sean bienes (Aristóteles, *EN I, 4, 1095a 20-27*).

Este pasaje se ubica en lo que se ha denominado como el argumento formal de la felicidad. Más allá de esto, el autor enfatiza nuevamente su convencimiento de una relación de subordinación causal entre los bienes. Dicho de otro modo, la subordinación es un modo de causalidad. Y remite al ‘acto’ de estar ordenado a un ente, sea en una relación de medio a fin como de fin a medio. Por lo tanto, dicha ordenación supone una reflexión sobre el por qué un bien es mejor que otro, por qué uno se encuentra subordinado a otro.

Ahora bien, en lo referente a la felicidad, el término de subordinación se manifiesta en la elección de los medios para la consecución del fin, pareciesen estar subordinados a la búsqueda del fin final: la *eudaimonía*⁷⁹, que siempre se quiere por sí misma y no por otra cosa o bien superior.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos de verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra (Aristóteles, *EN* I, 7, 1097b 1-5).

Como afirma la cita, la felicidad como fin último incide en el acto humano de subordinar las elecciones particulares a la consecución de dicho fin último. En efecto, la elección

⁷⁹ Desde una perspectiva política, la felicidad requiere de ciertos aspectos comunitarios indispensables para su consecución. Ahora bien, por mucho que esto sea verdadero, el punto crucial es saber cómo se ordenan estos requerimientos políticos a la eudaimonía. Si se mantiene la ‘lógica’ del argumento presentado por el estagirita en el libro I de su *EN* podría suponerse que los aspectos políticos se ‘subordinan’ a los intereses eudaimonísticos del fin último del hombre. Porque la centralidad del punto de vista aristotélico de la felicidad se expresa en relaciones medios fines y, además, como entre estos, se da efectivamente una relación de subordinación.

deliberada (*proáiresis*) opera en este acto deliberativo; dentro del cual, aparece la subordinación como un efecto de la decisión ética de ser virtuoso y feliz. Dicho ejercicio de subordinación estaría motivado por aquello que es bueno y querido por sí mismo y no por razón de otra cosa. Queda por ver si los criterios de subordinación se obtienen de manera inductiva o deductiva, esto es, porque aquél fin es evidente para los hombres y, por lo mismo, pueden ejercer la subordinación o es por la constatación experiencial caso a caso que se postula un fin último y, posteriormente, se procede en la elaboración de una criteriología de la subordinación. En cualquier caso, es la experiencia humana cotidiana aquella dentro de la cual encontramos situaciones en las que debemos preferir unas cosas por sobre otras y, además, por razón de otras.

Corresponde mostrar a continuación, los lugares concretos donde vemos la interacción de la categoría de subordinación. Particularmente, nuestro interés nos conduce a tener a la vista algunos pasajes del libro IV de la *EN*, donde Aristóteles describe aquellas virtudes relacionadas con el dar y recibir.

Por ejemplo, en el libro IV de la *EN*, el autor señala, respecto del magnánimo, lo siguiente:

Así pues, el magnánimo está en relación, principalmente, con los honores y los deshones, y será moderadamente complaciente con los grandes honores otorgados por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los adecuados o, acaso, menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta. Sin embargo, los aceptará, porque no puede existir nada mayor para otorgarle; pero, si proceden de gente ordinaria y por motivos fútiles, los despreciará por completo, porque no es eso lo que merece, e, igualmente, el deshonor, ya que no se le aplica justamente. Como se ha establecido, el magnánimo tiene que ver, entonces, sobre todo, con los honores, pero también se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no se alegrará excesivamente en la

prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio. Así, respecto del honor no se comporta como si se tratara de lo más importante; pues el poder y la riqueza se desean por causa del honor (al menos, los que los poseen quieren ser honrados por ellos), pero para quien el honor es algo pequeño también lo son las demás cosas. Por esto, parecen ser altaneros (Aristóteles, *EN* IV, 3, 1124a 5-20.)

La subordinación refiere a un estado de relación entre dos términos. En el ámbito de las virtudes éticas vinculadas a la riqueza, esta relación también se da. Porque la elección de un bien, de una acción y, en el ámbito de la riqueza, de una acción generosa, obliga al agente ético a decidir entre algunas acciones en desmedro de otras, entre una aceptación o donación de riqueza de acuerdo a la virtud que una desproporción entre estas. Por lo mismo, lo que interesa aquí es que en estas relaciones se da una subordinación de intereses que están, a su vez, ‘ordenadas’ a la virtud.

Respecto del hombre magnánimo, pueden hacerse algunas acotaciones. La primera de ellas remite que la virtud de la generosidad y el hombre magnánimo serían el resultado de una comprensión práctica correcta de la subordinación. Precisamente, porque el hombre magnánimo no ha ordenado ni subordinado sus intereses personales a la riqueza sino, más bien, ha procedido en su vida en una subordinación virtuosa de la riqueza a una vida buena y feliz. Segundo, el hombre magnánimo también subordina cuando da aquello que tiene, esto es, su riqueza. Este último podría tener una visión distinta de la riqueza, a saber, la que posee un hombre avaro. No obstante, lo que hace al hombre magnánimo virtuoso es, justamente, el carácter que le imprime a la acumulación de riqueza, esto es, hacer de ella un uso virtuoso y, ello supone una puesta en práctica de la subordinación. De ahí que, en cierto sentido, podamos hablar de una subordinación virtuosa y no virtuosa. Al parecer, lo que habría que indagar es si dicho concepto tiene un correlato en toda forma de acción humana, indistintamente a su índole virtuosa o, por el contrario, Aristóteles consideraría la subordinación como algo propio del hombre virtuoso. En cualquier caso, por los textos

que han sido analizados hasta el momento, parecería prudente afirmar que la acción de subordinar compete a las formas más elementales de vida humana hasta aquellas que podemos denominar como virtuosas. Sería propio del hombre virtuoso y feliz el reinterpretar y aplicar bajo el horizonte de la vida virtuosa y feliz la subordinación en la vida cotidiana y permanente.

Nos parece que este concepto puede traer bastantes réditos para el problema que se ha planteado al inicio de esta tesis. Si la comprensión ética de Aristóteles y su idea de felicidad pueden ser un aporte para el mundo actual, dicho aporte tendría que verse en el plano de la subordinación. Y, para ello, la subordinación descansa en una comprensión del hombre que es capaz de la virtud, que puede establecer fines y elegir entre aquellos que son más dignos que otros. Actualmente, que el hombre subordina acciones y fines es un hecho. Lo que sería crucial para esta investigación sería establecer cuáles son aquellos criterios que permiten realizar subordinaciones virtuosas, sobre todo que aquellas se encuentren en vistas a la felicidad.

En síntesis, se puede colegir que la estructura de subordinación en el plano ético conlleva la afirmación de una estructura ético teleológica de la acción. Esto supone que, en estos contextos de la praxis humana, el autor realiza sus explicaciones suponiendo que dichas acciones se pueden entender desde una relación de subordinación. Ahora bien, lo que debemos determinar es por qué la subordinación se da desde un plano práctico al teórico, por qué el alma racional tiene como centro la tarea ‘natural’ de guiar y subordinar los bienes, las acciones, las virtudes.

La subordinación en la *Política*

En el caso de la *Política* de Aristóteles, la subordinación se ve claramente en la estructuración de la comunidad política, tanto en el nivel menor como el mayor, es decir, se habla tanto de la casa como de la *polis* o ciudad. No es necesario insistir que hay una subordinación evidente entre ética y política que el mismo autor establece,

constantemente, en su texto ético. De hecho, al final de la *EN* afirma, de un modo tajante, que ya es tiempo de dedicarse a las cuestiones políticas. La pregunta es ¿cómo se da esta relación y si, en esta, hay una subordinación de la política a la ética o viceversa? Concretamente, se quisiera ver cómo la subordinación actúa también dentro de los contextos propios de la vida en comunidad.

Entrando en materia política, Aristóteles, a lo largo del texto, va mostrando cómo se da la relación de subordinación en diversos aspectos de la ciudad. Por ejemplo, en el caso del lucro, el autor ahonda en las razones de las causas de la sublevación⁸⁰. En este sentido, Berthoud señala que el lucro, el préstamo con intereses, recibe una transformación en la modernidad. Particularmente, porque “la economía capitalista de las sociedades modernas se basa sobre el desarrollo de instituciones financieras que suponen una nueva idea de préstamo en dinero, en la cual la tasa de interés juega un papel principal” (Berthoud, 2011, 15). En efecto, la edad antigua y medieval, la valoración del tiempo es distinta a la moderna, ya que el interés proviene del dinero en cuanto tal (Cfr.: *Pol I*, 10, 1258b).

Sobre las causas de la sublevación, se encuentra la cuestión del lucro. Es notable que una de las causas de la sublevación esté relacionada, a su vez, con la virtud de la generosidad, con el vicio de la avaricia y la prodigalidad (el derroche). De hecho, la injerencia que tiene este tipo de virtudes en la vida pública y política es crucial para la armonía y convivencia de los ciudadanos. Por eso, la formación del carácter de los ciudadanos tiene tanto peso, visto desde la ética, para Aristóteles.

Por último, el autor menciona el origen de los sublevados, es decir, las causas y principios que gatillan el movimiento ciudadano. Cabe señalar que este pasaje depende de Platón,

⁸⁰ La cuestión sobre el lucro puede ser un aspecto a indagar. Porque Aristóteles da una explicación muy práctica y accesible, señalando las razones que, a su parecer, justificarían la aparición de este hecho ‘económico-político’ en la *polis*. Puede indagarse con provecho el siguiente estudio al respecto: (Berthoud, 2011)

particularmente, de la *República* VIII y IX. Aristóteles señala que lo opuesto a la subordinación en política es la revolución, el desacuerdo, el cambio político (στασίαζω):

Las causas y principios de estos movimientos, de donde nace el citado estado de ánimo, en los sublevados, y los objetivos que hemos señalado, son en un sentido siete y en otro más. Dos de ellos son los mismos que los mencionados, pero no de la misma manera, pues por el lucro y el honor los hombres se incitan unos contra otros, pero no para adquirirlos para sí mismos, como se ha dicho antes, sino porque ven que otros los aventajan en poseer más, unos justamente y otros injustamente. Además, por la soberbia, por el miedo, por la supremacía, por el desprecio, por el crecimiento desproporcionado. Y otra clase de causas son la intriga, la negligencia, las nimiedades y la disparidad (Aristóteles, *Pol V*, 2, 1302a 31-1302b 5).

En contextos políticos, se puede ver cómo un uso de la subordinación deviene en algo beneficioso/perjudicial para los ciudadanos. La subordinación de algunos conduce a desordenes en el plano de la polis. Esto último puede verse en el mundo político partidista, es decir, en quienes detentan cargos o tareas de administración pública⁸¹. Porque en ellos, los sentimientos de desigualdad, desprecio o lucro ocupan un papel determinante en sus disputas:

De estas causas, la influencia que tienen y de qué manera condicionan la de las causas soberbia y el lucro, son cosas casi

⁸¹ Este punto atraviesa a las diversas formas de sociedad existentes en la historia. De hecho, uno de los problemas que se relaciona con el ejercicio de la política es su nexa con la actividad económica. Y, además, junto con lo anterior, se suma la aparición de vicios (como de virtudes), relativas a la generosidad. No obstante, para una opinión más fundada y clara tendrían que considerarse factores sociales, culturales y antropológicos del lugar o país en el que se busca comprender este tipo de relaciones. Hoy, por una serie de razones como la complejización de las relaciones sociales, se hace muy difícil abordar esta temática.

evidentes, pues cuando los que están en los cargos muestran desmesura y ambición, se sublevan unos contra otros y contra el régimen que les da el poder, y su codicia unas veces se satisface de los bienes privados y otras de los públicos (Aristóteles, *Pol V*, 3, 1302b 5-10).

Los sentimientos de ambición y codicia tienen directa relación con las virtudes relativas a la generosidad. Aquí, el contexto señala que la vida política conlleva una serie de vicios en los cuales, el político puede caer fácilmente. El poder lo nubla, confundiéndolo en su identidad ética. Dicho de otro modo, los defectos del carácter como la codicia y la ambición pueden traducirse en acciones que atenten contra la polis y, más aún, en contra de la integralidad ética del sujeto. Si los gobernantes se guían por la generosidad, podríamos suponer que se evitarían ciertas revueltas políticas. De ahí que la subordinación en el plano político posee altas resonancias en la ética o, si se quiere, aquellos aspectos vistos en la ética repercuten en la configuración praxis propias del mundo político. Así, la subordinación consiste en una estructura que tiene una raíz ética y que, en el plano de la polis, también es ejecutada desde una trama de acciones y decisiones que tienen por destino la vida en conjunto, la vida común.

Con la ayuda de estos pasajes de la *Pol*, podemos señalar que el hombre feliz es el que logra subordinar los bienes exteriores a los del cuerpo y estos a los del alma; e infeliz es el que no logra esta subordinación, sino que vive en la insubordinación o sublevación de las pasiones y deseos particulares. Por lo mismo, estos pasajes desenmascaran las causas de la insubordinación, a saber: el lucro y, en general, la asimetría entre el tomar y el dar, cuestión que comparece en este estudio como gozne con el capítulo cuarto de *EN*, donde se tratan las virtudes relativas a los bienes y la riqueza material.

Por lo tanto, desde un contexto político, se vuelve necesario sacar a flote las virtudes de la generosidad como también un estudio más detenido respecto a los vicios o contrarios morales de estas virtudes. Esto último puede ser provechoso para una ‘ética’ y una ‘antropología’ de la generosidad. Porque se ve que la relación entre ética y política está

marcada por una subordinación entre la segunda a la primera. Así, la subordinación refiere a un estado de relación entre dos términos. Ahora bien, a diferencia de las materias metafísicas, lo complejo de la subordinación, del efecto y la causa, en ámbito de la acción humana es la complejidad inherente a esta. Y el autor lo tiene muy a la vista. Sobre todo cuando se detiene en los análisis de la prudencia y la situación, incluyendo la idea de temporalidad propicia o *kairós* inserto en la vida humana.

La subordinación vista desde la crematística y su ‘correcto’ (*orthés*) uso

Crematística, economía, política y ética son cuatro áreas de los escritos aristotélicos donde se ve, con cierto nivel de claridad, una relación de subordinación. La relación entre ellas viene dada por la búsqueda de la felicidad de la polis por sobre la de un individuo. En este sentido, ahora corresponde mostrar dos cosas: la primera es si entre la crematística y la política se da una relación de subordinación y, la segunda, si esta primera relación se mantiene respecto de la ética. Dicho de otro modo más directo, lo que se intenta indagar es si el criterio de la eticidad se mantiene o no en las acciones políticas, económicas y en la crematística. También es necesario insistir en el uso inmanente de la subordinación en contextos económicos, es decir, que en la economía también se subordinan medios afines. Lo crucial en este sentido consistirá en puntualizar este uso de la subordinación y, con ello, evidenciar que los fenómenos negativos en la economía para nuestro autor consistirían en la desconexión de la subordinación en la economía de aquellas dimensiones políticas y éticas a las cuales se encuentra subordinada la crematística. En esto último consiste la tesis general de nuestro estudio.

Una primera cuestión a despejar es el método ocupado por Aristóteles en su *Política* cuando aborda la crematística. De esta manera se clarifica el estatuto epistemológico al cual pertenece la crematística. Esta se encuentra en las actividades más elementales del hombre, de hecho, en común con los animales:

A la hora de estudiar la actividad adquisitiva del hombre, Aristóteles, que siempre procede de abajo arriba, de lo más sencillo a lo más complejo, comienza por lo común con la actividad adquisitiva de los demás animales. En ese sentido, la motivación primaria e inmediata, la que lleva a la constitución de la familia, es la actividad adquisitiva de los recursos que le permiten llevar adelante la vida. En el hogar, donde converge lo biológico con lo cognitivo, el hombre nace, es criado y educado hasta alcanzar la condición de adulto (Martínez-Echavarría y Ortega, 2011, p. 70).

Justamente, el papel que tiene la casa para el estagirita es fundamental para comprender la crematística. Porque este arte de la adquisición se aprende en la economía doméstica, tal como lo indica la etimología del término ‘economía’. Siguiendo el esquema propuesto por el autor, la crematística estaría emparentado con la administración de los bienes del hogar. Y esto tiene una similitud con los animales, por ejemplo, con las hormigas y su modo de obtener y administrar su alimento del medio exterior. No obstante, ¿dónde podemos establecer la diferencia fundamental entre el hombre y los animales respecto a la administración de los bienes?

Para Martínez-Echavarría y Ortega, la diferencia radica en la posibilidad de establecer medios y fines, es decir, en lo que se llama la “libertad pragmática”. En efecto, este académico manifiesta que:

Lo propio del adquirir humano es no estar completamente determinado por el medio en que vive. El hombre no forma parte de ese todo autosuficiente que llamamos Naturaleza, como le sucede al animal, sino que dispone de libertad pragmática, es decir, puede proponerse muchas cosas y realizarlas de muchas maneras. Dicho de otra manera, establece y distingue entre medios y fines (Martínez-Echavarría y Ortega, 2011, pp. 70–71).

El establecimiento de medios y fines, entonces, indica que la crematística comprende una relación adquisitiva y de administración distinta a la de los animales. Porque no solo se debe considerar la crematística en sí misma, sino que, más importante aún, es cómo esta se encuentra vista desde la política. En este sentido puede insertarse la crematística en una relación subordinada a la política en el esquema medio/fin. Si el arte o técnica de la adquisición de bienes es también un instrumento se colige que su carácter es de medio y no de fin en sí mismo.

Por lo mismo, consideramos que la buena crematística requiere también de un buen uso de la subordinación, porque de este buen uso depende si la actividad económica tendrá efectos beneficiosos para los ciudadanos o no. Uno de estos casos puede ser la extrapolación de los vicios opuestos a la generosidad vistos en la ética en contextos económicos. Vistos desde este último ángulo, la avaricia puede ser una subordinación realizada desde una comprensión ajena a la virtud, por lo mismo, contraria a la vida común y, así, un ejercicio económico perjudicial. Esto nos conduce a la siguiente afirmación, a saber: solo desde una comprensión ética de la subordinación se puede resolver los problemas en contextos políticos y económicos relativos a la subordinación, su uso está en directa relación respecto de una idea virtuosa del ser humano. Con ello, se sostiene que la subordinación puede ser bien ejecutada si la consideramos dentro del esquema virtuoso y feliz de Aristóteles.

Es muy interesante que Aristóteles identifique dominio con riqueza, pues quiere expresar que se trata de una unidad al servicio de una familia, algo que está por encima de la simple posesión de la que es capaz cualquier animal aislado. Para el simple vivir animal basta con la posesión, llevada a cabo por el simple instinto, como sucede, por ejemplo, con los pájaros que ocupan un nido, algo extrínseco y transitorio. Sin embargo el vivir humano, el propio de una familia, requiere de un hogar, lo cual supone dominio y riqueza, disponer de un conjunto de posesiones a las que se dota de unidad con vistas a un fin previsible, algo intrínseco

y permanente, que manifiesta la presencia del *logos*, que da lugar a la constitución de un mundo, ámbito propio de la vida humana (Martínez-Echavarría y Ortega, 2011, p. 77).

Según el autor recién citado la crematística está relacionada con la riqueza y, por lo mismo, con la vida familiar. Pero lo que la diferencia es que el dominio y la riqueza son para un fin. Este aspecto teleológico de la crematística es la diferencia con los animales. Además, este arte de la adquisición se realiza, si se tiene a la familia como centro, con arreglo a un fin que trasciende el mismo arte en sí. Ya se hace patente un aspecto que permite seguir la tesis de la subordinación de la crematística a la política y, de esta última a la ética⁸².

Subordinación y prudencia

Una de las cuestiones importantes que apareció en esta sección fue la conexión entre las virtudes y la subordinación. El hecho de subordinar un elemento a otro conlleva la participación de la virtud de la prudencia, tal como ha sido descrita por Aristóteles en la *EN*.

En contextos éticos, la prudencia es reconocida como un elemento que permite el enlace correcto entre la situación particular y la virtud, por ende, para ser feliz se requiere el ejercitamiento de la prudencia.

Ahora bien, los textos de la *Pol* han evidenciado que las situaciones sociales también conllevan un ordenamiento de los bienes, ahora, en un contexto civil que amerita nuevas ponderaciones. En este sentido, el hombre feliz tendrá que serlo en contextos políticos, esto es, en el espacio de la *polis*. Para ello, la subordinación de los bienes tiene que ser ejecutada con otros, en un régimen político y económico y, por ende, para el estagirita, las

⁸² De hecho, los vínculos anteriores reafirman la conexión entre economía, política y ética. Ahora bien, lo interesante es que esta relación es de carácter virtuosa. Porque la subordinación que se establece entre estos tres campos de la vida humana están atravesadas por una comprensión de lo que es bueno y justo, tanto para el hombre como para la familia y su vida en comunidad.

virtudes relacionadas con el dar y recibir tienen una relevancia singular. Porque el origen de las desigualdades y desorden social tienen que ver con la avaricia, el lucro y la concentración del individuo en intereses particulares. De esta forma, el hombre feliz tendrá que procurar el cuidado de estas relaciones; ejercitar la subordinación de los bienes. Y es la prudencia la que colabora con la subordinación de los bienes, en la elección prudencial. Esto puede ser un aporte a la comprensión de la felicidad en contextos económicos contemporáneos, toda vez que el interés privado rompería con la idea de una vida feliz.

Dicha vida feliz es la de una sociedad, por eso, el ejercicio de la prudencia en la subordinación y su vínculo con las virtudes de la generosidad es indispensable para la realización de una vida buena. Entre otras cosas, porque se ve cómo los descontentos sociales y revueltas están en relación con una falta de comprensión y ejercitación de la subordinación de los bienes exteriores a los del cuerpo y estos a los del alma. Esto último evitaría la sublevación individual y, *a fortiori*, la sublevación social.

Los textos aristotélicos indican que la subordinación es un concepto estructural a la hora de comprender la relación entre la felicidad y economía. Esto es así porque hay una subordinación entre la economía y la política y de esta a la ética. Por lo tanto, una primera aproximación indica que no pueden comprenderse los asuntos propios de la crematística y la administración sin contar con un marco político previo que oriente el buen y mal uso del dinero. Ahora bien, dicho marco político no es un mero acuerdo entre quienes componen la ciudad, es decir, los ciudadanos. Siguiendo el final de la *EN*, interpretamos que la antesala de la Política es la concepción ética del hombre por Aristóteles.

Desde una perspectiva ética, la subordinación remite a la vida ética de los hombres. Para Aristóteles, la vida ética supone un modo de ser que es la virtud. Por virtud, el autor considera aquello que es bueno y saludable para el hombre y se expresa en la noción de término medio, la medida (*mesótes*) de toda virtud. De esta forma, las virtudes apuntan a una vida según la más altas de las formas humanas y suponen siempre un juicio (teórico/práctico) de una situación determinada. Dicha situación no es tomada como un

caso aislado, algo así como una situación uno, dos, tres, etc. Por el contrario, Aristóteles considera que la situación, por un lado, esta vista dentro del contexto general de la vida y, por otro, la situación sugiere al ser humano a realizar una constante re-evaluación de sus propósitos, medios y fines. De ahí que el concepto de subordinación ‘salte’ a la vista inmediatamente. Porque para realizar dicha evaluación ética, el sujeto tiene que presentar ciertos criterios para ponderar y elegir por determinadas acciones por sobre otras. Y, la elección está influida por aquello que consideramos como mejor en cada caso. Por esto, la subordinación no solo es de carácter instrumental, sino que también devela un ámbito propio de la vida humana.

Este ámbito propio de la vida humana es lo bueno, el bien hacia lo cual, según Aristóteles, todas las acciones tienden. Así, es posible entender por qué nuestro autor presenta la vida ética orientada a fines y, dentro de estos fines, a un fin último y superior: la felicidad. No es casual, por lo tanto, que la subordinación tenga que estar presente en los contextos filosóficos antes expuestos. Porque la vida humana, en su conjunto, se encuentra ordenada y orientada a un fin. Entonces, ¿cómo el hombre se hace eco de esta estructura propia de la vida humana? El hombre, por medio de su vida ética, tiene que descubrir, ser educado y vivir de acuerdo a su carácter virtuoso. Es la vida de acuerdo a la virtud y, entre ellas, la virtud más alta, la que permite al ser humano vivir bien, de manera lograda.

Por eso, la vida política es tan relevante para el autor. La vida feliz se consigue solo a través de la práctica constante y permanente de las virtudes; y una acción por separado no nos garantiza la felicidad. Consideramos que solo a través de la formación ética del carácter se puede llegar a ser virtuoso, esto es, que el ser humano transforme aquellas acciones virtuosas en un modo de ser que preceda y presida nuestra vida en el mundo.

Y, en contextos propios de la economía, hipotetizamos que la situación es análoga. Tal como nos enseña Aristóteles en su libro cuarto de la *EN*, las virtudes relacionadas con el dar y recibir son aquellas que pueden ser recuperadas para ser relevadas en nuestro tiempo. Y su implementación requiere de una formación humana que sostenga y haga creíble que una vida orientada por las virtudes realmente puede llegar a ser una vida feliz. Se sabe que

uno de los inconvenientes centrales de una sociedad de masas y de consumo es la cuasi determinación de fines por parte del mercado, esto es, dependiendo de aquello que pueda generar mayores ganancias se introduce un bien de consumo para los hombres y mujeres. La creación de necesidades puede generar una confusión entre aquellas necesidades indispensables para el ser humano —tomar agua— de otras que se puede prescindir de su uso —una bebida energética—. Acá indicamos un tema que es capital para comprender los problemas relacionados con la felicidad del ser humano en nuestro tiempo.

Sin pretender realizar una crítica específica al sistema económico que rige nuestras vidas, la descripción que acabamos de introducir nos muestra el real alcance que tiene la comprensión de la subordinación en Aristóteles. En términos provocativos, la aceptación de este concepto exige, a su vez, una idea de ser humano que sea acorde a las consecuencias de sostener la subordinación de la vida económica a la política y a la ética. La vida humana actual, en principio, estaría bastante alejada de una posición como la de Aristóteles. No porque en el tiempo de Aristóteles se diera algo distinto a nuestro mundo, sino que, la suposición de que la vida tiene una orientación teleológica que permite una ordenación ética es, por lo menos, difícil de sostener como premisa general válida para todo ser humano. Más bien, el escenario es algo más complejo y dramático⁸³.

Actualmente, la vida social y económica se ve regida por valores propios de lógicas de consumo, esto es, mientras más produzco más consumo. Y no cualquier tipo de consumo. En muchas ocasiones, el consumo de bienes no corresponde necesariamente a algo indispensable de realizar, sino más bien, su contrario. El fenómeno de los bienes suntuarios o la creación de bienes y valores externos que se muestran hoy como necesarios para llevar a cabo nuestra tarea y vida social. En un ejemplo simple, el hecho de distinguirse socialmente por medio de la vestimenta, del auto, del tipo de comida, etc., es algo por lo cual los seres humanos se afanan y entregan sus fuerzas productivas con el firme propósito de conseguirlo. Cabe hacerse la siguiente pregunta, a saber, ¿son estos

⁸³ Esta sección de la *Política* depende de Platón, *República I*, 338c y ss.

bienes, fines, la verdadera y auténtica felicidad humana?, ¿se puede postular una forma de vida alternativa que tenga por la felicidad un fin distinto al de los bienes materiales?

Al parecer, con algo de pesimismo, difícilmente se lograra introducir una forma distinta de felicidad sino se comprende bien cuál es la orientación propia del ser humano en este mundo y, con ello, entender la función subordinadora que posee la elección a la hora de preguntarse y querer vivir una vida lograda. Precisamente, M. Vollet consigna el problema económico dentro de este mismo plano cuando señala que “se trata de una querrela sobre la esencia y el fin del actuar económico, y sobre su lugar dentro de otras áreas del actuar humano, especialmente las relacionadas con lo social y lo político” (Vollet, 2007, 46).

No obstante, consideramos que el concepto de subordinación y su soporte ético pueden ser útiles para llevar a cabo un diálogo productivo entre Aristóteles y nuestro tiempo. A pesar del pesimismo que ronda en nuestros ambientes, la propuesta de nuestro autor puede colaborar a una mejor vivencia de la vida humana y, en concreto, en relevar a primera escena las preguntas fundamentales que son las relacionadas a la felicidad. En efecto, el recorrido llevado a cabo hasta aquí nos señala que Aristóteles puede ser un aporte a la discusión sobre estas temáticas. Entre otras razones, porque la tesis de nuestro autor no es solo una ocurrencia al pasar, una idea suelta. Más bien, que el ser humano busque la felicidad y tenga a su haber una forma apropiada de llevarla a cabo —la virtud— corresponde una idea de la naturaleza humana, una concepción antropológica que tiene por centro el origen y destino del propio ser humano.

Por ende, la felicidad en Aristóteles nos puede proporcionar no solo de ideas sobre cómo conseguirla. También, y lo que es más fundamental, nos otorga una comprensión holística del ser humano y de la vida en general. Nos presenta, de forma consistente, cómo en los diversos planos de la vida humana, la felicidad es una preocupación central e inalienable para el ser humano, *so pena* de caer en una especie de negación de sí mismo. Una antropología filosófica que tenga por centro la preocupación por la vida feliz en los distintos ámbitos de la vida humana, inclusive el económico, permitiría construir un

punto entre las preocupaciones económicas —importantes de por sí— y la esperanza de una vida buena y feliz para todos.

En este sentido, la subordinación se convierte en un concepto difícil de ponderar en toda su importancia. Vemos la relevancia que tiene en nuestro autor, aunque sigue siendo un asunto filosófico que debe ser auscultado con mayor detención. En cualquier caso, lo que es claro es que, para el autor, la subordinación se lleva a cabo para la consecución de la obra humana, tal como el arquitecto dispone de los materiales respecto al diseño y construcción de la casa.

Capítulo V: Los bienes y la política

En este capítulo tomaremos los resultados de IV y los interpretaremos a partir de la relación que existe entre ética, política y economía en el estagirita. La subordinación ocupará nuestra atención porque será vista como una manera exitosa de relacionar estas tres dimensiones de la vida humana y, también, porque evidenciará su relevancia para el mismo Aristóteles. Esto último es así, porque la subordinación no sólo cumple una labor central para nuestra propuesta, sino también, debido a que es un elemento central para el mismo Aristóteles.

Ahora bien, hay una pregunta subyacente al planteamiento de este capítulo, la cual consiste en saber si hay una conexión entre la felicidad y el ámbito político, o, en palabras de A. Rivera: “¿es posible pensar el bien humano con independencia de un ámbito político?” (A. Rivera, 2016, 38)

La respuesta a esta pregunta puede rastrearse, siguiendo a Rivera, reconstruyendo las posibilidades que comporta esta pregunta, o bien, no existe tal conexión o es posible y cómo sería esta. Un primer punto consiste en detectar la forma de argumentar que tiene Aristóteles en ambos escritos; esta consiste en postular una estructura teleológica en la vida y en el ámbito político (Cfr. Rivera, 2016, 40).

5.1 La descripción del término “bienes” por Aristóteles

Actualmente, el término ‘bienes’ tiene un sentido orientado básicamente al consumo, según el carácter economicista que ha tomado en la sociedad contemporánea. Sin embargo, históricamente, tenemos diversos empleos de este término que pueden ampliar su horizonte actual y permitir su revisión y posterior reactualización de este. En este

estudio hemos optado por el uso que aparece en la reflexión ética de Aristóteles, particularmente, en su conocido texto *EN*⁸⁴.

En este texto, el autor señala que hay tres clases de bienes: “divididos, pues los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo” (Aristóteles, *EN* I, 8, 1098b, 12). Los bienes del alma⁸⁵, vinculados o referidos a la virtud (tanto éticas como

⁸⁴ En el caso del *Pro*, el Estagirita señala: “2. [El amor por los bienes externos] les impide hacer alguno de los deberes que se han propuesto. Por eso, se debe evitar la desgracia que vemos en esos hombres y pensar que la felicidad no depende tanto de poseer muchos bienes como del estado en que se encuentra el alma. Pues nadie diría que es dichoso el cuerpo adornado con un vestido reluciente, sino el que tiene salud y se halla en buen estado, aun cuando no tenga ninguna de las cosas que acabamos de mencionar; y del mismo modo, si un alma ha sido bien educada, a tal alma y a tal hombre habría que llamarlo feliz, no al que está espléndidamente provisto de cosas externas, no siendo él mismo de ninguna valía. Como tampoco pensamos que sea de algún valor un caballo tal que, aun teniendo bridas de oro y un lujoso arnés, sea vulgar, sino que alabamos más al que se halla en buenas condiciones. 3. Además de lo dicho, ocurre a quienes no tienen ninguna valía que, cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo. Pues igual que resultaría ridículo que alguien fuera inferior a sus sirvientes, se ha de considerar miserables del mismo modo a quienes les resulta más valiosa su hacienda que su propia naturaleza. 4. Y esto es verdaderamente así, pues, como dice el proverbio, la saciedad cría la insolencia, y la incultura con poder, insensatez. En efecto, para quienes tienen en mal estado las cosas del alma no son bienes la riqueza, ni la fortaleza, ni la belleza, sino que cuanto mayor es el exceso en que poseen estas condiciones, tanta más intensa y frecuentemente, trastornan a su propietario, si no van acompañadas de sabiduría. Pues «al niño, ningún cuchillo», es decir, no entregar el poder a los viles” *Pro*, Fragmentos 2-4 traducción de González Escudero 2010.

⁸⁵ El papel del alma y sus funciones tendrá un desarrollo más adelante. Notar aquí su papel dentro del contexto de la acción y su cooperación activa en la elección de los bienes: “(...) este nivel de funciones cognitivas del alma está reservado exclusivamente al hombre, y trae consigo, por comparación con el nivel propio de la percepción sensible, una decisiva ampliación del ámbito del conocimiento, en la medida en que las facultades intelectuales hacen posibles formas del saber tales como experiencia (*empeiría*), el arte o la técnica (*téchne*), la prudencia o sabiduría práctica (*phrónesis*), la ciencia (*episteme*) y la sabiduría teórica (*sophía*), que constituyen los modos fundamentales de despliegue de la racionalidad humana (...)” (Vigo, 2007, pp. 104-105)

dianoéticas) como los otros bienes que, el texto aristotélico agrupa una serie de bienes que califican como tales: la riqueza, la amistad, familia y otros bienes de esta índole.

Aristóteles, dentro de su propuesta de la felicidad, en la cual el papel de la acción virtuosa es central, hace mención de los bienes exteriores. De hecho, tal como supone una propuesta como la de Aristóteles, el peso de la argumentación la tienen los bienes del alma o interiores⁸⁶. Sin embargo, Aristóteles concede una función relevante e indispensable a los bienes exteriores,

Pero es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empaña la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte,

⁸⁶ De entrada, la reflexión del Estagirita posee un estrecho vínculo con la virtud. Y no con cualquiera, sino con la más alta de estas. Si esto es así, no es de extrañar que lo relativo al cuerpo y lo externo (bienes, riqueza, honores), sea visto como parte secundaria de la felicidad. Aristóteles, afirma que “llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma” (*EN I*, 13, 1102 a 17-18).

mientras que otros [la identifican] con la virtud (Aristóteles *EN I*, 8, 1099b 1-9)⁸⁷.

Una primera cuestión relevante para este estudio es la peculiar relevancia que poseen los bienes exteriores para la vida humana⁸⁸. Si quisiéramos realizar un paralelo con el mundo contemporáneo, encontraríamos un eco inmediato en la experiencia de los hombres. Ya que, por mucho que existan diferentes y muy variados modos de vida (profesiones, trabajos y las respectivas orientaciones personales con las que se realizan estas actividades), siempre hay una ‘dependencia’ con cierto tipo de bienes elementales o, en términos económicos, bienes de primera necesidad. Estos son, a grandes rasgos, el hogar, comida, salud y educación (con sus determinaciones específicas en cada caso) (Habermas, 1984)⁸⁹. En este sentido, la felicidad siempre está situada en las posibilidades más elementales de la vida humana. De este modo, el no contar con estos bienes básicos podría imposibilitar, de entrada, no solo la felicidad sino la misma vida ética y política.

Pero el autor describe y ejemplifica cierto tipo de elementos que su presencia o ausencia se encuentran en directa relación con la posibilidad de alcanzar realmente la felicidad.

⁸⁷ Según Kenny, estos últimos son de dos tipos: los bienes del cuerpo y los exteriores al cuerpo. En palabras de este autor: “In the passage we have just quoted Aristotle uses ‘external’ to mean ‘external to the soul’. He counts the goods of the body as external goods, for bodily beauty is treated as an externality. Elsewhere by ‘external goods’ he means goods that are external to body as well as to soul: friends and family, wealth, position and the like” (A. Kenny-Ch. Kenny, 2006, pp. 57-58).

⁸⁸ Según S. Todd Lowry, “In his *Politics*, Aristotle built an economic system based on aggregations of human units into families, villages, and cities. Associated with these levels were “goods of the body,” (consumption) “amenities” (traded for in the village), and “psychic goods” (products of city culture). The first two of these are limited by natural satiation or diminishing utility and the third, although unlimited, requires no money since it involves improving the mind” (Lowry, S. Todd, 2003, p. 23)

⁸⁹ Una mirada contemporánea a los bienes exteriores puede encontrarse en *Ciencia y técnica como ideología* de J. Habermas. En este libro, Habermas plantea que estos bienes remiten a los desafíos que la cultura propone al hombre. Para tales desafíos, la ciencia y la técnica colaboran en su resolución.

Aristóteles nombra a los amigos, la riqueza y el poder político. Y es evidente que la realización de la felicidad y la vida en general, en la gran mayoría de las veces dependen de estas relaciones. Según el orden de aparición, los bienes exteriores aparecen detrás de los amigos, pero antes del poder político. Esto puede interpretarse como la importancia que tiene para el autor el buen obrar para alcanzar la felicidad en tanto que modo de vida. Y porque el hombre que hace el bien instrumentaliza los bienes exteriores de acuerdo a la virtud, es decir, una elección que está movida y dirigida por la virtud.

La riqueza puede ser hoy, junto con el poder político, el medio a través del cual se cree conseguir la felicidad (aparente). El estagirita considera que estos ‘recursos’ o ‘relaciones’ son del modo instrumental (“como si se tratase de instrumentos”). Es decir, se incluyen en la operación medio-fin. Por el momento, se deja constancia de lo problemático de la instrumentalización de estas relaciones para el hombre contemporáneo y, particularmente, su vínculo con la economización de las relaciones humanas.

También, la ausencia de elementos como la belleza, el linaje noble o los buenos hijos pueden tener incidencia en la felicidad. Por ejemplo, el tener mal aspecto físico facial afectaría las relaciones sociales, laborales. O el proceder de una familia de guerreros insignes o de familias vinculadas al senado, en vistas al ejercicio de la vida pública, es muy favorable respecto de otro que proviene de una familia de origen paupérrimo, desconocida, sin mayor participación en la *polis*. El caso de los hijos es importante de tener en cuenta según el autor, probablemente por el siguiente ejemplo donde puede verse su valor: el llegar a una edad adulta, con dificultades económicas o físicas. El encontrarse solo, entonces, impediría a lo largo de la vida, alcanzar y vivir la felicidad, o si en parte se tiene, mantenerla, ya que no habría cierta ayuda mínima para llevar a cabo las funciones básicas de la vida humana.

La conclusión que Aristóteles suscribe, luego de señalar estos ejemplos, es que al parecer es necesario este tipo de relaciones para la felicidad (le denomina prosperidad,

εὐπραξίην)⁹⁰. Y, renglón seguido, algunos identifican la felicidad con la participación de la buena suerte en la vida y otros (dentro de los que se cuenta al propio Aristóteles), la vinculan con la virtud. De otro modo, habría que tener suerte respecto del origen familiar como también de los amigos. En definitiva, la prosperidad es requisito para la felicidad.

Esto último requiere una aclaración. Porque, en un plano general, la prosperidad es requisito para la felicidad del hombre. Sin embargo, es un hecho que todos los hombres no son idénticos. Hay unos que se mueven por la virtud, otros por el placer y por muchas otras cosas. También el lugar de origen, la familia, los amigos, son circunstancias que pueden afectar el modo con el que se hace uso de los bienes y de las ocasiones para obtener estos.

El intelecto práctico, el que hace un tipo de cálculo racional en vistas de la acción, es distinto en el hombre virtuoso que en otros hombres (Cfr.: *De anima* III, 10). El virtuoso sabe, de algún modo, cómo sacarle rendimiento a los bienes. En el caso de *EN* IV, Aristóteles enlaza la virtud con el hombre liberal (*eleutherós*), es decir, la virtud de la liberalidad. En efecto, esta virtud consiste “en que parece ser el término medio respecto de las riquezas” (*EN* IV, 1, 1119b 25). La virtud se da para tomar riqueza y dar riqueza: en ambos lados se debe dar la virtud de la generosidad (y no la avaricia o la prodigalidad). Así, el virtuoso sabe hacer uso de estos, ya sea para tomar ya para dar riqueza. En el caso del hombre dominado por la pasión del juego, por mucho que tenga oportunidades beneficiosas, amistades o linaje noble, probablemente elija mal y termine por desperdiciar el dinero, las amistades y hasta su propia familia. De este modo, la postura de Aristóteles se va haciendo más clara al tener presente lo anterior. Porque la buena suerte, el beneplácito de los dioses al hombre que no es prudente puede ser como una golondrina que no hace verano, es decir, una prosperidad que no da pie a la felicidad (a lo largo de la vida). El hombre virtuoso sabe (por medio de una acción prudente), adquirir los bienes de un modo prudente, es decir, subordinándolos a sus fines virtuosos y gastar con la debida

⁹⁰ Cfr.: *EN* I, 8, 1099 b 7

prudencia, es decir, evitando la tacañería y la prodigalidad, en vistas a una vida virtuosa y feliz tan larga como fuere posible. En síntesis, los bienes exteriores son para el hombre virtuoso instrumentos y medios de una acción que sigue un fin que es bueno y compone una obra buena.

Esta alusión permitiría el vínculo entre Aristóteles y los problemas actuales relativos a la felicidad. Porque en primer lugar la prosperidad y la riqueza no son un fin en sí mismos, sino que medios para un fin virtuoso, aunque pueda ser fácilmente convertida en un fin en sí mismo, especialmente en un contexto de la economía contemporánea. Actualmente no es suficiente solo condenar las posturas que consagran la riqueza, el placer, el dinero como contenidos de la felicidad. Es necesario, además, encontrar el justo medio entre la posesión de estos ‘bienes exteriores’ y su uso prudente en vistas a la felicidad del hombre integral.

De hecho, tanto el hombre generoso y el magnánimo hacen uso de la facultad reflexiva a la hora de lidiar con los bienes exteriores. Porque en su acción, ellos ponderan reflexivamente cómo hacer uso de estos bienes de manera virtuosa. Por ejemplo, una buena razón para no preferir la riqueza ni ponerla como bien en sí mismo es hacer algo magnánimo con ella. Favorecer a la comunidad, el bien de todos y, por ejemplo, antes que la mayor riqueza o el acumularla, es propio de la virtud y lo que se está persiguiendo establecer en la tesis. Por último, se hará mención hacia el punto de la subordinación de los bienes exteriores a los bienes del alma.

5.2 La educación en la *polis*

Puede verse que no se está frente a un ‘recetario universal’ de cómo ser feliz. Se trata de ‘intentar’ ser feliz. Retomando lo expuesto en la introducción, la formación del carácter supone otros ciudadanos, es decir, para el ejercicio de la virtud y de la vida feliz —en realidad, la vida como tal exige este criterio— se ‘necesita’ de otros individuos; situaciones, en definitiva, mundo humano. Por lo mismo, para Aristóteles la ciudad

“intenta ser feliz y gobernarse bien” (*Pol VII*, 13, 1331b 25). Pues bien, la educación juega un papel central dentro del pensamiento aristotélico. Es aquí donde los ciudadanos reciben la formación para su desarrollo ético. Lo primero es lo relativo al fin y los medios que conducen a dicho fin:

Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. (Pues es posible que esas dos cosas sean diferentes entre sí y que estén en concordancia: unas veces, el objetivo está bien establecido, pero en la práctica no se consigue alcanzarlo; otras veces, se alcanzan todos los medios para el fin propuesto, pero el fin establecido es malo; y otras se falla en lo uno y lo otro, por ejemplo, en la medicina (...))” (Aristóteles, *Pol VII*, 13, 1331b 25-34)

La situación ‘formativa’ de los integrantes de la polis tiende a la diferencia, a la disimilitud. Porque, tal como había señalado en la *EN*, los hombres tienden por naturaleza al bien. Y la felicidad es un bienpreciado del género humano. No obstante, no todos se orientan por este fin y, no pocos, lo comprenden a partir de los deseos o placeres⁹¹. El cuadro se completa con los elementos circunstanciales y materiales que pueden posibilitar como imposibilitar la consecución de la *eudaimonia*.

Así pues, que todos aspiran a vivir bien y a la felicidad, es evidente, pero estas cosas unos tienen la posibilidad de alcanzarlas, y otros no, a causa de la suerte o la naturaleza (pues el vivir bien requiere cierto bagaje de bienes, en menor cantidad para los dotados de mejores disposiciones, y en mayor para los dotados de peores

⁹¹ Para el filósofo griego, la vida política ‘necesita’ de una formación ética previa o, por lo menos, que acompañe el proceso de socialización en la polis. De ahí que la formación del carácter tanto en la familia como en las instancias pedagógicas de la ciudad-estado sean cruciales para el desarrollo del hombre griego.

disposiciones), mientras que otros desde el principio buscan por el mal camino la felicidad, aunque tienen recursos (Aristóteles, *Pol* VII, 13, 1331b 39- 1332a 3).

La polis es el lugar dentro del cual se hacen efectivos todas estas relaciones y donde se ‘prueba’ a cada instante aquella tendencia natural del hombre al fin último. La *polis* también es muestra de las diferencias y similitudes entre ciudadanos, en razón de los bienes materiales o los del alma, riqueza, posición social de un sujeto, una familia y una comunidad que pueden convertirla en próspera o pobre.

Ahora bien, si la investigación analiza un nuevo punto —la vida política— y aparece un concepto ocupado antes en nuestra investigación, es necesario reevaluarlo según Aristóteles. De ahí que en esta sección de la *Pol* se provea de una nueva consideración sobre lo que se entiende por felicidad, ahora desde una óptica enfocada en la polis. Quizás el matiz a considerar aquí es el carácter práctico o ejecutivo de la felicidad, ahora bajo un contexto eminentemente intersubjetivo y, por tanto, político.

Efectivamente, se afirma en este pasaje: “Decimos (y lo hemos definido en la *Ética*, si algún provecho tiene aquellos argumentos) que la felicidad consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud, y eso no condicionalmente, sino absolutamente” (*Pol* VII, 13, 1332 a 7-9). Para el autor, la definición dada en su *EN* tiene un valor absoluto en el contexto político. Es decir, que tanto su carácter autosuficiente como el perfecto no dependen, esencialmente, de su contexto. Para no confundir, la dependencia de las circunstancias como de la polis sobre la felicidad es, principalmente, accidental. No por esto, menos importante. Ya que las circunstancias son ponderadas por la virtud de la prudencia.

En este sentido, el hombre bueno tiene cierta capacidad moral —a causa de la virtud— para dar un uso bueno de aquello que se le da en su vida. Aristóteles, por ejemplo, habla de la pobreza y la enfermedad (en general, de los infortunios):

El hombre bueno puede hacer buen uso de la pobreza, la enfermedad y los demás infortunios, pero la felicidad consiste en

sus contrarios (también esto está definido en los *Tratados de Ética*, que el hombre bueno es aquel para quien, a causa de su virtud, los bienes absolutos son bienes, y es evidente que el uso que haga de ellos será también, necesariamente, bueno y noble en sentido absoluto); y por ello los hombres suelen pensar que los bienes exteriores son causa de la felicidad, como si la causa de tocar con brillantez y destreza la cítara se asignase como causa más que al arte (Aristóteles, *Pol VII*, 13, 1332 a 18-26).

De esta forma, puede afirmarse que hay una especie de criterio virtuoso que apunta, a su vez, al hombre y a su modo de ser virtuoso. Esto quiere decir que, de todas las acciones posibles, la acción virtuosa depende del modo de ser del hombre, que es virtuoso. Así, el hombre podrá hacer un buen uso de las cosas para el bien⁹².

5.3 La riqueza

La cuestión sobre la riqueza tiene un peso específico para Aristóteles en su *Pol*. Porque se trata de la administración de los bienes para el mejor ‘funcionamiento’ de la polis. Sea al nivel básico del hogar como a nivel de la ciudad, la riqueza tiene que ser considerada desde una perspectiva ético-política⁹³.

⁹² M. Sandel considera que la virtud de la generosidad, el altruismo y la solidaridad son funcionales a la vida en común. Por este motivo, y ante una sociedad fundada en una lógica de mercado que despotencia estas virtudes, el autor considera que “[p]ara renovar nuestra vida pública necesitamos practicarlas [las virtudes] con más energía” (Sandel, 2013, p. 133). Es necesario destacar que Sandel mantiene el hábito o práctica como característica central de la realización de las virtudes. Esto último es una clara vinculación con Aristóteles.

⁹³ Los tópicos englobados bajo el rótulo de riqueza requieren una serie de aclaraciones para evitar confusiones, sobre todo, con formas propias de la economía contemporánea. Solo recorriendo este camino es posible llegar a una apropiación adecuada o cercana de los postulados económicos de Aristóteles para nuestro tiempo.

Para C. Dierksmeier y M. Pirson, las reflexiones aristotélicas posibilitan una actualización para la economía contemporánea, la cual incorpora nociones tan elementales como el carácter comunitario o político del ser humano. Siguiendo al estagirita, ellos señalan: “Humans come together in cooperative units, such as households and city-states (today we would add “corporations” to the list), to organize common efforts and to manage shared interest” (Dierksmeier & Pirson, 2009, p. 420). Y, líneas más adelante, agregan: “For Aristotle the function of economics (*oikonomia*) is to demonstrate how to govern such public and individual households (*oikoî*) through adequate norms (*nomoi*) of conduct” (Dierksmeier & Pirson, 2009, p. 420).

La orientación de lo económico en Aristóteles, siguiendo a Vollet consiste en que:

Si el sentido del actuar económico consiste en ser un instrumento básico de la vida dentro de los límites puestos por la razón práctica, que se realiza en la determinación de la razón discursiva de lo bueno y de lo malo para una vida buena, la economía será buena en la medida en que se mantenga dentro de los límites definidos por la autarquía. Cada intento de sobrepasar estos límites la convertirá en mala desde la perspectiva de la vida buena en comunidad (Vollet, 2007, 56).

Por lo mismo, siguiendo con la línea argumentativa expuesta en esta tesis, este mantener dentro de los límites de la autarquía está propiciado por una concepción de la subordinación de los bienes exteriores a la polis. De esta manera, la concepción sobre la riqueza, la propiedad y la crematística tiene a la basa una idea de vida buena, de un hombre virtuoso que actúa subordinando prudencialmente los bienes en función de una vida en comunidad virtuosa y feliz.

En el siguiente apartado se expondrán algunos tópicos tratados por Aristóteles en su *Pol* y que están relacionadas con la riqueza y su uso.

5.3.1 La propiedad

La cuestión de la riqueza, como se ha visto en el libro cuarto de la *EN*, tiene una importancia considerable a la hora de ejercer acciones virtuosas en comunidad. Se ha visto cómo la relación entre el dar y recibir marca tanto las acciones generosas como las avaras y las pródigas. Ahora bien, la vida en la polis suscita varias problemáticas que complejizan el dar y recibir riquezas. Porque, entre otras cosas, habría que tener a la vista cómo se consigue la riqueza en la polis, cómo se administra —sea una casa, comunidad o ciudad-estado, el papel de la propiedad, la alimentación y la guerra entre otras cosas—. Así, en el libro primero de la *Pol*, Aristóteles introduce sus conceptos capitales como las relaciones centrales que posibilitan la comprensión de la riqueza y el papel de la virtud de la generosidad.

De hecho, para el estagirita los fundamentos de la polis griega están relacionados con la unidad más mínima de esta: la casa. El mismo término οἰκονομία remite —etimológicamente— a la administración de la casa, cuestión que el autor griego saca partido y, desde aquí, esboza y describe su comprensión acerca de vida en la polis:

Consideremos ahora, en su conjunto, según el método seguido, el tema de la propiedad y de la crematística, puesto que precisamente el esclavo era una parte de la propiedad. En primer lugar, uno podría preguntarse si la crematística es lo mismo que la economía, o una parte, o auxiliar de ella; y si es auxiliar, si lo es como la fabricación de lanzaderas respecto del arte textil o como la producción del bronce respecto de la es- cultura. Pues no prestan servicio de la misma manera, sino que una procura instrumentos, y otra, la materia. Llamo materia a la sustancia de que se hace una obra; por ejemplo, las lanas para el tejedor y el bronce para el escultor (Aristóteles, *Pol* I, 8, 1256a 1-9).

Recuérdese que esta sección del libro primero de la *Política* viene antecedida por algunas reflexiones sobre la esclavitud. Por este motivo, el autor da paso al tema de la propiedad y la crematística, aparentemente, a modo de digresión. En este sentido, la cuestión se ‘desvía’ hacia la naturaleza de la propiedad y la crematística, si esta última es parte de la economía o no. Ambas serán tratadas según el método adoptado al inicio del libro primero y, vale mencionar en este momento, la indicación metodológica respecto al uso del término materia, es decir, “a la sustancia de que se hace una obra”. A continuación, se verá lo relativo a la propiedad y los modos de adquisición y, en el apartado 5.3.2, se verá la crematística.

En el caso de la propiedad, por su naturaleza está relacionada con los modos de adquisición de bienes o cosas, desde alimentos a terrenos o riqueza. Pero se necesita esclarecer, en primera instancia, la naturaleza de la propiedad, de la crematística y la economía. Porque, a veces, se las tiene como un todo indiferenciado, es decir, se utilizan como si fuesen lo mismo o totalmente opuestas y, la opción aristotélica es elucidar el concepto desde su naturaleza. Es por esto que, el autor introduce la distinción entre crematística y economía, y la adquisición de alimentos, la propiedad,

Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización. ¿Qué arte, sino la administración doméstica, se ocupará del uso de las cosas de la casa? En cambio, es objeto de discusión si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie. En efecto, si es propio de la crematística considerar de dónde sobrevendrán los recursos y la propiedad, y si la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, habrá que mirar primero si la agricultura es una parte de la crematística o algo de otro género, y, en general, el aprovisionamiento y adquisición de alimentos (Aristóteles, *Pol* I, 8, 1256a 10-18).

En este pasaje Aristóteles enfatiza la necesaria claridad en los términos utilizados y las cosas que refieren antes de entrar en materia. Es menester para una investigación filosófica poner en claro sobre cuáles asuntos se va a discutir y cómo serán tomados en el discurso. Pareciera que la crematística es una parte distinta de la economía. Porque esta última tiene por tarea la administración de la casa. La opción de Aristóteles es ‘mirar’ la agricultura en tanto su relación con la crematística. Y, en este punto, aparece la cuestión sobre la propiedad y sus modos de adquisición, vinculados con la alimentación.

Una cuestión sumamente interesante es el enfoque ‘naturalista’ por el cual opta el estagirita. Al parecer, sus estudios de las obras de corte más natural tienen su papel en las descripciones iniciales del autor, aquí, sobre la explicación de la adquisición de las provisiones alimentarias. Además, esto último aplica para los hombres y su modo de vida. Las observaciones anotadas por Aristóteles muestran características de los hombres según su estado o modo vital y, a partir de esto, su manera de trabajar y obtener recursos para su subsistencia,

Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren mucho, en efecto, sus vidas. Los más perezosos son pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven obligados a acompañarlos, como si cultivaran un campo viviente. Otros viven de la caza, y unos de una clase de caza y otros de otra distinta. Por ejemplo, unos de la piratería, otros de la pesca —los que viven junto a lagos, pantanos, ríos o el mar—, otros de la caza de aves o de animales salvajes. Pero la mayoría de los hombres vive de la tierra y de los productos cultivados (Aristóteles, *Pol* I, 8, 1256a 29-38).

Sorprende que las páginas del primer libro de la *Pol* dedicados al poder adquisitivo estén fundadas a partir de una descripción atenta de la naturaleza, es decir, de los seres vivos. De hecho, Aristóteles señala que hay animales que recolectan su alimento teniendo a la vista

—por naturaleza— las necesidades de sus crías. Inclusive, esta medida alcanza hasta cuando estos sean capaces de conseguirlo por su propia cuenta. Por lo tanto, prosigue el autor, hay una ‘lógica’ en la naturaleza, una razón de ser en la que se ve que ninguna cosa se hace imperfecta. Sino que están hechas por razón del ser humano. El estagirita dice al respecto:

Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya) y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza (Aristóteles, *Pol I*, 8, 1256b 20-25).

Siendo la adquisición, en sus diversas formas, un arte se colige que la guerra tenga una dimensión adquisitiva. Esta guerra, basada en las observaciones antecedentes, además, es justa por naturaleza. ¿Qué quiere decir esto último? Precisamente, que en razón de aquella lógica natural descrita líneas antes, la guerra por la adquisición (de bienes) es legítima contra animales salvajes y contra los esclavos que se niegan a obedecer. De esta manera, Aristóteles puede concluir que el arte adquisitivo, por naturaleza es parte de la economía. En materias relacionadas a la adquisición de alimentos o de cosas indispensables para la ciudad y lo que supone esta, a saber, la comunidad, una casa y los integrantes de esta:

Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa (Aristóteles, *Pol I*, 8, 1256b 26-29).

De este modo, el autor muestra esta ‘capacidad’ adquisitiva’ del hombre. A continuación, luego de explicitar la cadena de razones por las cuales considera que el arte de la

adquisición es parte de la economía, el autor concluye que habría entonces un arte natural para quienes administran la ciudad y también la polis,

En efecto, existe aquí uno, como en las demás artes. Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad (Aristóteles, *Pol I*, 8, 1256b 34-35).

Con ello, el autor considera que dicho arte es la crematística, que será vista a continuación.

5.3.2 Crematística

El término “crematística” viene del griego *chrema* que significa riqueza y/o posesión. En el caso de la crematística, el traductor español de la *Pol* de la editorial Gredos, explica tanto la traducción del término como sus apariciones en el texto estudiado:

El término *khrematistiké* aparece con frecuencia especialmente en este libro y en los libros VIII y IX. Lo traducimos por *crematística*, que tiene varias acepciones en esta obra: unas veces tiene el sentido de arte de adquisición en general, y es semejante al arte de adquisición propiamente dicho, *ktétiké* (véase 1256b27, 40), e implica formas de adquisición buenas y malas (1257a17; b2, 36; 1238a6, 37). La forma mala de adquisición es la hecha por cambio con provechos pecuniarios (1257a29; 1258a8), llamada *kapéliké khrematistiké*; es el arte de adquisición por comercio, *kapéliké* (1257b20). La forma sana de adquisición hace referencia a la riqueza natural que está relacionada con la economía de la casa, *oikonomiké*, y de la ciudad, *politiké* (1257b19, 20; 1258a16, 20, 38; 1258b20). Un tipo intermedio entre estas dos formas se encuentra

en un pasaje del capítulo II (1258b27 ss.). — El término *economía* en otros pasajes lo recogemos por *administración doméstica* (Manuela García Valdés, 1988, p. 64).

La crematística trataría acerca del cómo adquirir en general, incluyendo las buenas prácticas (aquí puede establecerse claramente una relación con las virtudes éticas). La manera buena tiene que ver con la adquisición de bienes para la ‘mantención’ del hogar.

Según Aristóteles, cada objeto tiene un doble uso, el primero que corresponde a su esencia y el otro no. El ejemplo que pone el autor es el del zapato, ya que este, por su naturaleza le corresponde el hecho de usarlo y, el uso derivado o no por naturaleza es el intercambio. Este último da pistas respecto al uso de un objeto como valor de cambio:

De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario. De ahí que es evidente también que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente (Aristóteles, *Pol I*, 9, 1257a 9-18).

La cuestión del cambio muestra que hay objetos que por naturaleza no están hechos para tal asunto. Es decir, que esta propiedad o uso no es por naturaleza, pero que puede —y de hecho— llevarse a cabo⁹⁴. Además, hay datos básicos que explicita Aristóteles como el

⁹⁴ Este argumento aristotélico es de suma importancia en nuestro contexto. Efectivamente, muchas discusiones políticas y económicas —p.e., la educación o salud— poseen una serie de dificultades coyunturales y una de fondo: ¿estos bienes son o no susceptibles de entrar en una relación crematística?

que hay hombres que tienen más y otros menos de lo indispensable para vivir. Por lo tanto, esta 'transacción' puede ser llevada a cabo por 'necesidad', como queda graficado en la diferencia entre aquellos hombres que tienen mucho y otros menos de lo necesario. El cambio, por lo mismo, estaría asentado en dicha diferencia inicial entre los hombres, pero sabiendo que los objetos no tienen como propiedad primaria el cambio sino su uso.

Un asunto crucial consiste en la crítica de Aristóteles a la crematística como actividad puramente financiera.

En el caso de la unidad básica de la polis, la familia, la crematística también tiene un papel:

En efecto, en la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más. Por ejemplo, dan o reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios (Aristóteles, *Pol I*, 9,1257a 19-34).

A medida que se complejiza las relaciones interpersonales, es decir, desde un individuo, la familia, comunidad y la polis, se torna más complejo el valor de cambio apareciendo nuevos instrumentos para resolver la interacción adquisitiva. Un ejemplo es la moneda.

Para el autor, un antecedente del uso de la moneda es el trueque. Este se da en los denominados ‘pueblos bárbaros’, los cuales solo intercambian un producto con otro en función de sus necesidades más elementales como también de aquellas que van requiriendo de acuerdo a las vicisitudes políticas (por ejemplo, hierro para construir armas). La alimentación es una de aquellas necesidades que condiciona el trueque, sobre todo en pueblos que tienen un producto, pero carecen de otros. Surge así la necesidad del intercambio y la proporcionalidad entre el producto propio por aquel que se desea, dicho de otro modo, aparece la medida en el trueque, la justicia proporcional para no caer en una transacción perjudicial (cambiar la cosecha de trigo de un año por un bote para la pesca). Volviendo al tema de la aparición de la moneda, esta surge, sobre todo porque se hace difícil el transporte de los productos para su intercambio (el transporte del trigo de un año desde Macedonia a Alejandría).

Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de la crematística: el comercio de compra y venta. Al principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo, con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para obtener máximo lucro. Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos. Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero, porque sobre esto versa la crematística y el comercio (Aristóteles, *Pol I*, 9, 1257a 41-1257b 9).

Si se atiende a las explicaciones dadas por Aristóteles en este pasaje, podrá verse que estaría realizando una especie de historia de la economía antigua⁹⁵. Y sus puntos de vistas

⁹⁵ Tal como se enunció al comienzo de este estudio, Aristóteles entiende por economía o lo económico algo distinto a lo actual. Según Ch. Rutten, "En primer lugar, 'lo económico' de Aristóteles no corresponde a lo

se encuentran asentados en observaciones de cómo la naturaleza y el hombre coexisten, su modo de desenvolverse, de ir generando intercambios, adquisiciones en el nivel alimenticio como en otros. La moneda, surgida por la necesidad del intercambio, da paso al comercio de la compra y venta, entendida como una forma de crematística. Y aquí el autor griego señala una de las motivaciones que, actualmente, tiene tantas críticas, a saber, el lucro. Este fin está ligado con la riqueza y la crematística, hasta este momento, tiene su razón de ser en este contexto, el del comercio.

La causa es la estrecha afinidad entre las dos crematísticas. Sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta atiende a otro fin, y el de aquélla es el incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística (Aristóteles, Pol I, 9,1257b 35-1258a 5).

Pero, ¿qué tiene que ver el asunto de la crematística, la adquisición de productos, la propiedad con la virtud de la generosidad y, más aún, con la felicidad? El estagirita

que en nuestros tiempos se llama economía. En segundo lugar, eso no significa que no encontremos en Aristóteles desarrollos sobre la realidad económica en el sentido actual. En tercer lugar, eso no significa que se pueda decir por adelantado que no hay relación, en el pensamiento aristotélico, entre 'lo económico', por una parte, y la producción, la distribución y el consumo de bienes materiales, por otra" (Rutten, 1987, 289) Citado en, Crespo, 2011, 33

puntualiza que el tratamiento de las formas de crematísticas muestra una estrecha afinidad entre la adquisición y el comercio de compra y venta. No obstante, poseen una diferencia fundamental, a saber, el segundo modo crematístico tiene como objeto el incremento de riqueza. Y este fin, que a veces se confunde con la función primaria de la mantención del hogar conduce a equívocos y, peor aún, a cierta confusión respecto del objeto que tiene el arte de la adquisición. De hecho, la expresión taxativa que aduce el estagirita en este sentido, “La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien”, posibilita la reflexión en torno al arte crematístico y el fin del hombre, el vivir bien: la felicidad.

R. Crespo señala que “la crematística es una técnica que sirve tanto a la *oikonimikè* como a la *politikè*”, ya que, “la primera tiene relación con la casa y la segunda con la polis” (Crespo, 2011, 34). Este autor consigna que “el conjunto de enseñanzas que emergería así sobre cómo usar las posesiones en la casa y la polis constituiría una noción ampliada y reelaborada de lo “económico” según Aristóteles” (Crespo, 2011, 34).

En este sentido, lo señalado por Crespo permite enlazar los planteamientos económicos de Aristóteles con la *Política* y, más fundamentalmente aún, con la *Ética*. De esta forma, la cuestión económica puede ser vinculada con la felicidad, cuestión que es el asunto principal de nuestro estudio.

Teniendo a la vista la virtud de la generosidad, la cita anterior complementarí dicha virtud. Porque, el buscar riquezas por sí mismas, es decir, la moneda por sí misma, es un acto imprudente porque no se atiende al hecho de que la moneda es un medio para la adquisición de bienes. De esta forma, la riqueza en sí misma no se está criticando, sino que cuando ella no otorga “poder”, ni se orienta a la adquisición de bienes que mejoran la calidad de vida. Es, en otras palabras, una forma de avaricia. Y, además tal tipo de adquisición de bienes no permitiría las virtudes de la generosidad y magnificencia.

Por tanto, en estas materias políticas se ve el papel que cumplen las reflexiones éticas del pensador griego. Lo cual permite, en teoría, pensar y profundizar la relación entre ética y política o, si se quiere, el de la felicidad y las virtudes éticas del dar y recibir. Además, el filósofo griego al referirse al vivir bien en *Pol I*, 9, nos ofrece una clave interpretativa

para fundamentar el concepto de subordinación. Precisamente, porque “[1]a causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos” (*Pol I*, 9, 1257b 40-1258a 1), es decir, que la crematística también se encuentra en directa relación con el vivir bien y una crematística deficiente rompe con la vida buena. De ahí que podamos hablar de subordinación en ámbitos crematísticos y, por lo mismo, se revaloriza el concepto de subordinación.

Ahora bien, esta verdadera ‘sección económica’ dentro del primer libro de la *Pol* permite la conexión entre estas materias con las del gobierno, para los agentes políticos de la polis. Porque saber estas materias es útil para las relaciones entre una ciudad y otra como del funcionamiento de la propia polis. Por este motivo Aristóteles considera que es útil que existan políticos que pongan sus esfuerzos solo en este tipo de asuntos:

Es útil también para los políticos conocer estas cosas, pues muchas ciudades tienen necesidad de recursos financieros y de tales medios de procurárselos, como una casa, o más aún. Por eso algunos gobernantes dirigen su política sólo hacia esas cosas (Aristóteles, *Pol I*, 11, 1259a 33-35).

Con todo, la lectura aristotélica sobre el dinero o la riqueza como un medio efectivo para el intercambio, tiene consecuencias puntuales para el presente. Una primera línea de apropiación es la evidente contradicción entre la concepción aristotélica del dinero y la tendencia a la acumulación de dinero hoy. Como se dijo en 1.2, uno de los indicios de la insatisfacción actual del hombre consiste en ver y tener la acumulación de dinero como un fin querido por sí mismo. Tal como vimos anteriormente, Aristóteles considera que el dinero es un medio y no un fin en sí mismo, esto significa que, para el contexto de nuestro estudio, el hombre no alcanzaría la felicidad por medio de la transformación de un medio a un fin. De ahí que, el hombre pueda ser generoso o magnánimo con el dinero, porque dispone de aquél en tanto que medio para su fin (Basañez, 1994, pp. 162–170).

a) La historia de los efectos de la crematística y su vínculo con la economía contemporánea.

En este apartado, se seguirá los aportes desarrollados en un artículo del año 2011 por A. Berthoud. Sobre todo, son de interés las conexiones históricas de la crematística como de la influencia del protestantismo en el capitalismo moderno.

La tesis que aquí se presenta es la siguiente: el paso de la prohibición escolástica de la tasa de interés a su legitimación en los tiempos modernos es mucho más que una simple transformación de la actitud moral o de la tolerancia hacia los prestamistas y los usureros -como hacen creer muy a menudo los estudios académicos sobre este tema. Me refiero sobre todo a Melitz, Noonan y Roover, y a algunos otros historiadores menos conocidos citados en los eruditos artículos de Lapidus. Se trata de algo más: es una de las conmociones del pensamiento contemporáneo, propia de la aparición del capitalismo. La economía capitalista de las sociedades modernas se basa sobre el desarrollo de instituciones financieras que suponen una nueva idea del préstamo en dinero, en la cual la tasa de interés juega un papel principal. En la base de esta nueva doctrina se encuentra una relación con el tiempo y una definición del agente económico que ninguna ciencia ni filosofía alguna habían producido aún. El agente económico calcula y elige como si estuviera por encima del tiempo. Se presentan aquí a modo de hipótesis, y de manera sintética, las condiciones teóricas principales de esta conmoción conceptual. Desde esta perspectiva, se presentarán sucesivamente (1) la definición moderna de tasa de interés; (2) la concepción antigua y la prohibición escolástica; (3) las condiciones del paso de la doctrina antigua a la doctrina moderna; y (4) una conclusión

que permitirá comprender el marco de la legitimación moderna de la tasa de interés como precio del tiempo. Como referencias o puntos de apoyo se citarán sucesivamente algunos economistas contemporáneos: Tomas de Aquino, Max Weber y Calvino. Pero no se trata aquí de estudiar a los autores. Sólo nos interesa el encadenamiento de las definiciones y las relaciones lógicas entre ideas, como debe ser en todo análisis filosófico” (Berthoud, 2011, pp. 14–15)

Una cuestión capital que anota Berthoud es la transformación que sufre la noción de interés, cambio y trabajo en la modernidad. El autor detecta una comprensión temporal de estas relaciones o, en terminología aristotélica, de la crematística. Dicha modificación puede ser entendida a partir del surgimiento del capitalismo. Tal como señala Berthoud,

En el capitalismo, para el espíritu capitalista de la clase dominante, el trabajo solo es trabajo productivo, por lo cual el tiempo de ejercicio ya no es un tiempo interior y subjetivo, sino solamente un tiempo objetivo y exterior. Lo que se ha dejado en la sombra es la transformación de las relaciones entre la economía y el tiempo a lo largo de la historia de la noción de trabajo (Berthoud, 2011, 28).

El trabajo adquiere una nueva ponderación, esto es, se interpreta y vive exteriormente, desde la lógica oferta y demanda. Inevitablemente, la mirada clásica del hombre y su relación con el trabajo se trastoca y este se convierte en un bien intercambiable, susceptible de ser mercantilizado como otro producto más. En este punto, puede recuperarse la noción de la crematística aristotélica y su carácter subordinado al bien del hombre y matizar dicha transformación del trabajo y del interés moderno. Concretamente, al reconocer en el ser humano un proyecto de vida buena, el trabajo tendrá que ser visto como un medio para alcanzar la felicidad y, por lo mismo, susceptible de ser subordinado a los bienes del alma y a una actividad prudencial. El trabajo es un medio y no un fin.

De esto último se desprende que la crematística se encuentra en una relación de subordinación respecto de la vida política y esta de la ética. Con lo cual, los criterios para evaluar las comprensiones del trabajo, las prácticas económicas se resitúan desde una concepción aristotélica. La centralidad que tiene la vida buena del hombre implica que se revisen los ámbitos sociales, económicos y políticos donde hay claras deficiencias y falencias. En otros términos, se trata de reordenar o subordinar a una concepción de la felicidad fundamentada nuestras prácticas contemporáneas con el propósito de alcanzar una mejor vida. Y, en ningún caso, esto supone una crítica a la técnica económica, a sus lógicas internas. Por el contrario, desde una perspectiva fundamental, se busca establecer un nexo con quienes realizamos dichas técnicas y encauzarlas hacia una mejor vida en sociedad desde una óptica aristotélica.

Como se ha visto desde un inicio, la cuestión sobre la crematística, su carácter de ser y su papel en la vida política, se han mostrado como sumamente relevantes para el autor. En efecto, esta actividad técnica del hombre está dotada de *logos*, es decir, posee racionalidad, comparte la estructura de medios/fines propia de la *praxis* humana. En palabras de Aristóteles, la crematística se encuentra entre los dioses y los animales, es el campo de acción de la vida humana.

Por lo tanto, un primer elemento a destacar es su carácter de medio, instrumento que se encuentra en vistas a un fin. Para precisar mejor este punto, el autor deja en evidencia el tinte ‘doméstico’ de la crematística. Con lo cual, se puede inducir que la crematística está subordinada a la decisión ‘política’ del hombre.

Un segundo punto es la constatación de la subordinación anterior y su posición en una estructura ética ‘superior’ o anterior, a saber, la del criterio ético que prima ante el político y económico. Porque, en el último eslabón de la cadena de la acción crematística puede ubicarse motivos ético-prácticos operando. Dicho de otro modo, las acciones humanas contienen motivos o razones éticas que impelen, afectan e influyen en las diversas áreas de la vida. Para Aristóteles, lo anterior se ve reflejado en la vida política y económica. Porque estas dos, se encuentran en una relación de subordinación respecto de la vida ética.

Por último, y desprendiéndose de lo anterior, un modelo ético de la acción política y económica conduce, inexorablemente dentro del marco aristotélico, al ‘mundo’ de las virtudes, especialmente, en el caso de la crematística a las virtudes relacionadas con la generosidad y la justicia. Este es uno de los gatillantes para investigar concienzudamente el papel que podrían cumplir las virtudes de la generosidad en una antropología prudencial llevada al ámbito de la economía. Porque nuestro autor hace patente una relación que, en el mundo contemporáneo se olvida o se desconoce, a saber: las razones éticas que influyen en las acciones económicas. En el fondo, la constante separación de los sistemas morales y económicos y políticos son puestos en entre dicho por medio del estudio de Aristóteles. Y, además se da una orientación de cómo puede moverse el hombre en estos contextos éticos, políticos y económicos. Se trata de reconsiderar el valor y función de las virtudes en la vida humana y darle su espacio en ellas, desde un plano orientativo hasta de las acciones y decisiones éticas en sí mismas.

Ahora bien, ¿Es la crematística un enemigo para una ciudad justa? En nuestro contexto actual, la cuestión sobre la crematística puede presentar algún escollo, esto es, como un enemigo para la ciudad justa. A partir de los textos aristotélicos, dicho escollo se diluye porque, para nuestro autor, existe una conexión intrínseca entre crematística, economía, política y ética. Es desde dicha conexión que la felicidad puede ser planteado en los tres niveles mencionados anteriormente. Precisamente, por esta conexión, el buen empleo de la crematística dentro del marco de una teoría de la ciudad justa, no sería posible que ella fuese un enemigo. Muy por el contrario, la posibilidad que brinda la crematística para alcanzar una ciudad justa, sobre todo hoy, es muy necesaria. Se trata, sin más, de una concepción ética y política de la crematística, es decir, en la medida que se comprenda la conexión entre crematística y ética, su uso puede colaborar en el desarrollo de una ciudad virtuosa.

Por lo tanto, la teoría económica de Aristóteles, leída contemporáneamente, puede brindar algunos rendimientos muy beneficiosos para la economía. Sobre todo, la conexión y subordinación de ella a las dimensiones políticas y éticas. Con lo cual, el centro del ejercicio económico vuelve a ponerse en los asuntos estrictamente humanos y, por lo mismo, la pregunta por la felicidad y los medios para llevarla a cabo en este mundo se

vuelve concreta y plausible. Agregado a lo anterior, esta conexión puede legitimar y permitir el diálogo entre distintas disciplinas en torno a una preocupación común: la felicidad humana. Es por esto que, tanto la economía, la política y la filosofía tienen un elemento en común y que las atraviesa internamente, a saber, el ser humano y la búsqueda de su felicidad.

De lo anterior, se desprende que no hay incompatibilidad entre Aristóteles y los desarrollos contemporáneos sobre la felicidad en ámbitos económicos. Es tarea de filósofos como economistas, plantear un suelo común desde donde se pueda desarrollar un diálogo productivo.

De esta manera, el mismo texto aristotélico indica la relación entre los asuntos relacionados con la riqueza y su administración y las formas de gobierno, cuestión que se pasará a ver a continuación⁹⁶.

5.4 Forma de gobierno

Aristóteles en el Libro VII de su *Pol*, realiza un recuento de las características del estado ideal⁹⁷. Así, dentro de las características sobre este tipo particular de Estado, el estagirita analiza la proximidad del mar como elemento central de la *polis*.

Además, es una necesidad del país que todo cuanto no se encuentre en él haya que importarlo y exportar el excedente de sus

⁹⁶ Por su vigencia, esta relación —entre política y economía— necesita de una reflexión más detallada. Porque confluyen, entre otros aspectos, el carácter, las virtudes y vicios, la formación ético-política del hombre o ciudadano griego. Una consideración seria y honesta de las tendencias humanas *por naturaleza* pueden proveer de un material indispensable para comprender estos nexos en los textos aristotélicos como de su implementación, en la medida de lo posible, hoy.

⁹⁷ Cfr.: *República* y *Leyes* de Platón.

productos, ya que en su interés y no en el de los demás la ciudad debe ser comerciante. Los que se proponen abrir un mercado a todos lo hacen por el afán de ganancia, pero la ciudad que no debe tener una ambición de tal clase tampoco debe poseer un centro comercial de ese tipo (Aristóteles, *Pol VII*, 6, 1327a 25-30).

Las descripciones de corte geográfico indicarían que, para el autor, los aspectos prácticos son relevantes para la configuración de un estado. En efecto, la ubicación geográfica puede ser ‘ventajosa’ para el Estado. Continuando con las partes constitutivas de la ciudad, Aristóteles considera que:

la ciudad es una forma de comunidad de iguales, con el fin de vivir lo mejor posible; y puesto que la felicidad es lo mejor y ésta es una actualización y un uso perfecto de la virtud, y que de ello resulta la consecuencia de que unos hombres pueden participar de ella y otros poco o nada, es evidente que ésta es la causa de que haya distintas especies y variedades de ciudad y la pluralidad de las constituciones: pues al perseguir cada pueblo ese fin de forma distinta y por distintos medios, se hacen diferentes sus formas de vida y sus regímenes políticos (Aristóteles, *Pol VII*, 8, 1328 a 35-1328b 1)

Es llamativo, sobre todo por el actual énfasis de los estudios sobre el bienestar y el índice de felicidad de los ciudadanos, que Aristóteles considere como un ‘ideal’ hacia el cual la polis debe caminar. En un pasaje de la *Pol*, el estagirita afirma: “eso es una consecuencia clara de nuestro principio base: la felicidad está necesariamente unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando una parte de ella, sino a todos los ciudadanos” (Aristóteles, *Pol VII*, 9, 1329 a 20-24)

De esta manera, se entiende que la ética sea lo previo a la política. Porque es la ciudad completa, y no solo una parte (clase social, un grupo de selectos), sea feliz. Ahora bien, las condiciones económicas, sociales y políticas de la época de Aristóteles son otras. No

obstante, el interés del filósofo griego trascienda su época y se enmarca como desafío de nuestro tiempo⁹⁸.

No es casual que Aristóteles recurra y examine los aspectos necesarios e indispensables para una investigación sobre la política. Ya en la presentación de la *Política* se observaba la diversidad de temas que competen a la ciudad. Inclusive, es menester tener a la vista las dimensiones físicas o geográficas de la polis. En efecto, si se busca una ciudad feliz, según Aristóteles, algunos discuten si debe ser grande o pequeña. Sin embargo, el autor pone el acento no en este aspecto geográfico sino en la dinámica propia de toda ciudad, aquella dimensión inherente al movimiento de las fuerzas sociales y culturales, a saber: el poder:

Ciertamente la mayoría de la gente cree que la ciudad feliz conviene que sea grande; y si bien esto es verdad, desconocen qué tipo de ciudad es grande y cuál es pequeña, pues juzgan la magnitud de una ciudad por el número de sus habitantes. Pero se debe mirar más bien, no la población, sino el poder (Aristóteles, *Pol VII*, 4, 1326 a 9-11)

Sin caer en una mera retórica vacía, vale la pena preguntar por qué el poder influye en el ‘destino’ de la polis para Aristóteles. Dicho de otro modo, ¿es dependiente la felicidad de la forma de gobierno y el ejercicio del poder? Y, desde nuestro suelo cultural, ¿puede existir un poder político que quiera y busque la felicidad de los ciudadanos? Si es así, ¿en qué tipo de felicidad se concentra un gobierno tirano, demócrata o aristócrata? Por mucho que para la conciencia actual este tipo de preguntas sean tenidas por ingenuas o inocentes,

⁹⁸ Por esto, la crítica de la situación actual de nuestra sociedad (marcada eminentemente por el factor económico), sea una tarea abordable por medio de la óptica de Aristóteles, permitiendo observar los intentos ‘parcelados’ y reducidos de las disciplinas económicas y psico-sociales y el ‘resto’ que falta por dar con una propuesta más amplia y humanizadora posible.

para Aristóteles es distinto. De hecho, estas cuestiones debiesen estar presentes en cualquier intento de comprensión de la política.

En cualquier caso, tal como señala R. Crespo, “Precisely, the task of Politics and Economics is to find out and to shape these institutions which foster the suitable habits dealing with economic coordination” (Crespo, 2010, 61).

5.5 La ciudad feliz

Recogiendo el título de un capítulo de la obra de E. Berti *El pensamiento político de Aristóteles* se quiere señalar la importancia que tiene para el filósofo griego el nexo ético político cuando se tiene en vistas la vida buena y feliz. Esta conexión es de suma importancia para Aristóteles y, quizá, pueda verse en este punto cierta tendencia a un ideal de la polis griega en términos de una ciudad feliz (teniendo presente aquello que Aristóteles entiende por felicidad y no meras quimeras o deseos espontáneos de placeres pasajeros y efímeros)⁹⁹.

Ahora bien, un primer paso consiste en comprender los elementos que están en juego para el autor en la conformación y ‘funcionamiento’ de la ciudad. Desde sus ‘leyes’ y ‘normas’ hasta la participación de los ciudadanos (y de quienes no son considerados como tales por el estagirita), en la ‘vida’ de y en la polis.

Para comenzar, se recurre a una descripción bien completa de los elementos centrales que están en juego. En efecto, la constitución está en directa relación al bienestar de la

⁹⁹ Ver en algunos pasajes concretos como en la tendencia general del texto de Aristóteles la existencia de un idealismo político no es descabellado, por lo menos sostenerlo. De hecho, considerando las formas actuales de democracias la mirada a la propuesta del pensador griego suscita algunas preguntas. Por ejemplo, acerca de la factibilidad de su descripción política. Véase el artículo de P. López Barja, “Aristóteles. El gobierno de los mejores” en (Sancho, 2011, pp. 199–227).

ciudadanía, en tanto que esta se comprende en términos eudaimonísticos. Según el especialista del pensamiento aristotélico E. Berti,

pero aquí el término «constitución» debe entenderse en sentido amplio, no solo como distribución de las funciones de gobierno, sobre todo la función suprema, sino como reglamento general de la ciudad, o como «vida de la ciudad». Así pues, la mejor constitución no corresponde a una de las seis constituciones existentes, descritas en el Libro III, ni es la mejor entre las que pueden aplicarse en circunstancias normales — constitución que Aristóteles ya ha identificado con la «constitución media», mezcla de oligarquía y democracia, es decir, la *politeia*— , sino que, según Aristóteles, es la ciudad de un buen legislador, «la ciudad constituida según los votos (*kat' euchen*)» (Berti, 2012, p. 103).

Una clave que da la lectura realizada por Berti consiste en el papel del legislador. Se trata, ya no de formas abstractas o recetas de cómo gobernar. Sino de aquel legislador que es bueno. Con ello, la ciudad adquiere forma definida. Podríamos concluir que la ciudad o el Estado es la suma de una serie de elementos geográficos, administrativos y, quizá el más relevante, la cualidad ética de los hombres que permitirían, finalmente, la formación de un estado 'ideal'.

¿Filósofo o político? El hombre prudente en la *Política*

La relación entre el gobierno y los ciudadanos y, por otra parte, la búsqueda de la felicidad indican lo siguiente: “Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se hace bueno, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno” (*Pol VII*, 13, 1332 a 35-36). De esta manera, la preocupación del autor consistirá en

la atención de los aspectos éticos en la ciudad y, particularmente, en la figura del gobernante y legislador.

En un extenso pasaje, Aristóteles plantea el núcleo fundamental de las características del hombre virtuoso:

Ahora bien, buenos y dignos llegan a ser los hombres gracias a tres factores, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón. Efectivamente, primero hay que ser hombre por naturaleza y no otro animal cualquiera, y por tanto con cierta cualidad de cuerpo y alma. Pero hay algunas cualidades que no sirve de nada poseerlas de nacimiento, pues los hábitos las hacen cambiar. Algunas cualidades, en efecto, por naturaleza son susceptibles, a través de los hábitos, de inclinarse hacia lo peor y hacia lo mejor. Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; él solo posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con otro. Muchas veces, efectivamente, los hombres actúan mediante la razón contra de los hábitos y de la naturaleza, si están convencidos de que es mejor actuar de otra manera (Aristóteles, *Pol VII*, 13, 1332a 39-1332b 6).

La virtud constituye uno de los ejes primordiales para la formación social de la polis. El autor considera que el hombre virtuoso se forma a través del hábito. No obstante, dicha formación se logra, principalmente, por medio de los otros, es decir, de los conciudadanos. Este es el caso, por ejemplo, de la familia. Un hombre virtuoso se forma por medio de la enseñanza familiar, pero no exclusivamente a través de esta. En efecto, uno de los postulados esenciales de la ética aristotélica (y de su ‘psicología’ —lo que actualmente se denominaría antropología—), son aquellas disposiciones que tienen su origen en la naturaleza o *physis* del individuo. En el libro *De anima* Aristóteles indica las tres ‘partes’ o

dimensiones del alma humana: la vegetativa, animal sensitiva y racional. Esta última parte es la característica esencial y diferenciadora del ser humano. Y para Aristóteles, es la razón la que permite armonizar la voluntad, el hábito e inclinaciones naturales con la virtud.

En otro pasaje de la *Pol*, el autor manifiesta, respecto de la virtud, lo siguiente:

La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa (Aristóteles, *Pol* III, 4, 1277b 25-29).

Conectando con *DA* y las observaciones desplegadas a lo largo de la *EN*, particularmente el libro sexto, se ve la notoria preponderancia que el intelecto tiene en la actividad humana y, por extensión, en la vida activa o práctica. El intelecto en tanto que, dirigido a la acción, participa de manera activa en la configuración de los criterios éticos como del mismo movimiento humano. Así, y tal como se vio en *EN*, la prudencia o sabiduría práctica tiene una relevancia central para el autor. Porque es la virtud ligada a la conexión entre el mundo práctico y teórico, entre las virtudes éticas e intelectuales.

Ahora bien, el hombre político tiene a su haber una formación ética básica, como todo buen ciudadano. Pero su orientación práctica, según su actividad que lo caracteriza, marca un énfasis en el cuidado y desarrollo de la *polis*. Podría decirse que su vocación es la polis, el gobierno y su mantención. Por lo mismo, dicha orientación práctico política ‘consume’ la actividad del político. Su interés está volcado a sus conciudadanos y gobernados. De ahí que su ‘identidad’ ética estaría marcada por el desarrollo de habilidades y, no menos importante, virtudes que acompañen y ayuden al fin político.

Por otra parte, la vida filosófica se caracteriza, tal como aparece en los textos aristotélicos por una doble finalidad: la práctica y teórica. El sabio o filósofo, a pesar de la tensión anterior, tiende a estar más identificado con la vida teórica o contemplativa (Aristóteles,

EN X)¹⁰⁰. En este sentido, se puede esgrimir la posición rectora, dominadora y, por tanto, subordinadora que el intelecto (*nous*) tiene en la vida buena. Por un lado, como subordinando a las otras partes del alma (las apetencias del hombre), y, por otro lado, subordinando a través de la prudencia la vida práctica en general, tanto individual como política. En este último sentido, la pregunta por la razonabilidad de la preeminencia de principios metafísicos en ámbitos prácticos tiene una aclaración.

Siguiendo la intuición esbozada anteriormente, es menester señalar cierta vinculación entre la subordinación y el ejemplo del arquitecto. Esta asociación es posible precisamente porque Aristóteles, al dar cuenta de la relación entre bienes exteriores y los del alma, trae a colación la idea de subordinación prudencial. Porque el *phrónimos* actúa subordinando adecuadamente los bienes de acuerdo a una situación concreta en perspectiva abierta, es decir, operando con una comprensión parcial de la vida buena. En un plano político, el ciudadano prudente también actuará conforme a un criterio prudencial y ordenará, así como el arquitecto dispone de los elementos para la planificación y construcción de un edificio, los bienes en beneficio de la polis. Finalmente, en el plano económico, también esta estructura puede probarse porque la relación con el dinero entra dentro de una relación de subordinación. Y, si dicha relación no es adecuada, Aristóteles considerará que la crematística estará mal usada y será entendida como injusta.

Por lo tanto, la idea de subordinación prudencial requiere de la interacción de la sabiduría y contemplación para lograr su ejecución verdadera en el plano humano. De ahí que, a lo

¹⁰⁰ Aparentemente, la orientación del filósofo y el gobernante a la felicidad pareciera que es distinta o, por lo menos, diferentes. No obstante, en cierto modo, ambos sujetos, al estar orientados y educados en la virtud debiesen tener una perspectiva común en lo relativo a la comprensión y ejercicio de la virtud. Porque no se trata de elegir un camino o el otro, casi optando por algo ‘mejor’. Sin buscar forzar los textos con esta interpretación, el político y el filósofo tienen una formación ética y política similar. Ahora bien, el ejercicio y búsqueda personal puede estar realizada de manera distinta y, por lo mismo, compartiendo un sentido común de la virtud. A este respecto, resulta ilustrativo fijarse en la faceta política de la prudencia y su carácter sapiencial teórico.

largo de este estudio, los elementos traídos a colación reclamen algo así como una comprensión estructurada y vinculada de la filosofía teórica y práctica de Aristóteles y, de esta manera, se observe la necesaria explicitación de una antropología filosófica que sustente las observaciones realizadas por Aristóteles a lo largo de sus textos. Se trata, por tanto, de un hombre capaz de la virtud, capaz de subordinar prudencialmente los bienes externos y capaz de llevar y fomentar una vida lograda.

Más allá de establecer un esquema jerárquico de principios, algo así como una deducción de principios generales a particulares, lo visto en este estudio indica que para nuestro autor existe una relación entre ambas dimensiones. No obstante, dicha relación no somete la dimensión práctica a la intelectual. Por el contrario, estableciendo cierto ordenamiento teleológico de la naturaleza, la acción humana puede derivar y deriva en la práctica en acciones que no se condicen con dicha orientación. Pero, a su vez, esa orientación muestra que es plausible y, en determinados casos, indispensable hacer el esfuerzo de subordinar nuestras acciones a fin último, a la vida buena. Porque, el resultado de esta subordinación repercute de forma directa en la vida de los seres humanos en general; teniendo un principio operativo de subordinación se puede vivir mejor, la polis se convierte en un espacio para realizar los proyectos humanos en vistas a la felicidad.

¿Cuál es el fin de una ciudad?

Para responder esta pregunta, se hace necesario recordar algunos pasajes de la *Pol*, donde Aristóteles señala cuales serían los requisitos para la composición de una sociedad. Esta composición no consiste en una ciudad ideal, esto es, una idea de ciudad en la cual todos sus elementos son los mejores de acuerdo a una idea de lo mejor y perfecto. Pareciera que Aristóteles, en contrapartida con la idea anterior, señala algunos puntos indispensables para una ciudad justa y buena pero que, al tratarse de un ámbito humano y de acción, dichos puntos son realizables y esperables para agentes racionales. En este último sentido, puede interpretarse el siguiente pasaje de la *Pol*, donde el autor señala que:

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien (Aristóteles, *Pol I*, 2, 1252b 27-28)

Dicha autosuficiencia, a mi entender, está en directa conexión con el libro I de la *EN*, donde Aristóteles señala que los requisitos del fin último de la vida humana tienen que remitir, en última instancia, a un fin perfecto y que sea autosuficiente. En este sentido, el fin de la ciudad tiene que cumplir con el carácter autosuficiente, pero en un contexto eminentemente político, social y económico. En otros términos, la autosuficiencia formal tiene que tener una traducción, por así decirlo, con el mantenimiento concreto de una ciudad, a saber, los alimentos, el comercio, la educación y el ordenamiento cívico de ella.

Por lo tanto, el fin de la polis consistiría en una especie de coincidencia de los fines de los ciudadanos vistos desde una perspectiva comunitaria, esto es, que la ciudad otorgue las condiciones políticas (y económicas) para que los ciudadanos puedan alcanzar la vida buena en la *polis*. Enfatizando el punto anterior, el papel que cumple en la ciudad no es menor, por el contrario, es sumamente importante toda vez que la vida humana es esencialmente práctica.

Por este motivo, la conexión que establece este estudio entre la felicidad y la economía es de vital importancia para la comprensión de las actividades económicas hoy, precisamente, porque la economía contemporánea cuando realiza su disciplina, sus estudios y políticas, afecta aquellas condiciones (mínimas), para el hombre alcance una vida buena y feliz. La pregunta por la felicidad en las sociedades contemporáneas, desde la óptica aristotélica, recobra vigencia y se convierte en un insumo indispensable para la consecución de una buena práctica económica en aras del bienestar de los hombres y mujeres del siglo presente. Aristóteles, por decirlo así, nos viene a recordar la conexión intrínseca entre *polis* y el bien de sus ciudadanos y, al revés, la importancia que tiene la acción de los ciudadanos en la construcción de una polis justa y que propicie la felicidad. A modo de tesis, una ciudad feliz puede ser realizable en la medida que ella busque dar

los elementos indispensables para la búsqueda y realización de los individuos y, por otra parte, la sociedad puede ser tenida como feliz en la medida que sus ciudadanos puedan tener mínimos éticos para que su fin sea beneficioso para los otros ciudadanos.

Esta última aseveración da pie a una reflexión respecto de los fines que persiguen los individuos hoy y que, por diversos motivos, no necesariamente coinciden con el fin de la ciudad, de un estado o un país. De manera más categórica, el egoísmo, la acumulación de riquezas a costa del mal de otros, etc., de suyo no colabora en el bien de la polis. Entonces, ¿cómo poder implementar o convencer a una sociedad, a sus economistas o dirigentes, a los niños y jóvenes que hay un fin último de toda vida y que la sociedad procura ayudar en la consecución de este? por otro, ¿que dicho fin también depende de lo que el hombre hace en esta sociedad?

Aquí, el elemento pedagógico y ético resalta por sí misma. Nuestro estudio, al indicar las estructuras elementales del pensamiento ético y económico de Aristóteles, muestra que gran parte de los eventuales cambios positivos para el hombre contemporáneo pasan o estriban en la forma en que se concibe la educación de los ciudadanos.

En esta sección sobre la polis, se puede preguntar lo siguiente: ¿Cómo puede la ciudad conseguir la felicidad?

En la pregunta anterior, se atisbo que una de las posibles vías para conseguir la felicidad es la educación. Porque se trata de una especie de armonía y coincidencia de las partes de la sociedad que se encuentran dirigidas a un *télos* común: la felicidad. En este sentido, no es suficiente que los gobernadores de la ciudad, sus economistas estén de acuerdo con una sociedad feliz si la formación elemental de ella muestra cierta indiferencia con la felicidad. Más aún, su educación puede ir en contra de este propósito toda vez que enseña que lo más importante para la educación de los niños y jóvenes consiste en informarse y capacitarse para jugar un papel activo en el mercado. Dicho de manera más simple, me educan para insertarme en el trabajo y de esta manera, participar en el mercado consumiendo productos y, así, mantener una economía en movimiento. Lo que esté allende de esta lógica, en principio, es parte de la subjetividad de cada uno y no

necesariamente es importante la preocupación por el bien de la polis. Menos, por el bien del otro. Lo relevante aquí sería que a un individuo le vaya bien y, ojalá, a los demás también. Pero no es un asunto de preocupación personal.

Esto nos muestra que, para lograr cierta armonía social que opere como base de la felicidad de cada uno, tendría que darse una interacción entre las partes de forma cooperativa, esto es, en cada caso, que la educación esté al servicio del fin de la *polis* y que los planeamientos generales de la *polis*, sea el económico y/o el político, se encuentran en una relación virtuosa y positiva con el bienestar de cada individuo. En otros términos, y es lo que en gran medida se espera hoy de los políticos, las acciones políticas y económicas debiesen solventar y ocupar el lugar de las decisiones de cada ciudadano, casi suplantándolas, con lo cual, podría decirse, la felicidad de cada uno de los ciudadanos es la tarea que le compete no a cada ciudadano sino a los legisladores. Siendo más precisos, pareciera que hoy existe un reclamo general por parte de la ciudadanía respecto al papel del estado a dar “todas” las condiciones materiales y formales para que los ciudadanos sean, cuando dichas condiciones sean reales y efectivas, felices. Y solo se puede ser feliz cuando dichas condiciones sean efectivas y no antes. Peor aún, puede entenderse que la felicidad, en sentido estricto, en su génesis y desarrollo no depende del individuo sino del estado. Pero, ¿qué es el estado?, ¿un ente abstracto que provee de los fines para que los ciudadanos puedan, recién ahí, ejercer como hombres libres y felices?

Con lo anterior, se llega a palpar una problemática contemporánea que muestra las dificultades en las que nos encontramos insertos. No es fácil ser feliz y menos convencer que dicho fin es el fin de todos los seres humanos, que la ciudad puede serlo. Por lo cual, desde Aristóteles, podemos obtener criterios positivos para avanzar en dicho camino. Siempre y cuando, se reconozcan los papeles que cumplen los miembros de la sociedad y puedan ser armonizables y dirigidos hacia un horizonte eudaimónico.

¿Cuál es el objetivo del gobernador?

Según lo expuesto anteriormente, el papel del gobernador consistiría en dirigir la polis hacia el horizonte de la felicidad de sus ciudadanos. Ahora bien, Aristóteles invita a pensar que dicho horizonte, en contextos prácticos, siempre se da con los elementos contingentes de toda acción humana. En otros términos, no estaría hablando Aristóteles de un programa de implementación, cuasi mecánico, de premisas que, al ser aplicadas, devienen en exitosas. Por el contrario, el estagirita plantea una especie de horizonte de realización para la praxis humana, sin el cual las acciones dadas en contextos políticos no pueden ser susceptibles de ser enmendadas. Una ciudad feliz, entonces, no implicaría un conjunto armonioso y perfecto en sentido teórico, más bien, dicho conjunto sería la meta hacia la cual, generación tras generación, se busca caminar y conseguir, sabiendo que en la praxis se está sometido al régimen de lo contingente, de lo azaroso y lo imprevisible. Ante lo cual, la tarea del gobernador, al modo de un marinero que dirige el timón de un barco, guía a la polis hacia un puerto donde arribar. Y no cualquier puerto, sino el mejor para el fin de los ciudadanos, no en particular, sino como miembros de una comunidad inspirada y movida por el bien y la virtud.

De esta forma, el papel del gobernador es sumamente relevante para la dirección de la polis. Siguiendo el ejemplo del navegante, el gobernador debe tener cierta práctica política, tendría que ser un hombre o mujer justa, virtuosa, esto es, que conoce y practica la virtud; que posea, en este sentido, una especie de virtud prudencial en ámbitos políticos más desarrollada. Porque la travesía en la dirección de la nave-polis surca por aguas que no siempre son serenas; en no pocos casos, el mar presenta dificultades para la navegación, el clima también, lo que no es del todo previsible por el navegante. Por lo cual, el navegante o, mejor dicho, el buen navegante, tiene destreza para moverse en esas aguas y sortear de la mejor manera las inclemencias del tiempo y el mar. O, también, el navegante puede decidir no realizar un viaje porque estima que las condiciones no están dadas para una buena navegación.

Este ejemplo puede ser una muestra de cómo el gobernante tiene un papel central en el fin de la polis y que no da lo mismo quien lo sea. Este es el caso de los ejemplos de los tipos de gobiernos que aparecen en la *Pol.*

Capítulo VI: Conclusión

La felicidad no es solo un tema de la filosofía. Actualmente, la economía también se arroga esta capacidad y derecho a tratar este tema. En su propio campo de estudio, la economía relaciona la felicidad individual y social con variables macroeconómicas. Factores como el aumento del empleo, el PGB, el mayor desarrollo económico de los países, incidirían en el logro de la felicidad de los ciudadanos. A partir de este paradigma, se empiezan a realizar investigaciones sobre cómo la economía puede aportar a la consecución de la felicidad individual y social con los métodos propios de la economía.

Sin embargo, con el tiempo, han surgido economistas que cuestionan esta relación. Dichas críticas apuntan a las claras contradicciones entre mayor desarrollo económico y mayores índices de felicidad. Es así como Easterlin nota que a mayor desarrollo económico los índices de felicidad no van proporcionalmente aumentando —lo cual ya es suficiente para poner en duda el paradigma del bienestar económico como sinónimo de felicidad humana—. Aun reconociendo los méritos del esfuerzo económico por producir la felicidad en la población, sigue habiendo algunos problemas que siguen sin ser comprendidos y tematizados de manera positiva. Prueba de ello es que economistas como J. Sachs de la Universidad de Harvard y R. Layard de la LSE muestran preocupación en este asunto y han realizado investigaciones al respecto, entendiendo que la ciencia económica de por sí no puede lograr la felicidad en los seres humanos y sociedades.

También es menester mencionar a M. Sandel y su visión sobre el mercado y la relación de la economía con la felicidad. Este filósofo político, no obstante, destaca el vicio de la codicia dentro de nuestras sociedades y la dificultad que éste aporta al momento de la búsqueda de la felicidad en nuestra sociedad actual. En efecto, en su texto *Lo que el dinero no puede comprar*, Sandel manifiesta que es necesario repensar el papel que los mercados deben desempeñar en nuestra sociedad. Dentro de esta línea, el filósofo norteamericano plantea que los mercados actualmente arrastran a la población a una vida orientada casi exclusivamente al consumo de bienes materiales y, por tanto, se vuelve urgente pensar

sobre los límites morales del mercado. Esto último, tiene directa relación con el presente estudio, ya que la felicidad corresponde a un anhelo básico de la vida humana y un anhelo universal anterior al mercado. La felicidad correspondería, en lenguaje aristotélico, al fin último hacia el cual todos los seres humanos naturalmente tienden.

A partir de estas consideraciones, reaparece la *EN* como un gran referente para nuestro tiempo, iluminando la discusión planteada. A partir del análisis y reflexión desarrollada en esta tesis, la *EN* puede convertirse en un puente y ayuda para las ciencias económicas al entregarle un enfoque distinto respecto a la comprensión del fenómeno de la felicidad. El aspecto central destacado en este estudio es la idea de la “subordinación de los bienes exteriores al alma”. No bastan solo los bienes externos, sino también una consideración sensata de esos bienes, poniéndolos prudentemente al servicio del ser humano.

Lo anterior se explica, sintéticamente, entendiendo que en *EN*, el autor señala que los bienes externos se subordinan a los bienes del alma. Y, para ello, los bienes exteriores deben ser subordinados a los bienes superiores del ser humano o bienes del alma: la sabiduría, la ciencia y la prudencia.

Por ende, un hombre virtuoso; es decir, quien habitualmente hace el bien y es justo y prudente, ha de ser capaz de subordinar los bienes exteriores a los bienes superiores del alma. A través de la *phrónesis*, el hombre virtuoso realiza la operación de subordinar los bienes exteriores a los bienes superiores. A pesar de que Aristóteles no da ejemplos particulares sobre este tema, en el libro IV de *EN* habla de dos virtudes que son ejemplos de ello: la generosidad y la magnanimidad. Así, pues, en el generoso y magnánimo se puede constatar cómo es posible esta subordinación. De hecho, alhajar el trirreme de la ciudad es un acto donde los bienes externos y la riqueza del magnánimo se deben subordinar a los bienes de la ciudad, o sea los bienes individuales (la riqueza del magnánimo) se puso al servicio del bien común. Por este motivo, fijar la atención en el generoso y magnánimo ha sido el camino elegido en este trabajo para mostrar cómo, en ambos casos, la elección prudencial de los bienes exteriores y la subordinación a los bienes superiores del alma son indicaciones positivas para nuestro tiempo.

Ahora bien, a lo largo de este estudio se ha mostrado que la hipótesis inicial tiene asidero en los escritos de Aristóteles y que, por lo mismo, Aristóteles tiene una vigencia que es necesaria de destacar actualmente.

Se ha dicho desde la introducción de esta tesis que la felicidad es un tema central dentro de la vida humana. Muestra de lo anterior es la preocupación de los seres humanos por auto-realizarse a lo largo de la vida, entrando en contacto con grupos humanos diversos, formas de gobierno, el mercado, etc. En esta dinámica, el ser humano busca ser feliz. Lo concreto de hoy es que dicha felicidad está peculiarmente concentrada en la obtención de bienes materiales ofrecidos por el mercado. De ahí que sea la economía la disciplina que orienta dicha búsqueda de los criterios y mediciones de lo que se entiende por felicidad.

Estudios y encuestas actuales sobre lo que sería el bienestar en la sociedad, y aquí bienestar se entiende como sinónimo de la felicidad, indican el lugar interpretativo desde el cual se comprende la felicidad: canasta básica de alimentos, educación, salud, posición social, vehículos, etc. Otras disciplinas, como la psicología, buscan describir la vivencia de felicidad en los seres humanos y cuáles serían las variables que contribuyen a esta vivencia. Respecto al logro de la felicidad, en el primer capítulo se indicó que dichas prácticas actuales no logran dar con la raíz última de la felicidad en el ser humano, porque la felicidad residiría en un nivel más profundo.

De esta forma, en el primer capítulo, se despierta en el ser humano la búsqueda por el sentido de la felicidad y, concretamente, en este estudio, la búsqueda de una forma de integración de lo positivo de las ciencias psicológica y económica a una unidad mayor que las vincule y les dé un papel dentro del horizonte de la vida humana general, siendo mucho más rica y compleja.

Por este motivo, un primer paso consistió en dar una descripción de lo que entiende Aristóteles por felicidad, mostrando su sentido en los textos de Aristóteles, su estructura como también su lógica inmanente. Particularmente, en el capítulo segundo, vimos que la felicidad exige cierto tipo de conexiones entre las virtudes y los bienes materiales, esto es,

en el hombre feliz existe una orientación prudencial que permite elegir —adecuadamente— los bienes en función de los bienes del alma humana.

En el tercer capítulo, se amplió la mirada respecto de las virtudes a aquellas que tienen directa relación con la vida económica: aquellas relacionadas con el dar y recibir, la generosidad. Se pasó revista de aquellas virtudes y, en cada una de ellas, se visualizaron los argumentos centrales que da Aristóteles para su comprensión. En todas ellas, la acción de la prudencia es central, particularmente en la elección de los medios indispensables para realizar la acción virtuosa. En este contexto, apareció con mayor nitidez la subordinación de los bienes exteriores al alma.

De esta forma, en el capítulo cuarto se abordó la relación entre los medios y la virtud, con el propósito de comprender mejor la relación entre las acciones virtuosas, la felicidad y los bienes indispensables para su obtención. La deliberación fue entendida como un tipo de cálculo respecto de un fin y, con ello, la elección prudencial se destacó enormemente. En dicha elección, la subordinación de los medios a un fin, de los bienes exteriores a los bienes internos o del alma fue preponderante. Porque es el mismo Aristóteles quien desarrolla dicha noción y recurre a ella en los contextos propios de la praxis humana, donde se ejercitan las acciones que conllevan una vida feliz o una no lograda.

En el capítulo quinto, se tematizaron aquellos textos en los cuales Aristóteles considera que la subordinación tiene mayor incidencia, a saber, la vida política. En la polis, Aristóteles muestra como la subordinación es un elemento central, porque la posición del autor es la de subordinar la crematística a la economía y la política, y esta última, a la ética. Así, la configuración de la polis aristotélica es señal de cómo la subordinación de los bienes exteriores y su elección prudencial tienen una relevancia enorme para la convivencia humana. Y, fundamentalmente, para alcanzar la felicidad.

Con todo, se ha mostrado como nuestra hipótesis es plausible y que Aristóteles tiene plena vigencia actualmente. Lo novedoso de este aporte consiste en la idea de “subordinación realizada por la elección prudencial”. Aparejado a lo último, pueden destacarse las ideas de virtud, bienes exteriores, interiores y del alma, entre muchos otros. Con ello, se

consigue la posibilidad de iluminar las discusiones actuales con elementos no considerados del todo por las disciplinas actuales. Una mirada integral del ser humano, de su carácter virtuoso, de la educación pueden ser lugares en los cuales se puede iniciar un diálogo productivo con el presente. Particularmente, si el ejemplo del arquitecto que dispone de los materiales para la construcción adecuada para la casa sigue siendo vigente, luego, una forma de partir con la recuperación de la subordinación en Aristóteles consistirá en darle más espacio a una educación que fomente la elección prudencial de los bienes subordinadas al bien del ser humano, a su alma.

Por último, quisiera expresar que al final de este trayecto investigativo sobre la felicidad en Aristóteles, se ha visualizado que los planteamientos fundamentales del filósofo griego siguen teniendo vigencia para el presente. En el caso de las virtudes de la generosidad y la magnanimidad, este estudio evidenció que dichas virtudes tienen un papel central en el ‘proyecto’ ético y político del estagirita. Ambas, a su modo, colaboran en la construcción de una polis más justa y equilibrada, sobre todo, porque ellas reivindican la relación equilibrada entre el dar y recibir. Por eso, para nuestro contexto, ambas virtudes se muestran críticas con el predominio del capital. Este último, con su propia lógica, genera cierta ilusión, cuyo mensaje central consiste en el énfasis en el consumo. Luego, ¿hay una dimensión humana allende al consumo? Nuestro tiempo sugiere que en el mercado y en el consumo encontramos las ‘respuestas’ a todo. Por este motivo, recuperar la ‘lógica’ de la virtud de la generosidad y magnanimidad, puede colaborar a las eventuales aporías de la sociedad de consumo.

Un segundo aspecto tiene que ver con la crematística, ya que ella, por sí misma, no tiene mucho sentido a no ser como subordinada a la economía y la política para Aristóteles. A diferencia de nuestro tiempo, para Aristóteles, la crematística se encuentra en una relación de subordinación respecto a la economía y, esta, a la política y ética. De ahí que, la crematística reclama un horizonte de comprensión más amplio que la mera acumulación de capital y la especulación monetaria. Más bien, la razón de ser de la crematística es el beneficio de la polis. Esta interpretación permitió evidenciar que las figuras del hombre

generoso y magnánimo son posibles antagonistas de la creencia de que el mercado y el consumo 'son', en cierto modo, el 'destino' del hombre actualmente.

Estas ideas que se desprenden de nuestro trabajo deben ser cuidadosamente interpretadas y aplicadas al mundo actual y a la economía contemporánea, con el propósito de que tengan un lugar en la sociedad actual, en donde el capital tiene una presencia preponderante y dominadora. Ya se puntualizó que estas condiciones no hacen fácil el equilibrio prudencial en el ser humano, para que le permita llevar una vida feliz. Digo esto, porque en mi experiencia en el mundo empresarial y negocios he observado que los intereses económicos muchas veces se mezclan con las falencias psicológicas de los seres humanos, donde el egoísmo, la avaricia, el poder y la ambición juegan un papel distorsionador cuando se trata de aplicar —en forma pura— los conceptos aristotélicos en el presente. Sin embargo, hay iniciativas que promueven la inclusión de criterios más antropológicos en la discusión. Nuestro trabajo intenta colaborar en recordar que las virtudes de la generosidad y la magnificencia expuestas en la EN pueden ser de gran ayuda para contribuir a tener una sociedad más feliz y justa. Porque la felicidad es una actividad formal del alma humana, no material, ya que la elección prudente del hombre virtuoso respecto de los bienes exteriores da forma a la vida humana que debe ser entendida como una obra. Así, nadie es feliz sin que haya hecho de su vida una buena obra. Y la vida como obra es un asunto cuyo género es la producción, la *poiesis*, el hacer artístico, artesanal. En Fis II, 194b 1ss, Aristóteles dice que las artes se dividen en materiales y formales, siendo estas últimas las que conocen la forma y las primeras la materia. De esta manera, comparativamente, la vida buena sería así el resultado de un arte de vivir bien, y vivir bien significa saber elegir y saber subordinar los bienes externos a los fines superiores del ser humano como la ciencia, la sabiduría, la prudencia. De otra forma, querer el bien común por sobre los bienes individuales, como muestra el actuar del magnánimo, es un resultado del vivir prudentemente y bien.

Finalizando las conclusiones, quisiera referirme a aquello que me motivó a realizar este trabajo sobre la felicidad y, durante estos últimos años, estudiar el pensamiento del estagirita sobre la felicidad y sus aspectos con la economía. El estudio de Aristóteles fue

navegar durante todos estos años en un mar, a ratos calmo y otras veces turbulento, porque el autor no es de fácil comprensión, y por las circunstancias propias de la vida. En este sentido, creo reconocer desde mi juventud una inclinación hacia la filosofía y la economía y negocios. Pero en este último periodo, he podido ir aplicando los conocimientos adquiridos en esta tesis a mi vida y, esto último, me ha permitido identificar que la decisión de hacer un doctorado en esta temática ha sido una de las mejores decisiones de mi vida. Si bien, en plano académico, mi formación anterior estuvo centrada en números y gráficos, el ejercicio de esta formación económica no tuvo como resultado el hacerme feliz del todo, y aun reconociendo ciertos éxitos. Con el estudio de la filosofía, pude mirar y comprender la vida humana, que siempre fue mi preocupación desde niño, desde otras aristas, permitiendo reconocerla como muy compleja y difícil de asir. No por ello, el camino del estudio filosófico no es sino uno de los senderos más misteriosos y gratificantes que he experimentado en mi vida.

Por lo mismo, la subordinación de los bienes exteriores al alma es algo que quisiera aplicar mejor en esta vida, y de las escasas excursiones en esta línea, he podido atisbar que el sendero de la generosidad y magnificencia, pareciera ser la ruta correcta para alcanzar la felicidad. Sobre todo, para no perder el centro y conectarnos con esas virtudes que, al final del día, nos permitan entender mejor nuestra existencia y; por ende, ser más felices. De esta forma, las experiencias anteriores son la fuente para ofrecer una mirada más humana al mundo económico y financiero y aportar, de esta forma, a la construcción de una sociedad que esté orientada hacia la felicidad de sus integrantes.

Bibliografía principal

Autor principal

Aristóteles (1988). *Política*. Traducción de Manuel García Valdés. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1995) *Física*. Traducción de Guillermo de Echandia. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2003). *De Anima*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2006) *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2008). *Ética Nicomáquea ; Ética Eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2010). *Protréptico*. Traducción de González Escudero, S. En *Eikasía. Revista de filosofía* 30: 1–22.

Aristóteles. (2010). *Acerca del alma (De Anima)*, Traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri, Buenos Aires: Colihue Clásica.

Aristóteles (2011) *Poética. Magna Moralia*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2011) *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos

Pseudo Aristóteles (1999) *Fisiognomía. Anónimo. Fisiólogo*. Traducción de Teresa Martínez y Carmen Calvo. Madrid: Gredos.

Autores clásicos

Agustín (1969). *De la vida feliz*. En *Obras completas I*. Salamanca: Biblioteca de autores cristianos, pp. 537-587.

Epicuro (1974). *Sentencias Vaticanas y Fragmentos*. García, C. –Acosta E. *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral, 1974.

Epicuro (1999). *Carta a Meneceo*. En “Onomazein”. Traducción de P. Oyarzún. Pp.403-425.

- Homero. (2001). *Odisea* (12a. ed.). Madrid: Cátedra.
- Homero. (2011). *Ilíada*. Madrid: Cátedra.
- Leibniz (2011), *G. Leibniz*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1983). *La República*. Madrid, España: Gredos.
- Platón. (2013). *Apología de Sócrates. Traducción, análisis y notas de Alejandro Vigo*. Santiago, Chile: Universitaria.
- Schopenhauer, A. (2000). *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*. Barcelona: Herder.
- Séneca. (2013). Sobre la vida feliz. En *Séneca*. Madrid, España: Gredos.
- Sófocles. (2003). *Antígona*. Buenos Aires: Losada.
- de Aquino, T. (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Bibliografía secundaria

- Ackrill, J. L. (2001). Aristotle on Eudaimonia. En *Essays on Plato and Aristotle* (pp. 179–200). Great Britain: Oxford University Press.
- Alvarado, J. T. (2016). ¿Derecho a la felicidad? *Díkaion* 25.2: 243–265.
- Aron, R. (2013) *Las etapas del pensamiento sociológico*. Madrid: Tecnos.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles: con un apéndice sobre la prudencia en Kant*. Barcelona: Crítica.
- Basañez, F. (1994). El lugar epistemológico de “lo económico” en Aristóteles, La filosofía de la economía en Aristóteles. *Thémata* 12: 133–170.
- Berthoud, A. U. de L. (2011). El préstamo y el tipo de interés en la tradición aristotélica: Aristóteles, Tomás de Aquino y Calvino. *Revista Empresa y Humanismo*, 14.2: 13–30.

- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*. Madrid, España: Gredos.
- Bobonich, C. (2006) Aristotle's Ethical Treatises, En *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 12-36). Malden, USA: Blackwell Publishing.
- Borisonik, H. G. (2011). Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles. *Problemata. Revista internacional de filosofía*, 2.1: 99-114.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*. Trotta, Madrid.
- Bröckling, U. (2015). *El self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Buber, M. (1995). *Antropología filosófica*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Buganza, J. (2012). Rasgos fundamentales de la ética clásica de la virtud. *Veritas* 26: 125–143.
- Cagampang, R. A. – Gatela, M. (2009) “The Eudaimonia Problematic: Aristotle's or Aristotelian?”, *Philippiniana Sacra* XLIV, 132: 505-544 [Recuperado a partir de https://www.academia.edu/12838367/THE_EUDAIMONIA_PROBLEMATIC_ARISTOTLES_OR_ARISTOTELIAN]
- Carbonell, C. (2007). *Movimiento y forma en Aristóteles*. Pamplona, España: Eunsa.
- Cárdenas, J. D. (2011). El conocimiento como forma de vida: el caso de los estoicos. *Hallazgos*, 8(16), 85–103.
- Carpio, A. (2006). *Principios de filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Choza, J. (2012). Aristóteles y la historia de la ética clásica de la virtud. *Veritas*, 26, 125-143.
- Crespo, R. (2010) “Aristóteles y la condición del hombre afortunado: la doctrina de los bienes externos y el carácter permanente de la buena suerte en *Ética Eudemia* VIII. En, *Revista de Humanidades* 29 (enero-junio 2014): 11-40.
- Crespo, R. (2011). “Enseñanzas aristotélicas para la economía contemporánea” en,

Revista Empresa y Humanismo, vol XIV, nº 2: 31-56.

Crisp, R. (2006). “Aristotle on Greatness of Soul”, En R. Kraut (Ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Blackwell Pub, pp. 158-178.

Dierksmeier, C., & Pirson, M. (2009). Oikonomia Versus Chrematistike: Learning from Aristotle About the Future Orientation of Business Management. *Journal of Business Ethics*, 88(3), 417–430. [<https://doi.org/10.1007/s10551-009-0128-7>]

Fortuño, S. (2010). “La Fuente de satisfacción de los chilenos con sus vidas”, en *Chile 2009: percepciones y actitudes sociales. Informe de la quinta encuesta nacional UDP*. Santiago de Chile: UDP.

Fromm, E. (1978). *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.

Gåvertsson, F. (2014). *Eudaimonism: a Brief Conceptual History*, Lund. [Recuperado a partir de http://www.fil.lu.se/media/utbildning/dokument/kurser/FPRK01/20131/Eudaimonism_abrief_conceptual_history.pdf]

Gilles Lipovetsky, J. S. (2016). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Anagrama.

Godoy A., O. (2012). *La democracia en Aristóteles: los orígenes del régimen republicano*. Santiago, Chile: Eds Universidad Católica de Chile.

Gómez-Lobo, A. (1999). *La ética de Sócrates*. Santiago: Andrés Bello.

Görgemanns, H. (2010). *Platón. Una introducción*. Santiago, Chile: IES.

Greenwood, L. H. G. (1909) *Aristotle Nichomachean Ethics. Book Six with Essays, notes and translation*. UK: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

Hammacher, K. (1978). Felicidad. *Conceptos fundamentales de filosofía*, vol. II, pp. 103–112. Barcelona: Herder.

Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle’s Ethical Theory*. UK: Oxford University Press

- Haybron, D. (2011). Happiness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011). Metaphysics Research Lab, Stanford University. [Recuperado a partir de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>]
- Hinojosa, S. y Albornoz, C. (2013). Ganas de Emprender y Felicidad: un Estudio Exploratorio a Partir del Global Entrepreneurship Monitor en Chile. En *Journal of Technology Management & Innovation*, vol.8, n.1, pp.76-89.
- Hursthouse, R. (2006). The Central Doctrine of the Mean. En R. Kraut (Ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 96–115). Blackwell Pub.
- Hutchinson, D. S (1995). Ethics. En *The Cambridge Companion to Aristotle*. (pp. 195-232). UK: Cambridge University Press.
- Kahn, CH. (2010). *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*. Ediciones Mayo, Buenos Aires.
- Kenny, A. (1978). *The Aristotelian ethics: a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean ethics of Aristotle*. Oxford Clarendon.
- Kenny, A. (1992). *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon.
- Kenny, A., & Kenny, C. (2006). *Life, Liberty and the Pursuit of Utility*. UK: Imprint Academic.
- Kraut, R. (1989). *Aristotle on the human good*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Kraut, R. (2006). How to Justify Ethical Propositions: Aristotle's Method. En R. Kraut (Ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, pp. 76–95. Blackwell Pub.
- Lauriola, R. (2006) From eudaimonia to happiness. Overview on the concept of happiness in the ancient Greek culture with a few glimpses on modern time. *Revista Espaço Acadêmico*, No. 59 [Recuperado a partir de www.espacoacademico.com.br/059/59esp_lauriola.htm 2]
- Lawrence, G. (2006). Human Good and Human Function. En *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (pp. 37-75) Malden, USA: Blackwell Publishing.

- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*.
- López de Lizaga, J. L. (2010). ¿Puede orientarnos hoy Aristóteles? La cuestión de la “vida buena” desde la ética del discurso. *Estudios filosóficos* 41: 210-220.
- Lowry, S. Todd. (1987). The Greek Heritage in Economic Thought. En *Pre-Classical Economic Thought. From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, pp. 7–30. Holanda: Kluwer Academic Publishers.
- Lowry, S. Todd. (2003). Ancient and Medieval Economics. En *A Companion to the History of Economic Thought*, pp. 11–27. Blackwell Publishing.
- Maceri, S. (2009). El concepto de riqueza en Platón. *Energeia*, 5.1: 165–184.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz.
- Martínez-Echavarría y Ortega, M. A. (2011). Técnica y crematística en Aristóteles. *Revista Empresa y Humanismo* 14. 2: 69–88
- Meikle, S. (1995). *Aristotle’s Economic Thought*. Oxford Clarendon Press.
- Nolla, J. F. (2010). *La virtud de la generosidad según Santo Tomás de Aquino. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra, Pamplona, España. [Recuperado a partir de http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/16063/1/Jose_Francisco_Nolla.pdf]
- Nussbaum, M. C. (2003). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, España: A. Machado Libros.
- Nussbaum, M. C. (2012). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, España: Paidós.
- Ortega y Gasset, J. (1956). *La rebelión de las masas*. Madrid, España: Revista de Occidente.

- Ottmann, H. (1980). Mesotes. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, L-Mn, pp. 1158–1161. Schwabe Basel Verlag.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palma Ramírez, M. (2013). *La ambigua imaginación de la felicidad: diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*. Roma: Gregorian & Biblical Press.
- Pauwels, L., & Bergier, J. (1960). *Le matin des magiciens. Introduction au réalisme fantastique*. París, Francia: Gallimard.
- Reale, G. (1977). *Introduzione a Aristotele* (Seconda edizione). Bari, Italia: Laterza.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico. III. Del romanticismo hasta hoy* (Segunda reimpresión). Barcelona: Herder.
- Reeve, C. (1992) *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford University Press, USA.
- Reeve, C. (2014). Beginning and Ending with Eudaimonia. In R. Polansky (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* Cambridge: Cambridge University Press. 14-33.
- 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), 38-53.
- Ross, D. (2013). *Aristóteles*. Madrid, España: Gredos.
- Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles. Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Berlín, Sank Augustin Academia Verlag.
- Rutten, Christian (1987), "L'économie chez Aristote", *Les Cahiers de l'Analyse des Donees*, vol. X, n° 3, pp. 289-29.
- Sancho, L. (2011). *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Universidad de Zaragoza.

- Sandel, M. J. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*. Buenos Aires: Debate.
- Serrano, E. (2005) “La teoría aristotélica de la justicia”. *Isonomía*, N°22, abril
- Schutz, G. (2007). Virtud y felicidad: dos perspectivas sobre la autarquía. *Tópicos, Revista de Filosofía* 32.1: 161–177.
- Tolstoi, L. (2013). *Confesión*. Barcelona, España: Acantilado.
- Turmo, J., Vara, O., & Rodríguez, Á. (2008). La paradoja de Easterlin en España. *Cuadernos de economía* 85: 31–64.
- Urteaga, E. (2016). Reseña “Senik, C. (2014): l'économie du bonheur. París: Seuil” en *Cuadernos de Economía*, Volumen 35, Número 69, p. 785-789.
- Vigo, A. G. (1997). *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de Ética a Nicómaco I y X 6-9*. Santiago, Chile: Universidad de los Andes.
- Vigo, A. G. (2007). *Aristóteles: una introducción*. Santiago, Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vollet, M. (2007). Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica. En *Ideas y valores*, N°134, agosto, Bogotá, Colombia, pp. 45-60.
- Wieland, W. (1999). Norma y situación en la ética aristotélica. *Anuario filosófico*, 32 (63): 107-128.
- Young, C. M. (2006). Aristotle's Justice. En *The Blackwell guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*, pp. 179–197. Blackwell Publishing.