

TÓPICOS

REVISTA DE **FILOSOFÍA**

ENERO 2021 | ISSN 2007-8498 (EN LÍNEA)

La felicidad en Aristóteles como programa político y práctico

Carlo Natali

Cátedra Tópicos 2018

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2021

Tópicos, Revista de Filosofía

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación semestral que aparece en los meses de enero y julio. Se distribuye de manera internacional por medio de intercambio y donación. También publica los suplementos de la "Cátedra Tópicos", una serie de conferencias que se llevan a cabo cada dos años, y otras publicaciones extraordinarias.

Traducción: Liliana Carolina Sánchez Castro.

Edición: Luis Bazet.

Revisión: Luis Xavier López Farjeat.

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación semestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosojs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

Compuesto en Palatino Linotype y Computer Modern Roman, con InDesign.

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

© 2021 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*

Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra, España*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

LA FELICIDAD EN ARISTÓTELES COMO PROGRAMA POLÍTICO Y
PRÁCTICO

Carlo Natali

CÁTEDRA TÓPICOS 2018

Índice

I. Cuestiones introductorias	9
II. La naturaleza de los textos y el público de Aristóteles	11
III. Dos nociones de felicidad	23
IV. La naturaleza de la felicidad en la <i>Ética nicomaquea</i> . Cuestiones de método	31
V. La naturaleza de la felicidad en la <i>Ética nicomaquea</i> . Cuestiones de contenido	39
VI. El modelo perfecto de felicidad: la vida contemplativa	61
VII. La felicidad realizada en la práctica: la escuela de Aristóteles	71
VIII. El tránsito a la política	83
IX. La felicidad realizada en la práctica: la ciudad de nuestros deseos	95
X. <i>Mousikê</i> y <i>scholê</i> . Tiempo libre y teatro	111
XI. Conclusiones. A partir de los hábitos tradicionales, un nuevo modelo	125
Bibliografía	131

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

El argumento que propongo no es nuevo: difícilmente se puede decir que la felicidad en Aristóteles es una cuestión que sólo recientemente se ha sometido a la consideración de los especialistas. Sin embargo, quisiera presentar este tema a la luz de un nuevo enfoque y desde un punto de vista diferente al que ha prevalecido hasta la fecha. Con certeza tocaré los puntos principales de la discusión crítica sobre la teoría aristotélica de la felicidad, como el problema de si la felicidad aristotélica debe ser identificada con una actividad dominante, esto es, con la contemplación; o si debe atribuírse a Aristóteles una concepción inclusiva de la felicidad, esto es, que abarque el uso de todas las virtudes éticas e intelectuales. Algunos piensan que Aristóteles sostuvo ambas posiciones, y que cambió de idea en el tránsito de la *Ética eudemia* a la *Ética nicomaquea*. Sin embargo, dudo mucho que la distinción entre inclusivo y dominante, que surgió en el ámbito de la ética utilitarista, pueda aplicarse directamente a la ética de Aristóteles sin deteriorarla.¹

La perspectiva que quiero presentar consiste en considerar la teoría aristotélica de la felicidad, no desde el punto de vista contemporáneo, sino desde el punto de vista del público de Aristóteles: ¿a quién estaba hablándole Aristóteles?, ¿cuál es el público de la *Ética nicomaquea*? ¿Acaso eran filósofos, los discípulos del Perípato, o era más bien un público más amplio? ¿Qué significa esto para nuestra interpretación de la *Ética nicomaquea* en particular, y para la interpretación de la ética de Aristóteles en general?

¹ Cfr. Den Uyl y Machan (1983).

Con el fin de presentar inmediatamente mi posición y destapar mis cartas, me comprometo a tratar la felicidad como programa político, establecido por Aristóteles para responder a la pregunta de “¿cómo debo vivir?” no sólo respecto del individuo, sino también de la ciudad, y formulado en el ocaso del poder imperial ateniense, en el despuntar de la nueva era de los imperios helenísticos. Pero, ¿cómo pudo ser la felicidad el contenido de un programa político?

Pienso que Aristóteles habría querido proponer a un público ateniense un proyecto de vida pública y privada adaptado a la situación de la Atenas de la segunda parte del siglo IV a. C. Con todo, no hablaré de la relación entre Aristóteles y Alejandro Magno: considero que no sabemos casi nada de lo que pudieron haber conversado entre ellos ni si Aristóteles había realmente influenciado a Alejandro. Quiero concentrarme sólo en la relación entre Aristóteles y su público ateniense, pues, por un largo período de su vida, del cual probablemente data la *Ética nicomaquea*, Aristóteles de hecho enseñó en Atenas a un público de ciudadanos, y no en Pela en la corte del rey macedonio.

Así, mi proyecto no es discutir sobre el pensamiento de Aristóteles como si se tratara de la teoría de un colega de mi departamento, cuya oficina se encuentra junto a la mía, sino discutir sobre Aristóteles como un filósofo que vivía en Atenas en el período llamado “Segundo Imperio”.

Mi proyecto, entonces, no es una búsqueda puramente histórica: no considero que la posición de Aristóteles esté estrictamente vinculada sólo a las circunstancias de su tiempo. Esto podría pensarse, sin embargo, del proyecto político de un orador como Isócrates, quien proponía unificar toda la Grecia en una gran coalición contra el reino de Persia y bajo la guía del rey de Macedonia, Filipo; un proyecto de este talante sólo tiene, para nosotros, interés histórico. La propuesta de Aristóteles, al contrario, trasciende su tiempo y asume un valor universal. Él fue capaz de analizar la naturaleza humana de una manera tan profunda y compleja como para ser capaz de interpelar a los siglos sucesivos. Por esto pienso que sería útil verla en su contexto original y desde un punto de vista histórico-filosófico.

LA NATURALEZA DE LOS TEXTOS Y EL PÚBLICO DE ARISTÓTELES

Tengo un problema, el cual consiste en el hecho de que hay frente a mi dos posibles puntos de partida para el discurso que no están ligados de manera sistemática el uno con el otro. Por esta razón, he decidido presentárselos a ustedes en serie, uno después del otro, para después pasar al texto de Aristóteles. Veremos más adelante en el discurso cómo los dos puntos de partida que se abordarán confluyen en una sola cuestión.

Ocupémonos en primer lugar del problema relativo a la naturaleza de los textos que leeremos. Comencemos por decir que probablemente ni la *Ética nicomaquea* ni la *Política*, tal y como hoy las conocemos, son del todo obra de Aristóteles. Con esto quiero decir que probablemente no fueron ensambladas por Aristóteles en la manera en que las conocemos actualmente. Esto, por supuesto, no significa que aquello que tenemos bajo el título de *Ética nicomaquea* o de *Política* no haya sido escrito por Aristóteles. Me refiero es más bien a que estas dos obras, tal y como las hemos recibido, fueron reunidas durante el período comprendido entre el siglo I a. C. y el siglo I d. C. por algún estudioso perteneciente a la escuela peripatética que compiló en ellas textos aristotélicos más breves. Se nos ha transmitido el nombre de Andrónico de Rodas, a quien es atribuido el mérito de haberle dado a la obra de Aristóteles la forma de tratados, pero quizá otros más colaboraron en la ejecución de esta tarea.¹

¹ La mejor presentación del problema se encuentra actualmente en los ensayos de M. Hatzimichali (2016a y 2016b).

La operación presumiblemente tenía el objetivo de defender la importancia de Aristóteles como filósofo, así como de dar cumplimiento a las necesidades culturales de la época. La filosofía dominante de aquel tiempo era el estoicismo, que le había dado un enfoque muy sistemático a la filosofía. Por ello, Andrónico y otros más habrían intentado reunir un *corpus* de obras aristotélicas de manera tal que tuviera un cierto aspecto sistemático.² El trabajo fue ejecutado de una manera muy inteligente y sirviéndose de indicaciones internas a los textos. El mismo Aristóteles, en sus discursos, como hace hoy un buen profesor, dice cosas como “Sobre este punto hablaremos más adelante”, “Sobre esta cuestión discutiremos en otro lugar”, y otras similares. Quienes reunieron la obra de Aristóteles en los tiempos de Cicerón se sirvieron de estas referencias concretas y de otras partes de sus lecciones con el fin de sistematizar los *logoi* en los que Aristóteles habla de un cierto argumento en un punto determinado, que presumiblemente estaba indicado por las referencias que se encuentran en las partes precedentes del tratado. Por ejemplo, puesto que en un cierto punto de la *Ética nicomaquea* Aristóteles dice “Hablaremos más adelante de la justicia”, ubicaron el *logos* sobre la justicia, que hoy constituye el libro V de la *Ética nicomaquea*, en el lugar en el que lo encontramos ahora, aunque dicho *logos* no está escrito ni de la misma manera ni con el mismo estilo que los libros III-IV, en los que Aristóteles examina las diferentes virtudes éticas.

Además, dado que por desgracia en la otra versión del tratado sobre la ética, llamado *Ética eudemia*, Aristóteles dice “Sobre la justicia hablaremos más adelante”, y los compiladores del *corpus* sólo tenían a su disposición un tratado sobre la justicia, lo ubicaron también en esta obra después de la discusión sobre las virtudes éticas. De ahí que el mismo libro “Sobre la justicia” aparezca de manera idéntica en las dos obras, tanto en la *Ética nicomaquea* como en la *Ética eudemia*. Lo mismo ocurre también en la *Metafísica*, donde el capítulo V 2 sobre el término *aitia* es idéntico al capítulo II 3 de la *Física*. Todo esto es evidentemente el fruto de una intervención editorial, dado que no puedo imaginar a Aristóteles escribiendo dos veces el mismo texto para dos obras diferentes.

¿Por qué les cuento todo esto? La razón es que, si observan atentamente estos textos reunidos en forma de tratado, verán que

² La idea no era del todo ajena al menos a una parte del pensamiento de Aristóteles, en el cual confluyen tendencias problemáticas y tendencias sistemáticas, como correctamente observa H. B. Gottschalk (1997, p. 114).

las partes que los componen fueron preparadas para públicos muy diferentes. El público al que se dirigía el libro sobre la justicia, en el que se hace uso de un gran número de proporciones matemáticas, geométricas y demás para describir los varios tipos de justicia, no parece que sea el mismo tipo de público al que fueron destinados los primeros cuatro libros de la *Ética nicomaquea*, que, como veremos, fueron escritos de una manera mucho más fluida y, al menos en apariencia, simple. Aristóteles mismo dice que para cierto público no deben utilizarse ejemplos matemáticos (*Ética nicomáquea*, 1094b25-27; *Metafísica*, 995a6-12) o demostraciones largas, pues con ello se aburrirán y saldrán del recinto (lo que espero que ustedes no hagan durante mis lecciones). Y, sin embargo, esto es exactamente lo que hace en *Ética nicomaquea* V: usa ejemplos matemáticos y proporciones geométricas.

Un elemento que no se ha tomado debidamente en consideración hasta la fecha es el hecho de que tenemos dos largas secciones de texto escritas en un estilo popular y muy diferente al estilo normalmente usado por Aristóteles para escribir sus tratados. El contenido de ambas secciones es la cuestión de la felicidad. Esos textos son la *Ética nicomaquea* I, que busca una definición de la felicidad, y los libros VII-VIII de la *Política*, que tratan sobre la mejor ciudad y más feliz.

Por un largo tiempo la cuestión de la diferencia entre los varios libros que componen estos tratados fue abordada en el marco de una posible reconstrucción de la evolución del pensamiento de Aristóteles: ¿qué libros habrían sido escritos primero y cuáles después? ¿Quizás los más cercanos a las posiciones platónicas serían los más antiguos? O, por el contrario, ¿era Aristóteles al principio fuertemente antiplatónico, como a menudo son los discípulos cuando se liberan de la influencia del propio maestro, y más tarde llegó a comprender que Platón tenía razón en muchos puntos? No tengo nada que decir sobre esto, pues no tenemos ningún dato externo sobre la datación de los tratados y los criterios internos pueden ser acusados de circularidad. Como se dice en Italia, el método genético es “un gato que se muerde la cola”, esto es, un movimiento circular que no llega a alcanzar un punto de llegada preciso.

¿Se puede decir lo contrario con alguna certeza? Podemos decir que el estilo del libro I de la *Ética nicomaquea* y de los libros VII-VIII de la *Política* es diferente, o bien al estilo de la *Metafísica*, o bien al de los libros V-VII de la *Ética nicomaquea*, o bien al de la *Ética eudemia* en general. De estas diferencias de estilo podemos deducir que fueron escritos para

un público diferente del que era usual para los tratados aristotélicos. Este es uno de los pilares sobre los que voy a basar mi construcción interpretativa.

Veamos mejor estas diferencias de estilo, las cuales fueron muy bien descritas hace varios años por los filólogos del siglo XIX y XX. Aquí tenemos algunos pasajes que describen el estilo del primer libro de la *Ética nicomaquea* y de los libros VII-VIII de la *Política*:

Der volle Einsatz hat aber wohl auch stilistische Gründe. Ein aristotelisches Rezitationsmanuscript ist nicht einfach ein Konvolut von Notizen, die NE am allerwenigsten. Der isokrateische feine und doch kraftvolle Ton ist in der NE auf lange Strecken zu hören, so wie in Buch VII-VIII der *Politik* (Dirlmeier, 1956, p. 26).³

Das Erste Buch der Ethik gewisse Abschnitte in jedem lebendigerem, populären Stile hält, der von dem Schultone nicht nur für das Gefühl absticht, sondern auch durch objektive Kriterien (Metaphern, poetische Lexeis, Hiatt Beobachtung, Verschiedenheit der Terminologie etc.) als abstechen erwiesen werden kann (Diels, 1894, p. 296).⁴

[In *Pol.* VII-VIII there is] a temporary abandonment of the aporetic method of investigation which prevails throughout the III book. We have to do now with an inquirer who has sought and found, and if he still inquires, is never, even in appearance, far from solution.

³ “La empresa completa tiene probablemente también razones estilísticas. Un manuscrito de clase aristotélico no es simplemente una colección de notas, al menos la EN no lo es en su totalidad. El tono isocrático, fino pero poderoso, se puede escuchar en largos pasajes de la EN, así como en los libros VII y VIII de la *Política*” (traducción de L. C. Sánchez Castro).

⁴ “El primer libro de la *Ética* contiene ciertos pasajes en estilo popular y animado, que no solo se siente que repele el tono escolar, sino que también se puede demostrar que es diferente por criterios objetivos (metáforas, vocabulario poética, atención al hiato, variedad de terminología, etc.)” (traducción de L. C. Sánchez Castro).

Whenever we note avoidance of hiatus in conjunction with a style somewhat more popular and less technical than that of the extant productions of Aristotle usually is, we may reasonably expect that we have to do with a composition intended for publication or with one which includes matter derived from a work of this nature. This book and the Fifth [= *Pol.* VII and VIII] deal with subjects of special interest to Aristotle's contemporaries and deal with them in a not over-technical way. It is very possible that materials derived from works intended for publication have been used more freely in these two books than in others; it is also possible, though less likely, that they were themselves written with a view to publication (Newman, 1887, pp. 296-298).⁵

Dirlmeier sostiene que un manuscrito aristotélico no era simplemente una recolección de anotaciones para un curso, y que la *Ética nicomaquea* lo es menos que cualquier otro. El estilo isocrático, elegante y potente, puede ser incluso oído en amplias secciones de la *Ética nicomaquea*, así como en *Política* VII-VIII. La evasión del hiato es un rasgo típico del estilo isocrático; incluso Aristóteles en algunas partes de sus tratados se

⁵ “[En *Pol.* VII-VIII hay] un abandono provisional del método aporético de investigación que prevalece a lo largo del libro III. Ahora estamos frente a un investigador que ha buscado y encontrado, y aunque siga investigando no está nunca, ni siquiera en apariencia, lejos de la solución. Cada vez que notemos evasión del hiato en conjunción con un estilo en cierta forma popular y menos técnico que el usual en las restantes producciones, podemos esperar razonablemente estar frente a una producción destinada a publicación o a una que incluye material derivado de una obra de esta naturaleza. Este libro, junto con el quinto [= *Pol.* VII y VIII] trata temas de especial interés para los contemporáneos de Aristóteles, y lo hace de una manera no excesivamente técnica. Es posible que materiales derivados de obras destinados a publicación hayan sido usados de manera más libre en estos dos libros que en los demás. También es posible, aunque menos probable, que hayan sido escritos ellos mismos con el propósito de ser publicados”. Cfr también Susemihl y Hicks (1894, p. 48): el capítulo inicial del VII se asemeja mucho a lo que sabemos de la enseñanza oral de Aristóteles. Sobre la cuestión del hiato, cfr. Susemihl y Hicks (p. 468): también en los libros finales de la *Política* Aristóteles tiende a emplear un estilo elegante y a evitar el hiato.

empeña en evitar el hiato, lo que ocurre exactamente en los libros que estamos examinando.

Diels, en su reseña de un libro de Kaibel sobre la *Constitución de los Atenienses*, sostiene que en ciertas partes de la *Ética nicomaquea* los oídos del auditorio no son azotados con el tono catedrático de un profesor antiguo, sino que más bien hay aspectos estilísticos objetivos como la metáfora, el vocabulario poético, la evasión del hiato y la terminología que mostrarían cómo el libro estaba dirigido a un público más amplio.

Todos estos estudiosos han notado la peculiaridad estilística de estos textos, de donde se deriva la idea de que fueron dirigidos a un público diferente de aquél que normalmente escuchaba las lecciones de Aristóteles. Cuando leamos los pasajes en cuestión, podré mostrar otros indicios de esta naturaleza semipública del texto.

Es importante destacar también la diferencia entre estos textos y la *Ética eudemia*. Esta última es, por así decirlo, un tratado aristotélico “normal”. Así como en el caso de la *Física*, el libro I comienza con una definición amplia, general e imprecisa de “felicidad”, y luego procede a desarrollarla en detalle y a articularla mejor, de una manera teóricamente más profunda.

Veamos ahora algunos aspectos del público al que presumiblemente se dirige la *Ética nicomaquea*. Es típico de la *Ética nicomaquea* el hecho de que, a cada paso que se da en el avance de la investigación, Aristóteles repite que “este concepto es importante también para la ciencia política”. En la *Ética eudemia*, por el contrario, no se hace mención a la política ni cuando se habla de la felicidad, ni cuando se habla del placer, ni cuando se habla de la amistad o de aquello por lo cual somos responsables. En el capítulo I del libro, dice:

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política (1094b7-10).

La frase “una cierta disciplina política” traduce el griego *politikê tis*, en el que *tis* tiene un *alienans meaning*, como dicen los ingleses. No es propiamente una investigación política, pero es “política” en un cierto

sentido. Aristóteles toma la precaución de avisarle a su público que aquello que va a decir es importante para la política; de aquí pienso que se puede deducir que Aristóteles le estaba hablando a gente particularmente interesada en la política. El estudioso belga Richard Bodeüs ha publicado un par de volúmenes importantes sobre este punto.⁶

Se sabe que Aristóteles escribió también *exoterikoi logoi*, “discursos externos” a la escuela. Ahora bien, no quiero decir que la *Ética nicomaquea* I y la *Política* VII-VIII son *exoterikoi logoi*, especialmente porque en estos libros Aristóteles se refiere a los *exoterikoi logoi* mismos como algo diferente: “Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos, y hay que servirse de ellos” (1102a26-27).

Los contenidos de la *Ética nicomaquea* son lecciones, que debían asemejarse a conferencias, como aquella descrita en el *Parménides* de Platón en la que un filósofo llega a Atenas y lee su *logos* frente a un público:

Allí también llegó Sócrates, y con él algunos otros, unos cuantos, deseosos de escuchar la lectura de los escritos de Zenón [...]. Poquísimo faltaba para acabar la lectura de los argumentos, según dijo Pitodoro, cuando él entró, y junto con él lo hizo Parménides, y también Aristóteles, el que fue uno de los Treinta. Poca cosa de la obra pudieron ellos escuchar. (No fue tal el caso de Pitodoro, pues él ya había escuchado una *anterior* lectura de Zenón). Sócrates escucho hasta el fin, y pidió luego que volviera a leerse la primera hipótesis del primer argumento (127c1-e1; las itálicas son mías)

Se debe notar que la expresión “anterior” (*kai proteron*) indica que Zenón llevaba consigo el *logos*, de ciudad en ciudad, para leérselo a diferentes públicos. De acuerdo con Jaeger, los *logoi* de Aristóteles no eran muy diferentes de éstos.⁷

⁶ Cfr. Bodeüs (1982, caps. 4 y 5); existe también una traducción al inglés (1993). Cfr. también Bodeüs (1991).

⁷ Cfr. Jaeger (1912, pp. 131-148); una traducción al italiano puede encontrarse en C. Natali (1981, p. 55-67) bajo el título de *La pubblicazione dei trattati*.

Sin embargo, la *Ética nicomaquea* contiene lecciones diferentes de aquéllas dirigidas a un público como el que podría estar interesado en la *Física* o en el *De caelo*. Éstas fueron dirigidas a discípulos interesados más bien en aquello que hoy llamaríamos *humanities*.

En las fuentes antiguas hay una tradición vinculada a dos tipos de enseñanza de Aristóteles. En la mañana habría dado cursos de filosofía y de ciencia natural a un grupo de discípulos selectos, mientras que en la tarde habría enseñado política y retórica a un grupo más amplio: "Aristóteles comenzó a enseñar retórica en las lecciones que impartía en las tardes" (Quintil. III, 1, 14).⁸

Dicen que el filósofo Aristóteles [...] dividía en dos clases sus comentarios y las enseñanzas que ofrecía a sus discípulos. Unos eran los que llamaba ἐξωτερικά [exotéricos] y otros los ἀκροατικά [acroáticos]. Se llamaban exotéricos los que conducían a reflexiones de carácter retórico, a la capacitación para la elocuencia y *al conocimiento de la vida política*; los acroáticos se llamaban aquellos en los que se trataban cuestiones profundas y sutiles de filosofía y los relativos a la observación de la naturaleza y a las disputas dialécticas. Para ejercitarse en estas que he llamado enseñanzas acroáticas destinaba la mañana en el Liceo y no admitía a nadie al azar, sino sólo a aquellos cuyo talento, conocimientos elementales, deseos de aprender y laboriosidad había reconocido previamente. En cuanto a las audiciones exotéricas y a la práctica de la elocuencia, las realizaba en el mismo lugar por la tarde y las ofrecía a todos los jóvenes sin selección previa. A este lo llamaba δειλινὸς περίπατος [paseo vespertino], y al primero, ἑωθινὸς [περίπατος] [paseo matutino], porque durante ambos hablaba caminando (Aul. Gell, *Noctes atticae*, XX, 5, 5; cursivas mías).⁹

⁸ Traducción al español de L. C. Sánchez Castro.

⁹ Cfr. P. Moraux (1955, pp. 124-163). Gelio confunde los tratados esotéricos con las lecciones de retórica y política que Aristóteles habría impartido en la tarde, puesto que, con base en el texto de la *Ética nicomaquea*, resultan ser dos cosas distintas. Con todo, la noticia es interesante y refleja bien la diferencia

La noticia es dudosa, pero, a pesar de ello, el punto interesante es que también los antiguos tenían una cierta noción de un doble programa de cursos en la escuela de Aristóteles, uno para un público restringido y otro para un público más amplio. Yo siempre había pensado que esta historia era una invención, pero ahora creo que, después de todo, puede que contenga algo de verdad.¹⁰

El estilo de composición de la *Ética nicomaquea* se conecta a la cuestión de cómo se deben leer las obras éticas de Aristóteles. Algunos dicen que están dirigidas a un público compuesto por gente interesada en la praxis y que son completamente independientes de su filosofía teórica; otros, en cambio, sostienen que sólo se puede comprender la ética aristotélica en conexión con esta última.

En mi opinión, la situación es diferente en cada uno de los dos tratados que nos han llegado. Mientras que la *Ética eudemia* tiene referencias directas a doctrinas físicas, éstas están ausentes en la *Ética nicomaquea*. Aunque aquí Aristóteles no quiere proporcionarle al público toda su teoría, me parece claro que la concepción aristotélica de la felicidad como un modo activo de vivir y autorrealizarse está en cierto modo conectada con la noción general de *energeia* y de la superioridad del acto sobre la potencia, que están plenamente contenidas en los libros de la *Metafísica*.

Sin embargo, la concepción aristotélica del sumo bien humano no se deduce de su metafísica. No necesitamos conocer la metafísica de Aristóteles en su totalidad para comprender la *Ética nicomaquea*, pues el tratado fue concebido de manera tal que no tuviera que depender del conocimiento de otras partes de la teoría de Aristóteles, ya que busca ser comprensible por sí solo. Esto ocurre precisamente porque su público está compuesto por personas que no están interesadas en la metafísica o en la ciencia natural.

Veamos ahora otros pasajes en los que se puede ver más claramente a qué tipo de público se dirige la *Ética nicomaquea*. En efecto, no solamente ese público no está interesado en cuestiones de física y

entre el estilo de *Ética nicomaquea* I-IV y *Política* VII-VIII, y el estilo de los tratados de física y metafísica. Por lo tanto, es posible que en la base de la historia narrada por Gelio haya algunas migajas de verdad.

¹⁰ En mi libro (cfr. Natali, 2013, p. 158) cité el pasaje de Quintiliano sin destacar su importancia, que ahora se me presenta con más claridad. Sobre este punto, cfr. también Gottschalk (1997, pp. 109-110).

metafísica, sino que tampoco quiere seguir demostraciones largas sobre puntos específicos, y además requiere constantemente de indicaciones que expliquen a qué punto se ha llegado en la discusión. Aristóteles quiere guiar a su público casi de la mano de un punto a otro de sus demostraciones para no perder su atención. Los pasos consagrados a este objetivo se repiten muchas veces. Algunos han considerado estos pasos como señal de una mala organización de la *Ética nicomaquea*, pero, en mi opinión, son indicio de lo contrario, a saber, del cuidado con el que Aristóteles compuso estas páginas. Estas repeticiones son señal del hecho de que Aristóteles se dirige a personas que precisan de un poco de *tutoring* por parte de su profesor.

Para observar esto en detalle, debemos partir de un pasaje de Aristóxeno en donde se recuerda que Aristóteles solía hablar de la famosa lección de Platón *Sobre el bien*. Es un pasaje muy célebre, pero a nosotros nos interesan de modo especial sólo algunas líneas del texto, las cuales no aparecen en la colección de fragmentos de Aristóteles reunida por Ross.¹¹ Dicen lo siguiente:

Sería mejor, quizá, dar una visión general de la naturaleza de nuestro tratado como anticipo [...] de manera que no se tenga una idea falsa de lo que queremos hablar. Este era el caso, como Aristóteles solía contar, de la mayor parte de aquellos que escuchaban el curso de lecciones *Sobre el Bien* de Platón. Él decía que cada quien iba con la convicción de que estas lecciones tratarían sobre alguno de los bienes que son considerados como propios del hombre, como la riqueza, la salud, la fuerza física o, más en general, alguna maravillosa felicidad... ¿a qué se debía esta confusión? Ellos no tenían ninguna idea anticipada del contenido, pero resultaban atraídos por el título de las lecciones, como sucede con los vulgares sofistas [...] y era por esta razón, como se decía, que Aristóteles mismo solía proporcionarle a quienes venían para escuchar sus lecciones *una introducción que indicaba el argumento y el método de sus lecciones* (*Elementa Harmonices*, II, 1; cursivas mías).¹²

¹¹ Cfr. Ross (1955, p. 111: *Peri thagathoun*, testimonio n. 1).

¹² Traducción al español de L. C. Sánchez Castro.

Ahora bien, al comienzo de la *Ética nicomaquea* encontramos justamente una introducción: “Y baste esto como introducción sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra investigación (1095a12-13). Es exactamente lo mismo que dice Aristóxeno: Aristóteles solía añadir a sus tratados una introducción en la que hablaba del tema que se proponía discutir, el método y, aquí agrega, el tipo de auditorio al que pretende dirigirse, a saber, ciudadanos adultos y concedores de la vida. Aristóteles quería que su audiencia tuviera desde el inicio una idea de aquello que estaba a punto de hacer; para esto sirve la introducción. Existen varias introducciones en la obra de Aristóteles y, aunque sería interesante discutir las todas, ahora no tengo la posibilidad de hacerlo.¹³

Ya habíamos mencionado la tendencia de Aristóteles de querer conducir a su audiencia casi de la mano. Un especialista muy ingenioso dijo en una ocasión que el método de Aristóteles es como el de un sargento mayor: primero dice las cosas que va a hacer, luego las hace y, al final, dice qué fue lo que hizo. En estos textos tenemos algunos ejemplos de este modo de proceder. He aquí uno. Después de haber establecido que existe el bien supremo, dice: “Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse” (1095a13-15).

Aquí él retoma lo que ha dicho desde la primera línea. Un poco más adelante dice: “Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos” (1095b14). A este pasaje sigue una discusión sobre el método que se va a seguir y sobre la búsqueda de las causas en la ética. Luego se introduce el problema del bien humano supremo como la elección de un modo de vida y no de un objeto genérico de deseo. Éstos son los pasos en los que parece evidente el afán por no perder la atención del público y mostrarle a éste cómo está procediendo la demostración.

Aunado a ello, y todavía más importante, poco después dice: “Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto” (1097a24-25). Esto parece similar a lo que ocurre en los diálogos de Platón, en los que a veces se encuentra una digresión al final de la cual Sócrates dice algo así como “Pero volvamos al punto que estábamos tratando primero

¹³ Cfr. Natali (en proceso de publicación).

y discutámoslo desde otro punto de vista". Por ejemplo, en el *Lisis* la cuestión de la amistad es discutida a partir de una serie de diferentes puntos de vista (cfr. 207d, 212b, 215c, etc.).

Éste es un instrumento didáctico usado por Aristóteles para mostrar la estrecha cohesión de su presentación, lo que explica por qué en el capítulo I, 7, 1097a14-24 tenemos una repetición de aquello que fue dicho en el primer capítulo. Dicha repetición, entonces, no es una prueba del desorden del libro primero, sino más bien, como correctamente ha observado Dirlmeier, una característica del estilo oral.¹⁴ Aristóteles hace un resumen de lo que ha dicho hasta ese punto, a lo que después añade: *touto eti mallon diasaphênai peirateon* (esto es, "debemos esforzarnos en aclararlo aún más"). Después comienza de nuevo la demostración. Por lo tanto, aquí tenemos un signo de atención a las reacciones del público.

En otros pasajes de la obra (cfr. 1139b14, 1144a13, 1155b2), Aristóteles dice *another archomenoi*, "comenzando desde más arriba" o "a partir de la primera". Ésta es una expresión típica de Aristóteles, inexistente en Platón, que responde a la teoría aristotélica de la ciencia de los *Analíticos*. *Another* indica una premisa que se encuentra en lo más alto de la cadena deductiva, de donde se colige que Aristóteles también en la *Ética* tiene en mente su lógica. De hecho, no sólo dice "comencemos de nuevo desde otro punto de vista", sino, más precisamente, "comencemos de nuevo desde un punto de vista que se encuentra *más arriba*".

Esto era lo que había que decir sobre la naturaleza de los textos que leeremos y sobre el público al que están dirigidos. Pasemos ahora al segundo problema preliminar que concierne al contenido, esto es, a la noción de "felicidad".

¹⁴ Cfr. Dirlmeier (1956, pp. 314 y 564-565).

DOS NOCIONES DE FELICIDAD

¿Cómo llegó a ser la felicidad el contenido de un programa político? Con el fin de aclarar esto, antes de comenzar a hablar de Aristóteles me gustaría dedicarle un poco de tiempo a una discusión sobre los términos empleados para indicar el concepto de “felicidad” en varias lenguas y a partir de diferentes imágenes intuitivas que éstos llevan consigo respecto al significado de la “felicidad”, y a la posibilidad de servirse de estos términos para el estudio de la ética de Aristóteles.

Hay, de hecho, estudiosos que han sostenido que *felicidad* no es una buena traducción para el término *eudaimonia*, con el cual Aristóteles indica el bien humano supremo. Por eso se han propuesto otras traducciones: por ejemplo, alguien sugirió usar *flourishing* como traducción de *eudaimonia*.¹ Este término recuerda a los años setenta del siglo pasado, el periodo del llamado *Flower Power*. El espíritu de los años setenta fue expresado perfectamente por C. A. Reich, quien describió el nacimiento de una nueva revolución amable y de una nueva conciencia (llamada *Conscioussness III*) en los jóvenes americanos basada en el cambio y crecimiento constante de todos los individuos. Tal tipo de conciencia consistía en una distanciamiento de la idea de que el fin de la existencia humana fuese un conjunto de bienes externos, como la riqueza, la posición social y otros semejantes. Como veremos, el *flourishing* se aproxima a una de las interpretaciones posibles de la idea de felicidad. Desafortunadamente, las previsiones optimistas de Reich

¹ Cfr. Cooper (1999, p. 350).

no se hicieron realidad, y la amable *Conscioussness III* desapareció del todo del panorama ético de nuestros días.²

La situación del término “felicidad” es un poco diferente a la de los otros conceptos éticos que nos fueron legados desde la Antigüedad.³ Por lo general el vocabulario ético de las lenguas occidentales, con la excepción parcial del alemán, deriva del latín. Los autores romanos, especialmente Cicerón y Séneca, propusieron traducciones para los términos filosóficos griegos, traducción de la cual se derivaron buena parte de los términos filosóficos de las lenguas modernas. Esto ocurrió en muchísimos casos. Por ejemplo, *arete* fue traducido como *virtus* y, en las lenguas modernas, se derivó *virtud*, *virtù*, *virtue*, *vertu*; *aitia* fue traducido como *causa* y, consecuentemente, se derivó *causa* y *cause*. Los términos para indicar la felicidad, en cambio, son muy variados en las lenguas modernas. Sólo en algunas de ellas, en particular el italiano y el español, se usan términos derivados del latín. Esto depende del hecho de que éste no es un concepto unívoco; todo lo contrario: tiene muchas facetas.

Partamos del significado del término griego *eudaimonia*. Los primeros en usar el término *eudaimonia* fueron los historiadores. En el diccionario de Chantraine y en el Liddel-Scott se encuentra que *eudaimonia* indica, en primer lugar, “prosperity, good fortune, opulence”.⁴ El término denota el destino favorable atribuido por una divinidad al hombre. Por lo tanto, *eudaimonia* indica la cualidad de tener un *daimon* bueno, favorable, como en el verso de Hesíodo, *eudaimôn te kai olbios*, “próspero y bendecido por los dioses” (*Trabajos y días*, v. 826). De hecho, Heródoto dice:

[...] seguiré adelante en mi relato ocupándome por igual de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos, ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son ahora pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas. En la certeza, pues, de que el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual (I, 5, 4).

² Cfr. C. A. Reich (1970, pp. 233 y 269-280).

³ Sobre la historia del término, cfr. Spaemann (1974, pp. 679-707) y Helmreich (2004, pp. 508-514).

⁴ Cfr. Chantraine (1999, p. 246) y Liddell, Scott, Jones (1869, *ad vocem*).

Aquí tenemos, entonces, una concepción muy concreta de la *eudaimonia*. Lo mismo ocurre en Tucídides: “[...] y por estos medios vino aquel reino a ser el más rico [*têi allêi eudaimoniai*] de toda Europa, desde el golfo del mar Jónico hasta el Ponto Euxino” (II, 97, 5). La acepción más antigua que encontramos en la historia del término es, por consiguiente, la que ve en la *eudaimonia* algo *externo*: la *eudaimonia* consiste en tener un conjunto de cosas buenas en razón de ser uno amado por los dioses.

Demócrito, por el contrario, fue el primero en decir que la felicidad y la infelicidad son realidades *internas*, atributos del alma (*psuchês*), como lo encontramos en el fragmento siguiente: “Tanto la felicidad como la desdicha [*kakodaimoniê*] pertenecen al alma [*psuchê*]. La felicidad [*eudaimoniê*] no reside en el ganado ni en el oro” (fr. 170-171 DK). Por consiguiente, tenemos desde el principio dos posiciones: la *eudaimonia* consiste, o bien en tener riquezas, poder, belleza y cosas similares, o bien en tener un alma buena. Como veremos, Aristóteles está a medio camino entre las dos tendencias, una posición que le gusta tomar muy frecuentemente. De esta manera, Aristóteles se niega a interpretar el término *eudaimonia* en sentido etimológico, superando así la conexión tradicional con la divinidad.

En los *Tópicos*, de hecho, encontramos un pasaje interesante en el que Aristóteles distingue el uso de un término en el lenguaje corriente de su sentido original etimológico. Para explicar esto, nos proporciona un ejemplo relativo precisamente al término *eudaimonia*:

Además, abordar la cuestión cambiando de sentido el nombre de acuerdo con el enunciado, dado que es mucho más conveniente retomar el nombre que tomarlo como está establecido, v. g.: [...] de manera semejante también el bienhadado [*eudaimôn*] como *aquel cuyo hado es bueno*, tal como dice Jenócrates que es bienhadado el que tiene buen alma: pues ésta es el hado de cada uno (II, 6, 112a32-38).

Jenócrates probablemente sostenía, como Demócrito, que la felicidad es una afeción del alma, y que ser feliz es poseer un alma de buena calidad. En la lengua griega, por cierto, el significado externalista fue predominante. Sólo algunos filósofos identificaron la *eudaimonia* con la posesión de un alma de buena calidad, pero ésta no era la opinión corriente. El sentido internalista del término *eudaimonia* es,

por consiguiente, una corrección que los filósofos quisieron hacerle al sentido de la palabra en contra del sentido del lenguaje común.

Aristóteles es sensible a este cambio de significado, por lo que, en la *Ética nicomaquea*, observa:

Pero sobre lo que es la felicidad, discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. 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 enferma, 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 que es la causa de que todos aquellos sean bienes (1095a17-26).

Pasemos a los romanos. En latín, con una cierta reticencia, se decide traducir *eudaimonia* por *felicitas*. *Felicitas* es un término que tiene un significado etimológico completamente diferente al del término griego. *Felix* significa “fructífero”, “fértil”, “productivo”. Por ejemplo, la *Arabia felix* era aquella parte de Arabia que tenía una buena producción agrícola y era mucho más verde que el resto de la península. Cicerón dice: “la *felicitas* no es otra cosa que el éxito en las acciones nobles” (fr. 2.5, *ad Amm.* 21, 16).⁵ Por consiguiente, en latín se optó por traducir *eudaimonia* destacando exclusivamente el lado objetivo del término. A partir de *felicitas* se derivan, entonces, ya sea el italiano *felicità*, ya sea el español *felicidad*.

El término italiano *felicità*, sin embargo, ha adoptado principalmente un significado “interno”: indica la situación de que alguien se encuentra en estado de completa saciedad. Decimos, por ejemplo, “Mi corazón estalla de felicidad” y cosas semejantes. Por consiguiente, el significado latino original se perdió en el italiano.⁶

⁵ Traducción al español de L. C. Sánchez Castro.

⁶ El diccionario de G. Devoto y G. C. Oli (1971) dice, en la entrada, que el significado de felicidad es “La completa esperienza di ogni appagamento” (“La completa experiencia de cada satisfacción”).

Ahora bien, cabe la duda de si este significado internalista de felicidad puede ser el objeto y contenido de un programa político. ¿Cómo se puede lograr que los ciudadanos sientan que sus corazones estallan de felicidad todo el tiempo? En este sentido la felicidad es un *feeling* que se experimenta sobre todo a temprana edad.

Me parece que el doble sentido del término se ha conservado mejor en español. Encontré la siguiente definición en un diccionario de lengua española: “1. Situación del ser para quien las circunstancias de su vida son tales como las desea. 2. Estado de ánimo circunstancial del que consigue algo que contribuye a esta situación” (Moliner, 1966, s. v. *felicidad*, p. 1291). Aquí se habla tanto de un estado físico como de un estado de satisfacción mental. En otras lenguas, de manera diferente, prevalecieron diferentes términos lejanos de la raíz latina:

- En inglés, *happiness* se deriva del inglés medio *hap*, que significa “evento, casualidad”.
- En francés, *bonheur* se deriva de *bon* y de *heur* (lat. *hora*). Corresponde a las expresiones “alla buon’ora!” en italiano, o “buena suerte” o “al fin” en español.
- En alemán, *Glück* se deriva del alto alemán medio *Gelücke*, que significa “destino, casualidad” o “buena fortuna” y “alegría”. Se encuentra más bien en el lado objetivo de la comprensión de la felicidad, al punto que algunos autores han propuesto usar el término *Glückseligkeit* para indicar un estado mental.

Cuando los italianos, y en parte también los hispanohablantes, traducimos *eudaimonia* como “felicità” o “felicidad”, pareceríamos entender sobre todo una situación interna o un *feeling*, mientras que términos como *bonheur* o *happiness* parecen, por el contrario, tener un sentido más externalista.

Veamos ahora dos ejemplos más cercanos a nosotros. El primero, muy conocido, es la declaración de independencia de los Estados Unidos de América, que, como es bien sabido, dice: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are

Life, Liberty and the pursuit of Happiness” (Jefferson *et al.*, 2020).⁷ ¿Qué se busca cuando se busca *happiness* en este sentido? Un parecer judicial americano del siglo XIX lo explica bien:

Among these inalienable rights, as proclaimed in that great document, is the right of men to pursue their happiness, by which is meant the right to pursue any lawful business or vocation, in any manner not inconsistent with the equal rights of others, which may increase their prosperity or develop their faculties, so as to give to them their highest enjoyment (*Butchers’ Union Co. v. Crescent City Co.*, 1883).⁸

Se trata, entonces, de una felicidad de tipo objetivo. Aquí se habla del desarrollo de la capacidad laboral, de la búsqueda del éxito, de la prosperidad material de la que deriva, como subproducto, la emoción del “enjoyment”. Esto con certeza puede ser el objeto de un programa político.

En una orilla contraria, y como reacción a esta concepción de la felicidad, tenemos las palabras de un Lama budista, Ole Nydahl (quien no es oriental, sino noruego, pero Lama aun así). Él afirma: “[...] Thus the common attempts to base happiness on outer factors are both transient and inaccurate by nature [...]. Trying to attain lasting happiness through conditioned causes simply does not work” (2010).⁹

Él sostiene, en esencia, que identificar la felicidad con el éxito es una elección destinada al fracaso, y que una felicidad duradera debe ser

⁷ “Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” (Jefferson *et al.*, 2016).

⁸ “Entre aquellos derechos inalienables, como fue proclamado en dicho gran documento, se encuentra el derecho de los hombres a buscar la felicidad, lo que significa el derecho a buscar cualquier negocio o vocación legal, en cualquier manera que no sea inconsistente con el mismo derecho de los otros, que pueda incrementar su prosperidad o desarrollar sus facultades, de manera que les proporcione el mayor disfrute”. Traducción al español de L. C. Sánchez Castro.

⁹ “Los intentos comunes de basar la felicidad en factores externos son tanto transitorios como incorrectos por naturaleza [...]. Intentar alcanzar la felicidad duradera por medio de causas condicionadas simplemente no funciona”. Traducción al español de L. C. Sánchez Castro.

interna. Con todo, si confrontamos ambos casos, podemos ver que ocurre la misma situación que ya encontrábamos en la Grecia Antigua: a un significado común y corriente de *eudaimonia* (como éxito y prosperidad en el mundo) se opone una reacción de intelectuales que sostienen que aquélla no es la “verdadera felicidad”, sino que ésta es la interna.

Por consiguiente, como pueden ver, hay un significado de “felicidad” que puede ser objeto de un programa político, a saber, la externa, y uno que no puede ser el fin de un programa político por ser un sentimiento individual, es decir, la felicidad interna.

Quisiera mostrar, y lo haré más adelante, cómo la felicidad en Aristóteles es un programa para la vida del individuo y para la vida de la ciudad a pesar de que la felicidad como programa político no se corresponde sólo con el significado original del término y no indica únicamente la prosperidad material, si bien no se opone necesariamente a ésta.

LA NATURALEZA DE LA FELICIDAD EN LA *Ética* NICOMAQUEA. CUESTIONES DE MÉTODO

Más adelante veremos cómo Aristóteles se sirve de algunos valores y conceptos de la moral tradicional aristocrática para describir la vida que, de acuerdo con él, es la más feliz. Sin embargo, se malentendería su posición si se considerara su idea de felicidad sólo como una reutilización de la ética de la nobleza griega. Por el contrario, la teoría aristotélica de la felicidad se basa en una profunda investigación ética y antropológica cuyo centro es el esclarecimiento de qué es el bien humano y su definición. Éste es el punto que debemos examinar ahora.

Comencemos con algunas cuestiones de método. En mi opinión, en el libro primero de la *Ética nicomaquea* se debe distinguir una estructura profunda y una forma superficial de la demostración. La forma superficial es, por así decirlo, *listener friendly*: es accesible para el auditorio a fin de hacerle fácil seguir la teoría de Aristóteles. La estructura profunda de libro, en cambio, está conectada en cierto modo con las tesis principales de la epistemología de Aristóteles en el libro II de los *Analíticos segundos*. Por consiguiente, la tesis que quiero presentar es un poco, digamos, herética. Mi idea es que la estructura profunda de la *Ética* y de la búsqueda aristotélica de la definición de felicidad en este libro está fundada en la metodología de búsqueda de definiciones de los *Analíticos segundos*. Contrariamente a esto, por muchos años se ha pensado que el método de los *Analíticos* y el método seguido concretamente por Aristóteles en la redacción de sus tratados son completamente diferentes, y que los tratados habrían sido compuestos

siguiendo el método dialéctico descrito en los *Tópicos*. Esto se ha dado por descontado sobre todo en lo que concierne a la *Ética nicomaquea*.¹

Existen, con certeza, pasajes de naturaleza dialéctica en la *Ética nicomaquea*, y obviamente Aristóteles hace uso también de aquellas opiniones reputadas, o *endoxa*, en su argumentación; adicionalmente, en otros lugares quiere refutar a sus adversarios y, por tanto, hace uso del *elencos*. Pero, aunque la *Ética nicomaquea* sea un tratado dirigido a un público amplio, aun así Aristóteles no renuncia a emplear los métodos de su lógica. Por “lógica” no entiendo la silogística, dado que es evidente que la *Ética nicomaquea* no fue escrita como una cadena de silogismos. Por “lógica” entiendo la estructura de la investigación científica tal y como es descrita en los *Analíticos segundos* II.

Conectar estrechamente tratados aristotélicos con algunas tesis de su doctrina de la ciencia es una tendencia reciente en la interpretación de Aristóteles. Esta tendencia, que yo suscribo plenamente, ha sido propuesta para muchas obras diferentes. Por ejemplo, el especialista en lógica McKirahan ha encontrado una influencia del segundo libro de los *Analíticos segundos* en la *Poética*; el estudioso chileno Mendoza, en la *Política*; un grupo de jóvenes investigadores de varios países, desde Canadá hasta el Reino Unido, publicaron un volumen con el título *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*.² Aristóteles, entonces, en mi opinión, puede emplear su método también en tratados de diferentes temas, como en la *Retórica*, en la *Poética* e incluso en la *Ética nicomaquea*, si bien con adaptaciones que responden al argumento y al público al que se dirige.

En los *Analíticos* II, 1, se establece que todo saber y toda investigación nacen de cuatro preguntas:

- I. El hecho (*to hoti*). Por ejemplo: “¿Es un eclipse?”.
- II. El porqué (*to dioti*). Por ejemplo: “¿Por qué se produce el eclipse?”.

¹ Cfr. por ejemplo Barnes (1980, pp. 490-511).

² Cfr., entre otros, sobre la *Física*: Judson (1991); sobre los tratados biológicos: Bolton (1987, pp. 150-164) y Lennox (2011); sobre los *Meteorológicos*: Wilson (2013); sobre la *Metafísica*: Bell (2004); sobre la *Poética*: McKirahan (2010, pp. 75-104). El volumen del que hablé es el siguiente: Henry y Nielsen (2015). Sobre la *Ética* de Aristóteles son importantes también: Winter (1997, pp. 163-189), Zingano (2007, pp. 297-330) y Salmieri (2009, pp. 311-335).

III. Si es (*ei esti*). Por ejemplo: “¿Ocurrió o no? ¿El centauro existe o no?”.

IV. Qué es (*ti esti*). Por ejemplo: “¿Qué es un dios? ¿Qué es un centauro?” (cfr. 89b23-35).

Aristóteles sostiene también que estas cuatro preguntas se reducen en número. De hecho, él reduce la cuestión del por qué, *dioti*, a la cuestión de la esencia, *ti estin*: “es evidente que es lo mismo *qué es [ti esti]* y *por qué es [día ti estin]*” (90a14-15). En este punto el saber el porqué de una cosa se identifica con conocer su causa. Por ejemplo: “¿Qué es un eclipse? Es la privación de la luz de la luna por la interposición de la tierra entre la luna y el sol”. A su vez: “¿Por qué ocurre un eclipse? Porque la luna es privada de su luz a causa de la interposición de la tierra entre la luna y el sol”.

En segundo lugar, Aristóteles establece un orden de prioridad en la investigación científica. Éste es el punto central de la discusión, en lo que a nosotros incumbe. Al sostener que no se puede responder a algunas de las cuatro preguntas sin antes haber respondido a las otras, Aristóteles propone una trayectoria investigativa.

Aristóteles afirma que hay una regla de prioridad que debe ser respetada en la búsqueda de la definición de una entidad, y que ciertas preguntas deben encontrar una respuesta antes de poder enfrentar las sucesivas:

En efecto, al igual que buscamos *el porqué [to dioti]* cuando tenemos el *qué [to hoti]* y a veces se hacen manifiestas también ambas cosas al mismo tiempo, pero en ningún caso es posible que se conozca *el porqué* antes del *qué*, está claro que, de manera semejante, tampoco se da el *qué es ser [to ti en einai]* sin el hecho de que sea *[to hoti]*: pues es imposible saber *qué es [ti estin]* una cosa ignorando *si es [ei estin]* (*A. po.*, 93a16-20).

Aristóteles distingue la condición y el momento en que nosotros “conocemos (sólo) algo” de la entidad o del fenómeno, esto es, cuando sabemos que eso es y conocemos algunas de sus características, de cuando “encontramos la definición verdadera y propia”. Este “conocer ‘sólo’ algo” puede consistir, o bien en el saber sólo por accidente que

la entidad es, o bien saber que eso es identificando algunas de sus características propias. El pasaje citado arriba, en efecto, prosigue así:

Ahora bien, unas veces tenemos conocimiento de si una cosa es [*ei estin*] [1] por accidente, otras veces [2] teniendo conocimiento de algo propio de la misma cosa [*echontes ti tou pragmatou*], v. g.: cuando sabemos del trueno que es un estrépito de las nubes, y del eclipse que es una privación de luz, y del hombre que es un animal, y del alma que es lo que se mueve a sí mismo. Así, pues, [1] todas las cosas de las que sabemos por accidente que son es necesario que no se relacionen con el *qué es*: pues ni siquiera sabemos que son; y buscar [*zêtein*] qué es sin tener conocimiento de que es, es no buscar [*zêtein*] nada. En cambio, [2] con las cosas de las que tenemos conocimiento de algo, es más fácil la búsqueda. De modo que, en la medida en que tenemos conocimiento de que algo es, así mismo tenemos también conocimiento respecto al *qué es* (93a21-29).

El principio general del orden propuesto es que no se puede saber *qué* es una entidad o un evento sin saber primero *si* eso es. Aunque algunas veces ambas cosas se dan a conocer al mismo tiempo, en la mayor parte de los casos debemos conocer *ei esti* antes de saber *ti estin*. En este pasaje el término que más nos interesa es *zêtein*, que reaparece en dos ocasiones (en 93a26 y 27). Veamos entonces por qué.

Por consiguiente, las preguntas deben ponerse en serie. En primer lugar debemos responder a (A) *to hoti, ei estin*, y después podemos enfrentar (B) *to dioti, ti estin*. La investigación tiene, pues, fases preestablecidas. Cuando sabemos *hoti estin* no sabemos aún *ti estin*. Cuando buscamos si una entidad es, aún no tenemos la definición; de lo contrario, no haríamos la investigación. Por otra parte, para buscar algo debemos tener de alguna manera una idea al respecto; de lo contrario, no sabremos qué buscar (cfr. *A. po.* I, 1). Al principio tenemos sólo alguna información sobre la entidad y conocemos algunas características. Por ejemplo, Aristóteles dice sobre el trueno que “es un cierto tipo de ruido en las nubes”, del hombre que “es un ser viviente”. A partir del conocimiento de estas características podemos pasar a la investigación de la esencia, por lo que es importante que estas características iniciales estén bien seleccionadas.

Aquí estamos, ciertamente, en el contexto de la búsqueda de la definición, procedimiento que se aplica también en el caso de la ética. Esto también se puede observar en los ejemplos que aparecen en los *Analíticos segundos*, entre los cuales no sólo encontramos un ejemplo de tipo matemático, sino también un ejemplo que involucra la virtud de la *megalopsuchia* u orgullo;³ ejemplos de fenómenos físicos, como el eclipse; de eventos históricos, como una guerra; ejemplos médicos, como la utilidad de los paseos para digerir el alimento.⁴ Por lo tanto, la doctrina sobre la búsqueda de la definición no se aplica solamente a las ciencias más rigurosas como la matemática, sino también a los problemas de la física, la meteorología, la psicología y la ética.⁵

Esta investigación es el objetivo del libro I de la *Ética nicomaquea*: la búsqueda de una definición de la felicidad. En la *Ética nicomaquea*, cuando Aristóteles define la felicidad o la virtud, no aporta definiciones válidas sólo “en la mayoría de los casos” (*hôs epi to polu*), esto es, válidas para ciertos casos pero no para otros; por el contrario, da definiciones verdaderas que describen en su totalidad la naturaleza de los objetos éticos.

De acuerdo con los *Analíticos segundos*, se produce ciencia y definiciones de los géneros específicos de la realidad (I, 7). El *genos hupokeimenon* de la ética es el bien humano. En efecto, mientras el bien en general es un término ambiguo que puede ser dicho por analogía y según la distinción de las categorías (*Ética nicomaquea*, 1096b25-35), el bien humano es una realidad delimitada de la cual se puede establecer la naturaleza con precisión. Eso es llamado “felicidad”, una cualidad a la que se conectan las virtudes del alma humana. Por consiguiente, la felicidad, desde el punto de vista ontológico, no entra en la categoría de la sustancia sino en la categoría de la cualidad; es una cualidad del alma, no un evento, ni un *pathos*, ni una emoción, ni mucho menos un *feeling*.

La felicidad, de acuerdo con Aristóteles, es “vivir bien” (1095a19): la vida es el funcionamiento de la psique, es aquello que la psique le proporciona al cuerpo. Cuando esta vida tiene la cualidad de ser buena, hay felicidad. Por lo tanto, el sentido italiano de “felicidad” como un

³ El vocablo italiano es *fierezza*, cuya traducción más directa es *orgullo*. En español la traducción más difundida para *megalopsuchia* es *magnanimidad* (N. del T.).

⁴ Cfr. *A. Po.* (97b15-25, 94a36-b8 y 94b8-26).

⁵ Este punto ha sido bien ilustrado por W. Kullmann (1974, pp. 97-160).

fenómeno completamente emotivo no está presente en Aristóteles. Aunque para Aristóteles, en un sentido estricto, se dan definiciones sólo de las sustancias, en un sentido más amplio se pueden dar definiciones también de las otras categorías (cfr. *Metaf.*, 1030a17-20). De ahí que sea posible definir la felicidad, esto es, la cualidad de ser feliz.

En cuanto a la búsqueda de las causas, en la *Ética nicomaquea* se proporciona con certeza la causa formal de la felicidad, que es a su vez identificada con la causa final porque la felicidad no se dirige a un fin distinto de sí y su fin es ella misma. La causa eficiente es el agente moral mismo, su alma como principio de movimiento y, en ella, el complejo juego entre la razón y el deseo. Como causa material pueden ser considerados los movimientos físicos de los que se compone la acción humana.⁶

Un pasaje de la *Ética eudemia* retoma explícitamente la doctrina de las múltiples fases de la búsqueda de la definición y la aplica a la ética:

[...] así como hacen todos los investigadores en otros campos [*hōsper en tois allois*], también aquí se debe buscar [*zêtêin*] teniendo ya algo [*echontes ti*] del objeto, de modo que al pasar a través de los enunciados dichos con verdad, pero no con claridad, se intente alcanzar tanto la verdad como la claridad. Ahora bien, nosotros estamos en una condición similar [*homoiōs echomen*] a aquella en la que estaríamos si supiéramos que la salud es el mejor estado del cuerpo,⁷ y que Corisco es el hombre más negro del ágora: aunque no sepamos qué son [*ti*] cada una de estas cosas, sin embargo, sigue siendo útil [*pro ergou*] encontrarse en esta condición, con el fin de saber qué cosas son ambas (1220a15-22).⁸

En este pasaje se dice de manera clara que el método utilizado es aquél que sirve en todos los campos del saber (*en tois allois*, 1220a15-16). Lo que aquí se dice también puede ser aplicado a la búsqueda de la definición general de “felicidad” en la *Ética nicomaquea* I. La lógica

⁶ Sobre este punto, me permito hacer referencia a mi libro *L’action efficace* (2004, pp. 148-154).

⁷ La oración es un poco retorcida y difícil. Leo en la línea dieciocho *hōsper an ei <eideiēmen> hugieian*, con Spengel y Donini.

⁸ Traducción de L. C. Sánchez Castro.

del avance de un capítulo al otro en este libro primero está basada en la lógica de la búsqueda de la definición, y no en la lógica de la refutación a partir de *endoxa* sostenidas por el adversario.

Esta tesis general sobre la posibilidad de leer los tratados aristotélicos sobre la base de las doctrinas de los *Analíticos segundos* tiene la ventaja de ayudar a resolver un problema discutido infinitas veces en las últimas décadas: ¿por qué Aristóteles presentó su teoría de la ciencia en los *Analíticos* y después escribió los tratados procediendo de una manera completamente diferente, a saber, de manera dialéctica? Randall Jr. dice que en los *Analíticos* se describe una suerte de idea platónica de la ciencia que es diferente a la ciencia que Aristóteles hace en concreto.⁹ Muchos otros sostienen que en los tratados se indaga sobre los principios de la ciencia, sobre los cuales no hay demostraciones, y que la ciencia verdadera y propiamente dicha no está *en* los tratados, pero que debería poder hacerse *a partir* de éstos, al final de ellos. Todo esto parece un poco paradójico: después de los tres tratados biológicos, por ejemplo, *Historia animalium*, *De partibus animalium* y *De generatione animalium*, ¿qué más queda por hacer en biología?

Aristóteles no tenía una mente dividida en dos partes, de las cuales una estaría dedicada a la epistemología de los *Analíticos* y la otra a una filosofía práctica basada exclusivamente en la dialéctica y que no tendría nada que ver con su teoría de la ciencia. Por el contrario, Aristóteles fue coherente al aplicar su epistemología a los tratados. Esta posición fue sostenida por algunos estudiosos de la Modernidad, como Magirus, un comentador del siglo XVII cuya obra sobre la *Ética nicomaquea* fue reimpressa en Inglaterra en 1824.¹⁰ Su enfoque me resultó muy útil para reconstruir la estructura de la argumentación en la *Ética nicomaquea* I. De aquí que podamos usar como lema de estas lecciones aquellas palabras de Giuseppe Verdi, quien un día dijo: “Regresa a lo antiguo y se hará un avance” (Carta a Francesco Florimo, 5 de enero de 1871).¹¹

⁹ Cfr. Randall Jr. (1960, pp. 33 y 40-41).

¹⁰ Io. Magiri, Johannes Magirus, llamado Johannes Austriacus (1537-1614). Cfr. Magiri (1842).

¹¹ Esta consideración vale para la *Ética nicomaquea*; en la *Ética eudemia* la situación es diferente, pero no tenemos aquí la posibilidad de profundizar sobre este punto.

LA NATURALEZA DE LA FELICIDAD EN LA *Ética* NICOMAQUEA. CUESTIONES DE CONTENIDO

Dijimos que hacer depender la *eudaimonia* del estado de la propia alma fue una tesis sostenida por los filósofos que se opone a la opinión común. Tras la estela de Sócrates y Platón, toda la Academia antigua ligó la felicidad a la posesión de la virtud moral. Clemente de Alejandría da una visión panorámica de las discusiones que se daban entre los discípulos de Platón:

Espeusipo, descendiente de Platón, afirma que la felicidad consiste en un hábito perfecto en aquello que es conforme a la naturaleza, o sea, en una disposición relativa a los buenos; todos los hombres aspiran a ese estado, pero únicamente los buenos alcanzarán la ausencia de molestia. Y las virtudes serán las artífices de la felicidad. Jenócrates de Calcedón definió la felicidad como la posesión de la virtud propia de cada uno y de las facultades que a ella sirven. Además indica con claridad que el alma es el ambiente en que aquella actúa; y como medios por los que se realiza, las virtudes; como actos de los que casi se compone, las buenas acciones, y los hábitos, las disposiciones, los movimientos y las actitudes honestas; finalmente, como condiciones imprescindibles, las circunstancias exteriores y las relativas al cuerpo. También Polemón,

discípulo de Jenócrates, parece entender que la felicidad es la autosuficiencia de todos los bienes, o al menos de la mayor parte y de los más grandes. Además estableció por principio que sin virtud jamás habrá felicidad, pero que *la virtud es suficiente para la felicidad*, aunque no existan las circunstancias externas y relativas al cuerpo (*Stromata*, II, 22, 133, 4-7; cursivas mías).

En este debate la posición específica de Aristóteles se sitúa a medio camino entre el ascetismo de los filósofos y el materialismo del hombre común. Su tesis consistía en *identificar la felicidad con la actividad conforme a la virtud*, y no sólo con la posesión de la virtud misma. Y, dado que *la actividad requiere también de instrumentos externos*, como la riqueza, los amigos y demás para ser llevada a buen fin, entonces la felicidad no está del todo desligada de los bienes materiales. Aristóteles lo dice de manera clara en el siguiente pasaje:

Pero quizá hay un pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en un uso, en un modo de ser o *en una actividad*. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que esta *actuará necesariamente y actuará bien*. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también *en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas [...]*. 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, empañan 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 (1098b31-1099b7; cursivas mías).

Aristóteles se sitúa con esta teoría a medio camino entre aquéllos que piensan que la felicidad consiste en la posesión de riquezas, poder, belleza y cosas semejantes, y aquéllos que piensan que consiste en tener una buena alma. El buen estado y excelente funcionamiento de las facultades del alma es esencial; con todo, el hecho de que la felicidad consista en acciones supone la necesidad de bienes externos y de una situación en la cual actuar sea posible.

Esta posición fue muy criticada en la Antigüedad porque parecía abrirle espacio a la suerte en la consecución de la felicidad. Sobre esto volveremos más adelante.¹ Por ahora veamos algunos ejemplos.

Ático, filósofo platonista del siglo II d. C., sostiene que:

[Aristóteles] se alejó de Platón en el punto común, de gran importancia y esencial cuando no adhirió al criterio de la felicidad [*eudaimonias*] por no admitir que la virtud es autosuficiente para ella, renunciando a la fuerza que deriva de la virtud, creyendo que la virtud necesita de los bienes de la fortuna para conseguir la felicidad y reprochando a la virtud no poder alcanzar la felicidad por sí misma (fr. 2 = Euseb., *Praep. evang.* XV, 4, 2).²

Muchos preferían una versión más austera, y más paradójica, de la teoría de la felicidad de acuerdo con la cual el sabio es feliz incluso entre tormentos. Esta opinión es compartida por muchos, desde los platonistas hasta los cínicos y desde Epicuro hasta los estoicos (cfr. Séneca, *ep.* 71, 18). De estas polémicas antiguas informa también Aspasio, un comentador del siglo II d. C., quien tiende a defender a Aristóteles:

[...] la disputa que existe entre algunos filósofos concierne las cosas externas en cuanto no contribuirían en nada a la felicidad, y no sobre las cosas externas en sí. Pero la felicidad necesita de bienes externos, no como partes o como complemento de sí mismo, sino que

¹ Cfr. *infra* (pp. 62-64 y 71-72).

² Traducción del italiano de L. C. Sánchez Castro.

necesita de ellos más bien como instrumentos [...]. Por esto, algunos dicen que la buena fortuna y la felicidad son la misma cosa, mientras que otros dicen en cambio que la virtud es lo mismo que la felicidad. Estos últimos, de hecho, por creer que la virtud es la felicidad, dicen que la virtud y la felicidad son lo mismo; los primeros, en cambio, por ver que muchas cosas son producidas por medio de bienes externos como por medio de instrumentos que conducen a la felicidad, postulan que la felicidad es lo mismo que la buena fortuna (*In Eth. Nic.* 24, 1-4 y 25, 13-17).³

Aristóteles identifica la felicidad con el conjunto de las acciones virtuosas y concibe la acción como la realización de un objetivo en el mundo, una realización que precisa, entre otras cosas, también de los bienes externos. Así, su posición se sitúa a medio camino entre las tesis internalistas y las tesis externalistas, pues se concentra en la acción que, a su vez, sirve de puente entre nosotros y el mundo circundante.⁴

El libro I de la *Ética nicomaquea* es el punto crucial del tratado en el que se establecen los criterios y conceptos base que sostienen toda la obra. La *Ética nicomaquea* de Aristóteles comienza, de hecho, con la *zetêsis* de una definición del bien humano supremo (de ahora en adelante, BH). Esta definición, una vez encontrada, será el *archê* del que dependerá toda la teoría ética sucesiva.

Veamos ahora con qué tipo de argumentación Aristóteles alcanza este resultado. Como ya se había dicho, él procede por medio de una indagación sobre la naturaleza de la felicidad conducida con ayuda del método de búsqueda de definiciones descrito en los *Analíticos segundos* II.

La pregunta por el *ei estin* a veces puede obtener una respuesta inmediata sobre la base de la experiencia. Por ejemplo, que hay un género de seres vivos como los peces es claro; el lenguaje común

³ Traducción de L. C. Sánchez Castro.

⁴ E. C. Welskopf (1962, p. 7) observa que la concepción del “Reino de la libertad” en Marx como “un desarrollo de las capacidades humanas, lo que es un fin en sí mismo” (*El capital*, III, 48) es tributaria de esta idea aristotélica, y que hoy, con la reducción del tiempo de trabajo, el problema de la *scholê* se propone de nuevo en términos apremiantes.

distingue ya este género de otros. Por el contrario, el hecho de que haya un solo BH, y no un conjunto de bienes distintos, no es un dato evidente por sí solo. De ahí que en las primeras líneas de la *Ética nicomaquea* Aristóteles tome como punto de partida una discusión que tiende a demostrar el *hoti estin*, que efectivamente hay un BH, que además identifica con el bien que es objeto de la *politikê* (entiéndase *epistêmê* o *technê*). Consideremos el siguiente pasaje: “Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política” (1094a26-28).

Esta es una discusión relativa al *hoti estin*. En el primer capítulo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles hace exactamente esto, es decir, parte de un argumento a favor de la existencia de un único BH. La existencia de una cosa semejante no es una tesis evidente por sí misma. Por ejemplo, en nuestros tiempos, J. Rawls sostuvo que el ser humano tiene muchos fines que están conectados de manera orgánica, y que no hay un único fin de la existencia.⁵ El hecho de que haya un único fin de nuestra existencia es todavía para nosotros una tesis contraintuitiva, por lo que establecer *ei estin* el BH es ya un problema complejo. Aristóteles presenta argumentos a favor de ello para después dirigirse a la cuestión del *ti estin*.

Siguiendo el método de los *Analíticos*, Aristóteles emprende la búsqueda de la definición del BH con la pregunta *ei estin* y propone una argumentación con la cual se deduce su existencia a partir de las siguientes premisas:

1. Toda acción humana tiende a un bien.
2. Tal bien es un fin.
3. Hay una diferencia (*diaphora*) entre los fines por la cual algunos son instrumentales y otros son fines últimos (cfr. 1094a1-18)

Así se llega a la noción de un fin último idéntico al BH. En lo que sigue clarifica sus características esenciales:

⁵ Cfr. Rawls (1982, pp. 336 y ss.).

Si, pues, de las cosas que hacemos hay [*ei... esti*] hay algún fin⁶ que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor (1094b16-22).

Este pasaje ha sido ampliamente discutido en la literatura contemporánea. En mi opinión es una *reductio ad absurdum*, aunque una no muy convincente. La existencia, *ei estin*, del fin último cuyas características están aquí descritas debe ser demostrada. Esto corresponde al primer paso del “método de los *Analíticos*”. En mi opinión, el argumento más fuerte para demostrarla se encuentra en las líneas sucesivas, y está basado en el sistema de la ciencia práctica:

1. Si existe una ciencia o capacidad suprema y arquitectónica, su objeto es el fin último (cfr. 1094a25-27).
2. Tal ciencia existe: es la política (cfr. a27-28).

-
3. Por lo tanto, existe el fin último.

Las líneas 1094a28-b7 están consagradas a la demostración de la segunda premisa, a saber, que la política es la ciencia suprema. En efecto, en un cierto sentido, todas las ciencias están subordinadas a ella.⁷ Una vez establecido esto, se puede alcanzar la conclusión de que: El fin de ella [de la política] incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre (1094b6-7).

El BH existe porque es objeto de una ciencia cuya existencia y validez no están en duda. Se trata de un *argumentum ex scientiarum* que aún se

⁶ *Tôn praktôn* indica el contenido de nuestras acciones, aquello que es posible hacer; cfr. 1096b34 y 1095a16, en donde la expresión *ton agathon... prakton* indica “el bien realizable”. Cfr. también Burnet (1900, p. 8).

⁷ Sin embargo, se trata de una subordinación accidental, como se dice en *EN VI* (1145a10-11): “Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad”.

ve afectado por la influencia de la Academia platónica, y cuya fuerza no es muy acuciante.

De esta manera, sin embargo, sólo hemos alcanzado una consecuencia parcial del BH. Sabemos que existe y que es el objeto de la política, pero no sabemos qué es. El argumento se basa en la opinión, lo que indica que en principio no riñe con la defensa de la aceptación de ciertas proposiciones como principio de una ciencia a partir de *endoxa*, como se pretende en los *Tópicos* y en el método descrito en *A. po.* II.⁸

Ahora bien, avancemos en la búsqueda siguiendo el hilo conductor que nos proporciona el “método de los *Analíticos*”. Una vez establecido el *ei esti*, si el objeto de la investigación existe, debe verse *ti esti*, qué es.

En un pasaje próximo (y previamente citado), en efecto, encontramos: “Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es [*ti estin*] es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse [*ti to pantôn akroaton tón praktôn agathôn*]” (1095a13-15). En este punto no discutimos más si hay un BH, sino que buscamos *ti estin*. Por lo tanto, en estas páginas encontramos el tránsito de la primera a la segunda pregunta en la búsqueda de la definición descrita en los *Analíticos segundos* II.

Aunque la tarea ya había sido propuesta por Aristóteles mismo en la línea 1094a25, realmente se acomete a partir de la línea 1095a13 y siguientes. En este punto, Aristóteles, como habíamos dicho anteriormente, repite brevemente lo que había dicho al inicio del tratado para mantener la atención del auditorio. Se debe notar que es él quien cualifica el objeto del cual se busca la esencia como “aquello que persigue la política” (1095a15), lo que confirma que el punto nodal de la demostración que precede es un *argumentum ex scientiarum*.

Como primer paso de la búsqueda del *ti estin*, Aristóteles proporciona una *definición nominal* de su objeto; de hecho, presenta el nombre comúnmente atribuido al BH y explica lo que significa. Esto es una confirmación adicional del hecho de que el BH existe (*ei estin*), dado que en el lenguaje común existe una palabra para indicarlo. Entonces aquí Aristóteles parece considerar la definición nominal en el contexto de la búsqueda del *ti estin*. De esta manera comenzaremos a “saber algo sobre el objeto buscado”, lo que, como ya habíamos visto en *A. Po.* II,

⁸ Cfr. D. Charles (2000, p. 24). Por otra parte, cfr. Bolton (1987, pp. 139-40).

8, es un paso necesario para encontrar la esencia. La razón es que la definición nominal no sólo expresa que el objeto existe, sino que también proporciona alguna información sobre el objeto de nuestra investigación (cfr. *A. Po.* II, 8, 93a22). Esto último, a su vez, es un paso necesario para el descubrimiento de la definición real.⁹

Aristóteles dice: “Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos [*hoi polloi kai hoi charientes*] dicen que es la felicidad [*eudaimonia*], y piensan que vivir bien y obrar bien [*eu zên kai eu prattein*] es lo mismo que ser feliz” (1095a18-20). Esto es definitivamente un *endoxon*. En efecto, se mencionan las dos categorías de aquéllos que dan autoridad a las opiniones que se examinarán, a saber, la mayoría y los expertos (cfr. *Top.* 100b22). Establecer este *endoxon* no es indiferente para la investigación que estamos efectuando, pues de hecho se presenta el nombre del BH y se explica su significado. El BH es *eudaimonia*, en el sentido de un “vivir bien y obrar bien”. Por lo tanto, es un *modo de vivir*, no un objeto, ni un estado después de la muerte, ni una sensación como el placer, ni un estado habitual como la virtud. Se trata de un actuar en el mundo. Esta indicación será mantenida en firme por Aristóteles. Sin embargo, por ahora sus implicaciones no son claras. En este punto se procede a aplicar el principio del método establecido en *Ética eudemia* I, 6: “Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros” (1216b32-33).

La cuestión de establecer *ti estin* el BH se transforma ahora en aquella de establecer *ti estin eudaimonia* (cfr. 1095b20). Las dos cualificaciones del objeto buscado, la perífrasis (*logos onomatôdês*, cfr. 93b30-31) con la que se le llama al inicio de la investigación, “BH”, y su nombre corriente, *eudaimonia*, son usados de ahora en adelante de modo intercambiable para indicar los dos aspectos principales del objeto estudiado, a saber, que es un fin último y que es un modo de vida. En efecto, el BH es *akrotatos tôn praktôn agathôn* (1094a16); también la *eudaimonia* y *eu zên*

⁹ M. Deslauriers (2007, p. 76) piensa que la definición nominal debe proporcionar una parte de la esencia del *definiendum*, dado que su contenido no es una característica accidental. En nuestra opinión, esto sólo podría valer en un lenguaje perfecto. R. McKirahan (1992) describe bien el paso de la definición nominal a la definición real en estos casos. Con todo, su idea de una *superficial essence* nos deja perplejos. En nuestra opinión no es necesario que la definición nominal exprese la esencia o parte de ella. Basta con que indique un *proprium* o una característica típica del *definiendum*.

(1094a19). Hasta este punto, dice Aristóteles, todos están de acuerdo sobre la existencia del BH y sobre su nombre.

Sin embargo, sostiene Aristóteles, sobre la pregunta por *ti estin eudaimonia* las opiniones reputadas no ayudan mucho porque están divididas y, por tanto, dan origen a una *aporia*. Aristóteles describe, en primer lugar, la *diaphonia* entre estas opiniones de un modo general (cfr. 1095a20-28), y luego da una serie de ejemplos de opiniones equivocadas. Algunas de ellas, las de la gente común, no son expresadas en forma teórica, pero en ellas está implícita una elección de vida: “pero retomemos desde donde nos desviamos [*paexebêmen*]. A juzgar por los modos de vivir existentes, no sin razón [*ouk alogôs*] la mayoría y el vulgo [*hoi polloi kai phortikôtatoi*] sostienen que el bien y la felicidad son [...]” (1095b14-16).¹⁰

En este pasaje se encuentran ambas denominaciones del objeto buscado: el bien (humano) y la felicidad. La mención de la desviación (*parekbasis*) deriva del hecho de que en las líneas 1095a31-b13 Aristóteles incluyó una digresión metodológica. Aquí critica a quienes ubican la felicidad en el placer de los sentidos, en el honor o en los cargos políticos, y en la adquisición de dinero. Sobre esta última elección, sin embargo, la condena es limitada, puesto que las riquezas no son un mal en sí mismas, sino sólo si se hace de ellas el fin último de nuestra vida: “En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro” (1096a5-7).

Otras opiniones, en cambio, son fruto de la búsqueda de los filósofos, y constituyen una teoría explícita (*doxai*; cfr. 1096a17): “Dejémoslo, pues. Quizás sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas” (1096a11-14). En este pasaje el objeto buscado está definido solo como BH y no como *eudaimonia*. La teoría que está siendo discutida es la Idea del bien de la *República*, pero el Bien Supremo de Platón no es un modo de vida. No es nuestro interés examinar aquí esta larga polémica contra Platón. Basta con recordar que Aristóteles critica a Platón apoyado en su doctrina de las categorías y en otros conceptos de su filosofía primera. Los platonistas, en cambio, son elogiados por haber distinguido el bien en sí mismo de los bienes relativos a otra cosa. Con todo, unificaron

¹⁰ Traducción, a partir de la versión de C. M. Mulvany (cfr. 1921, pp. 87-88), de L. C. Sánchez Castro.

demasiado el concepto del Bien y, por eso, no están en capacidad de reconocer un bien específicamente humano. Como el debate se aleja del tema propio de la discusión moral, Aristóteles mismo observa: “Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propia de otra disciplina filosófica. Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea” (1096b30-1).

En conclusión, el examen de las opiniones de la mayoría y de los filósofos alcanza un resultado positivo sólo en parte. Lo mismo ocurre en la *Phys.* I y en la *Ética eudemia* I. De hecho, el único elemento importante que emerge de la discusión de los *endoxa*, aparte de la eliminación de varios candidatos, es una formulación más precisa de la distinción entre el fin por sí mismo y el fin para otra cosa, tema que había sido mencionado en *Ética nicomaquea* I, 1, aunque de manera todavía vaga. En aquella primera discusión, la distinción entre el fin por sí mismo y el fin con miras a otra cosa estaba mezclada con aquella del *ergon* y la *energeia*, es decir, se distinguía también el fin como actividad y el fin como objeto. Aquí en cambio aparece de manera más refinada: “Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, [placer, honor, virtud] pues estos se quieren por sí mismos” (1096a7-9).

Al final del examen de los nombres y de las opiniones, Aristóteles casi se encuentra de nuevo en el punto de partida y, por eso, repite de manera ligeramente distinta lo que ya dijo al inicio de la *Ética nicomaquea*:

[...] y sobre esto no se discuta más. Volvamos de nuevo a investigar sobre el bien buscado qué cosa podría ser [*ti pot'an eiê*]. Es evidente que el bien es diferente en cada tipo diferente de acción y de arte; de hecho, es diferente en la medicina y en la estrategia, y lo mismo vale para las demás artes. Por consiguiente, ¿cuál es el bien en cada una? ¿No es acaso aquello con miras a lo cual se realiza todo lo demás? En medicina lo propio es la salud; en la construcción, la casa; en la estrategia, la victoria, en otros casos, otra cosa; en toda acción y elección es el fin, pues de hecho todos realizan todo por un fin. De manera que, si existe un bien para todas las acciones que se realizan, este tendrá que ser el bien práctico; si son más de uno, todos ellos. Por lo tanto, cambiando de enfoque [*metabainôn dê ho logos*], el discurso vuelve

al mismo punto. Esto tenemos que esforzarnos por hacerlo aún más claro (1097a14-24).¹¹

En lugar de desarrollar en modo aporético una serie de preguntas basadas en *endoxa*, Aristóteles pasa a un registro más asertivo: deja el análisis de las opiniones y se consagra al análisis teórico de los conceptos. El cambio de método es indicado por Aristóteles con el verbo *metabainôn*. En este punto nos encontramos en un camino correcto para el descubrimiento de la definición de BH.

El procedimiento se lleva a cabo en dos etapas: en primer lugar tendremos la que Magirus denominó como la descripción de la cualidad del BH (cfr. 1097a14-b21);¹² luego encontraremos la definición real, verdadera y propia.

La verdadera definición se examina en el pasaje de 1097b22-1098a20, donde, además de indicarse la naturaleza y la esencia del BH, se deberán establecer las cualidades descritas en la presente sección basándose en tal naturaleza y esencia.

Veamos, primero, la exposición de las cualidades atribuidas al BH, que son *teleiôtês*, “perfección”, y *autarcheia*, “autosuficiencia”. La discusión relativa a ellas, a su vez, se divide en dos partes (1097a14-b6 y 1097b6-21), en las que el procedimiento seguido por Aristóteles es idéntico para cada cualidad y se divide en cuatro fases.

- (A). En primer lugar se examinan *teleiôtês* y *autarcheia*, “perfección” y “autosuficiencia”.
- (B). En segundo lugar se analiza el contenido sirviéndose de los instrumentos dialécticos descritos en los *Tópicos*,¹³ y se llega así a una definición de las dos: “Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto [*teleion*] que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige

¹¹ Traducción del italiano de L. C. Sánchez Castro.

¹² Magiri (1842, p. 32): “beatitudinem ex loco qualitatis sic describit”. Cfr. también Ramsauer (1879, p. 34).

¹³ Por ejemplo, el tópico de lo preferible (cfr. *Tópicos*, 116a19-31) y el de la valoración (cfr. 115a26-29). El hecho de que aquí se usan argumentos tomados de los *Tópicos* ya había sido observado por Aspasio (17,3).

por causa de otra cosa” (1097a33-34)¹⁴; “Consideramos suficiente [*autarches*] lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada” (1097b14-15).¹⁵

(C). En tercer lugar se afirma que la *eudaimonia* tiene tanto la característica de la *teleiôtês* (cfr. 1097a34) como la de la *autarcheia* (cfr. 1097b15-16).

(D). Finalmente se indican los motivos por los cuales estas características son atribuidas a la *eudaimonia*:

(1). La felicidad es *teleion ti* porque es elegida siempre por sí misma y no por causa de otra cosa (cfr. 1097b1).

(2). Es *autarches ti* porque, si a ella se le suman otros bienes, no se incrementa el bien total (cfr. 1097b16-17).¹⁶

No parece que aquí tengamos ya una demostración verdadera y propia de la definición. Todavía estamos en la etapa que consiste en “saber alguna cosa sobre el objeto”. Sin embargo, encontramos una especie de definición provisional de la felicidad: “Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo (*ti*) perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (1097b20-21).

Queda por explicar qué es esto del *ti*. Cuando nos encontramos frente a un objeto complejo como el BH, se hace necesario un largo análisis de características secundarias de la entidad antes de tener la posibilidad de pasar a la definición esencial.

En resumen, del BH hasta ahora hemos descubierto que:

- Es objeto de la política (cfr. 1094a26-29).

¹⁴ Cfr. *Tópicos* (116a29-31): “Y lo que es deseable por sí mismo es más deseable que aquello que lo es por otra cosa”. El argumento fue usado también por Eudoxo a favor del placer (cfr. 1172b20-23).

¹⁵ Aquí se aplica el tópico de lo preferible de los *Tópicos* (cfr. 118b10 y ss.).

¹⁶ Cf. C. Natali (2001, pp. 140-144).

- Su nombre es “felicidad” (cfr. 1095a16-18).
- Es un modo de vivir y tener éxito (cfr. 1095a19, b13).
- No corresponde a ninguno de los modos de vida preferidos por la mayoría ni a la teoría de los platonistas (cfr. capítulos 3-4).
- Es perfecto y autosuficiente (cfr. 1097a33, b14-16 e 20).

La definición del BH debe dar cuenta de su naturaleza y establecer estas características, o al menos las más importantes de ellas, como ya se había dicho. Algunas de estas cualidades tienen el rol de los *huparchonta kath'auta* que Aristóteles examina en los *Analíticos segundos* (cfr. 73a34-b24), en el primero de los sentidos allí distinguidos. La primera, en cambio, el ser objeto de la política, es un accidente del BH que no puede ser deducido de la definición, pues sería más bien de la definición de *politikê* (*epistêmê* o *technê*) que se podría llegar a tal conclusión.

La sección 1097b22-1098a20 es central en la *Ética nicomaquea* porque allí se da la definición esencial del BH, de la cual, además, depende todo el resto de la obra. El método seguido por Aristóteles en el establecimiento de la definición del BH y de la felicidad es descrito de la siguiente manera: “Se ha de considerar, por tanto, la definición de la felicidad, no solo desde la conclusión y las premisas [*et tou sumperasmatos kai ex hôn ho logos*], sino también a partir de lo que se dice acerca de ella” (1098b8-10). Todos los comentaristas están de acuerdo en que aquí se encuentra una oposición entre dos métodos diferentes: por un lado está el dialéctico y confirmativo, pero que sólo tiene el objetivo de evaluar la conclusión a la que se llega; por el otro, el método primero que alude a un silogismo compuesto de conclusión y premisas. Como fue dicho antes, no es difícil ver en este silogismo una referencia al *logikos sullogismos* de la definición citado en *Analíticos segundos* (93a15). Este silogismo está construido en el pasaje de 1097b22-1098a20 por medio de un procedimiento que consta de varias etapas.

Aristóteles dice que se debe aclarar mejor qué es el sumo bien humano, dado que todos estamos de acuerdo en llamarlo *eudaimonia*. Este objetivo puede ser alcanzado aclarando cuál es el *ergon* del hombre. Esta referencia al *ergon*, como ya lo he dicho, es un movimiento presente en Isócrates, quien empleaba la noción de *ergon* del rey para unificar

todos sus consejos sobre el gobierno de una ciudad (cfr. *A Nicocles*, 9). Con todo, el precedente inmediato se encuentra en un pasaje de la *República* (352d-353e) en el que Sócrates le demuestra a Trasímaco que los justos son más felices que los injustos por medio de un argumento muy similar, incluso en los detalles, al de Aristóteles. La primera parte del pasaje que estamos examinando es resumible en un silogismo, basado en *doxai*, del tipo:

1. Para todas las cosas que tienen un *ergon*, el bien consiste en realizarlo.
2. El hombre tiene un *ergon*.

-
3. El bien del hombre consiste en realizar su *ergon*.¹⁷

La premisa mayor de este silogismo está fundada en una breve inducción (cfr. 1097b25-27) que parte de opiniones aceptadas (*dokei*). La segunda premisa se introduce en la línea 28 (“si es verdad [*eiper*] que también el hombre tiene una cierta función propia”¹⁸) y es reiterada en una nueva introducción que se encuentra en las líneas 28-33. La conclusión está en las líneas 1097b27-28.

Este silogismo es, sin embargo, sólo el primer paso de la indagación. De hecho, la definición provisoria y doxástica encontrada no da razón de las cualidades del BH que fueron descritas en las páginas anteriores. Se debe profundizar más preguntándose: “¿Y cuál, precisamente, será esta función [*ergon*]?” (1097b33). Ahora bien, Aristóteles pasa de las *doxai* a los *phainomena* (cfr. 1097b34 y 1098a2). El término aquí no parece indicar únicamente opiniones o lo que le parece verdadero a la gente, sino que se refiere a los propios y verdaderos datos de la experiencia, como se dice con la expresión *dia tôn phainomenôn kata tèn aisthêsin* (“a través de los fenómenos accesibles a la sensación”; *De cael.*, 297b23). En efecto, dice, es evidente que la vida en un sentido biológico es común también a las plantas, y la vida basada en la sensación lo es también a todos los demás animales. Tales datos evidentes llevan a concluir que el *ergon* del hombre es la vida activa de la parte racional del alma, lo que no

¹⁷ Esta sección resume las líneas 1097b22-33.

¹⁸ Traducción del italiano de L. C. Sánchez Castro.

está presente ni en las plantas ni en los demás animales.

Inmediatamente después sigue una distinción de las varias partes del alma, lo que no tiene el estatus de una opinión corriente, sino que es una teoría psicológica académica. Aquí entra en juego la teoría psicológica del tiempo, cuyo conocimiento en líneas generales es presupuesto como condición necesaria de la investigación:

Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquel, por una parte, obedece a la razón, y por la otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción (1098a3-7).

Después Aristóteles realiza una última precisión. En efecto, él dice, la actividad de la parte racional del alma no tiene una unidad específica, sino sólo una unidad genérica: “Decimos que son idénticas [solo] en cuanto al género la obra propia de una determinada cosa y la obra de la versión excelente de la misma cosa” (1098a8-9).¹⁹ Aquí se dice que la felicidad es parte de un cierto género de entidades, lo que ya se había anticipado (cfr. *supra*, pp. 33-34). Como dice Magirus: “vocabulum actionis est generale, quod tam de bona et perfecta, quam de mala et imperfecta actione dicitur” (1842, p. 37). Aquí él interpreta, correctamente, la expresión (*zôê praktikê* (1098a3) como *actio*. Esta tesis viene ilustrada por un solo ejemplo, aquél de la diferencia entre un guitarrista promedio y un guitarrista excelente (a quien nosotros solemos llamar “virtuoso”). Adicionalmente, Aristóteles añade que “esto vale en general para todos los casos [*haplôs epi pantôn*]” (1098a10), por lo cual el ejemplo tiene una validez universal. En este punto, entonces, podemos formular el siguiente silogismo:

1. El bien del hombre consiste en realizar su *ergon*.
2. El *ergon* del hombre es la actividad de la parte racional del alma de acuerdo con la virtud.

¹⁹ Traducción del italiano de L. C. Sánchez Castro.

3. El bien del hombre consiste en la actividad de la parte racional del alma de acuerdo con la virtud.²⁰

La segunda premisa proporciona la razón y la causa, que es una causa formal: el bien humano es la actividad de la parte racional del alma, dado que tal es la naturaleza de la función específica (*ergon*) del hombre. La conclusión del silogismo es la definición esencial del BH y de la felicidad. Aristóteles la formula abreviadamente como: “El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (1098a16).²¹

Por consiguiente, el bien humano es, en cuanto género, actividad o acción (*energeia, praxis*) y, en cuanto especie, actividad conforme a la virtud (*kata tèn aretên*). Éste es el resultado de la larga investigación realizada en el primer libro de la *Ética nicomaquea*. La definición de la felicidad que encontramos en este capítulo es el punto central de la *Ética nicomaquea*, aquello de lo que depende todo el resto. Aristóteles recalca este punto dos veces en las líneas siguientes: “Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado” (1098a21-26). Y después de nuevo:

Por lo tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencian en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan (1098b4-8).

En estos dos textos Aristóteles dice claramente que todos los demás argumentos que conforman su tratado ético dependen de esta definición de felicidad, que después de haberla encontrado se ha cumplido más de la mitad de la investigación necesaria, y que, a partir de ella, los pasos sucesivos se hacen más simples. Éstas no son sólo alabanzas ingenuas

²⁰ Esto resume las líneas 1097b33-1098a16.

²¹ D. S. Hutchinson (2016) observa correctamente que se trata de una noción “científica” del bien humano. Es en cierta modo prescriptiva, pero lo es sólo en el sentido en el que es prescriptiva la noción de “naturaleza” cuando es entendida como perfección de la esencia de una entidad; cfr. J. Annas (1993, p. 135-158).

a sí mismo; sirven, además, para indicar que éste es el principio sistemático de toda la organización del libro.²² Como veremos, de hecho, el resto de la *Ética nicomaquea* se conecta de cierto modo con la definición de *eudaimonia* alcanzada en este capítulo, y con la idea de que el bien supremo del hombre es la actividad racional del alma conducida en conformidad con la virtud.

Como se puede ver, también en la ética podemos encontrar definiciones necesarias que no permiten excepciones. Nada puede ser llamado verdaderamente “felicidad” si no es una “actividad del alma conforme a la virtud perfecta”. Estas definiciones son parte de una forma de saber que Aristóteles llama “la *philosophia* del hombre” (1181b15), donde *philosophia* no indica la “filosofía” como nosotros la entendemos, sino un estudio “científico” del mismo objeto. En Aristóteles, en efecto, además de la *protê philosophia*, que corresponde de cierto modo a nuestra metafísica, tenemos también la *deutera philosophia*, que es la ciencia de la naturaleza; adicionalmente tenemos la *philosophia peri ta anthrôpina*, que es estudio científico, en un cierto sentido, del comportamiento social humano. No entiendo aquí por “ciencia” el sentido restringido presente en el libro I de los *Analíticos segundos*, que describe un modelo perfecto de saber científico, sino, de manera más general, un saber fundado sobre definiciones del objeto mismo. En Aristóteles, además, se encuentra la idea de diferentes grados de definibilidad y, por lo tanto, también de científicidad.

Aristóteles después añade: “y si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y más perfecta (*teleiotatê*)”. Esta última especificación ha sido objeto de discusión a lo largo de toda la historia de la interpretación de la *Ética nicomaquea*. La mayor parte de los intérpretes, desde Aspasio, han visto allí una anticipación de la teoría de la contemplación de la *Ética nicomaquea* X, 6-8. Pero ha habido también, desde los tiempos más antiguos, voces contrarias.²³

²² A. Grant (1874, p. 452) sostiene la tesis según la cual el resto de la *Ética nicomaquea* tiene la tarea de hacer cada vez más concreta esta definición de felicidad.

²³ Cfr. Aspasio (*In ethica Nicomachea*, 19, 2). De opinión diferente fue Eustracio (*In ethica Nicomachea*, 71, 15-16), quien cree que la “virtud más perfecta” es la *phronêsis*. Cfr. también Magiri, para quien Aristóteles se refiere a la virtud en general en grado sumo: “hoc loco intelligit, non unam aliquam peculiarem virtutem, sed unaquamque virtutem in summo suo gradu” (1842, p. 37).

Los atributos, ser *ergon*, *energeia* y *kat'aretên*, son más amplios que el objeto buscado, el BH, porque se aplican también a otras entidades, aunque sin abandonar el género. En efecto, (a) el *ergon* es también propio de las plantas, de los animales, de los hombres considerados como seres vivientes o, incluso, en cuanto “función” de sus partes corpóreas; (b) la *energeia* o *praxis* puede ser buena o mala; y (c) la *aretê* se dice también de los objetos inanimados o de otros animales (cfr. 1106a17-21). Con todo, las tres en conjunto (a + b + c) se aplican solamente al BH. Por lo tanto, la definición encontrada respeta la norma, de ascendencia platónica, prescrita en *A. po.* II, 13, de “cazar los predicados de la definición”: “Las cosas de este tipo hay que tomarlas hasta un punto en que se tomen en cantidad tal que, primeramente, cada una de ellas se de en más cosas, pero todas juntas ya no” (96a32-34).

Entonces, en el texto tenemos un *logikos sullogismos* que tiene como conclusión la definición del BH, que emplea premisas derivadas en parte de *endoxa*, en parte de *phainomena*, en parte de la teoría psicológica académica, y que respeta las normas establecidas por la “caza de predicados” de Aristóteles en *A. po.* II, 13.

Estamos de acuerdo con Kullmann cuando sostiene que es posible llegar por medio de un silogismo a una conclusión que es de hecho la definición del principio, y que no es necesario limitarse a la inducción para encontrar el *archê* práctico sin hacer uso del silogismo.²⁴

Como habíamos dicho antes, la definición debe permitir deducir de ella las cualidades *per se* de la felicidad. La *teleiôtês* es deducida en las líneas inmediatamente siguientes: “[...] y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta [*teleiôtatê*], y además en una vida entera [*en biôî teleiôi*]”. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz (1098a17-20).

En lo que concierne a la *autarcheia*, la característica de la autosuficiencia de la felicidad está discutida en el capítulo I, 9. Aristóteles sostiene que la actividad conforme a la virtud es una *chrêsis*, y que necesariamente quien es feliz actúa bien (*eu praxeî*). Tal actuar tiene en sí mismo su propio placer y, por tanto, es autosuficiente y no precisa de otras añadiduras

²⁴ Cfr. Kullmann (1974, pp. 230-2), para quien nosotros tenemos un silogismo que, *de facto*, tiene como conclusión la definición del BH.

(*ouden dê prosdeitai*, 1099a15; cfr. 1097b17: *mê sunarih moumenês*). La demostración tiene límites, como habíamos señalado antes.

Queda ahora por evaluar la argumentación que Aristóteles desarrolla al final de la *Ética nicomaquea* sobre la composición de la vida feliz. Es una actividad, pero ¿qué tipo de actividad? En los libros II-VI Aristóteles describe las virtudes de carácter y las virtudes intelectuales, así como las acciones que se derivan de ellas. Por lo tanto, en el libro X debería poder deducirse la solución al problema de la composición de la vida feliz a partir del resultado de aquel análisis.

Sin embargo, en este libro Aristóteles plantea una cuestión diferente: en vez de cuál podría ser la composición de la vida feliz en general, resulta ser cuál podría ser la felicidad suprema. La oscilación que habíamos visto en la fórmula que concluye con la definición de la virtud, a saber, “si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y más perfecta [*teleiostatê*]” (1198a17), no ha sido completamente aclarada.

El pasaje de la *Ética nicomaquea* X, 6-9 se presenta, en cualquier caso, como la conclusión de toda la obra. En estos capítulos hay referencias frecuentes a lo que se ha dicho antes, en particular en el libro I,²⁵ y Aristóteles logra de alguna manera precisar la definición general de “felicidad” como la vida activa del hombre en conformidad con la virtud perfecta, indicando dos *bioi*, dos tipos de vida que realizan esta definición: la “vida filosófica” y la “vida política”.

La discusión se presenta una vez más como un examen en términos generales (*tupôi*: 1176a31; cfr. 1178a21-23) del problema de la felicidad, entendida como otorgarle la primacía a la actividad intelectual. Aristóteles dice:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud,
es razonable que sea una actividad de acuerdo con la

²⁵ *Tithemen*: 1176a31; *eipomen*: a32; *homologoumenôn tois proteron*: 1177a18-19. Sólo la frase “que esta actividad es teórica, ya lo habíamos dicho” (1177a17-18) no tiene paralelo en *EN*. Con todo, hay un pasaje muy similar en la *EE*: 1249b16-21. Por el contrario, una referencia precisa al libro I se encuentra en la línea 1177b25, que se podría referir a 1098a18. Ciertos análisis sólo son comprensibles haciendo referencia al libro I, como por ejemplo toda la discusión de X, 8, que hace referencia a *EN* I, 9: las líneas 1178a24-43 (sobre los bienes externos) a 1098b31-1099a30, y las líneas 1178a34-b7 (sobre la acción) a 1098b31-1099a30; también el pasaje de 1178b7-23, que trata sobre la actividad de la divinidad, hace referencia al libro I, 1101b25-27.

virtud más excelsa, y esta 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.²⁶ Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad (1177a12-19).

El hecho de que la vida filosófica sea designada como *teleia eudaimonia* (1177b24-26) y que el hombre que la vive sea llamado *eudaimonestatos* (1178a8) excluye que la vida contemplativa pueda ser el criterio de la felicidad en general. Debe ser una propuesta para un grupo más restringido.

Aristóteles no quiere poner en el mismo plano todas las formas de vida feliz, sino que las clasifica desde el punto de vista del valor: la vida contemplativa está antes que la vida política, que es segunda. La distinción entre “primera” y “segunda” en este sentido no es frecuente en Aristóteles, pero se puede encontrar algunas veces, como por ejemplo en la distinción entre “filosofía primera” y “filosofía segunda” de la *Metafísica*: “Y cuantas clases de entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Con que, entre estas, habrá necesariamente una primera y una segunda” (1004a2-5); y además: “puesto que el estudio de las entidades sensibles es tarea, en cierto modo, de la física y de la filosofía segunda” (1037a14-16).

El argumentario de Aristóteles se prolonga mucho, lo que hace entender cuánto se esfuerza por convencer a su público, junto con la dificultad que supone su posición a la luz de otros aspectos de su pensamiento. Aristóteles basa su idea de la superioridad de la vida contemplativa en los conceptos de *teleiôtês* y de *autarkeia*, que anteriormente, en el capítulo I, 5, habíamos visto como los *huparchonta kath'auta* de la felicidad. En esto la *Ética nicomaquea* es muy coherente.²⁷

²⁶ No es claro a qué pasaje hace referencia esta declaración. Quizás a alguna otra obra perdida de Aristóteles.

²⁷ Cfr. Lockwood (2014, pp. 350-369), quien tiene toda la razón cuando compara la *EN* a una desmesurada *ring composition* en la que la parte final se

El mismo Aristóteles admite, sobre la base de otros criterios, como la belleza y la grandeza (cfr. 1178b17), que la vida política es superior a la contemplativa. Sin embargo, tales criterios son menos adecuados, dado que no son las propiedades *per se* que condujeron a la definición de la felicidad y, en consecuencia, no reflejan la esencia del bien humano. La demostración de la primacía de la vida contemplativa insiste sobre todo en la cuestión de su autosuficiencia y, por tanto, resulta bastante repetitiva, pues Aristóteles dice:

- Que la vida filosófica es aquella que se busca verdaderamente “por sí misma” (cfr. 1176b3, 4-9 y 1177b1).
- Que es la actividad de la mejor parte de nosotros (cfr. 1177a13-13 y 18-21).
- Que se realiza en la *scholé*, es decir, en la ausencia de preocupaciones (cfr. 1176b4-6, 1177a27-1177b1, 1177b4 y 8-18).
- Que requiere menos bienes materiales que la vida política (cfr. 1178a24-34, 1178a34-b7 y 1178b33-1179a6).
- Que tiene su propio placer, único y particular (cfr. 1177b22-24).
- Que es perfecta (cfr. 1177b24-26).
- Que representa un esfuerzo loable de los hombres por hacerse similares a dios lo más posible, sin escuchar los consejos de moderación de los antiguos poetas (cfr. 1177b26-1178a8 y 1178b7-23).
- Que está en concordancia con las opiniones de sabios como Solón y Anaxágoras (cfr. 1179a9-17).

conecta de nuevo con la parte inicial.

- Que quien la practica tendrá bienes y favores particulares por parte de los dioses (cfr. 1179b23-32).

En su deseo por realzar el carácter divino de la vida contemplativa, Aristóteles no describe a detalle la relación entre la contemplación y las virtudes morales. Con todo, aquí se afirma un cierto acuerdo entre la contemplación y la práctica de la virtud moral, como veremos inmediatamente después en la *Política* (cfr. 1333a30-b3 y 15, 1334a11-36).

EL MODELO PERFECTO DE FELICIDAD: LA VIDA CONTEMPLATIVA

Dejemos ahora la parte de fundamentación del texto y dirijámonos a otra, por así decirlo, más práctica y aplicativa, primero en la *Ética nicomaquea* misma y luego en la *Política*.

Aristóteles dice que la *eudaimonia*, la felicidad, consiste en la *scholê*, en la vida libre de ocupaciones y tareas obligatorias. Como lo ha dicho de manera muy apropiada Liselotte Welskopf, “Muße haben heißt für die Hellenen Zeit haben, Herr über Zeit sein” (Welskopf, 1962, p. 6).¹ No obstante, la teoría de la felicidad de Aristóteles no implica la identificación de la vida feliz en general con la vida filosófica, identificación que además nunca se hace. Por el contrario, él establece una identificación entre la contemplación y la “felicidad perfecta” (1177a17 y b24), y designa como “muy feliz” al hombre que vive de esta manera (cfr. 1178a8). La felicidad perfecta, de acuerdo con nosotros, no se identifica con la felicidad pura y simple; la felicidad perfecta es más bien el mejor modo de ser feliz. Pero hay también un segundo tipo de felicidad: la vida política (cfr. X, 8).

La parte más importante de la ética de Aristóteles es la definición *general* de la felicidad. La idea de que la felicidad es la actividad del alma conforme a la virtud es la tesis con la que se describe el género de la felicidad. El ideal del *bios theôretikos* es un *paradeigma*, un modelo,

¹ “Para los helenos, tener tranquilidad significa tener tiempo, ser señor del tiempo” (traducción de Luis Bazet).

no un programa político que deba realizarse a cualquier costo. Sin embargo, a diferencia del paradigma de Platón, éste se realiza en el mundo material y no se limita sólo al mundo de las ideas. A partir de ahí podemos reconocer diferentes grados, decrecientes, de felicidad. Algunos estudiosos contemporáneos han querido burlarse de esto y han dicho cosas como: “De acuerdo con Aristóteles, si mi tía es muy rica y yo necesito dinero para estudiar, estoy autorizado a matarla para poder contemplar sin problemas materiales”. Esto está totalmente fuera del punto de vista aristotélico: primero, porque no existe en Aristóteles un imperativo moral o religioso de contemplar; segundo, porque el contemplador, en cuanto hombre, tendrá todas las virtudes morales.

La virtud más completa, evidentemente, comprende el ejercicio de la *theôria*, que a su vez requiere de condiciones tales que limitan el ejercicio de otro tipo de virtudes. Por otra parte, el tipo de vida que promueve el ejercicio de la virtud política limita considerablemente, si no es que impide del todo, el ejercicio de la contemplación. Es una vida feliz alternativa, pero sigue siendo una vida feliz. Ésta es la elección entre dos tipos de vida que Aristóteles le propone a su público.

Con el ideal de la vida contemplativa Aristóteles propone un modelo cuya realización depende de que se dé una situación con circunstancias más o menos favorables. Se trata, sin embargo, de la vida de un ciudadano particular. Claro está que en el plano práctico dará a luz a la escuela filosófica como institución dedicada al ejercicio del *bios theôretikos*. Esto lo veremos dentro de poco. Con todo, otros pueden tener otras preferencias, pues, después de todo, aquel tipo de vida no es aplicable a la ciudad. Si fuera así, uno de los objetivos de la *Ética nicomaquea* correría el riesgo de no realizarse, es decir, el aspecto político del que hablábamos antes (cfr. *supra*, pp. 50-51). Este punto encontrará importantes confirmaciones y análisis en *Política* VII-VIII, de lo que hablaremos después (cfr. *infra*, pp. 83-94).

El problema que debemos examinar, por ahora, es cuál es la composición de la vida contemplativa y cuál la de la vida política: si Aristóteles pretende contraponer una vida de pura reflexión filosófica a una vida de pura actuación según las virtudes de carácter, y si no habría una base de virtudes sociales y comunitarias como la justicia, el pudor, la afabilidad, la temperancia, la valentía y demás que estén implícitamente comprendidas en ambos tipos de vida. Debemos además ver cómo esta concepción de la felicidad se ubica respecto de la idea tradicional de “felicidad” que comporta una abundancia de bienes externos.

Desde el punto de vista de la necesidad de bienes externos, la contemplación entra en conflicto con la justicia, la temperancia y la valentía:

[...] 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 practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más (1177a28-33).

En este pasaje parece entreverse una acepción más restringida del concepto de *autarcheia* ('independencia') que aquella definida en *Ética nicomaquea* 1097b8-11. Según esa acepción, la independencia del hombre feliz no excluye, sino que de hecho comprende, sus relaciones éticas con los padres, amigos y ciudadanos. Aquí, en cambio, parece que la *autarcheia* consiste en ser independiente de todo.

Aristóteles quiere contraponer una vida en la que prevalece el interés por la ciencia y la filosofía a una vida en la que predomina el interés por la *timê* o por la participación en las luchas por el poder. Esto se puede deducir a partir de algunos indicios presentes en *Ética nicomaquea* X, 8, en donde Aristóteles opone las actividades políticas a la *theôria* y las describe como un nivel inferior del bien humano, pues son trabajosas y exigentes (*ascholoî*) tanto en la paz como en la guerra. Es evidente que esto ocurre en la guerra, dado que la guerra es un medio y no un fin: "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" (1177b9-12); pero también en tiempos de paz las actividades políticas son contrarias a la *scholê*. En la *Ética nicomaquea* dice: "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" (1177b4-8).

Ya en Homero la guerra es considerada como un trabajo, una fatiga penosa (*ponos*, por ejemplo en *Ilíada* X, 70). La actividad política es catalogada como *ascholos*, no exenta de molestias, por lo que no comporta perfección ni autosuficiencia. Entonces, ¿cómo es posible un *bios politikos*

feliz? Sobre este punto volveremos más adelante cuando hablemos de la *Política*.

Dado que las virtudes éticas precisan de bienes externos como la riqueza, la fuerza o la libertad de acción, requieren también de cosas de las que el teórico, en cuanto tal, puede prescindir al menos en parte (cfr. 1178a27-34). Cuanto más grandes y bellas sean las acciones, tanto más serán necesarios muchos bienes externos. En cambio, muchos bienes externos pueden incluso ser fastidiosos para quien contempla, como se dice en la *Ética eudemia* VIII, 3: “Así, esta elección y adquisición de bienes naturales [...] que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala” (1249b16-21).

En la *Ética nicomaquea*, en las líneas 1178b33 y siguientes, se discute el problema de los bienes externos y se repite tanto que el hombre en cuanto filósofo necesita de bienes externos para contemplar, como que, a diferencia de dios, él precisa de alimento, salud y cosas similares (cfr. 1178b33-35). También aquí se plantea, en la línea 1179a1, el problema de la justa medida de aquellos bienes externos:

Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que *uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados*. Esto puede verse claramente por el hecho de que *los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más*; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud (1179a1-9; cursivas mías).

Considero que estos pasajes son de gran importancia y que merecen mayor atención de la que hasta ahora han recibido.

Aristóteles aquí articula de modo más claro su modelo ideal de vida feliz. Este modelo viene confirmado por la citación de testimonios importantes, como los de Solón y Anaxágoras: Solón es citado por su aversión al exceso de riqueza; Anaxágoras, por haber dicho que el hombre feliz no es ni rico ni poderoso, y que más bien a la mayoría le parecería un individuo extraño (cfr. 1179a9-16).

La referencia a Anaxágoras nos hace entender de cuál *bios* está hablando Aristóteles. Se trata de un hombre que vive el *bios theôretikos*, que es descrito como un ciudadano particular (*idiôtês*, 1179a6-7), y que es calificado como más feliz que el hombre poderoso. Esto no excluye que la virtud moral propia de la vida social, como la generosidad o la justicia, no formen parte a título pleno de este *bios*. El hombre del que habla Aristóteles realiza acciones virtuosas (a5-6), honestas (a7), y actúa conforme a la virtud (a8-9).² Por consiguiente no es probable que en esta sección Aristóteles cambie el objeto de su discurso. La conexión del razonamiento resulta más clara si se comprende que en todo este pasaje Aristóteles está describiendo la vida filosófica.

Quien vive la vida filosófica, por lo tanto, no es un dios cuya vida consistiría sólo en contemplación, sino un hombre. La vida filosófica del hombre es un conjunto complejo del que forman parte también las virtudes éticas: “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” (1178b5-7).

El punto es semejante al de *Ética nicomaquea* I, 7: quien vive la vida más feliz no puede prescindir del trato con los otros. La vida conforme a la virtud del hombre filosófico no finaliza en una maximización de la contemplación, sino que está ligada al hecho de que el hombre está equipado con un amplio espectro de capacidad de acción, y su propia felicidad consiste en la actualización de las virtudes, cada una en la medida apropiada a su valor. Las acciones virtuosas del hombre filosófico no son, por lo tanto, ni accidentales ni instrumentales. Aristóteles llega incluso a decir lo siguiente:

Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices, no por accidente, sino en virtud

² El pasaje de 1179a1-9, del cual estamos hablando, se encuentra entre dos textos que tratan, en efecto, sobre el filósofo (1178b33-35 y 1179a9 y ss.). El razonamiento parece estar bien conectado.

de la contemplación. Pues esta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una suerte de contemplación (1178b25-32).

Sería un error leer este pasaje como si la contemplación fuera una condición necesaria para la felicidad. La contemplación, de hecho, sólo es descrita como una condición suficiente. La expresión “hasta donde se extiende la *theôria*, también la felicidad” significa que aquél que contempla es con seguridad feliz, y no que sólo quien contempla es feliz.

Si esto es verdadero, el modelo de felicidad suprema propuesto por Aristóteles resulta claro: el hombre feliz en mayor grado es un ciudadano particular, moderadamente adinerado y en buena salud, que actúa de manera apropiada y correcta en su trato con los demás, en especial con los familiares, amigos y conciudadanos, que se mantiene lejano de la lucha por el poder político y que se dedica, en la medida de lo posible, a la vida contemplativa, ejercitando su facultad de reflexión teórica.

Todo esto parece ir en contra de los ideales de la Atenas clásica. Es bien conocida la oración fúnebre de Pericles en Tucídides, que es como el manifiesto cultural de la Atenas democrática. Allí se dice:

Pues tenemos una república que no sigue las leyes de las otras ciudades vecinas y comarcanas, sino que da leyes y ejemplo a los otros, y nuestro gobierno se llama democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros, y no será nombrado para ningún cargo, ni horado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan sólo por su virtud y bondad. Que por pobre o de bajo suelo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la república, no será excluido de los cargos y dignidades públicas [...]. *Todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la república, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho.* Cuando imaginamos algo bueno, tenemos por

cierto que consultarlo y razonar sobre ello no impide realizarlo bien, sino que conviene discutir cómo se debe hacer la obra, antes de ponerla en ejecución [...]. En suma, nuestra ciudad es totalmente un escuela de doctrina, una regla para toda Grecia, y un cuerpo bastante y suficiente para administrar y dirigir bien a muchas gentes en cualquier género de cosas (II, 37-41; cursivas mías).

Esto se encuentra ligado a la idea de la *parresia*, la libertad de hablar sin constricción por el bien de la ciudad, concedida a todos los ciudadanos, al menos en principio.³ Este pasaje, y otros similares, han hecho pensar que los ciudadanos atenienses eran gente continuamente involucrada en política.

Con todo, en la sociedad ateniense también tendía a ocurrir lo opuesto, es decir, un rechazo de la política. Esta tendencia ha sido ignorada por los historiadores que, especialmente en el siglo XIX, han exaltado sobre todo la tradición del compromiso civil y del imperialismo político de la Atenas clásica. Estas tendencias “antipolíticas” estaban presentes principalmente entre las clases ricas de la Atenas antigua, que veían con malos ojos la política expansionista del partido popular. Tenemos un pasaje del *Hipólito* de Eurípides en el cual se dice:

¿Pretendes argumentar que es agradable mandar?
Para los cuerdos en modo alguno, si es un hecho que el poder personal ha destruido la razón de los hombres que en él hallaban un placer. Mi deseo sería triunfar en los certámenes helénicos y, en un segundo plano, ser siempre feliz en la ciudad en compañía de amigos excelentes, pues, en tales circunstancias es posible actuar y la ausencia de peligro proporciona mayor goce que el poder (v. 1013-1020)

Nos encontramos aquí con un ideal aristocrático que consiste en la excelencia en los juegos panhelénicos y en una vida placentera con un grupo reducido de amigos, lo que se opone directamente a los ideales de la realización de la propia vida en la política que prevalecerá en la Atenas democrática.

³ Sobre la *parresia*, cfr. Foucault (2009).

El mismo ideal se encuentra plasmado en el *Económico* de Jenofonte, en donde el rico Iscómaco, llamado “El perfecto gentilhombre” (*ho kaloskagathos*), sostiene que:

“Pues bien, aun obrando así, Sócrates, son muchos los que me agobian con calumnias, aunque tú a lo mejor estabas esperando que yo dijera que muchos me llaman hombre de bien”. “Lo que sí te iba a preguntar, Isómaco”, le dije, “era si también te cuidas para estar en condiciones de defenderte y demandar a alguien si te encuentras en el caso de tener que hacerlo”. “¿Y no te parece, Sócrates, que es eso mismo lo que me paso la vida practicando, mi defensa, puesto que no hago daño a nadie, y hago el bien que puedo a muchos? ¿Y no crees que me ejercito en acusar a la gente cuando veo que algunas personas hacen daño en privado a muchos y al Estado y no hacen el bien a nadie?” (*Oecon.* 11, 21-22; cfr. *Ciropedia*, VII 5, 42)

Iscómaco teme ser llevado ante el tribunal de los sicofantes sólo porque es rico y, por lo tanto, evita la vida política. La situación es muy bien resumida por Carter.

The emergence of [a new class of politicians'] [...] aggressive attitude in the law courts and assembly must have been a shock to the older generation. Opponents were demolished in completely new ways [...] [,] political existence became more dangerous and inevitably many citizens preferred to stay away (Carter, 1986, p. 130).⁴

La atención a esta corriente interpretativa ha crecido en los últimos años. Sobre esto hablaremos un poco más adelante.

⁴ “La emergencia de [...] una actitud agresiva [por parte de una nueva clase de políticos] en las cortes de justicia y en la asamblea debió haber conmovido a la anterior generación. Los oponentes resultaban demolidos de maneras totalmente nuevas [...] [,] la existencia política se volvió más peligrosa e inevitablemente muchos ciudadanos prefirieron mantenerse al margen” (traducción de L. C. Sánchez Castro). Cfr. F. Solmsen (1964, pp. 199-211).

El hecho es que casi todos los filósofos antiguos criticaron la democracia ateniense, término con el cual no se debe entender la democracia en el sentido moderno, sino como el dominio del *demos*, la clase más pobre, sobre la clase aristocrática, los *charientes*, la gente culta.⁵ La tendencia a alejarse de la política para vivir una vida tranquila era bastante común: mientras algunos miembros de la aristocracia, como Pericles, se dedicaron a sostener la causa del *demos*, otros prefirieron mantenerse lejos de la vida política. Incluso Platón, a quien con certeza le atraía el compromiso político, no buscó cambiar la constitución de Atenas, sino que más bien condujo su experimento político en la colonia griega de Sicilia.

La posición de Aristóteles, por lo tanto, retomó esta corriente del pensamiento oligárquico de su tiempo, pero lo hizo sobre una nueva base. La vida reservada al teórico no se basa ya en la superioridad de su estirpe, del *genos*, ni sobre la mayor disponibilidad de bienes materiales, sino sobre la decisión de cultivar la mejor capacidad de su propia naturaleza, a saber, la virtud intelectual. Tiene, entonces, una base antropológica y cultural original.

En este trasfondo se sitúa la idea de que la vida perfectamente feliz consiste en el *bios theôretikos*, y que este modelo no les corresponde a todos y cada uno de los ciudadanos.

Este tipo de vida se acompaña en la *Ética nicomaquea* de otro tipo de vida, también feliz, que es la que se encuentra en conformidad con las virtudes morales y es definida como una felicidad más humana:

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 estas cosas son humanas (1178a9-14).

La vida contemplativa es la vida conforme a la capacidad más elevada del individuo. Con todo, una vida más cercana al hombre común es, más bien, aquella llamada *kata tèn allên aretên*, esto es, la vida política.

⁵ Sobre esto, cfr. Ober (1998).

Parece que hubiese una contradicción entre los dos pasajes: por un lado se dice que la vida política es *ascholos*, no libre de molestias, mientras que la felicidad lo es; por otro lado se afirma que existe una felicidad "política". No parece que estos tres juicios puedan coexistir. El impase probablemente se pueda resolver si se vive en una ciudad particularmente bien organizada, que permita vivir la vida política sin conflictos y de una manera feliz. Ésta será, entonces, la mejor ciudad descrita en *Política* VII-VIII.

La ciudad perfecta, de acuerdo con Aristóteles, no es una ciudad en la cual se tenga la supremacía del *bios theôretikos*. Se requiere de un espacio para que éste pueda ejercerse, pero este *bios* no es el objetivo más importante de la constitución. La ciudad perfecta debe, sobre todo, permitir a la gente disfrutar de la felicidad política, el *politikos bios*, sin conflictos. Esto quiere decir que debe ser posible practicar allí las virtudes morales sin luchar por el honor o los cargos, y se debe estar libre de otras fuentes de *ascholia*, como la guerra. Para lograr esto, según Aristóteles, la mejor ciudad será aquella que rehúye de las guerras externas y que no tiene luchas políticas internas entre diferentes grupos de poder, partidos o facciones. Antes de pasar a este punto, sin embargo, debemos volver un instante sobre la vida contemplativa. Habíamos descrito el *bios theôretikos* como la elección de una vida particular. Veamos ahora cómo esta elección estaba organizada concretamente en la Atenas del siglo IV-III a.C.

LA FELICIDAD REALIZADA EN LA PRÁCTICA. LA ESCUELA DE ARISTÓTELES

Habíamos dicho antes que la posición de Aristóteles retoma ciertas corrientes del pensamiento oligárquico de su tiempo, pero con un enfoque nuevo y original basado en la superioridad intelectual y no en la de la estirpe o la riqueza. La escuela filosófica fue el modo concreto en el que se hizo realidad el *bios theôretikos* durante el siglo IV a. C. Dedicarse a la filosofía fue, para Platón y Aristóteles, la elección para pasar la vida y actualizar de la mejor manera sus capacidades humanas. Esto fue, en pocas palabras, su elección para ser felices. Por este motivo se puede decir que con Platón y Aristóteles hubo un alejamiento progresivo del modelo socrático original.

En la *Ética nicomaquea* se indica con notable claridad cuáles son las condiciones externas que deben hacer posible tal actividad. Como ya se dijo (cfr. *supra.*, 64), en este punto concuerdan sustancialmente la *Ética eudemia* y la *Ética nicomaquea*, esto es, al respecto de la medida y cantidad de los bienes necesarios para el *bios theôretikos*.

Como habíamos visto, en la *Ética eudemia* (1249a21-b25) se busca determinar un criterio de elección de los bienes “naturales, pero no laudables” (1249a25), expresión con la cual Aristóteles pretende designar los bienes exteriores. Tales bienes van dirigidos a un *telos*, por lo que Aristóteles critica la posición que define la *hexis politikê* con respecto a estos bienes, esto es, que hace de ellos el fin de la acción y de la virtud, como es el caso de los espartanos, que viven bajo la indicación

de la *pleonexia*, la arrogancia y la codicia. La vida buena, de acuerdo con Aristóteles, no es un medio para adquirir bienes externos. Todo lo contrario: los bienes externos son un medio para la vida buena. Una cantidad de bienes que impida alcanzar el fin elegido no es buena. Por esto, para la vida filosófica es necesario lograr un bienestar moderado, dimensionado de acuerdo con el fin que se debe alcanzar y suficiente para asegurarse la libertad de la necesidad.

El filósofo debe, para su tranquilidad, evitar el exceso de bienes (cfr. 1178b3-5). Con todo, necesita salud, alimento y las demás cosas necesarias para vivir (cfr. 1178b33-35). La primera condición necesaria para la *theôria*, una posesión moderada de bienes y la libertad de la necesidad, constituye, por lo tanto, la base de la segunda condición necesaria, la *scholê*, que no es tanto un componente de la vida feliz, sino precisamente su condición necesaria. En el nivel más elevado de felicidad, la vida de dios, Aristóteles vincula explícitamente *theôria* y *scholê*, haciendo de la más completa libertad de condicionamientos externos la base para la mejor vida de pensamiento (cfr. *Metaf.* 1072b14-26 y 1073a11). Un nivel tal de independencia de la necesidad es inalcanzable para el hombre. Sin embargo, en el mundo humano es posible alcanzar una libertad al menos parcial de las necesidades y de la obligación. Aristóteles lo demuestra con el ejemplo de los sacerdotes egipcios de los que habla al comienzo de la *Metafísica*. En Egipto, la condición necesaria para el desarrollo de un pensamiento teórico puro era la liberación de algunos individuos, precisamente los sacerdotes, de la obligación de proveer para la propia supervivencia por medio de la obtención de una cierta comodidad (cfr. *Metaf.* 981b23-25).

La tercera condición de la *theôria* les hace en cierto modo un contrapeso a las dos primeras, que amenazan con alejar la vida del filósofo de la justa medida en dirección a un exceso de soledad, a una vida de extranjeros, como era la de Anaxágoras en Atenas:¹ el filósofo necesita de amigos. En la *Ética eudemia* (cfr. 1249b18) los amigos son contados entre los bienes externos, por lo que se puede colegir que se trata de amigos comunes y corrientes, no interesados en la filosofía. Pero en la *Ética nicomaquea* (cfr. 1177a34), como habíamos visto, se habla de los *sunergous*, de los colaboradores. Aquí surge la duda de si Aristóteles pretende incluir, entre las condiciones para filosofar mejor, la presencia

¹ Sobre Anaxágoras, cfr. *Política* VII, 2 (1234a15-17 y 28) y *Ética eudemia* I, 4 (1215b6-14 y 1216a11-14).

de colaboradores en las discusiones dialécticas (lo que sería propio del enfoque platónico), e incluso la presencia de discípulos para las lecciones y de asistentes menos activos.² Debe, sin embargo, recordarse que ésta no es una condición estrictamente necesaria para la reflexión, a diferencia de las dos primeras, y que el filósofo puede proceder también en solitario: la presencia de amigos lo ubica sólo en mejores condiciones.

La relación entre la *autarcheia* y la *philia* se examina también en la *Ética eudemia* (VII, 12), texto en el cual Aristóteles se pone en guardia contra la teoría según la cual el hombre más feliz, siendo autosuficiente al máximo, puede no tener necesidad de amigos: es, de hecho, más placentero compartir la actividad que constituye el fin de nuestra vida con amigos bien escogidos, y dedicarse juntos al unísono no sólo al placer del cuerpo, sino también a la contemplación de las artes (*theôria mousikês*, 1245a22) y a las discusiones intelectuales, la *philosophia* (1245a21). El placer aumenta por el hecho de compartir (*sunergein*) las actividades que constituyen el bien más elevado. De ahí que estudiar sea alegrarse en común (*suntheôrein kai suneuôchiesthai*, 1245b4-5). La única advertencia que hay que tener en cuenta es que la comunión de bienes y experiencias en este libro está reservada a un grupo más bien reducido, pues sería difícil reunir un gran número de hombres dispuestos a compartir tal sentimiento (*sunaisthêsis*), ni se sabría qué hacer con ellos una vez reunidos (cfr. 1245b23-25). En este capítulo parece estar ya dibujado a grandes líneas la totalidad del espíritu que debía impregnar las escuelas filosóficas.

Para esclarecer qué es lo que Aristóteles entiende por *sunergous* podemos ver los textos en los que él habla tanto de discípulos como de interlocutores. En la *Ética nicomaquea* (1164b2-3) se habla de los discípulos que tienen con el maestro una relación similar a la que tienen con los dioses y los padres, esto es, una relación de *philia kath'huperochên*, de amistad basada en la superioridad de uno de los dos amigos (cfr. 1158b12), por lo que la relación entre las dos partes es desigual. Por el contrario, en *Ética nicomaquea* IX, 1172a1-8, se habla de la comunidad de aquellos que quieren compartir con sus amigos el tipo de actividad que prefieren y que por esto se reúnen con el fin de cultivar aquélla que para ellos es una verdadera elección de vida. Recordando un par de pasajes

² Cfr. Eriksen (, (1976, p. 104), Gauthier; y Jolif (1970, pp. 882-883).

de Isócrates³, Aristóteles cita como ejemplo las principales formas no políticas de vida social griega: simposio, uso de los gimnasios, caza y, para indicar la vida contemplativa, acuña una nueva expresión nunca antes atestada en los autores antiguos: *sunphilosophhein*, que corresponde al *suntheôrein* de la *Ética eudemia* (cfr. 1245b4). La mejor amistad tiene como condición necesaria la convivencia (cfr. 1157b7-8), y ésta, como veremos en breve, es una de las características en las que se basa la organización de la escuela filosófica (cfr. *infra*, pp. 75-82).

Sobre la base de las tres condiciones establecidas por Aristóteles, la vida del sabio no resulta concebida como una vida mutilada, aislada del desarrollo pleno de las capacidades humanas, sino que es presentada como el funcionamiento en pleno de un individuo de la especie humana. A nosotros, sin embargo, puede parecernos extraño que Aristóteles hubiera buscado aconsejar a otros el tipo de vida elegida por él y sus amigos por medio de una defensa de la concepción de la *vida buena* elaborada inicialmente en la Academia platónica y puesta plenamente en práctica en el Peripato.

El núcleo de la actividad del filósofo no es la *didaskalia*, la enseñanza a los jóvenes, como a veces sostenía Protágoras cuando decía que viajaba a las más grandes ciudades de Grecia para persuadir “a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato” (*Prot.*, 316c). La intención didáctica no está del todo ausente, pero es secundaria con respecto al fin de la comunidad, que es la búsqueda del *bios theôretikos*.⁴ El objetivo de la escuela no es tampoco la formación de los oradores de la ciudad, lo que parece haber sido, al menos bajo ciertas interpretaciones, uno de los objetivos de la escuela de Platón. El núcleo de la actividad del filósofo es la *theôria*, el cultivo de la

³ *Areopagítico* (45): “A quienes tenían un medio de vida suficiente les obligaban a ocuparse en la hípica, la gimnasia, la caza y la filosofía, porque veían que a partir de estas actividades se distinguirían y se apartarían de la mayoría de los males” (cfr. *Panataenaico*, 27).

⁴ Según Von Arnim (cfr. 1898, pp. 64-65), educar jóvenes que quieren hacer un poco de filosofía antes de dedicarse a la vida práctica es el objetivo de la Academia y del Peripato sólo accidentalmente, aunque, en su opinión, Aristóteles y Platón eran capaces de llevar a cabo esta tarea mejor que todos los demás.

función más elevada del hombre.⁵

Esto puede ser confirmado con la lectura de los testamentos de los filósofos conservados por Diógenes Laercio. En el testamento de Aristóteles no se encuentra en ningún lado su escuela, dado que, en su calidad de meteco, no tuvo propiedad inmobiliaria en Atenas que pudiera dejar a sus propios discípulos (como, en cambio, hará Epicuro), ni parece haberlo hecho tampoco en Calcídica (cfr. V, 11-16).

A diferencia de Aristóteles, Teofrasto tuvo la posibilidad de adquirir un jardín en Atenas con el apoyo de Demetrio de Falera, discípulo peripatético y gobernante de Atenas durante los años 318-308 a. C. por encargo de los Macedonios. En el testamento de este filósofo, también reportado por Diógenes Laercio (cfr. V, 51-57), se puede ver claramente que dispone de bienes inmuebles de los cuales se sirve para instituir una escuela sobre un terreno específicamente destinado para ello. La herencia es un jardín, un *peripatos* y algunas casas. No es totalmente claro qué es eso del *peripatos*. El vocablo significa “paseo” o “lugar por el que se pasea”; podría tratarse de una columnata o de una arboleda. En el mismo testamento se ordenan medidas para la restauración de un santuario a las Musas: Teofrasto manda restaurar el templo y el altar, y poner algunos cuadros con la imagen de la rotación de la tierra. Después comienza a hablar del jardín, de las casas, y describe la comunidad de filósofos que debe servirse de ellos. Veamos el texto:

En primer lugar, que sean concluidas las obras en el Museo y las estatuas de las diosas, y cualquier adorno que convenga para mayor embellecimiento de estas [...]. Luego, que se reconstruya el pequeño pórtico que está junto al Museo, no peor que como estaba antes. Y que se repongan los cuadros, en los que están trazados los mapas de la tierra explorados, en el pórtico de abajo. Y que también se repare el altar, para que quede completo y elegante [...]. Y lo que concierne al templo y a las estatuas, quédense de este modo. El terreno en

⁵ Ch. Habicht (1994, p. 232) observa, con una evaluación un poco reductiva, que “Philosophy [...] was considered more of a hobby for the well-to-do, who did not need to pursue a career” (“La filosofía [...] era considerada más un pasatiempo para las personas acomodadas que no necesitaban seguir una carrera”; traducción de L. C. Sánchez Castro).

Estagira que es de mi propiedad se lo lego a Calino. Y todos mis libros a Neleo En cuanto al jardín y el paseo (Perípato) y todas las casas que dan al jardín las lego a aquellos de los amigos nombrados luego que quieran permanecer siempre en la escuela y filosofar en común [*suscholazein kai sumphilosophhein*] en este ámbito, puesto que no a todos les es posible habitar siempre allí, a condición de que no enajenen esta propiedad ni se la apropie ninguno, sino que la posean en común como un santuario, y utilicen las cosas unos y otros con ánimo amistoso y familiar, como es conveniente y justo (V, 51-53).

El enclave tiene como bienes un jardín, un paseo y algunas casas. Estos bienes son legados a un grupo de diez personas vinculadas con Teofrasto por lazos particulares de amistad. En el testamento se indica claramente el objetivo de la herencia: los bienes son legados a aquellos que quieran compartir la *scholé* y hacer filosofía juntos. El término usado por Teofrasto, *sumphilosophhein*, es importante. Como habíamos visto antes, se trata de una palabra inventada por Aristóteles en la *Ética nicomaquea* para indicar uno de los modos de pasar con los amigos el período de *scholé*, de libertad de las ocupaciones necesarias para vivir, en oposición a los modos más tradicionales de vida aristocrática como lo son ir de caza, frecuentar la palestra o dedicarse a banquetes grupales o simposios (cfr. *Ética nicomaquea*, 1172a1-8). Veremos después que estas actividades en realidad no son alternativas, sino complementarias, y que la vida de la escuela está ligada al menos a la frecuentación de los gimnasios y a la organización de simposios; la caza, en cambio, no parece ser compatible con la vida intelectual.

El término *sumphilosophhein* reaparece después en el testamento de Epicuro (cfr. Diógenes Laercio, X, 16) en el mismo sentido: Epicuro deja su jardín a los atenienses Aminómaco y Timócrates con el encargo de ponerlo a disposición de Hermarco de Mitilene y de aquéllos que quieran hacer filosofía junto con él, así como de aquéllos designados por Hermarco como sus sucesores. Epicuro le da preeminencia a Hermarco sobre los otros, haciéndolo escolarca, “jefe” de la escuela, y le confía la elección de los sucesores (*diadochoi*). Adicionalmente se impone explícitamente la observancia de la doctrina de Epicuro, dado que el jardín es dejado “a quien sigue nuestra doctrina [*tois philosophousin apo*

hêmôn]". Esta característica sirve de testimonio de un cierto dogmatismo en la escuela epicúrea, así como de una organización mucho más rígida que la liberal escuela peripatética. En la escuela peripatética no existen obligaciones teóricas específicas; la única condición es elegir el *bios theôretikos*. Por lo tanto, la primera implementación práctica de la *Ética nicomaquea* fue la fundación de la escuela, presumiblemente por parte de Aristóteles, y su institucionalización por parte de Teofrasto.

El objetivo evidente del enclave es asegurarles a los filósofos las comodidades moderadas y la libertad de necesidades que, como habíamos visto, eran condiciones necesarias para poder dedicarse tranquilamente a la filosofía. De hecho, el complejo es legado sólo a aquellos que tienen la posibilidad de mantenerse siempre en el jardín, puesto que a los otros les "falta la tranquilidad necesaria", como lo dice el mismo Teofrasto. La indicación del propósito está seguida por una serie de prohibiciones, lo que es usual en este tipo de testamentos: no enajenar el terreno o las casas, no servirse de ellos como un bien privado, conservarlos para que cumplan con el fin establecido por el donador y usarlos en común como si fueran un templo. Así como otros donadores, Teofrasto pide ser enterrado en el jardín con un monumento fúnebre cuya construcción será costeadada por él mismo. Luego se prescriben las relaciones de amistad entre los miembros del grupo mediadas por una sustancial paridad entre los mismos: se conmina a que los miembros de la comunidad se comporten entre ellos "con espíritu de familiaridad y amistad, como se debe y es justo" (V, 53). La posesión común del jardín y de las casas se funda, entonces, sobre esta relación de *philia*.⁶

El hecho de que la felicidad se realice de la mejor manera en el *bios theôretikos* no implica que la "ciudad de nuestros deseos", como Aristóteles llama a la mejor ciudad en *Política* (1325b36), deba tener como proyecto político el permitir a cualquier persona hacer filosofía. Tampoco Platón, en las *Leyes*, tiene como proyecto constituir una comunidad de filósofos; incluso en la *República*, aunque Platón llega a decir que los filósofos deben estar en el gobierno, no dice que la filosofía deba ser la actividad preponderante en la población de la Kallipolis, la bella ciudad allí imaginada.

Se sabe que Teofrasto tuvo gran éxito con sus enseñanzas. De acuerdo con Diógenes Laercio (cfr. V, 37), dos mil alumnos frecuentaron sus

⁶ Para un análisis más completo, cfr. Natali (2013, pp. 72-95).

lecciones. Este número debe indicar, probablemente, la cifra total de los discípulos de Teofrasto, y no la cantidad que de manera contemporánea escuchaban sus *logoi*.

La instauración de esta estructura garantizó la subsistencia de las escuelas filosóficas por muchos siglos. Un historiador reciente afirmó lo siguiente:

[...] comme l'avait envisagé Wilamowitz, les écoles philosophiques existaient bien juridiquement sous la forme de l'association [...]. A côté de la structure scholastique des écoles, il existait un modèle d'organisation associatif [...] sous lequel les communautés disposaient d'une existence juridique dans la cité. La tradition relative à l'enseignement d'Isocrate pourrait confirmer cette hypothèse. En effet, alors que plusieurs sources mentionnent qu'Isocrate avait désigné comme successeur à la tête de son école son disciple Isocrate d'Apollonia, on peut penser que le déclin rapide de l'école tient en grande partie à ce qu'elle ne s'est jamais instituée en association, modèle juridique sous l'égide duquel auraient pu se transmettre les biens de l'école. Isocrate d'Apollonia était certainement l'héritier des biens qui constituaient le cadre de l'enseignement d'Isocrate. [...] un tel modèle de transmission patrimoniale, permettrait d'expliquer la disparition rapide de l'école, probablement à la mort d'Isocrate (Ismard, 2010, pp. 204-205).⁷

⁷ “Como lo había previsto Wilamowitz, las escuelas filosóficas existían legalmente bajo la forma de asociación [...]. Paralelo a la estructura escolástica, existía un modelo de organización asociativo [...] bajo el cual las comunidades detentaban una existencia legal en la ciudad. La tradición relativa a la enseñanza de Isócrates podría confirmar esta hipótesis. En efecto, dado que muchas fuentes mencionan que Isócrates había designado como sucesor a la cabeza de su escuela a su discípulo Isócrates de Apolonia, se puede pensar que el rápido declive de la escuela se debe en gran parte a que ésta nunca se instituyó como una asociación, modelo legal bajo la égida del cual habrían podido heredarse los bienes de la escuela. Isócrates de Apolonia era sin duda el heredero de los bienes que constituían el marco de la enseñanza de Isócrates. [...] tal modelo de transmisión patrimonial permitiría explicar la rápida desaparición de la escuela,

Debido a algunos conflictos entre las escuelas y el partido democrático, las escuelas filosóficas se convirtieron en un elemento central de la identidad de Atenas. Con el tiempo, la ciudad comenzó a apreciar la fama y las ventajas económicas que derivaban de acoger escuelas filosóficas: se ofreció la ciudadanía a los más famosos filósofos de la época helenística, se les enterró en el Cerámico (el cementerio que recibía a los más famosos héroes de la ciudad) y se les dedicaron estatuas conmemorativas; al mismo tiempo, los filósofos contribuyeron a las finanzas de la ciudad con donaciones para las construcciones y celebraciones religiosas.

La escuela sobrevivió probablemente hasta el año 86 a. C., cuando Sila asedió y derrotó a Atenas. Durante el asedio las escuelas filosóficas que se encontraban fuera de los muros de la ciudad fueron destruidas. Plutarco cuenta que Sila se apoderó de la biblioteca de un cierto Apelicón, biblioteca que contenía todos los libros de Aristóteles y Teofrasto. Luego los llevó a Roma y encargó al gramático Tiranión su organización (cfr. *Vida de Sila*, 26.1).⁸ A partir de este momento comienzan las venturas del pensamiento de Aristóteles en el periodo romano y tardo-antiguo.

El final de la verdadera y auténtica escuela, sin embargo, no interrumpe la práctica de la filosofía en Atenas, ni la fama de esta última como centro de cultura superior que atraía estudiantes de todo el Mediterráneo. Durante la época helenística, la efebía ateniense, desde la fase de adiestramiento puramente militar, se convierte en un periodo de formación filosófica. Los efebos del siglo II a. C. son elogiados en las inscripciones por haber frecuentado los cursos de los filósofos estoicos, peripatéticos y académicos. Los romanos ricos comenzaron a enviar a sus hijos a Atenas para un período de formación filosófica y cultural. Los elogios a Atenas como madre cultural de la Hélade se repiten en Cicerón, Plutarco, Plinio el Joven y hasta en san Agustín.⁹ El ideal de la escuela

probablemente después de la muerte de Isócrates" (traducción de L. C. Sánchez Castro). Aquí se hace referencia, para la sucesión de Isócrates, al fr. 156 (de Isnardi Parente) de Espeusipo y a la *Suda* s. v. *Isokratês. Amukla tou philosophou*. La cuestión de si había bienes propios de la escuela de Isócrates, sin embargo, tendría que profundizarse, si bien la tesis general nos parece correcta.

⁸ Salustio (*Bellum jugurthinum*, 95, 4) describe a Sila como una persona culta: "litteris Graecis atque latinis iuxta [atque doctissime] eruditus".

⁹ Cfr. Habicht (1994, p. 244); sobre los jóvenes romanos, cfr. Follet (2002, p. 86) y Haake (2007, p. 168).

filosófica se impone como modelo de cultura durante los años de los grandes imperios helenísticos. Las inscripciones de este período muestran alabanzas a personajes excelentes de las más variadas ciudades por sus calidades de “filósofo”. El calificativo de “filósofo” era bien recibido por muchos de los miembros de las clases superiores, después de lo cual hubo muchos atenienses galardonados con la ciudadanía romana y, también, muchos romanos distinguidos con la ciudadanía ateniense. Tal calificativo, por supuesto, no significaba que ellos enseñarían filosofía a discípulos, sino más bien que, así como los participantes de los diálogos de Cicerón, los patricios y los políticos se enorgullecían de tener una formación filosófica.¹⁰ No se hace ninguna mención en las inscripciones de este período a las diferencias entre las escuelas filosóficas. Lo que los hijos de las clases dirigentes de Grecia y Roma buscaban en Atenas era una formación filosófica general; los discípulos eran libres de frecuentar las lecciones de los maestros de las escuelas más diversas. Aquéllos que eran elogiados en las inscripciones eran llamados “filósofos” en un sentido general y muy raramente se indicaba a qué escuela pertenecían. Sólo los epicúreos formaban un grupo, por así decirlo. Recientemente se ha observado de manera correcta que:

Die Philosophie wiederum spielte innerhalb der Oberschichten in der gesamten hellenistischen Epoche eine wichtige Rolle und war ein Distiktionsmerkmal - wer Zeit hatte, Philosophen zu hören, hatte Zeit zur *scholê*, war in der Terminologie von Max Weber „abkömmlich“ [...]. Philosophen und Philosophie zwar späterhin noch immer ein oberschichten-spezifisches Phänomen waren, aber nicht mehr zur politischen Diskreditierung taugten (Haake, 2007, pp. 279-280).¹¹

¹⁰ Cfr. Haake (2007, p. 170) y Hahn (1989, pp. 119-136).

¹¹ “La filosofía, a su vez, jugó un papel importante dentro de las clases superiores a lo largo de la era helenística y fue una de sus características distintivas: cualquiera que haya tenido tiempo de escuchar a los filósofos tuvo tiempo para la *scholê*; en la terminología de Max Weber, estaba ‘disponible’. Si bien los filósofos y la filosofía aún eran un fenómeno específico de la clase alta, ya no eran adecuados para el desprestigio político” (traducción de L. C. Sánchez Castro). El libro de Haake recoge todas las inscripciones que alaban a filósofos encontradas por los arqueólogos en las diferentes ciudades griegas y que datan de los siglos IV-I a. C. Cfr. también Haake (2009, pp. 113-145).

Al resultar eclipsado el poder político de la ciudad, la formación filosófica y el ideal del *bios theôretikos* le ofrecieron a Atenas un nuevo motivo de superioridad, como *Heimatstatt* de aquellos que transmitieran otrora a las clases dirigentes antiguas educación y filosofía. Esta superioridad cultural duró hasta el final de la edad imperial; Atenas fue la única ciudad del imperio, solo con la excepción de Roma, en la que se puede decir que los filósofos tuvieron un rol en la vida política y cultural de la ciudad.

EL TRÁNSITO A LA POLÍTICA

Habíamos dicho primero que Aristóteles no propone como fin de la ciudad el *bios theôretikos* y que parece que su modelo práctico es más bien uno que permita una vida “política” feliz sin conflictos. Esto se confirma en el capítulo final de la *Ética nicomaquea*, pues allí ya no aparece más el *bios theôretikos*; Aristóteles allí parece estar concentrado sólo en cómo hacer que los ciudadanos se vuelvan buenos en el sentido común del término.

En *Ética nicomaquea* X, 10, dice:

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficientemente en términos generales sobre estas materias, y sobre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer, ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos propuesto o, como suele decirse, en las cosas prácticas el fin no radica en contemplar y conocer todas las cosas, sino, más bien, en realizarlas? 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 (1179a33-b4).

Aquí encontramos el tránsito de la teoría ética a su aplicación, a la *praxis*. Sin embargo, la educación en la virtud no puede incumbir sólo a las lecciones del filósofo: “Ciertamente, si los razonamientos [*logoi*] solos fueran bastante para hacernos buenos, sería justo, de acuerdo con Teognis, que nos reportaran muchos y grandes beneficios” (1179b4-6). El término presente en este pasaje, *logoi*, puede entenderse tanto como

“libros” o “lecciones”, como “argumentos filosóficos” contenidos en los mismos *logoi*. Si se opta por comprenderlo en el segundo sentido, se podría ver aquí un reproche implícito a Sócrates, quien, por su parte, creía que la refutación, que es un argumento filosófico, puede ser suficiente para hacer buenos a los ciudadanos de la *polis*. De acuerdo con Aristóteles, no basta con someter a alguien al *elenchos* para hacer que se vuelva mejor. De hecho, los seres humanos actúan más con base en sus emociones que apoyándose en razonamientos. Ya Platón había comprendido que no era suficiente con refutar a alguien para hacer que se volviera una persona proba. Por el contrario, a su parecer, era necesario que el poder político estuviera en manos de los filósofos.

¿Cómo puede conectarse esta tesis con la idea, explícita en el tratado, de que la *Ética nicomaquea* no sólo tiene el objetivo de establecer qué es la virtud, sino, además, hacer a los ciudadanos virtuosos? Se había dicho en el libro II: “Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que se otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella) [...]” (1103b26-29).

Para Aristóteles, sin embargo, las lecciones contenidas en la *Ética nicomaquea* no son suficientes para hacer mejores a sus conciudadanos. En su posición hay una notable modestia, dado que no pone como condición necesaria para ser bueno haber frecuentado su curso. Tampoco son sólo los discípulos del filósofo los que tienen que ser personas de bien; los discípulos del filósofo son más bien personas que saben por qué la acción digna de elogio es absolutamente buena, y qué es la virtud y la sabiduría que sienten en sí mismos. La *Ética nicomaquea* en el fondo es un ejercicio de aclaración. Aquéllos que escuchan los argumentos de la *Ética nicomaquea* comprenden mejor lo que hacen y por qué, pero sin duda hay otras personas de buen carácter, que realmente aman el bien, sin que por ello tengan que ser discípulos del filósofo.

Desde este punto de vista, la filosofía práctica de Aristóteles no se muestra muy diferente de su concepción de la ciencia. También la ciencia teórica, según Aristóteles, consiste en hacer pasar del conocimiento del hecho al conocimiento de éste en cuanto algo causado. Como se ha dicho recientemente:

[...] for Aristotle it is possible to know a set of facts (including at least some of the non-explanatory inferential relations among them) that *are* explanatorily

connected without knowing them *as* explanatorily connected. That is, it is possible to have knowledge [*gnosis*] of a set of facts without having unqualified scientific knowledge [*epistêmê haplôs*] of them (Bronstein, 2017, p. 37).¹

Así como quien sabe que los cuerpos celestes cercanos a la tierra no brillan, pero no sabe que no brillan *porque* son cercanos a la tierra, no tiene ciencia (cfr. *A. po.* I, 13), así mismo quien sabe que la acción virtuosa produce una sensación de plenitud y satisfacción al alcanzar lo que se espera de nosotros, pero no sabe que actuar virtuosamente produce placer *porque* es la realización de nuestro *ergon* más íntimo, no tiene un saber moral completo. Frecuentar las lecciones del filósofo hace pasar el saber práctico del hombre de bien de un estado de inmediatez irreflexiva a uno de conocimiento teórico.

Entonces, ¿cómo se inculcan los hábitos éticos de base? En primer lugar, hay sólo algunas personas temperadas y justas por naturaleza, pero esto es casi como si fuera por un don divino. Para ellas las lecciones del filósofo, como dije, solamente hacen explícito el fundamento de aquello que perciben como justo y bueno, y refuerzan las buenas disposiciones llevándolas a un nivel de autoconocimiento racional.

Otras personas, en cambio, dice Aristóteles, se comportan bien sólo porque tienen miedo de los castigos y las aflicciones, y viven en función de sus pasiones:

Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué razonamientos, entonces, podrían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil

¹ “Para Aristóteles es posible conocer un conjunto de hechos (incluyendo al menos algunas de las relaciones explicativas no inferenciales que los vinculan) que *están conectados* de manera explicativa sin conocerlos *como* explicativamente conectados. Esto es, es posible tener conocimiento (*gnosis*) de un conjunto de hechos sin tener conocimiento científico de ellos sin cualificación (*epistêmê haplôs*)” (traducción de L. C. Sánchez Castro).

transformar con la razón [*logoi*] un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter (1179b13-18).

Por consiguiente, es necesaria una buena educación de las pasiones durante la juventud a fin de obtener personas de buen carácter. Aristóteles había dicho esto ya en el libro II: “Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total” (1103b23-25). En efecto, lo único que pone en movimiento nuestro cuerpo es la facultad del deseo, por lo que debe estar habituada a desear las acciones buenas y a odiar las acciones viciosas. Para cambiar la mentalidad de la mayor parte de la gente necesitamos de una estructura de premios y castigos: “El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente” (1179b23-26).

Si cambiar las emociones del público no es tarea del filósofo y, además, el filósofo solo acepta discípulos cuando ellos ya están bien formados emotivamente (cfr. 1095a2-7), entonces, ¿quién debe educar a los jóvenes?

En primer lugar, evidentemente, la familia, y en ella sobre todo el padre es quien tiene el deber. Pero los padres no tienen mucho poder, por lo que la autoridad paterna debe apoyarse en el dominio de la ley:

Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar hacer el bien (1180a18-24).

De aquí deriva la necesidad de instituir una educación pública:

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes,²

² En este capítulo, *nomoi* ('leyes') designa toda regla en general, escrita y no escrita, pública y privada, doméstica; cfr. 1094b5-7: “la política [...] prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar”. Poco después Aristóteles

porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas. 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 (1179b31-1180a5).

Sin embargo, una instrucción pública de este género estaba completamente ausente de la ciudad griega,³ salvo por pocas excepciones:

Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas, y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes (1180a24-29; cfr. *Od.* XIII, 112).

Por otra parte, como veremos mejor al hablar de la *Política* (cfr. *infra.*, pp. 91-93), los espartanos organizaron su educación de manera completamente equivocada.

Sigue, en el capítulo final de la *Ética nicomaquea*, la discusión de una aporía (cfr. 1180b7-28): la ley habla en general, mientras que los ciudadanos son individuos singulares que viven en situaciones particulares y, por consiguiente, existe el problema de cómo aplicar la norma general a los casos particulares. También en la música, en la

añade: “[...] y parece ser indiferente que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, como es el caso de la música, la gimnasia y las demás disciplinas. Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres” (1180a39-b7).

³ Cfr. Habicht (1994, p. 232).

gimnasia, en la esgrima y en las demás disciplinas prácticas existe la necesidad de un *training* individual y no de normas generales. Entonces, dado que las reglas generales no se aplican directamente a los casos particulares, ¿cómo se puede resolver la discrepancia entre la necesidad de reglas generales y aquella de una formación individual? La cuestión había sido tratada también por Platón en el *Político*; por esta razón, en aquel diálogo se había antepuesto a la ley la sabiduría del “verdadero político” (cfr. 293c-297b).

Pero, para Aristóteles, en ausencia de reglas generales no se puede ni siquiera elegir las formas particulares de la educación del individuo. El político debe ser educado con técnicas elaboradas a la luz de universales. También los médicos, los entrenadores y otros semejantes trabajan todos a la luz de un cierto universal y de una concepción teórica de la salud y de la eficiencia física, válida en la totalidad o al menos en la mayor parte de los casos:

Pero tratará mejor un caso individual el médico, el gimnasta o cualquier otro de los que sepan, en general, qué conviene a todos los hombres o a los que reúnen tales o cuales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común y lo son); sin embargo tal vez nada impida, aun tratándose de un ignorante, cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros. Mas si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, *parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible*, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal. Quizás, también, el que desea hacerlos a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos (1180b13-25; cursivas mías).

Por lo tanto, si no es el ciudadano común, al menos el buen político debe tener algún conocimiento general del bien y del mal, de las leyes y de la naturaleza de la comunidad política. Este conocimiento se adquiere, sobre todo, en la escuela del filósofo. Como se decía antes: es la opinión común que debe avanzar hacia el universal aquel que quiere volverse

experto y teorizar, y lo debe conocer en la mayor medida posible. En la *Metafísica* se dice más o menos lo mismo:

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual [...]). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia [...]. Y esto porque unos saben la causa y los otros no (981a14-28).

Entonces, incluso los empíricos deben pasar a través del universal y llegar a conocerlo en la medida de lo posible. La experiencia práctica es importante, pero debe estar acompañada del conocimiento universal. En el caso de la educación, el conocimiento universal práctico es proporcionado por las leyes de la ciudad, escritas y no escritas, así como también decía Pericles en el pasaje de Tucídides citado antes (cfr. *supra*, pp. 66-67): “Somos obedientes de las leyes, y entre ellas de manera especial de aquellas que están dirigidas a quien sufre injusticia, y de aquellas que, a pesar de no encontrarse escritas, llevan por consenso universal deshonor a quien no las respeta” (II, 37, 6).⁴

En este punto Aristóteles critica a dos tipos de falsos profesores que pretenden dar este conocimiento de las leyes y del universal, pero que en realidad no son capaces de hacerlo. Los primeros son los políticos prácticos: “¿[...] [se deberá aprender el universal] como en los otros casos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y facultades?” (1180b29-31). En efecto, si alguien quiere volverse un pintor, va al *atelier* de un pintor famoso; si quiere volverse médico, va a la escuela de Hipócrates, y así sucesivamente. Sin embargo, en el caso de la política esto no funciona, pues los políticos en concreto actúan por instinto, no saben por qué tienen éxito y no saben enseñar a sus discípulos. Ellos, nos dice Aristóteles:

⁴ Traducción de L. C. Sánchez Castro.

[...] [los gobernantes,] los cuales parecen hacerlo [actuar] en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos o a alguno de sus amigos (1181a1-8).

Así, los políticos en ejercicio no pueden volverse maestros de política. La eficacia política con frecuencia corresponde a una capacidad innata para reducir problemas complejos a sus líneas generales y para ver la solución de manera simple y directa. Esta capacidad de ver inmediatamente el asunto no es enseñable y, con todo, es la mayor parte del arte de la política. El ejemplo clásico de este defecto es el caso de los hijos de Pericles, quienes fueron incapaces y a los cuales su padre no pudo enseñarles el arte de la política.⁵

Hubo también otros que aseguraban poder enseñar la política, a saber, los sofistas. Sin embargo, éstos no fueron capaces de mantener la promesa por la razón opuesta a la de los políticos, esto es, porque no tenían experiencia práctica: “en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica” (1180b35-1181a1). Ellos hacían como muchos docentes modernos de ciencia política o profesores de economía que, cuando son llamados a hacer parte del gobierno, tristemente fracasan por causa de su adoctrinamiento abstracto. La misma crítica puede hacerse a los oradores como Isócrates, a quien Aristóteles describe como un “sofista”.⁶

Isócrates, según Aristóteles, creía “que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes”;⁷ con todo, la elección entre lo que es una ley mejor y una ley peor

⁵ Los hijos de Pericles llegaron a hacerse proverbiales por su limitada actitud en política. Cfr. Platón (*Protag.*, 319e-320a) y Plutarco (*Vida de Pericles*, 36).

⁶ En un cierto momento el término “sofista” fue usado por todas las escuelas para designar a los miembros de las escuelas rivales. Isócrates lo usa para los platonistas y aquí Aristóteles lo usa para Isócrates. *Les sophistes, ce sont toujours les autres* (“los sofistas son siempre los otros”).

⁷ La crítica parece estar dirigida contra lo que Isócrates dice en *Antidosis* (83), donde sostiene que la retórica es superior a la capacidad legislativa dado que cualquier aparecido es capaz de escoger, entre las diversas leyes, las que son mejores.

no es posible, precisamente, si no se tiene el conocimiento del universal y la naturaleza del asunto: “como si la selección no requiriera inteligencia y el juzgar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música” (1181a18-19).

Se retorna, entonces, a la necesidad de integrar la experiencia de la vida práctica a una teoría que conozca el universal y la casusa. De otro modo, no se puede enseñar política de la manera correcta. El filósofo puede dar una ayuda importante al político justamente por su capacidad de asir el universal y la causa, pero no puede, por ello, sustituirlo. En la escuela evidentemente no se pueden dar prescripciones sobre casos particulares; se debe proceder a partir de la noción del universal. Por consiguiente, la escuela es útil, pero no es suficiente. Resta al discípulo aplicar a los casos particulares las nociones universales que ha aprendido en la escuela, así como un buen púgil o un buen esgrimista debe saber aplicar en la lucha los movimientos y las posiciones aprendidas en el gimnasio haciendo uso de éstos de modo oportuno.

Con todo, la influencia de Isócrates sobre Aristóteles no es menor. Una de las ideas del orador será puesta en práctica en la escuela peripatética, que hizo una recolección de 158 constituciones de las más variadas ciudades y pueblos de la Grecia.

Buena parte de la *Política* de Aristóteles se basa en datos recolectados gracias a estas constituciones. Para conocer la política, es necesario de un buen balance entre experiencia y *technê*, y la *empeiria* puede ser proporcionada también por la *historia*, por la recopilación de datos históricos y constitucionales. De hecho, como dice Aristóteles en la *Metafísica*, el conocimiento del universal da la capacidad de reconocer la naturaleza del caso particular:

Por otra parte, lo de que toda ciencia es del universal [...] constituye el problema más difícil de los que han sido mencionados. Lo dicho, no obstante, es verdadero en cierto sentido, si bien en otro sentido no es verdadero. La ciencia, en efecto, al igual que el saber, se da de dos modos: en potencia y en acto. Ciertamente, la potencia, al igual que la materia, por ser universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado. El acto, por el contrario, es determinado y de lo determinado, al ser *un esto* de *un esto*, si bien la vista ve accidentalmente el color en general, ya que este color que ve es color, así como

esta A que estudia el gramático es A [en general] [...]. Pero es evidente que en cierto sentido la ciencia es de lo universal, pero en otro sentido no lo es (1087a10-25).

El pasaje es más bien complicado, pues aquí, en pocas líneas, Aristóteles conecta dos ideas diferentes. Por una parte se encuentra la idea de que el objeto de la ciencia es el universal; por la otra, la idea de que estar en posesión del universal permite también un conocimiento de la entidad particular como *specimen* del universal. Por lo tanto, aquí vienen juntas en realidad tres tesis:

- Quien tiene ciencia conoce que, universalmente, todo x es Y .
- Quien tiene ciencia conoce en potencia que este Y , llamémoslo Y' , es un x .
- Quien conoce científicamente hace pasar la potencia al acto: conoce Y' en cuanto que es un x y no en cuanto que tiene sus características accidentales.

Por consiguiente, quien conoce la medicina sabe que el ácido acetilsalicílico alivia el dolor, sabe por qué lo hace, y sabe que esta medicina que alivia el dolor lo hace por contener ácido acetilsalicílico. Aunque tal medicina esté presente aquí y ahora, de todas maneras la conoce como remedio que puede ser prescrito; cuando, por el contrario, está presente, la está prescribiendo en acto.

La ciencia de los asuntos humanos debe, además, pasar de las tesis más universales a sus especificaciones lo más detalladamente posible, pero sin llegar nunca a la discusión de casos particulares. En la *Política*, libro IV, Aristóteles da el programa de su investigación:

Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide, y qué régimen es apropiado para qué personas [...] y además, en tercer lugar, el régimen que parte de un supuesto previo [...]. Además de todo esto, debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen

sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No solo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades (1288b21-39).

El estudio del universal y de la causa se concreta en el estudio del fin de la constitución en general, que es el bien de los ciudadanos, y después en la investigación de cuáles constituciones pudieron realizar este fin en las diversas circunstancias particulares. Por lo tanto, el universal, que es proporcionado por la noción de qué es una buena constitución y cuál es el fin al que por naturaleza debe tender, se concreta y especifica después con el conocimiento de varios tipos de constituciones particulares. Sin embargo, el político en ejercicio es quien podrá reconocer cuál es la constitución más adecuada a la situación de una *polis* determinada, dada su población, sus riquezas, su cultura y todas las demás especificaciones relevantes desde el punto de vista de la organización política.

Ahora bien, en pocas palabras, ¿dónde se puede aprender tal doctrina política? En principio, en la escuela de Aristóteles, quien al final de la *Ética nicomaquea* dice: “Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas” (1181b13-16). La aplicación práctica de la teoría no es tarea del filósofo, quien se limita a la búsqueda y a la formulación de explicaciones, definiciones y valores. La puesta en práctica de la tesis del filósofo concierne, en todo caso, al político iluminado.

LA FELICIDAD REALIZADA EN LA PRÁCTICA: LA CIUDAD DE NUESTROS DESEOS

Es hora de abandonar la *Ética nicomaquea* y pasar al examen de la *Política*. También la *Política* es un escrito que da la impresión de haber sido organizado después de la época de Aristóteles por medio de una unificación de textos de argumentos similares pero de proveniencia diferente. El tratado fue compuesto, también en esta ocasión, siguiendo de manera aproximada las indicaciones de Aristóteles. Al final de la *Ética nicomaquea*, en efecto, Aristóteles da los grandes lineamientos de su enseñanza sobre la constitución y el poder en la comunidad política:

[...] en primer lugar esforcémonos en examinar [1.] aquello que se ha dicho sobre el bien, en particular, por parte de nuestros predecesores; después, [2.] partiendo de la recolección de constituciones, veremos qué cosas salvan las ciudades, a cada una de las constituciones, y cuáles las destruyen, y [3.] por qué causas algunas ciudades son bien gobernadas, y otras todo lo contrario. Después de haber examinado esto, quizá podremos comprender mejor [4.] cuál es la mejor constitución, cómo está estructurada cada constitución, y de cuáles leyes y costumbres se sirve (1181b16-23).¹

¹ Traducción de L. C. Sánchez Castro.

Este programa se asemeja mucho al tratado intitulado *Política* tal y como lo hemos recibido: la primera sección corresponde a *Política* II; la segunda sección, a los libros V-VI; la tercera sección, a los libros III-IV; y, finalmente, la sección sobre la mejor constitución corresponde a los libros VII-VIII. El libro VIII está mutilado y nos hace falta la parte final. En su totalidad, más que el proyecto de un libro completo parece el plan de una serie de lecciones, de cursos en la escuela. Aristóteles escribió *logoi* para leer a sus discípulos. Por esto, no se trata de simples notas de clase, sino de algo más orgánico, como conferencias.

A partir de este programa de enseñanza, Andrónico de Rodas o algunos de sus sucesores ensamblaron la *Política* tal y como la tenemos hoy. Después se añadió el libro I, que no había sido citado en el programa antes visto. Probablemente esto ocurrió porque en el libro III hay una referencia a los temas contenidos en el libro I. Así, los editores pudieron haber considerado oportuno anteponer este libro a los otros, en especial porque comienza con una tesis general, a saber, la distinción entre varios tipos de comunidad (como la casa particular, la aldea y la ciudad), y establece que la vida política es natural para el hombre. Por consiguiente, en un cierto sentido proporciona los fundamentos teóricos para el resto del tratado, no sólo desde el punto de vista de la causa final, el bien de la comunidad, sino también desde el punto de vista de la forma y la materia de la comunidad política, los ciudadanos y su organización social.

Es importante observar el origen de la composición de la *Política* porque permite explicar las diferencias estilísticas y algunas particularidades en la estructura de estos libros. Las diferencias de estilo nos dan, una vez más, indicaciones sobre el público al cual las diferentes partes de la *Política* debieron haber estado dirigidas. Se trata de libros muy técnicos y evidentemente de interés para los discípulos avanzados en el estudio de la ciudad; otros libros, como VII y VIII, que presentan las mismas cualidades estilísticas de los libros I-IV de la *Ética nicomaquea*, muestran que fueron dirigidos a un público más general, tal vez uno que apreciaba los discursos compuestos con una cierta elegancia.

Una característica peculiar de los libros VII-VIII es que Aristóteles no presupone que ya se tiene conocimiento de la demostración de la naturaleza de la felicidad que había ofrecido en *Ética nicomaquea* I, pues comienza desde el principio a indagar por los fines de la existencia humana partiendo desde los principios generales. El *logos* aquí contenido parece, por esta razón, haber sido producido en un

contexto independiente al de las dos *Éticas*. De ahí que no se presupone inmediatamente que el público había seguido las lecciones de ética. Por supuesto que hay una coherencia conceptual entre las dos *Éticas* y la *Política*, pero los tres *logoi* se encuentran en la misma situación que los diálogos de Platón, cada uno de los cuales comienza de nuevo a exponer las doctrinas del filósofo y sólo rara vez algunos diálogos son dispuestos en sucesión lógica y didáctica.²

Así, en *Política* VII tenemos un nuevo inicio de la discusión sobre la felicidad. Para conocer cuál es la mejor constitución se debe buscar “en primer lugar cuál es el *bios* más deseable” (1323a14-16); a continuación, se debe establecer “si el *bios* más deseable es el mismo para la comunidad y para el individuo tomado separadamente [*koinêi kai chôris*], o si son diferentes” (1323a20-21). La primera discusión constituye la introducción (cfr. 1323b37, 1325b34; cfr. *supra*, pp. 11-22, sobre la importancia de las introducciones) a la investigación sobre la mejor ciudad. Aristóteles abandona el método aporético y problemático de los libros precedentes por un tratamiento mucho más asertivo y decisivo.³

Al igual que en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma que para una vida feliz se necesita de todo tipo de bienes, tanto de los externos como de los del cuerpo y los del alma (cfr. 1323a24-26). Sin embargo, así como en la *Ética eudemia* (cfr. 1249a21-b25) sostiene que los bienes externos deben estar presentes, pero en una medida limitada:

[...] la vida feliz, ya consista para el hombre en el placer, en la virtud o en ambas cosas, corresponde a quienes están adornados con los dones del carácter y de la inteligencia en grado sumo, aunque estén moderadamente favorecidos en la posesión de bienes exteriores, más que a los que poseen estos bienes por encima de lo necesario, pero están faltos de aquellos (1323b1-6).

En defensa de esta tesis, Aristóteles desarrolla su argumento típico basado en el carácter instrumental de los bienes externos: las riquezas,

² Como ocurre en el *Político*, en donde se reenvía al *Sofista*, y en el *Timeo*, en donde se hace una referencia a una discusión similar, aunque no del todo idéntica: aquella descrita en la *República*.

³ Cfr. Newman (1887, p. 295).

en cuanto instrumento, tienen un límite (*peras*), que es dado por la medida en que son útiles para el fin, de manera que un exceso de bienes materiales es un obstáculo tanto como su ausencia (cfr. 1323b6-10). Por el contrario, la felicidad es una vida activa conforme a la virtud. En este punto Aristóteles repite sustancialmente aquello que ya había dicho en *Ética nicomaquea* I: “Así pues, convengamos en que a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia, y actúa de acuerdo con ellas” (1323b21-23). La actividad virtuosa es lo que hace la felicidad, y esto aplica tanto para el individuo como para la *polis*:

Se sigue de ello, acudiendo a los mismos argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera; pero es imposible que le salgan bien las cosas [*kalôs prattein*] a los que no obran bien [*ta kala prattousin*], y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia (1323b29-32).

Aquí encontramos un juego de palabras entre “*kalôs prattein*”, que significa “irle bien”, y “*ta kala prattein*” que significa “realizar acciones bellas”. La concepción que Aristóteles tiene de la felicidad en *Política* VII es claramente inclusiva.⁴

La comparación entre la acción del individuo y la acción de la ciudad debe ser comprendida en un sentido vagamente metafórico, dado que la ciudad, desde un punto de vista ontológico, no es una sustancia sino una *taxis*, un ordenamiento comunitario, por lo que no se puede decir propiamente que actúe como un ser vivo.⁵ Kraut especula que el hecho de que una ciudad sea virtuosa es un modo abreviado de decir que la mayoría de sus ciudadanos actúan de manera virtuosa.⁶

⁴ Cfr. Depew (1993, pp. 348-361).

⁵ Cfr. Garver (2011, p. 181) para la idea de que la *polis* no es una sustancia. Sobre la cuestión existe un debate reciente (cfr. Lockwood, 2019, pp. 1-22) con referencias a la bibliografía precedente. Lockwood justamente se opone a la idea de que la *polis* pueda ser considerada una sustancia. En cuanto a la idea de que, de todas maneras, pueda ser vista como un sujeto agente en sentido propio y no metafórico, se debe hacer notar que esta idea estaba ausente en el mundo griego de la época clásica, pues los decretos no citan a la ciudad en cuanto tal como autora de una acción política, sino que refieren más bien a la población (“los atenienses”, “el *demós*”) o alguna instancia institucional (“la asamblea”).

⁶ Cfr. Kraut (1997, p. 396).

En el capítulo VII, 2, se profundiza en la comparación entre la ciudad y el individuo particular respondiendo a la segunda pregunta, a saber, si la felicidad es la misma para el individuo y para la *polis* (cfr. 1324a5-6). La argumentación de Aristóteles es más bien compleja, por lo que aquí debo resumirla. En pocas palabras, partiendo de una contraposición entre la vida política y la vida contemplativa similar a la que se encuentra en *Ética nicomaquea* X, 7 (cfr. 1324a13-17 y 27-32), Aristóteles sostiene que, en general, la mejor constitución debe asegurar a la población la mejor y más feliz vida (cfr. 1324a24-25), pero no dice en seguida que sea mejor el *bios politikos* o el *bios theôretikos* (cfr. 1324a22).

En cuanto al *bios politikos*, Aristóteles presenta una propuesta muy original. Para ello explota el doble significado del *bios politikos* que habíamos visto en la sección dedicada a *Ética nicomaquea* X, esto es, el del *bios* dedicado a la práctica de las virtudes éticas en la ciudad, y el del *bios* dedicado a la conquista del honor y del poder en la misma ciudad. En la Atenas clásica ésta era una distinción no muy empleada, pues, como habíamos visto en el discurso de Pericles de Tucídides, se suponía que el buen ciudadano también se interesaría por la participación política. Muchos, de hecho, piensan así, dice Aristóteles, y no distinguen las dos cosas correctamente: “Otros tienen una opinión casi opuesta a lo dicho: sólo es digna de un hombre la vida práctica y política, ya que para el ejercicio de cada virtud no tienen mejor posición los particulares que los que llevan los asuntos públicos y se ocupan de la política” (1324a40-b1). Contra esta tesis Aristóteles reporta la opinión de los *quiet Athenians*, para quienes el ejercicio del poder en modo despótico es reprobable (cfr. 1324a36).

Ya en *Ética nicomaquea* I Aristóteles había criticado a aquellos que ponen los cargos y los honores como criterio de la felicidad debido a que identifican mal el fin de la vida:

En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados

por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior (1095b22-30).

También en *Pol.* VII, 2, parece ser de la misma opinión.⁷

Esto también se aplica a la ciudad. El gobierno según el *bios politikos*, entendido, de manera distorsionada, como la búsqueda del poder y del dominio, lleva al imperialismo: “Otros afirman que el único régimen feliz es el despótico y el tiránico, y para algunos la meta tanto de las leyes como del régimen es someter a los pueblos vecinos” (1324b1-5).

A continuación sigue una crítica a los pueblos imperialistas. Los espartanos, antes que nada, tienen una educación totalmente mal planteada, pues se dedican a cultivar una sola virtud, la valentía, porque el objetivo de su constitución es el predominio político:

Por eso, aunque la mayor parte de las leyes establecidas en la mayoría de los pueblos es, por así decir, caótica, no obstante, si las leyes miran hacia un objetivo único, todas apuntan a dominar, como en Lacedemonia y en Creta, donde la educación y el conjunto de las leyes están ordenadas en gran parte en función de la guerra (1324b5-9; cfr. 1333b12-35, 1334a40-b5 y 1338b24-38).⁸

Lo mismo ocurre con los persas, los escitas, los celtas y los cartagineses. Con todo, no estaría totalmente equivocado quien ve en esta afirmación también una crítica velada a la política imperial ateniense.⁹ Aristóteles observa:

Sin embargo, a quienes quieren examinar las cosas, tal vez puede parecerles demasiado extraño que la función del político sea esto: poder ver cómo mandar y dominar despóticamente a los vecinos, tanto si quieren como

⁷ *Contra*, cfr. Newman (1887, p. 303).

⁸ Cfr. Kraut (1997, p. 304).

⁹ En el libro IV, 1296a32-36, Aristóteles había criticado a las dos partes que se oponían en la Guerra del Peloponeso, Esparta y Atenas, con las siguientes palabras: “Aún más, los que tuvieron la hegemonía en la Hélade, mirando a la forma de gobierno que existía entre ellos, establecieron en las ciudades, unos, democracias, y otros, oligarquía, sin tener en cuenta el interés de esas ciudades, sino el suyo propio”. Por lo tanto, lo hicieron de modo tiránico.

si no quieren [...] y lo que para sí mismo cada uno niega que sea justo o conveniente no se avergüenza de practicarlo respecto a los demás (1324b22-26 y 33-34).

El poder despótico sólo es adecuado para gobernar a los bárbaros (cfr. 1324a38). Sobre este punto volveremos después (cfr. *infra*, pp. 107 y 113).

Aristóteles, entonces, propone como la mejor solución la vida de una ciudad pacífica y aislada:

Ciertamente, también podría ser feliz por sí misma una ciudad sola que esté bien gobernada, si es posible que en algún lugar una ciudad se administre por sí misma sirviéndose de leyes buenas —en cuyo caso la organización de su régimen no estará orientada hacia la guerra ni hacia el dominio de sus enemigos—; me temo que no exista nada parecido (1325a1-5).

La vida al interior de una ciudad de este tipo presenta, sin embargo, una nueva dicotomía. Supongamos que todos los ciudadanos quieren vivir una vida activa en conformidad con la virtud. En ese caso surgirán diferencias con respecto a la realización práctica (*chresis*) de este ideal. En el capítulo VII, 3, que en un cierto modo repite cuanto se ha dicho anteriormente, se oponen de nuevo las opiniones de aquéllos que desprecian la participación en la vida política y de aquéllos que creen que sólo la participación en los cargos públicos es digna de un buen ciudadano (cfr. 1325a17-21): “Otros, que esta última [vida] es la mejor, ya que es imposible que el que nada hace obre bien, y el bien obrar [*eupragia*] y la felicidad [*eudaimonia*] son lo mismo” (1325a21-23).

Aristóteles critica a quienes piensan que toda forma de dominio político es despótica en sí misma, y, por consiguiente, considera equivocado a quien rechaza anárquicamente toda participación en el gobierno (cfr. 1325a19-25). Tal posición no estaba citada en el libro X de la *Ética nicomaquea*. Por otro lado, un deseo excesivo de poder, así sea en nombre de las bellas acciones que éste permite, no tiene sentido (cfr. 1325a34-b1): ésta es una tentación recurrente en todos los hombres políticos, aunque sean bien intencionados, que Aristóteles describe muy bien. El poder debe ser ejercido alternadamente, como se dirá mejor más adelante (cfr. 1325b6-7 y VII, 9).

De hecho, las actividades del alma no sólo están dirigidas al exterior (*pros heterous*, 1325b17). También se puede actuar por sí mismo: la *scholê*, el tiempo libre de las obligaciones necesarias, es ejemplo de ello, así como lo es el cosmos mismo que actúa por sí mismo de acuerdo con su propia naturaleza. Reaparece aquí, entonces, el ideal del *bios theôretikos* como modelo sumo de actividad individual, no dirigida a otros, sino perfecta en sí misma: “Pero sobre todo decimos que serán prácticas las formas de *theôria* y de pensamiento que tengan el fin en sí mismas” (1325b19-21).¹⁰

Entonces, para el individuo existe una opción de vida feliz y activa sin participación política. Más adelante, en el capítulo VII, 13, Aristóteles vuelve una vez más a examinar la noción de “felicidad” con el fin de introducir una nueva distinción entre las actividades virtuosas. La felicidad es la realización de las capacidades humanas de una manera excelente. Con todo, algunas actividades virtuosas son mejores que otras, pues están menos condicionadas y son más libres. Se plantea, entonces, una vez más la oposición entre la vida política y la vida contemplativa:

Decimos, por lo tanto, como lo habíamos distinguido en los escritos de ética —si hay alguna cosa de utilidad en aquellos discursos— que [la felicidad] es la actividad de la virtud perfecta puesta en práctica [*energeian kai chrêsis*], no de modo condicionado sino absolutamente. Entiendo por “en modo condicionado” las acciones necesarias, y por “absolutamente” aquéllas hechas por la bella acción en sí [*to kalôn*]. Por ejemplo, en las acciones relativas a la justicia, las justas penas y castigos derivan de la virtud, pero son necesarios y su belleza deriva de su necesidad —en efecto, sería preferible que nadie requiriera de estas cosas, ni un individuo ni una ciudad—; en cambio, las acciones que buscan los honores y la vida acomodada son las más bellas en sentido absoluto (1332a8-16).

Así, las actividades de gestión política de la comunidad son bellas porque cumplen con una tarea común, con una necesidad (nosotros diríamos “con un deber”, aunque Aristóteles no usa en ética la noción de “deber”). Aun así, las acciones más bellas son aquéllas que se

¹⁰ Traducción de L. C. Sánchez Castro.

encuentran libres de las constricciones que supone el funcionamiento del mecanismo político.¹¹

Por lo que respecta a la ciudad, al final del capítulo VII, 3, se propone por una segunda vez el ideal de una ciudad que vive aislada y concentrada en sus asuntos internos: “Además, ni las ciudades fundamentadas en sí mismas, y que han preferido una vida de este tipo, necesariamente tienen que ser inactivas, pues la actividad también puede ser parcial, ya que las partes de la ciudad tienen muchas comunidades interrelacionadas” (1325b23-27).

En los capítulos VII, 4-12, Aristóteles se ocupa de la base material de esta ciudad feliz. La causa material de la comunidad política está compuesta por la población y el territorio. Aquí omitiremos las indicaciones sobre el mejor territorio. En cuanto a la población, la ciudad no debe tener un número excesivo de ciudadanos ni uno demasiado reducido; la mejor medida es la de una población en la que todos se conocen (cfr. 1326b16), de tal modo que puedan tanto evaluar las cualidades de cada uno cuando se trate de asignar los cargos, como impedir a los esclavos y residentes extranjeros (*metoikoi*) inmischuirse en la comunidad política (cfr. 1326b20-21). Toda la ciudadanía debería mantenerse bajo el control de una sola mirada (cfr. 1326a24).

La ciudadanía debe ser en su totalidad griega (cfr. VII, 7) y debe constituir una comunidad de iguales (cfr. 1328a36). Además de los ciudadanos, se encuentran los esclavos y los metecos.¹² A estos, o a los *perioikoi* de estirpe bárbara, se encomendaría el trabajo de los campos (cfr. 1329b26). En cuanto a estos cultivadores, Aristóteles dice: “[...] si se debe hacer respondiendo a nuestros deseos, es que sean los esclavos. Pero no todos los de la misma tribu ni de un carácter irascible (pues así serán útiles para el trabajo y seguros en cuanto a no presentar ningún peligro de sublevación) [*neôterizein*]” (1330a25-28).¹³

¹¹ Por consiguiente, también la felicidad política puede darse en diferentes grados; cfr. Garver (2011, p. 199). Sobre la conexión entre la vida de la ciudad y la concepción más amplia de *energeia* en Aristóteles, cfr. Morel (2019, pp. 23-39).

¹² La condición de meteco no tenía nada de despreciable ni de servil. Al inicio de la *República* de Platón, el honesto meteco Céfalo es tratado con todo respeto (cfr. *Rep.*, 327b-328e).

¹³ Una medida semejante es propuesta también por Platón (cfr. *Leyes*, 777c).

Ellos deben ser propiedad privada de los ciudadanos y no de la *polis* (cfr. 1330a30-31). Al final, Aristóteles insinúa la oportunidad de conceder la libertad a los esclavos como recompensa por su buen comportamiento (cfr. 1330a33), prometiendo una discusión futura sobre el asunto, pero que falta.¹⁴ El estado mutilado de la discusión de la mejor ciudad se hace evidente por las numerosas promesas de discusiones venideras sobre puntos individuales que no son desarrollados después.¹⁵ La clase de los ciudadanos debe disfrutar, en su totalidad, de comodidades:

[...] pues es necesario que tengan abundancia de recursos [*euporia*], y los ciudadanos son estos [aquéllos que pueden participar en las actividades políticas]. La clase de los trabajadores manuales no participa de la ciudad, ninguna otra clase que no sea artesana de la virtud. Eso es una consecuencia clara de nuestro principio de base: la felicidad está necesariamente unida a la virtud, y no se debe llamar feliz a una ciudad mirando a una parte de ella, sino a todos los ciudadanos (1329a18-24).

¹⁴ La práctica de liberar esclavos era común en el mundo antiguo. Aristóteles mismo la atestigua en su testamento (cfr. Diógenes Laercio, V, 15). Los hijos de los esclavos libertos podían introducirse paulatinamente en las clases de los ciudadanos, aunque por mucho tiempo los recién llegados eran mirados de arriba para abajo y usualmente ridiculizados por los ciudadanos de las stirpes antiguas. En el *corpus* de las oraciones de Demóstenes se encuentran varios discursos apócrifos en defensa de un cierto Apolodoro, ciudadano ateniense, pero hijo de un exesclavo, Pasión, que se había convertido en un rico banquero y había adquirido la ciudadanía. En uno de estos discursos, Apolodoro protesta por haber tenido que soportar los gastos de una trierarquía por dos meses más de lo necesario, y por el hecho de que, cuando se había quejado con su sucesor por el retraso con el que había asumido el cargo y los gastos excesivos en los que había incurrido por ello, el sucesor, un ateniense de antigua familia, le había respondido “Ha poco que el ratón prueba la pez, pues quería ser ateniense”. Este proverbio equivaldría a la frase italiana “¿Querías la bicicleta? Ahora pedalea” (cfr. Dem., 26, *Contra Policles*). La trierarquía, como es sabido, era una especie de impuesto muy gravoso por el cual un ciudadano rico era encargado de pagar todos los gastos de una nave de guerra, desde los remadores hasta la comida, por un período fijo.

¹⁵ Cfr., por ejemplo, 1326b32, 1330a3 y 31, 1335b2, 1336b24, 1338a32 y 1341b38.

La ciudad descrita por Aristóteles es una ciudad democrática. Sin embargo, toda democracia antigua es una forma de aristocracia (de hecho, es llamada “democratic aristocracy”), dado que la franja de ciudadanos dotados de derechos políticos flota sobre un vasto mar de habitantes que, o no tienen derechos políticos, o no tienen siquiera libertad personal.¹⁶ Hasta un cierto punto Aristóteles propone, además, retomar una medida de las ciudades de la Tesalia consistente en distinguir dos tipos de plazas en la ciudad. Por un lado, habría un *agorà* “libre”, reservada para los gimnasios de los ciudadanos en los que estaría prohibido el ingreso a los comerciantes, cultivadores y trabajadores manuales; por el otro, un *agorà* comercial, bien separada de la primera, en la que se haría confluir los productos importados por vía marítima y aquéllos del territorio (cfr. 1331a30-b4). Todo esto, incluyendo la idea de dejar el trabajo manual a la clase de los esclavos, obedece al contexto de la civilización antigua en la cual las condiciones descritas por Aristóteles eran normales; esto constituye la parte del pensamiento de Aristóteles más ligado a su tiempo y, por tanto, lejana de nosotros.¹⁷

Es más interesante notar que, como habíamos dicho, la ciudad descrita por Aristóteles es pacífica, y sólo se admite la hipótesis de una guerra defensiva para hacer frente al asalto por parte de un vecino agresivo (cfr. VII, 11-12). Esta ciudad estará, por tanto, dotada de una

¹⁶ Sobre este punto existe un amplio debate entre quienes creen que la mejor ciudad de los libros VII-VIII es una *politia*, o democracia correcta (Kahn, Kraut), quienes creen que es una aristocracia (Welskopf, Samaras), y quienes sostienen que tal distinción no se aplica a ella (Pellegrin). La ciudad descrita por Aristóteles tiene un gran número de ciudadanos, todos son virtuosos y todos viven del trabajo de otros. Por eso, en mi opinión, Aristóteles extiende las características tradicionales de la aristocracia a toda la ciudadanía y hace de ella, completamente, la clase dominante.

¹⁷ La teoría aristotélica de la esclavitud ha suscitado escándalo entre los intérpretes modernos. Justamente la estudiosa de la extinta República Democrática Alemana, E. C. Welskopf, como buena marxista, observó no sólo que Aristóteles era hijo de su tiempo y que sus opiniones políticas estaban necesariamente influenciadas por éste, sino también que la sociedad esclavista es una fase imposible de eliminar de la evolución histórica y no una degeneración de la sociedad humana. De hecho, existió en todas partes. Esto no se opone a la idea de que en un cierto momento se volvió obsoleta y que, por tanto, debe ser combatida por doquier y en cualquier modo (cfr. Welskopf, 1962, pp. 234-235).

flota lo suficientemente contundente como para defenderse y para ayudar eventualmente a los aliados. (cfr. 1327a40-b3).¹⁸

En cuanto a la política interna, Aristóteles busca de todas las maneras (cfr. VII, 9) eliminar la lucha política al interior de la ciudad, sea garantizando una cierta comodidad económica a todos los ciudadanos, sea estableciendo que todos puedan ocupar alternativamente los cargos políticos y el rol de sacerdotes con base en la edad. La solución apenas se menciona y no es muy claro cómo puede llevarse a cabo. Con todo, ya hemos visto anteriormente que Aristóteles presupone que en la ciudad todos conocen a todos y que probablemente pueden escoger a los magistrados con base en las cualidades morales de cada uno de los individuos.

La imagen que se extrae de estas indicaciones prácticas es la de una ciudad ubicada en un territorio lejano de la Grecia tradicional, probablemente en tierras bárbaras y, en consecuencia, una colonia que vive apartada.¹⁹ Los historiadores contemporáneos han notado que la oposición de los intelectuales al gobierno democrático de Atenas, desde Jenofonte hasta Platón y Aristóteles, había producido frecuentemente modelos de nuevas ciudades para ser fundadas en lugares aislados. En el caso de Aristóteles, la ciudad “de nuestros deseos” se asemeja mucho a una colonia. J. Ober notó que:

[...] the Platonic utopian tradition surely stimulated Aristotle’s interest in the question of the “best polis” and provided a partial model. Moreover, Aristotle was well aware of the long tradition of “philosophical” contributions to the constitutions of real Greek cities. But until the rise of imperial Macedon, the chances for a member of the late-fifth- and fourth-century Athenian critical community to create a new polis constitution were practically nil [...]. By the 330s, Macedonian arms made the conquest of a huge part of western Asia a real possibility. Whether or not he had privileged access to information from within the Macedonian

¹⁸ Cfr. Newman (1887, p. 328) y Lord (1982, p. 194).

¹⁹ Cfr. Huxley (1985, pp. 139-149) y Samaras (2019, pp. 139-152). También en la Antigüedad hubo casos de colonias circundadas por poblaciones no griegas, tanto en Italia como a las orillas del Mar Negro.

court, Aristotle was certainly well aware of the general trend of Macedonian foreign policy. Given Greek and Macedonian colonial history and the realities of administering new territories, he must have assumed that the conquest of parts of Asia would be followed by colonization in the form of new poleis [...]; if there were to be new poleis founded in Asia, why should one (or more) of them not be designed to allow the citizen-colonists and their descendants to achieve their highest ends as political animals? This would of course require that the original colonists be carefully screened for virtuousness and that the new colony be provided with appropriate material resources and the best possible constitution (Ober, 1998, pp. 339-340).²⁰

El discurso *Alejandro o sobre las colonias* (fr. 3 Rose³) puede estar conectado con esta situación, y quizás también lo que dice Plutarco, quien, en un pasaje famoso, le atribuye a Aristóteles el consejo dado a Alejandro de “tratar a los griegos como un jefe [êgemonikôs] y a los

²⁰ “La tradición platónica de la utopía seguramente estimuló el interés de Aristóteles en la cuestión de la ‘mejor ciudad’ y le proporcionó un modelo parcial. Además, Aristóteles estaba bien al tanto de la larga tradición de contribuciones filosóficas a las constituciones de ciudades griegas reales. Pero, hasta la caída de la Macedonia imperial, las oportunidades para un miembro de la comunidad crítica ateniense de finales del siglo quinto y del siglo cuarto de crear una nueva constitución eran prácticamente nulas. Hacia el 330, las armas macedonias hicieron de la conquista una gran parte de Asia occidental una posibilidad real. Haya o no tenido acceso privilegiado a información proveniente de la corte macedonia, en todo caso Aristóteles estaba bien al tanto de la tendencia de la política extranjera macedonia. Dada la historia colonial griega y macedonia, y las realidades de la administración de nuevos territorios, él debió haber asumido que la conquista de partes de Asia estaría seguida por la colonización a la manera de nuevas *poleis* [...]; si hubiera habido nuevas *poleis* fundadas en Asia, ¿por qué no podría uno (o más) de ellos ser designado para permitir a los ciudadanos-colonizadores y a sus descendientes lograr sus más altos fines como animales políticos? Esto, por supuesto, requeriría que los colonizadores originales fueran cuidadosamente seleccionados por su virtud y que la nueva colonia fuera provista con recursos materiales apropiados y la mejor constitución posible” (traducción de L. C. Sánchez Castro). La expresión “a democratic aristocracy” es usada por Ober (cfr. 1998, pp. 340-341).

bárbaros como un patrón [*despotikôs*]” (*De Alexandri Magni fortuna ac virtute*, 6, 329b).²¹ El consejo de hecho refleja la opinión que Aristóteles tenía de los bárbaros, por lo que algunos han incluso llegado a pensar que estos capítulos (VII, 4-12) procederían del *Alejandro* antes citado. Sin embargo, como anota correctamente Laurenti:

[...] en VII, 1-12, no se puede captar la grandiosa realidad que era el imperio de Alejandro y que constituía el horizonte sobre el cual las diferentes *poleis* se debían mover. La ciudad descrita por Aristóteles es imaginada aislada, con tantos problemas que aquella visión hipotética no tiene sentido. Por ejemplo, ¿qué significaba una guerra con enemigos circundantes para una *polis* inmersa en un imperio (Laurenti, 1987, p. 941)?²²

Por lo tanto, es más prudente pensar una hipótesis de ciudad ideal que no esté estrechamente ligada a las vicisitudes políticas de aquel tiempo, o a las expediciones de Alejandro.

En la historiografía del siglo XIX era corriente hablar del fin de la *polis* en el momento del surgimiento de la potencia macedonia. Esta visión era tributaria de una concepción del estado en el que la política exterior, y especialmente una política de expansión e imperialismo, era concebida como natural y esencial para la libertad del estado. La comunidad de los estados era vista como una especie de estado de naturaleza hobbesiano en el que todos tienen la posibilidad de luchar contra todos, estado moderado sólo por alianzas ocasionales y siempre reversibles. En la obra de los historiadores de la filosofía aún se encuentran trazas de aquella concepción, que no era la de la comunidad política que tenía Aristóteles o el mundo antiguo en general.

En realidad no es verdad que con Alejandro Magno la *polis* desapareciera. Lo que es cierto es que, con el desarrollo de la potencia

²¹ Traducción de L. C. Sánchez Castro.

²² Sobre el *Alejandro*, cfr. Laurenti (1987, pp. 911-959). La opinión criticada es la de E. von Ivanka (1938). Cfr. también Sussemihl y Hicks (1894, p. 46). En el mundo helenístico había ciudades directamente sujetas al dominio real, y ciudades formalmente independientes aunque ligadas por medio de tratados a los grandes reinos. En qué medida esos tratados serían una ficción y esconderían una dependencia *de facto* total era una cuestión diferente en cada caso.

macedonia, la tendencia de las principales ciudades griegas de luchar por el predominio se suprime gradualmente, aunque esto no destruye su independencia. Ya en la Edad Clásica, aparte de Atenas, Esparta y algunas otras ciudades, la mayor parte de las *poleis* debían someterse a alguna hegemonía externa, fuera griega o persa. En la época helenística, en cambio, todavía ciudades pequeñas como Priene podían continuar considerándose libres; la noción de *eleutheria* política permanece inseparable de la idea misma de *polis*. Como dice un historiador reciente, esa idea consiste en tres puntos principales: poder escoger a sus propios magistrados, no estar en la obligación de pagar tributos y no estar en la obligación de hospedar una guarnición enemiga.²³ No forma parte de la *eleutheria* intentar subyugar a los propios vecinos. Desde este punto de vista, el ideal aristotélico de una *polis* pacífica se hace realidad en la civilización helenística.

La ciudad helenística se concentra principalmente en las propias actividades internas, como la frecuentación de los gimnasios (que son ahora el verdadero centro de la ciudad) y la organización de juegos atléticos internacionales en los que participan los reyes y las ciudades vecinas; por otro lado está la asistencia a las lecciones de los maestros de literatura y retórica, así como a espectáculos musicales con concursos de música coral y representaciones teatrales para las que cada año se inscriben nuevas obras. El centro de la *polis* también es el culto a los dioses; con todo, sobre esto Aristóteles casi guarda silencio, pues en la *Política* se habla sólo raramente de los sacerdotes y de los templos (cfr. 1329a27 y 1331b6).²⁴ Esto probablemente se deba a la particular noción aristotélica de “divinidad”, que se limita sustancialmente a los astros divinos y a los motores inmóviles, mientras que el resto del culto es visto como un medio político:

[...] estos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que estos

²³ Cfr. Picard, De Callataÿ, Duyrat, Gorre, Prévot (2003, p. 58).

²⁴ Esto se demuestra, a *contrariis*, a partir de las observaciones de Kraut (2002, pp. 203-205) sobre la religión en la mejor ciudad. Cfr. Welskopf (1962, p. 227): en la descripción de la mejor ciudad de Aristóteles están ausentes tanto el deporte como el culto a los dioses.

tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con estas y próximas a tales afirmaciones (1074b2-8).

Sin embargo, no se debe suponer que Aristóteles quiere que los ciudadanos de la mejor *polis* compartan las tesis de la *Metafísica* Lambda sobre el Motor Inmóvil. En un cierto sentido, el modelo de ciudad propuesto por Aristóteles, lejos de ser “obsoleto”, como algunos han dicho, correspondía al espíritu de su tiempo, e iba en la misma dirección en la que se dirigía la cultura griega de la época de los imperios macedonios y del nacimiento de la potencia romana.²⁵

²⁵ Para una primera información sobre estos desarrollos históricos, cfr. Picard, De Callataÿ, Duyrat, Gorre, Prévot (2003, pp. 58-145) y Gauthier (1985, pp. 212-228). Sobre la tendencia de la *polis* a interpretar los cambios generales del nacimiento de los grandes reinos helenísticos en los términos de la política tradicional, cfr. también Luraghi (2018, pp. 209-220).

MOUSIKÊ Y SCHOLÊ. TIEMPO LIBRE Y TEATRO

La crítica hace ya tiempo ha notado que la principal innovación teórica de la mejor constitución, según Aristóteles, consiste en hacer de la *scholê* un fin y no un medio. La *scholê* es, desde la época de Homero hasta Platón, el tiempo de relajamiento en que se interrumpían las ocupaciones más pesadas, especialmente la guerra y la lucha política, y que además buscaba preparar al individuo para retomar esas actividades.¹ En Aristóteles, en cambio, la *scholê* es por sí misma un tiempo de actividad, de la mejor actividad, y su fin es ella misma.

Así se plantea el problema: ¿qué hacen los ciudadanos de la mejor ciudad y más feliz si no tienen que ocuparse ni en la guerra ni en las luchas por el poder político (esto es, las ocupaciones que llenaban la vida de los griegos desde la época de Homero hasta la de Pericles, y que Aristóteles ha condenado como formas de *ascholia*)?

En primer lugar, la mejor ciudad no está poblada por ángeles, sino por ciudadanos normales. Ellos manejarán su propio *oikos*, la casa y la propiedad familiar, el trato con los parientes, con los esclavos; esto es, implementarán recíprocamente las virtudes éticas. Como habíamos visto antes, estas virtudes son típicas de la vida feliz “política”. Aristóteles, en un pasaje ya citado, decía: “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” (1178a10-14).

¹ Cfr. Stocks (1936, pp. 180-181) y, para una crítica a Stocks por haber reducido la posición de Aristóteles a la de Platón, Solmsen (1964, p. 193 y 211).

Después de todo, no todos serán virtuosos y, por lo tanto, se tendrán que ejercitar las virtudes necesarias, como la justicia y la atribución de premios y castigos. Luego habrá participación de aquello que en el mundo griego corresponde a nuestra sociedad civil, la participación en las fraternías, en la vida de los *demi*, las sisetías o comidas comunes de las que Aristóteles habla en *Política* VII (cfr. 1330a3-13), así como en las asociaciones religiosas, como los *thiasoi*. Algunos participarán también en las reuniones de los filósofos que habíamos descrito antes.

Los griegos solían pasar mucho de su tiempo en los gimnasios, como relata Plutarco a propósito de los espartiatas, aunque el hábito era común:

Y así, coincidiendo en estas, pasaban su tiempo dignamente unos con otros, sin preocuparse por nada de cuanto atañe al comercio o a la tarea del mercado, sino que la principal ocupación de ese pasatiempo consistía en elogiar cualquier cosa noble o criticar las vergonzosas entre broma y risa, que suavemente conducen a la repreensión y la enmienda (*Vida de Licurgo*, 25.3).

En el siglo IV a. C. se comenzaron a construir los primeros gimnasios en piedra con pistas de carrera, vestuarios, baños fríos y calientes, exedras con bancos, salas para conferencias y para ceremonias. Éstos eran financiados por el gimnasiarco, uno de los cargos más complejos y onerosos para quienes lo asumían: debían reglamentar el uso de las varias instalaciones, sofocar los malentendidos y las riñas, pagar el aceite para untarse.²

La cuestión del contenido de la *scholê* no es tratada directamente por Aristóteles en los libros VII-VIII de la *Política*, que fueron reunidos en un estado incompleto. En efecto, a partir de la parte final del capítulo VII, 13 (1332a35) y hasta el último capítulo del libro VIII, Aristóteles habla sólo de la formación juvenil del buen ciudadano. El problema de la educación para la virtud había sido el centro del capítulo final de la *Ética nicomaquea*, que habíamos visto antes, por lo que no es extraño que Aristóteles se concentre ahora en el problema de cómo transformar a un joven en un hombre del valor (*spoudaios*, 1332a36). Aquí promete

² Cfr. Picard, De Callataÿ, Duyrat, Gorre, Prévot (2003, pp. 138-140). Aristóteles no habla de esto, dándolo evidentemente por descontado.

hablar más adelante sobre la educación liberal, pero esta promesa no es mantenida en la parte de los libros VII y VIII que nos ha llegado: “Así pues, es evidente que hay cierta educación [*paideia*] que debe darse a los hijos, no porque sea útil ni necesaria, sino porque es liberal y noble. Si comprende una sola disciplina o más, y cuáles y cómo son estas, más adelante trataremos de ellas” (1338a31-34).

Aquí el término *paideia* presenta una ambigüedad entre el significado original de “educación” y el más amplio de “resultado de la educación”, es decir, el de “cultura”.

En la parte del texto que conservamos, sin embargo, hay sólo algunas indicaciones. Además de la gimnasia, a los jóvenes habitualmente se les imparte una enseñanza consistente en la capacidad de leer y escribir, en dibujo y en música (cfr. 1337b24-25). No existe una enseñanza de la filosofía en nuestro sentido del término.³ La ciudad ofrece principalmente una formación cultural a sus propios ciudadanos. Es verdad que en este contexto aparece también el término *philosophia*: “la *philosophia* es útil para la *scholê*” (1334a23). Sin embargo, en este libro el término tiene el sentido amplio de “cultura general” que tenía en Tucídides (en el discurso de Pericles citado antes) y en Isócrates.⁴

El dibujo podría ser una parte importante de la actividad intelectual porque conduce a la contemplación de la belleza del cuerpo (cfr. 1338a40-b2).⁵ Con todo, la actividad cultural central de la ciudad es designada con el término *mousikê*. Con ella no sólo se indica la música en el sentido actual del término, sino el conjunto de versos y música, de manera que comprende las representaciones teatrales, los coros y los cantos entonados en común en las más variadas ocasiones de la vida social griega. Todo este conjunto de prácticas tenía una función educativa y el rol de afirmar los valores de la comunidad. Sólo los bárbaros comían y bebían sin canto, dice Anacreonte (fr. 33 Gentili); toda la poesía elegíaca y yámbica tiene su origen en los simposios y tiene la función de procurar y reafirmar el *ethos* del noble y, por tanto, del buen ciudadano. También en las escuelas filosóficas se conservará el uso de los simposios bajo el modelo del de Platón, dedicado a fortalecer la comunidad y a reafirmar

³ Cfr. Solmsen (1964, p. 219), Lord (1982, pp. 54 y 198) y Kraut (2002, p. 198).

⁴ Cfr. Lord (1982, p. 199). Para Isócrates, cfr. *supra* (p. 74).

⁵ Cfr. Lord (1982, p. 64).

sus valores.⁶

La importancia de la *mousikê* en la vida cultural de una ciudad griega se encuentra bien descrita en un pasaje de Polibio. Cuando tuvo que explicar por qué una población de la Arcadia, los cinetenses, era particularmente salvaje y bárbara, al punto de haber tenido que ser desterrada de la comunidad helénica, Polibio dice que la razón es que ellos descuidaron la música, que es necesaria para todos los pueblos, pero sobre todo para los arcadios. En efecto, ellos viven en una región agreste y montañosa y, por lo tanto, tienen un carácter particularmente duro. Polibio añade:

Si para los hombres es generalmente útil practicar la música, es decir la verdadera música, para los Arcadios esto es aún más necesario [...]. Los antiguos arcadios introdujeron estos hábitos por el deseo de suavizar y temperar su naturaleza excesivamente áspera y feroz, por lo que instituyeron reuniones públicas y sacrificios comunes para los hombres y para las mujeres, y con el tiempo coros de doncellas y muchachos. En definitiva, recurrieron a todos los medios en el intento de suavizar y de mitigar con la educación de las costumbres la aspereza de su naturaleza (*Historias*, IV, 20 y 21).⁷

La práctica de la música que Polibio relata recuerda mucho las prescripciones de Aristóteles. La música no se impone solo en la edad de la formación, sino que también hace parte de la vida del hombre adulto. Los arcadios:

Han atribuido tanta importancia a la música, que ésta acompaña obligatoriamente no sólo la educación de los niños, sino también la de los jóvenes y *la vida del hombre hasta los treinta años*. Todos saben bien, de hecho, que casi solamente entre los arcadios los niños desde pequeños son habituados por ley a cantar himnos y peanes, con los cuales, de acuerdo con la costumbre tradicional,

⁶ Para una primer información sobre el tema, cfr. Vetta (1983, pp. xiii-lx) y Von der Mühl (1983, pp. 5-28).

⁷ Traducción, a partir de la versión en italiano de C. Schick, de L. C. Sánchez Castro.

celebran a los héroes y a los dioses del lugar. Más tarde [...] cada año, con ocasión de las fiestas dionisiacas, danzan para competiciones teatrales, los niños celebran certámenes reservados para ellos y los muchachos los llamados viriles. Igualmente, *durante toda la vida* los arcadios no recurren a cantores extranjeros para alegrar los banquetes, sino que cantan ellos mismos por turnos [...] [;] ellos no pueden decir que no conocen la canción pues es obligatorio entonarla, ni admitiendo conocerla pueden eximirse de cantar, porque entre ellos esto es juzgado ilícito. Los jóvenes aprender a marchar rítmicamente con acompañamiento de canto y flauta; también practican la danza, patrocinados por subvenciones públicas y después, anualmente, dan prueba en el teatro frente a los conciudadanos de sus progresos (*Historias*, IV, 20; cursivas mías).⁸

Aquí los arcadios son descritos como un caso especial. Pero también la mejor ciudad, de acuerdo con Aristóteles, es descrita como un caso especial. De hecho, Aristóteles deplora el hecho de que en la mayor parte de las ciudades de su tiempo la *paideia*, entendida como educación y cultura, es encomendada, por así decirlo, a la iniciativa privada.

En la parte de la *Política* que nos ha llegado, la “música” parece tener en la ciudad una función similar a la de la contemplación en la esfera privada, y es indicada por Aristóteles como el mejor medio para ocupar la *scholê*. Sin embargo, en cuanto a la relación entre “música” y la verdadera y propia contemplación filosófica, las opiniones de los críticos divergen. Solmsen cree que la música es una especie de sustituto de la filosofía; Lord insiste especialmente en el carácter educativo de la música para el desarrollo de la sabiduría práctica (*phronêsis*) de los ciudadanos, aunque admite para ella también una función cultural en sí; Depew cree, en cambio, que la “música” sirve de introducción a las más altas actividades filosóficas, que son a su vez una intensificación de ésta. Este último también piensa que la visión de las representaciones trágicas enseña a los espectadores cuál es el puesto del hombre en el mundo y, por lo tanto, no bloquean el tránsito a la contemplación para quienes

⁸ Traducción, a partir de la versión en italiano de C. Schick, de L. C. Sánchez Castro.

quieran hacerlo. Finalmente, para Kraut y Destrée la “música” es una aproximación a la contemplación filosófica: disfrutar de la música no está separado de un cierto placer intelectual, el cual consistiría, si he comprendido bien, en el reconocimiento de las estructuras armónicas que la componen.⁹

En mi opinión, lo que Aristóteles propone al final de la *Ética nicomaquea* y en la *Política* es un *bios*, una elección de vida. La diferencia es que en la *Ética nicomaquea* aquello que es descrito en la *Política* es el *bios politikos*, que es feliz en segundo grado, mientras que el *bios theôretikos* sigue siendo una elección privada y es citada sólo como ejemplo de una *scholê* óptima. Aristóteles, como ya lo habíamos dicho, no se propone promover el ejercicio de la contemplación como actividad pública en la mejor ciudad: si la educación de la ciudad debe ser impartida a todos los ciudadanos, no es probable que implique lecciones de física y de filosofía primera. No se plantea, por lo tanto, como algunos quieren, el problema de abrir un espacio para un poco de contemplación verdadera en la vida del ciudadano común. La vida que Aristóteles propone no es una vida mixta compuesta de un poco de política y un poco de ciencia.

El hecho de que Aristóteles en la *Política* vea la cuestión de la *scholê* sólo desde una perspectiva educativa limita los datos disponibles para resolver nuestro problema. La propuesta de *Política* VII-VIII es coherente con la tesis de *Ética nicomaquea* X, 10, según la cual la ciudad debe interesarse por la buena formación del ciudadano. Es sólo en este contexto que el libro VIII, en la parte que nos ha llegado, trata sobre la función de la música y del teatro. Sin embargo, a pesar de este punto de vista limitado, se pueden sacar algunas indicaciones interesantes.

Para Aristóteles, la educación musical lleva a la virtud y se apoya en la educación moral proporcionada por el habituarse a realizar actos virtuosos bajo la guía de los maestros, lo que es descrito en el libro II de la *Ética nicomaquea*. La educación musical no se dirige sólo al alma racional de ciudadano, sino que también toca su alma emotiva y la dispone mejor a obedecer los dictámenes de la razón:

[...] [es preciso] ver si también contribuye de algún modo a la formación del carácter y del alma. Esto sería evidente si somos afectados en nuestro carácter por la música. Y

⁹ Cfr. Solmsen (1964, pp. 213-215), Lord (1982, pp. 65-67, 151-177 y 180), Depew (1993, pp. 370-372), Kraut (2002, pp. 197-202) y Destrée (2013, p. 319).

que somos afectados por ella es manifiesto por muchas cosas y, especialmente, por las melodías de Olimpo; pues, según el consenso de todos, estas producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma. Además, todos, al oír los sonidos imitativos, tienen sentimientos análogos, independientemente de los ritmos y de las melodías mismas. Y como resulta que la música es una de las cosas agradables y que la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas. Y, en los ritmos y en las melodías, se dan imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales (y es evidente por los hechos: cambiamos el estado de ánimo al escuchar tales acordes), y la costumbre de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de sentir en presencia de la verdad esos sentimientos [...] [;] en las melodías, en sí, hay imitaciones [*mimêmata*] de los estados de carácter (1340a5-25 y 38-39; cursivas mías).

En este pasaje se encuentra descrita la función educativa de los ritmos y los cantos: las representaciones teatrales y los coros mueven a la alegría y al dolor, por lo que la música influye sobre la parte desiderativa del alma y sobre el carácter del hombre. La música tiene influencia porque es agradable y porque ayuda a realizar el objetivo de la educación para la virtud, que consiste también en hacer experimentar placer y dolor a los ciudadanos de la manera justa (cfr. 1340a15).

Para Aristóteles es importante que los jóvenes y los adultos disfruten frente a la imitación de hazañas excelentes: a través del espectáculo y la fuerza de la implicación emocional se efectúa una transmisión de modelos y paradigmas éticos. Existe una estrecha semejanza entre la música y la esencia de las pasiones, pues ambas se parecen mucho a la *phusis* de la ira y de la apacibilidad, del coraje, de la temperancia y de sus contrarios. Si la música hace experimentar ciertas pasiones y nosotros

nos habituamos a ellas, en el momento en el que nos encontremos en las situaciones reales reaccionaremos de la misma manera en que lo haríamos frente a las representaciones.

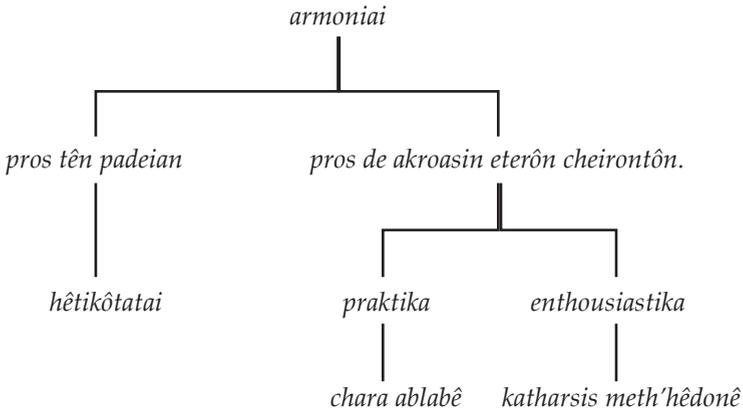
Sin embargo, la contemplación de las representaciones teatrales también tiene la función de ocupar la vida de los adultos. Esto es sólo mencionado en un pasaje, junto con la función educativa.

De estas consideraciones, en efecto, *resulta evidente que la música puede imprimir una cierta cualidad en el carácter del alma*, y si puede hacer esto es evidente que se debe dirigir a los jóvenes hacia ella y darles una educación musical [...]. Es evidente que debemos servirnos de todas las melodías, pero no debemos emplearlas todas de la misma manera, sino utilizar las más éticas [*hêtikôtatai*] para la educación [*pros tèn padeian*], y para la audición, ejecutadas por otros [*pros de akroasin eterôn cheirontôn*], las prácticas [*praktikai*] y entusiásticas [*enthousiastikai*]. Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza *se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado*, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación [*katokôkimoi*], y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentar los compasivos [*eleêmones*], los atemorizados [*phobêtikoî*], y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás [*alloi*], en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos *se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer* [*katharsis (...) meth'hêdonê*]. De un modo análogo, también las melodías catárticas [*praktika*]¹⁰ procuran a los hombres *una alegría inofensiva* [*chara ablabê*]. Por eso,

¹⁰ Leo aquí *praktika*, junto con Sauppe, Susemihl, Ross y Schütrumpf, basado en la línea 1342a4. Los manuscritos transmiten *kathartika*, que es mantenido por Bekker, Newman y Dreizehnter; lección que, sin embargo, hace difícilmente comprensible el pasaje.

los que ejecutan la música teatral en las competiciones deben caracterizarse por el uso de tales modos y de tales melodías (1340b10-13 y 1342a2-18; cursivas mías).

Aquí encontramos una división (*diairesis*). Veamos cómo funciona:



Se distinguen dos funciones de la educación musical: primero que nada, tenemos la función educativa, esto es, la que propone modelos positivos de comportamiento, acompañados de música y canto, de manera que haga experimentar placer por la acción virtuosa representada y, después, frente al concreto, invite a reproducirla. En segundo lugar tenemos la modificación directa de las pasiones por medio de la variación de su intensidad. El primero es un proceso cognitivo, aunque no “lógico-racional”, esto es, no está basado en una argumentación, sino en una representación mental (*phantasia*). El segundo es un proceso no cognitivo que está directamente ligado a las percepciones auditivas y visuales, y además al movimiento emotivo que se efectúa en el espectador. Éste actúa directamente sobre las emociones por medio de una forma de placer. La modificación producida es de tipo cuantitativo: todos tenemos todas las emociones, pero con diferentes intensidades, por lo que la catarsis tiene la tarea de devolver a la justa medida al alma que se ha excedido en un cierto *pathos*.

En tercer lugar tenemos representaciones dirigidas a la *diagogê*, la vida en común. Éstas tienen la particularidad de no ser puestas en escena

por los educandos, sino por los actores, y están dirigidas a los ciudadanos adultos. Mientras que anteriormente (cfr. VIII, 6) Aristóteles había insistido en el hecho de que los jóvenes debían practicar ellos mismos el canto y tocar instrumentos, aquí en cambio se habla de audiciones de otros que participan en los certámenes teatrales, presumiblemente en *festivales* similares a aquéllos de la Atenas de la época. Frecuentar estos espectáculos provoca, sea una alegría inocente, sea una catarsis acompañada de placer. El tipo de representaciones debe estar adaptado al público, pues para los ciudadanos cultos y de mente libre tendremos las tragedias; para los metecos y los demás extranjeros, la comedia (cfr. 1342a19-28).

Sobre la *scholê* de los adultos, el libro VIII de la *Política* no dice más. Otras indicaciones pueden resultar de las discusiones sobre la tragedia en la *Poética*. Sin embargo, el problema de la relación entre este texto y la *Política* es objeto de infinitas discusiones que no podemos enfrentar en esta oportunidad.

La posición de Aristóteles sobre la felicidad es, por consiguiente, más bien compleja. Para él la felicidad es actividad y autorrealización. Esta autorrealización se efectúa con la elección acertada de un *bios*, de un modo de vida correcto. Aristóteles admite dos tipos de *bios* felices: uno dedicado esencialmente al cultivo de las facultades intelectuales y a la filosofía, y otro dedicado a las virtudes cívicas. Aristóteles los pone en gradación, juzgando que el segundo efectúa de una manera inferior la plena realización de sí que es típica de la felicidad suprema. Con todo, el primer tipo de vida está restringido a una *élite* intelectual; el segundo, en cambio, está abierto a todos los estamentos de los ciudadanos de la *polis*.

La discusión entre los filósofos no se cierra aquí; de hecho, la comparación entre los modos de vida aún será el centro de discusiones sucesivas. El tema es muy amplio y aquí sólo puedo proponer al lector algunos breves apuntes al respecto.

La escuela peripatética parece haber mantenido firmemente, a pesar de los intensos debates que la caracterizaron, dos posiciones comunes a todos los miembros de la escuela. Primero que nada, la importancia del estudio de la física, que se conecta con el ideal de la vida contemplativa como máxima forma de felicidad; en segundo lugar, la importancia de los bienes materiales y de la fortuna para la vida feliz, que se conecta en general con la concepción de la felicidad como una actividad, sea teórica o práctica. Esto ocurrió, como habíamos dicho al comienzo, a pesar de la gran conmoción y escándalo de todos los demás filósofos,

que no admitían que los bienes externos fueran condiciones necesarias para la felicidad.¹¹ Las críticas fueron especialmente fuertes por parte de los estoicos. Los únicos que le dieron poca importancia a esa disputa fueron Carnéades y Antíoco, para quienes se trataba más de una cuestión de términos que de fondo, dado que, a fin de cuentas, para ambos los bienes materiales eran instrumentos para la acción virtuosa y debían estar presentes en una medida moderada. Al respecto encontramos la siguiente idea:

Dado que lo que los peripatéticos consideraban bienes los estoicos los consideraban ventajas, sin que los peripatéticos atribuyeran a las riquezas, a la buen salud y a las demás cosas de este tipo una consideración mejor que los Estoicos, Carnéades decía que, si se los sopesaba por el fondo, y no por sus palabras, no había motivo de desacuerdo entre ellos (Cicerón, *Tusc.* V, 120; cfr. Antíoco en Cic., *De nat. deorum* I, 16).

La posición de Aristóteles sobre los bienes externos no es ambigua, si bien algunos estudiosos la han creído así. Si se parte del principio de que la felicidad es una actividad en conformidad con la virtud, resulta plenamente comprensible. Ningún peripatético jamás admitió, como parecen haber hecho otras escuelas, entre las cuales están los primeros académicos,¹² que la virtud sea ella sola suficiente para la felicidad. Parece probable que tal posición de los peripatéticos depende, como en Aristóteles, de sostener al mismo tiempo las dos tesis, que la felicidad es actividad y que la acción necesita de bienes externos, de donde se deriva que para ser feliz es necesario tener bienes, al menos en una cierta medida. Por lo menos una fuente antigua reporta este argumento: “A estos el filósofo peripatético les responde: ‘Luego también al sabio lo

¹¹ Cfr. Teofrasto (frags. 480-482 FHSG). Todos los textos relacionados con esta disputa fueron reunidos y comentados por W. Sharples (2010). Sobre los debates de la escuela peripatética en torno a las cuestiones de doctrina moral y sobre sus polémicas con las demás escuelas, cfr. White (2002, pp. 69-93) e Inwood (2014). Cfr. además Sharples (2007, pp. 627-637); a nosotros la posición de Aristóteles nos parece menos ambigua de lo que Sharples cree.

¹² Anteriormente (cfr. *supra*, pp. 39-40) hemos hablado sobre la posición de Polemón reportada por Clemente de Alejandría; cfr. también Cic. (*Tuscolane* V, 75-75): el sabio vivirá feliz aunque sea asado en el toro de Falaris.

empeorarán la pobreza, el dolor y cualquier otra desgracia semejante; en efecto, no le arrebatarán la virtud, pero le impedirán sus obras (*virtutem illi non eripiet, sed opera eius impedit*)” (Séneca, *Carta* 85, 31).

Las demás fuentes, principalmente polémicas contra los peripatéticos, no citan correctamente las razones de su preferencia por los bienes materiales. Por ejemplo, Cicerón, que es casi la única fuente sobre todo este debate, da como razón la “debilidad” del ánimo de Teofrasto y compañía, lo que parece un poco escaso como explicación.

En cuanto a la cuestión del mejor *bios*, Teofrasto parece haber seguido a Aristóteles en la admisión de dos vidas felices y en el haber dado primacía a la vida contemplativa, como también parece haber hecho Jerónimo de Rodas, al menos de acuerdo con algunas interpretaciones recientes. Otros colegas del Peripato, como Dicearco, le habrían dado primacía a la vida política, así como el autor de la *Magna moralia*, quien parece tener dudas sobre la superioridad de la contemplación como vida feliz.¹³

Epicuro, así como Aristóteles, propone como sumo bien la felicidad (cfr. *A Men.*, 122) y lo identifica con el placer (cfr. 129), esto es, ausencia de turbación y de dolor, que consiste en el bastarse a sí mismo (cfr. 129-130). En la época helenística esto se entendía como *vivir alejadamente*, rechazar el *bios politikos* por una vida retirada, dado que Epicuro aconseja evitar la prisión (*desmôterion*) de los negocios y de la política (cfr. *Sentencias vaticanas*, 58).

Los estoicos, en cambio, en polémica con Epicuro y quizás también con los peripatéticos, afirmaron que el sabio puede escoger todo tipo de vida y que todo *bios* puede ser realizado de manera sabia, como dicen muchas fuentes:

Puesto que hay tres estilos de vida, teórico, práctico y racional (Diog. Laert. VII, 130).

[Los estoicos dicen que] [h]ay tres formas de vida preferidas: la regia, la política y, en tercer lugar, la científica (Didimo, *Epítome dell’etica stoica*, 111 = Stob. *Eclog.* II, 109, 10).

¹³ Cfr. Inwood (2014, pp. 30-50).

Dicen que el sabio participa en política si nada se lo impide, según afirma Crisipo en el libro primero de *Sobre los estilos de vida*, pues también enfrentará el vicio y promoverá la virtud (Diog. Laert. VII, 121).¹⁴

Sin embargo, en el libro primero de *Sobre los géneros de vida* el propio Crisipo afirma que el sabio aceptará de buena gana el poder real y se lucrará del él, y si no es rey él en persona, vivirá en la corte de un rey y marchará a la guerra con un rey (Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 20, 1043c).

Esta tesis fue probablemente la que mayor difusión tuvo durante la época helenística e imperial; las propuestas éticas de los peripatéticos no tuvieron un éxito comparable.¹⁵

En la época imperial, Aspasio (cfr. *supra*, pp. 41-42, 51 y 55-56) resolvió la dicotomía entre la vida política y la vida contemplativa con la tesis, de aroma platonizante, de que la filosofía política es más necesaria porque el hombre es una mezcla de cuerpo y alma, mientras que la filosofía teórica es superior en valor y dignidad por ser obra del alma sola (cfr. *In Eth. Nic.*, 1, 3-2, 5 Heylbut). Alejandro de Afrodisias, por el contrario, parece haber sostenido la tesis más ortodoxa de que la felicidad deriva de la acción conforme a todas las virtudes, sean intelectuales o morales (cfr. *Problemas éticos*, 25, 149, 15-17).

¹⁴ Esta y las dos citas anteriores se han recuperado a partir de Boeri y Salles (2014).

¹⁵ El sabio estoico podrá dedicarse también a administrar una propiedad y acumular riquezas; cfr. Natali (2003, pp. 75-88). Hahn (1989, p. 39) observa que también en la primera época imperial la escuela peripatética mantiene vivo, por encima de todas las demás ideas, el ideal de la filosofía como estudio científico de la realidad. Sobre estos temas en general, cfr. sobre todo Annas (1993).

CONCLUSIÓN. A PARTIR DE LOS HÁBITOS
TRADICIONALES, UN NUEVO MODELO

En un cierto momento se sintió un gran
estruendo. Había caído el imperio romano.
R. Rascel

La broma del cómico turinés se burla de una concepción de la historia corriente en las escuelas de su tiempo, la primera mitad del siglo XX, según la cual la historia avanza a grandes saltos. Así, en un cierto punto tendríamos la crisis final de la *polis*, y en otro, mucho más tarde, habría ocurrido el fin del imperio romano. Las cosas, sin embargo, son mucho más complicadas, y así como tampoco la naturaleza lo hace, la historia *non facit saltus*, sino que avanza gradual y lentamente.

Aristóteles se sirve de valores y de opiniones tradicionales, presentes desde mucho tiempo atrás en la moral popular griega, para construir su teoría de la felicidad, que es una propuesta muy original. Con ella, Aristóteles se encuentra en el umbral de dos épocas: el final de la Grecia clásica y los primeros atisbos de la época helenística. Siguiendo una táctica típicamente aristotélica de evitar posiciones paradójicas y buscar el consenso del propio auditorio, se conecta con el espíritu de sus tiempo, una época de transición entre dos mundos, reflejando parcialmente sus

problemas. Sin embargo, su propuesta no se limita a esto; su teoría de la felicidad tiene aspectos válidos e interesantes para cualquier época, tanto así que es importante también para nosotros.

En la dicotomía, presente en la lengua griega, entre dos acepciones de *eudaimonia* (como abundancia de bienes materiales y como cualidad del alma excelente), Aristóteles opta por una vía media. Al identificar la felicidad con la actividad de la mente conforme a las virtudes, y al dividir las virtudes en virtudes intelectuales y morales, Aristóteles incluye también los bienes externos en su concepción de felicidad, aunque sólo como condiciones necesarias y no como partes de ésta. La felicidad es un *bios*, se realiza en la elección de un modo de vida y de realización plena de sí mismo. Por lo tanto, la felicidad no es una sensación, como el placer, ni mucho menos una emoción fuerte, sino que es un estado permanente. No es posible tener instantes de felicidad en la filosofía de Aristóteles.

Los textos en los que Aristóteles desarrolla esta tesis tienen una particular forma expresiva, pues son textos casi todos compuestos literariamente, de lectura no muy difícil, claramente dirigidos a un público no de discípulos ni de personas interesadas en las ciencias naturales o en la metafísica, sino en la política. Aristóteles no les impone a ellos modelos matemáticos o largas cadenas de argumentaciones, sino una versión *listener friendly* de su teoría. Esto vale tanto para *Ética nicomaquea* I como para *Política* VII-VIII; en cambio, en *Ética eudemia* I-II tenemos la versión de la misma teoría dirigida a un público de discípulos, una versión más compleja y sofisticada y, por tanto, dotada de más referencias a la física y a la ciencia natural. Esto nos muestra cuánto le importa a Aristóteles su teoría y cuánto apostó por las posibilidades de realizarla.

Aristóteles insiste en la naturaleza práctica de su tratado, aunque no cree que sólo eso pueda llevar a su público a abrazar su teoría. Para vivir una vida feliz, las personas de su público deben poseer ya buenas costumbres, de manera que las lecciones del filósofo hagan pasar el saber práctico del hombre de bien del estado de inmediatez irreflexiva al estado de conocimiento teórico, de manera que la elección práctica resulte firme y bien motivada.

Aristóteles llega a su tesis a través del uso de su epistemología, es decir, por medio de la búsqueda de la naturaleza y la definición del bien humano supremo. A diferencia del bien en general, que es un término análogo, el bien humano es una entidad suficientemente unitaria como

para permitir encontrar su naturaleza y proporcionar su definición: “actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y más perfecta”. La investigación teórica de la felicidad es la búsqueda de la definición de un *genos* particular del ser. Esta búsqueda es consistente con el enfoque general del pensamiento aristotélico que hace del acto un estado superior a la potencia, por lo que no es extraño que para Aristóteles la felicidad sea la realización de las virtudes y no una mera posesión de éstas. Tal definición supone una multiplicidad de posibilidades al interior de la vida feliz, como ya habíamos visto.

La doctrina aristotélica de la felicidad se articula, en el último libro de la *Ética nicomaquea*, en dos tipos de vida, el *bios theôretikos*, que es la mejor realización, y el *bios politikos*, que, aunque es una versión más imperfecta, es más accesible. Todo *bios* es definido según la actividad principal que lo unifica y que le da sentido: el uso de las virtudes intelectuales en el primer caso, y de la sabiduría y de las virtudes morales en el segundo. En ambos casos serán necesarios bienes externos, pero en una medida diferente para cada uno. Ambas elecciones deben realizar un cierto tipo de *scholê*, de vida libre de las obligaciones necesarias. Es una innovación que Aristóteles haya retomado el motivo tradicional de la *scholê* pero cambiándole el sentido: de ser una pausa para restablecerse entre una actividad y otra, la *scholê* se convierte en un fin, o mejor, en una cualidad imprescindible de la vida feliz, que es el fin del hombre. La *scholê* no es el “tiempo libre” moderno en el que uno descansa de las fatigas del trabajo, juega bolos o comparte con los amigos para después poder volver a desarrollar la propia función social. La *scholê* es la parte de la jornada libre de obligaciones en la que cada uno reafirma sus propias características individuales y que explicita el sentido que uno quiere darle a la propia vida: no es un tiempo residual en comparación con el que es verdaderamente importante, sino la parte más importante de la existencia, aquella en la que se plantea el problema de qué tipo de hombre se es. He aquí uno de los modos en los que Aristóteles construyó un nuevo modelo con materiales tradicionales.

En la concepción del *bios theôretikos*, Aristóteles propone como fin de la vida el ejercicio de las virtudes intelectuales sin desarticularlo de la práctica de las virtudes morales, aunque no finalizado en ellas. La práctica de la vida contemplativa, como muestra el ejemplo de los sacerdotes egipcios citado en la *Metafísica* (A, 1), precisa de la liberación del individuo del esfuerzo para satisfacer las necesidades fundamentales

de la propia existencia, y de disfrutar de una cierta comodidad. Para garantizar en la práctica la *scholê* de los filósofos, Aristóteles y sus discípulos, siguiendo el ejemplo platónico, fundaron una asociación, la escuela filosófica, en donde les era concedido a quienes querían la comodidad de vivir dedicándose al estudio y a la discusión teórica. La escuela es la puesta en práctica del *bios theôretikos*; en las páginas precedentes ofrecimos una descripción bastante amplia de ella. En la concepción del *bios theôretikos*, Aristóteles utiliza, de nuevo cambiando su sentido, ciertas concepciones aristocráticas tradicionales que se oponían a la primacía de la vida política y a la búsqueda de poder en la ciudad como actividad central de la vida de un hombre libre, y preferían una vida alejada de las luchas políticas.

La vida reservada al teórico no se basa en una superioridad de estirpe o de costumbres aristocráticas, sino en la decisión de cultivar la mejor capacidad de la propia naturaleza, las virtudes intelectuales, por lo que tiene una base antropológica y cultural original.

Aristóteles, por consiguiente, hizo filosofía por el gusto de hacerla, siguiendo las tradiciones particulares y no en un contexto profesional y competitivo, como era el caso de los sofistas o de los oradores. Sus estándares de éxito en este campo eran muy diferentes de los nuestros. Aristóteles repite muchas veces en sus *Éticas* este concepto cuando resalta el vínculo entre vida contemplativa y felicidad, y cuando alaba la elección de vida de Anaxágoras. Fundar una escuela, reunir a su alrededor un grupo de discípulos y colaboradores, dedicar su propia vida y todas sus energías intelectuales al desarrollo teórico debe ser visto como un modo de dar sentido a la propia vida aristocráticamente acomodada.

Este nuevo modelo cultural, sin duda, fue preparado a partir de la evolución de la Academia platónica. Con todo, Aristóteles es el ejemplar más perfecto e importante por la gran profundidad de su elaboración teórica y por la conciencia con la que teorizó y puso en práctica el modelo de una vida en la que la felicidad coincide con la primacía de la actividad intelectual sobre cualquier otra, pues sólo la actividad intelectual es plenamente humana. Los elementos verdaderamente esenciales, en nuestra opinión, fueron el hecho de que Aristóteles abrió las puertas a un modo particular de entender el “hacer filosofía”, diferente de los anteriores, y, además, fundó este modelo de vida intelectual sobre una serie de argumentaciones éticas y antropológicas, sobre una concepción global de la naturaleza humana, que constituye un sistema teórico

coherente y complejo y que se mantuvo durante un largo tiempo en la base de la conciencia intelectual europea.

El hombre plenamente feliz de Aristóteles se mantiene alejado de la política, pero también quien practica el *bios politikos* parece abstenerse, en la medida de lo posible, de las luchas por el poder. El significado de aquella expresión oscila entre el sentido de “lucha por el dominio en la ciudad” y el de “práctica de las virtudes morales al interior de la comunidad política y social”. Aristóteles establece como sumo valor la *scholê*, tanto para el individuo como para la ciudad, y por consiguiente su concepción de la vida política no es idéntica a aquella que esperaríamos de Pericles, Isócrates o Demóstenes. Las mejores virtudes morales no son aquellas necesarias, como hacer justicia, castigar o premiar a los ciudadanos, sino aquellas libres y concernientes a la vida acomodada.

Aristóteles reconoce la necesidad de una ciudad bien organizada para poder vivir de manera feliz y niega la tesis de que se pueda ser feliz incluso bajo tormentos. Pero el hecho de que una ciudad esté bien organizada se da de varias maneras. Una condición mínima es que la ciudad tenga una buena constitución y una clase política que tenga como fin el bien de la colectividad y no el bien de los gobernantes.

La mejor ciudad, esbozada al final de la *Política*, tiene condiciones más rígidas. El ideal realizado en aquel proyecto político no es tanto el *bios theôretikos*, que para Aristóteles sigue siendo una cuestión estrictamente privada, sino un cierto tipo de *bios politikos*. La ciudad no tiene como fin garantizar a algunos individuos la posibilidad de dedicarse a la vida contemplativa, y la educación proporcionada por la ciudad, punto sobre el que Aristóteles insiste bastante, no comporta el estudio de las disciplinas teóricas, como ocurría en la *República* de Platón.

Aristóteles propone la vida de una ciudad que salvaguarde su propia *scholê* y en la que, por consiguiente, estén ausentes tanto el imperialismo hacia el exterior como las luchas políticas internas que habían predominado en la historia de la Grecia del siglo V. La mejor ciudad de Aristóteles no tiene grandes dimensiones, vive pacíficamente y asilada en una región habitada por pueblos bárbaros que proporcionan una mano de obra esclava dócil y fácil de gobernar; carece de confrontaciones entre partidos y permite a todos gobernar alternadamente. La suya es una democracia “aristocrática”, si se la observa con una mirada moderna, y es similar a aquella que se extendió a lo largo de las ciudades del período helenístico. El ideal de Aristóteles es fuertemente “antipolítico”, en un cierto sentido del término.

La actividad de los ciudadanos comporta una parte de contemplación, pero sólo en el sentido etimológico del término, conectada con el hecho de ser espectadores de representaciones de música y teatro. El estado incompleto del libro VIII de la *Política* da pocas indicaciones concretas sobre cómo Aristóteles imaginaba la vida de los ciudadanos de la mejor ciudad, si bien algunos elementos se pueden extraer de la educación de los adolescentes esbozada en la parte de *Política* VIII que nos resta.

El ideal de Aristóteles no parece, sin embargo, absurdo: el hombre feliz no es un ser lunar, o un lunático, como algunos han llegado a decir, ni está alejado de ciertas tendencias culturales de su propio tiempo. Su crítica al imperialismo en la política exterior y a la felicidad política entendida como una capacidad de prevalecer sobre los otros, así como su concepción de la felicidad individual en un sentido no competitivo (no como una actividad dirigida a la búsqueda de la primacía sobre los propios conciudadanos), se oponen a gran parte de la moralidad griega del período clásico. De ahí que sus tesis sobre la felicidad sirvieran de preludio a las discusiones filosóficas de la época helenística.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Aristóteles. (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. V. Rose (ed.). B.G. Teubner.
- ____ (1982). *Tratados de lógica. (Órganon). I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- ____ (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. E. Lledó (trad.). Gredos.
- ____ (1988a). *Política*. M. García Valdés (trad.). Gredos.
- ____ (1988b). *Tratados de lógica. (Órganon). II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- ____ (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- ____ (2008). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. M. Candel Sanmartín (trad.). Gredos.
- Aspasio. (2014). *On Aristotle. Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. R. Sorabji (ed.). D. Konstan (trad.). Bloomsbury Academic.
- Aulo Gelio. (2006). *Noches áticas. II*. M. A. Marcos Casquero y A. Domínguez García, (trads.). Universidad de León.
- Barnes, J. (1980). Aristotle and the Method of Ethics. *Revue internationale de philosophie*, 34, 490-511.
- Bell, I. (2004). *Metaphysics as an Aristotelian Science*. Academia Verlag.
- Bodeüs, R. (1982). *Le philosophe et la cité : recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Les Belles Lettres.
- ____ (1991). *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études*. Société des études classiques.

- ____ (1993). *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. State University of New York Press.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos*. Academia Verlag.
- Bolton, R. (1987). Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*. En A. Gotthelf y J. G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. (pp. 150-164). Cambridge University Press.
- Bronstein, D. (2017). *Aristotle on Knowledge and Learning, The Posterior Analytics*. Oxford University Press.
- Butchers' Union Slaughter-House & Live-Stock Landing Co. v. Crescent City Live-Stock Landing & Slaughter-House Co.* (1883) 111 U.S. 746, 4 S. Ct. 652 (EE. UU.).
- Burnet, J. (1900). *The Ethics of Aristotle*. Methuen.
- Carter, L. B. (1986). *The Quiet Athenian*. Oxford University Press.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque*. Klincksieck.
- Charles, D. (2000). *Aristotle on Meaning and Essence*. Clarendon Press.
- Cicerón, M. T. (1958). *Epistulae. Vol. III. Epistulae ad Quintum fratrem. Epistulae ad M. Brutum. Fragmenta epistularum*. W. S. Watt (ed.). Oxford University Press.
- ____ (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Á. Escobar (trad.). Gredos.
- ____ (2005). *Disputaciones tusculanas*. A. Medina González (trad.). Gredos.
- Cooper, J. (1999). *Reason and Emotion*. Princeton University Press.
- De Afrodisias, A. (2014). *Ethical Problems*. R. Sorabji (ed.). R. W. Sharples (trad.). Bloomsbury Academic.
- De Alejandría, C. (1998). *Stromata. II-III*. M. Merino Rodríguez (trad.). Ciudad Nueva.
- Demóstenes. (1983). *Contra Policles, sobre un servicio suplementario de trierarquía*. En *Discursos privados. II*. (pp. 121-144). J. M. Colubi Falcó (trad.). Gredos.
- Den Uyl, D. y Machan, T. R. (1983). Recent Work on the Concept of Happiness. *American Philosophical Quarterly*, 20, 115-134.
- Depew, D. J. (1993). Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State. En D. Keyt y F. Miller (eds.), *A companion to Aristotle's Politics*. (pp. 348-361). Blackwell.
- Deslauriers, M. (2007). *Aristotle on Definition*. Brill.
- Diels, H. (1894). [Reseña del libro *Stil und Text der POLITEIA Athēnaiōn des Aristoteles*, de G. Kaibel]. *Göttingische Gelehrten Anzeigen*, 4, 293-307.

- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. C. García Gual (trad.). Alianza.
- Dirlmeier, F. (1956). *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Akademie Verlag.
- Destrée, P. (2013). Education, Leisure and Politics. En M. Deslauriers y P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. (pp. 301-303). Cambridge University Press.
- Devoto, G. y Oli, G. C. (1971). *Dizionario della lingua italiana*. Le Monnier.
- Eriksen, T. B. (1976)., *Bios Theoretikos. Notes on Aristotle's E. N. X 6-8*. Universitetsforlaget.
- Epicuro. (2012a). Epístola de Epicuro a Meneceo. En *Obras completas*. (pp. 87-92). J. Vara (trad.). Cátedra.
- ____ (2012b). Sentencias vaticanas. En *Obras completas*. (pp. 99-106). J. Vara (trad.). Cátedra.
- Espeusipo. (2007). *Frammenti*. M. Isnardi Parente (ed.). Bibliopolis.
- Eurípides. (1991). Hipólito. En *Tragedias. I*. (pp. 313-378). A. Medina González y J. A. López Férez (trads.). Gredos.
- Eusebio. (1983). *Werke. Achter Band. Die Praeparatio Evangelica. Zweiter Teil. Die Bücher XI bis XV. Register*. K. Mras (ed.). Akademie Verlag.
- Eustracio. (1892). *In Ethica Nicomachea commentaria*. G. Heybut (ed.). Georg Reimer.
- Follet, S. (2002). Les Italiens à Athènes (II siècle av. J.-C. - I siècle ap. J.-C.). En C. Müller y C. Hasenhor (eds.), *Les Italiens dans le monde Grec. IIe siècle av. J.-C. - Ier siècle ap. J.-C. Circulation, activités, intégration*. (pp. 79-88). EFA- De Boccard.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité*. Éditions du Seuil.
- Garver, E. (2011). *Aristotle's Politics. Living Well and Living Together*. University of Chicago Press.
- Grant, A. (1874). *The Ethics of Aristotle*. Longmans, Green & Co.
- Gauthier, Ph. (1985). *La cité grecque et ses bienfaiteurs. Contributions à l'histoire des institutions*. De Boccard.
- Gauthier;, R.-A. y Jolif, J.-Y. (1970). *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Universidad Católica de Lovaina-Nauwelaerts.
- Gentili, B. (1958). *Anacreonte. Introduzione, testo critico, traduzione, studio sui frammenti papiracei*. B. Gentili (ed. y trad.). Edizioni dell'Ateneo.
- Gottschalk, H. B. (1997). Continuity and Change in Aristotelianism. *Bulletin of the institute of classical studies. Supplement. Aristotle and After*, 68, 109-115.
- Haake, M. (2007). *Der Philosoph in der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis*. Beck.

- (2009). ‚Doing Philosophy‘ – Soziales Kapital versus politischer Mißkredit? Zur Funktionalität und Dysfunktionalität von Philosophie für die Elite im sozialen und politischen Raum des klassischen Athen. En C. Mann, M. Haake y R. von den Hoff (eds.), *Rollenbilder in der athenischen Demokratie. Medien, Gruppen, Räume im politischen und sozialen System*. (pp. 113-145). Reichert.
- Habicht, C. (1994). *Athens in hellenistischer Zeit*. Beck.
- Hahn, J. (1989). *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in hohen Kaiserzeit*. Steiner.
- Hatzimichali, M. (2016a). Andronicus of Rhodes and the Construction of the Aristotelian Corpus. En A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. (pp. 81-100). Brill.
- (2016b). The Texts of Plato and Aristotle in the First Century BCE: Andronicus' Canon. En R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. (pp. 81-102). Bloomsbury.
- Helmreich, C. (2004). Glück, En B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*. (pp. 508-514). Éditions du Seuil - Robert.
- Henry, D. y Nielsen, D. K. M. (2015). *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge University Press.
- Heródoto. (1977). *Historia. Libros I-II*. C. Schrader (trad.). Gredos.
- Hesíodo. (1978). *Trabajos y días*. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (trads.). Gredos.
- Homero. (2014). *Odisea*. P. C. Tapia Zúñiga (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hutchinson, D. S. (2016). *The Virtues of Aristotle*. Routledge and Kegan Paul.
- Huxley, G. (1985). On Aristotle's Best State. *History of Political Thought*, 6, 139-149.
- Inwood, B. (2014). *Ethics after Aristotle*. Harvard University Press.
- Ismard, P. (2010). *La cité des réseaux. Athènes et ses associations. VI-Ier siècle av. J.-C.* Publications de la Sorbonne.
- Isócrates. (1929). Antidosis. En *Isocrates. II*. (pp. 181-367). G. Norlin (trad.). The Loeb Classical Library. William Heinemann-G. P. Putnam's Sons
- (1979). A Nicocles. En *Discursos. I*. (pp. 268-283). J. M. Guzmán Hermida (trad.). Gredos.

- ____ (1980a). Areopagítico. En *Discursos. II.* (pp. 49-74). J. M. Guzmán Hermida (trad.). Gredos.
- ____ (1980b). Panatenaico. En *Discursos. II.* (pp. 199-269). J. M. Guzmán Hermida (trad.). Gredos.
- Jaeger, W. (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.* Weidmann.
- Jefferson, T. *et al.* (2016, 15 de agosto). La Declaración de Independencia. *National Archives.* URL: <https://www.archives.gov/espanol/la-declaracion-de-independencia.html>.
- ____ (2020, 24 de julio). Declaration of Independence: A Transcription. *National Archives.* URL: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>.
- Jenofonte. (1987). *Ciropedia.* A. Vegas Sansalvador (trad.). Gredos.
- ____ (1993). Económico. En *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates.* (pp. 201-292). J. Zaragoza (trad.). Gredos.
- Judson, L. (1991). *Aristotle's Physics. A Collection of Essays.* Clarendon Press.
- Kraut, R. (1997). *Aristotle. Politics. Books VII and VIII.* Clarendon Press.
- ____ (2002). *Aristotle. Political philosophy.* Oxford University Press.
- Kullmann, W. (1974). *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaften.* De Gruyter.
- Laurenti, R. (1987). *Aristotele. I frammenti dei dialoghi.* Loffredo.
- Lennox, J. G. (2011). *Divide and explain. The Posterior Analytics in Practice.* En A. Gotthelf y J. G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology.* (pp. 90-119). Cambridge University Press
- Liddell, H., Scott, R. y Jones, H. S. (1869). *A Greek-English Lexicon.* Oxford University Press.
- Lockwood, T. (2014). *Competing Ways of Life and Ring Composition (NE X 6-8).* En R. Polanski (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics.* (pp. 350-369). Cambridge University Press.
- ____ (2019). The Best Way of Life for a Polis (*Politics VII.1-3*). *Polis*, 36, 5-22
- Lord, C. (1982). *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle.* Cornell University Press.
- Luraghi, N. (2018). Documentary Evidence and Political Ideology in Early Hellenistic Athens. En H. Börm y N. Luraghi (eds.), *The Polis in the Hellenistic World.* (pp. 209-220). Steiner.
- McKirahan, R. (1992). *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science.* Princeton University Press.

- ____ (2010). The Place of *Posterior Analytics* in Aristotle's Thought, with Particular Reference to the *Poetics*. *Apeiron*, 43, 75-104.
- Magiri, I. (1842). *Corona virtutum moralium, universam Aristotelis summi philosophi ethicen, exacte enucleans: variasque enodationes, quaestiones, objectiones, et dilutiones, si qui unquam, jucundiores et utiliores ceteris ethicis commentariis omnibus proponens: adjecto ubique Aristotelis contextu graeco-latino*. R. Walker (ed.). Vincent.
- Marx, K. (2009). *El capital*. III. Volumen 8. P. Scaron (ed.). L. Mames (trad.). Siglo XXI.
- Moliner, M. (1966). *Diccionario de uso del español*. Gredos.
- Moraux, P. (1955). La composition de la *Vie d'Aristote* chez Diogène Laërce. *Revue des études grecques*, 68, 124-163.
- Morel, P. M. (2019). Eudémonisme politique et ontologie de l'action dans la *Politique* d'Aristote. *Polis*, 36, 23-39.
- Mulvany, C. M. (1921). On *Eth. Nic.* I, c. 5. *Classical Quarterly*, 15, 85-98.
- Natali, C. (1981). *La scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*. Japadre.
- ____ (2001). *The Wisdom of Aristotle*. State University of New York Press.
- ____ (2003). L'*oikonomikos* nella tradizione stoica. En C. Lévy, B. Besnier y A. Gigandet (eds.), *Ars et ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*. (pp. 75-88). Latomus.
- ____ (2004). *L'action efficace*. Peeters.
- ____ (2013). *Aristotle. His Life and School*. Princeton University Press.
- ____ (en proceso de publicación). *The Preambles to the Ethics: EE I 1-6 and NE I 1*. En *The Relationship Between Aristotle's Eudemian and Nicomachean Ethics*.
- Newman, W. L. (1887). *The Politics of Aristotle. Volume I*. Oxford University Press.
- Nydahl, O. (2010, 15 de abril). Lama Ole Nydahl on Happiness. [Extracto de la conferencia *Happiness*]. Diamond Way Buddhism UK Blog. URL: <https://blog.dwbuk.org/diamond-way-buddhism/lama-ole-nydahl-on-happiness/>.
- Ober, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Criticism of Popular Rule*. Princeton University Press.
- Pellegrin, P. (2015). Introduction. En Aristóteles, *Les politiques*. (pp. 7-100). Flammarion.
- Picard, O., De Callataÿ, F., Duyrat, F., Gorre, G. y Prévot, D. (2003). *Royaumes et cités hellénistiques, de 323 à 55 av. J.-C.* SEDES.

- Platón. (1988). Parménides. En *Diálogos. V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. M. I. Santa Cruz (trad.). Gredos.
- (2008a). *Diálogos. IV. República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- (2008b). Protágoras. En *Diálogos. I. Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágoras*. (pp. 487-589). C. García Gual (trad.). Gredos.
- Plutarco. (1962). On the Fortune or the Virtue of Alexander. En *Moralia. IV*. (pp. 379-487). The Loeb Classical Library. Harvard University Press-William Heinemann.
- (1985). *Vidas paralelas. I*. A. Pérez Jiménez (trad.). Gredos.
- (2004). *Obras morales y de costumbres. (Moralia). XI. Tratados platónicos. Tratados antiestoicos*. M. Á. Durán López y R. Caballero Sánchez (trads.). Gredos.
- (2007). *Vidas paralelas. V*. A. Pérez Jiménez (trad.). Gredos.
- Polibio. (1970). *Storie*. C. Schick (trad.). Arnoldo Mondadori Editore.
- Poratti, A., Eggers Lan, C., Santa Cruz de Prunes, M. I. y Cordero, N. L. (1986). *Filósofos presocráticos. III*. A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero (trads.). Gredos.
- Quintiliano, M. F. (1996). *Institutio oratoria. Books I-III*. H. E. Butler (trad.). Harvard University Press.
- Ramsauer, G. (1879). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Teubner.
- Randall Jr., J. H. (1960). *Aristotle*. Columbia University Press.
- Rawls, J. (1982). *Una teoría della giustizia*. S. Maffettone (ed.) y U. Santini (trad.). Feltrinelli.
- Reich, C. A. (1970). *The Greening of America*. Random House.
- Ross, W. D. (1955). *Aristotelis fragmenta selecta*. Clarendon Press.
- Salmieri, G. (2009). Aristotle's Non Dialectical Methodology in the *Nicomachean Ethics*. *Ancient Philosophy*, 29, 311-335.
- Salustio. (1997). Guerra de Jugurta. En *Salustio. Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las Historias. Pseudo Salustio. Cartas a César. Invektiva contra Cicerón. Pseudo Cicerón. Invektiva contra Salustio*. (pp. 135-260). B. Segura Ramos (trad.). Gredos.
- Samaras, A. (2019). Aristotle's Best City in the Context of his Concept of *Aretê*. *Polis*, 36, 139-152.
- Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilo. I*. I. Roca Meliá (trad.). Gredos.
- (1989). *Epístolas morales a Lucilo. II*. I. Roca Meliá (trad.). Gredos.
- Sharples, R. (2007). Peripatetics on Happiness. En R. Sharples y R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC–200 AD*. (pp. 627-637). Institute of Classical Studies.

- ____ (2010). *Peripatetic Philosophy. 200 BC to AD 200*. Cambridge University Press.
- Solmsen, F. (1964). Leisure and Play in Aristotle's Ideal State. *Rheinisches Museum für Philologie*, 107, 199-211.
- Spaemann, R. (1974). Glück. En J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3*. (pp. 679-707). Schwabe.
- Stocks, J. L. (1936). Scholê. *Classical Quarterly*, 30, 177-187.
- Suidae Lexicon. (1994). Isokrates. En A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*. Teubner.
- Susemihl, F. y Hicks, R. D. (1894). *The Politics of Aristotle*. Macmillan.
- Tucídides. (1986). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. D. Gracián (trad.). Orbis.
- Verdi, G. (1913). Lettera CCI. En G. Cesari y A. Luzio (ed.), *I copialettere di Giuseppe Verdi*. (pp. 232-233). Stucchi Ceretti.
- Vetta, M. (1983). Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica. En M. Vetta (ed.), *Poesia e simposio nella Grecia antica*. (pp. XIII-LX) Laterza.
- Von Arnim, H. (1898). *Leben und Werke des Dion von Prusa*. Weidmann.
- Von der Mühl, P. *Il simposio greco*. En M. Vetta (ed.), *Poesia e simposio nella Grecia antica*. (pp. 5-28). Laterza.
- Von Ivanka, E. (1938). Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Großen. *Magyar-görög tanulmányok / Οὐγγροελληνικαὶ μελέται [Hungarian-Greek Studies]*, 4, 1-19.
- White, S. (2002). Happiness in the Hellenistic Lyceum. En L. Jost y R. A. Shiner (eds.), *Apeiron. Eudaimonia and Well-Being. Ancient and Modern Conceptions*, 35(4), 69-93.
- Welskopf, E. C. [Liselotte]. (1962). *Probleme der Muße im alten Hellas*. Rutten & Loening.
- Wilson, M. (2013). *Structure and Method in Aristotle's Meteorologica*. Cambridge University Press.
- Winter, M. (1997). Aristotle: *Hos Epi to Polu* Relations and a Demonstrative Science of Ethics. *Phronesis*, 42, 163-189.
- Zingano, M. (2007). Aristotle and the Problem of the Method in the *Ethics*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32, 297-330.

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA
