

## **El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles.**

### **The happiness-virtue bond rooted in a functional theory: the coincidences between Plato and Aristotle.**

**Gabriela Silva C**  
**(Universidad Central de Venezuela)**

Artículo recibido el 15 de septiembre de 2017.

Arbitrado el 01 de noviembre de 2017.

**Resumen:** Más allá de las diferencias entre Platón y Aristóteles en torno a lo que constituye una vida feliz para el hombre, ambos autores coinciden en la articulación de sus concepciones de felicidad con base en la relación existente entre el *ergon* o función propia del hombre, y la virtud con arreglo a la cual él debe realizar dicha actividad. Esto nos permite entender por qué, como resultado, estos filósofos están de acuerdo en que la felicidad se traduce en el despliegue de nuestra capacidad racional, pero no de cualquier forma, sino de manera excelente y perfecta, lo cual es muestra de su condición de herederos y continuadores de las nociones éticas y epistemológicas que en Sócrates tomaban la forma de una invitación al cuidado del alma y a vivir una vida examinada y racional. Esta es, precisamente, la vida feliz.

*Palabras clave:* Felicidad, Función, Virtud, Razón, Justicia, Sabiduría, Prudencia.

**Abstract:** When reflecting on the conditions of a happy human life, Plato and Aristotle agree that we can only understand what happiness is if we tackle the relation between the *ergon* or proper function of man and the virtue that makes the performance of that function to be good. That's why both philosophers arrive at the conclusion that *eudaimonia* is an activity of reason, and even more, an excellent and perfect activity of reason, which shows how Plato and Aristotle are heirs to Socratic Ethics and Epistemology, extending, as well, an invitation to take care for the soul and live and examined and rational life, that is, the happy life.

*Keywords:* Happiness, Function, Virtue, Reason, Justice, Wisdom, Prudence.

## Introducción

La palabra griega *eudaimonía* se traduce al español como “dicha” o “felicidad” en su acepción más conocida. Pero una interpretación, quizás, más interesante, es la que le otorga el significado de estar “poseído por un buen espíritu”, dado que en la palabra confluyen el prefijo *eu*, que significa “bien”, “contento” o “próspero”, y el término *daímon*, que significa, precisamente, “espíritu” o “deidad”<sup>1</sup>. La pregunta por las formas que adopta este buen espíritu ha encendido desde siempre la imaginación de los hombres, y más aun la de aquellos que escogieron la filosofía como forma de vida, y que, debido su incansable carácter indagador, mucho menos pudieron escapar al misterioso influjo de este buen espíritu, han, desde la antigüedad, convertido esta necesidad de desentrañar el sentido e implicaciones de la palabra felicidad en el centro de su reflexión ética.

Y es así como, al irrumpir la filosofía en un mundo retratado por Homero, acostumbrado a ser explicado por el capricho de los dioses, la felicidad pasa de ser algo que simplemente acaece y que escapa al control del hombre, a ser algo que éste puede forjar y lograr para sí mismo. Pero como toda meta, es necesario seguir el camino correcto para llegar a ella, y en el caso de la elevada meta que es ser *eudaimón*, es impensable poder llegar a merecer el título sin cultivar un carácter virtuoso.

Este vínculo felicidad-virtud le imprime fuerza a la invitación al cuidado del alma que, lanzándose en dirección opuesta a la tradición aristocrática que hace depender la virtud del éxito percibido y los bienes externos, nos hace Sócrates en la *Apología*, invitación a la que atiende su discípulo Platón, y, luego, Aristóteles. No obstante, tanto uno como otro alcanzan, en su reflexión en torno a la *eudaimonía*, una sofisticación que el maestro no llegó a exhibir, aunque esto no signifique que ciertas ideas desarrolladas por aquellos no estén de alguna manera implícitas en el pensamiento socrático, que, si se queda corto, quizás lo hace, no por falta de lucidez, sino por falta de tiempo. Dicha sofisticación tiene que ver con el esfuerzo de Platón y Aristóteles para fundamentar su concepción de felicidad y la relación ella y la virtud en lo que podemos considerar una teoría del *ergon* o función, esto es, una teoría sobre la actividad que es propia del alma del hombre y la excelencia que

---

<sup>1</sup>Varios. (10 de 09 de 2016). Etimología de la lengua española. Obtenido de <https://etimologia.wordpress.com/2013/08/21/demonio/>

a la misma le corresponde, lo que, en última instancia, tiene como resultado, como veremos, que la felicidad esté ligada al ejercicio pleno de nuestra racionalidad.

Mostrar la importancia e implicaciones del vínculo *eudaimonía-areté* tanto en el pensamiento ético de Platón<sup>2</sup> como el de Aristóteles<sup>3</sup>, y explicar cómo dicho vínculo está fundamentado en una teoría del *ergon* o teoría funcional en ambos autores, es, precisamente, lo queremos hacer en el presente trabajo.

### **I. Platón: la justicia como balance del alma que conlleva *eudaimonía*.**

La relación *eudaimonía-areté* se halla en el seno de la reflexión platónica sobre la vida buena para el hombre, reflexión que llena las páginas del *Filebo*, diálogo que nos muestra la ética madura del autor. No obstante, es en la *República* donde encontramos lo que nos dice el ateniense sobre la vida más placentera, que es, también, la más feliz, mostrando lo esencial que es para su concepción de felicidad el comprender a profundidad la naturaleza y *ergon* del alma humana, pues la felicidad se traduce, aquí, en un estado de justicia, un estado de balance anímico que supone el ejercicio pleno, y con arreglo a virtud, de nuestra capacidad racional.

Para articular su definición de justicia y, así, justificar la condición ventajosa de ésta frente a la injusticia, que es el reto que Glaucón y Adimanto le presentan a Sócrates en *Rep.* II, Platón comienza valiéndose de una analogía entre el Estado ideal y el alma individual; lo que resulte ser la justicia en el caso del Estado, aplicará perfectamente al alma, debido a que ambos están constituidos por los mismos elementos, y ambos son susceptibles de la misma dinámica entre dichos elementos. Más aún, aunque se presenten las consideraciones sobre el Estado antes que las del alma, debemos tener en cuenta que el carácter de un Estado no es más que la expresión del carácter de los individuos que habitan en él<sup>4</sup>, y que si en la exposición se ha optado por un orden distinto, es sólo porque queremos ir de lo más grande y fácil a lo más pequeño y difícil, y es, entonces, en el contexto ofrecido por el Estado, que se hace más sencilla la tarea de comenzar a indagar sobre la justicia<sup>5</sup>. Pero, en

<sup>2</sup> La versión usada fue: Platón. (2006). *República* (Vol. IV). Madrid: Gredos.

<sup>3</sup> La versión usada fue: Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. (J. L. Martínez, Trad.) Madrid: Alianza Editorial

<sup>4</sup> Cf. *Rep.* 435e-436a3.

<sup>5</sup> Cf. *Rep.* 368e7-369a3.

última instancia, la verdadera intención de Platón es rastrear los fundamentos de la justicia en el alma individual.

No obstante, toda esta reflexión sobre la analogía entre justicia estatal o social y justicia individual, tiene sus raíces en una teoría de la función o *ergon*, esto es, la actividad propia o característica de cada ser, teoría que fue adelantada en las páginas finales del libro I de la *República*, en el marco de los primeros intentos definicionales de *dikaiosyne*. Sócrates distingue allí dos tipos de funciones; la *exclusiva*, la que *sólo* un determinado sujeto o cosa puede llevar a cabo, y la *óptima*, la que un determinado sujeto o cosa puede realizar *mejor*<sup>6</sup>. Luego, sostiene que para cada sujeto o cosa que tiene una función hay una virtud o *areté* específica, una cualidad por cuya presencia el sujeto o cosa realiza de forma excelente su función correspondiente, mientras que, el vicio, siendo ausencia de la cualidad en cuestión, es aquello que explica el mal funcionamiento. Así, afirma que, en el caso del alma, su función, a saber, prestar atención, gobernar y deliberar<sup>7</sup>, es de tipo exclusivo, y que la virtud que corresponde a la misma es, precisamente, la justicia, mientras que su vicio es la injusticia. Pero casi inmediatamente, Sócrates desacredita su propia argumentación, alegando que se ha apresurado a indagar en aspectos secundarios de la justicia (que la justicia es una virtud y que se coloca por encima de la injusticia), sin haberla definido primero.

Ahora, esto no significa que Platón, a través de Sócrates, esté abandonando todas las premisas de su argumentación; de hecho, no abandona la teoría de la función o *ergon*, sino que vuelve a aplicarla en el libro IV, respetando, esta vez, el principio metodológico, exaltado con tanta insistencia en diálogos como *Menón*, de definir el objeto de estudio antes de hacer cualquier otra consideración ulterior sobre él<sup>8</sup>. Esta nueva aplicación de la teoría funcional es observable tanto en el análisis de la constitución de la Ciudad ideal como en el análisis de la constitución del alma individual, en el marco de la analogía entre ambas.

*Kallipolis* se halla conformada por tres sectores; artesanos, guardianes y gobernantes, resultado de una división del trabajo basada, a su vez, en una teoría de la disposición

---

<sup>6</sup>Cf. Santas, 2006, p. 134 (cursivas nuestras).

<sup>7</sup> Cf. *Rep.* 353d5-6.

<sup>8</sup> Cf. Santas, *Op. cit.*, p. 137.

habilidad o natural: "...cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra"<sup>9</sup>. En otras palabras, a cada uno de los sectores mencionados, de acuerdo a las aptitudes naturales de los miembros que los conforman, le es propia una función o *ergon* (de tipo *óptimo*, de acuerdo al análisis de Santas<sup>10</sup>), a saber, proveer, en el caso de los artesanos, defender, en el caso de los guardianes, y, guiar, en el caso de los gobernantes, y, en consonancia con la teoría funcional, también le será propia una virtud dependiendo de su función, siendo éstas, respectivamente, moderación o *sophrosyne*, valentía o *andreia*, y sabiduría o *sofia*. Y al transitar de lo más grande y fácil a lo más pequeño y complejo, descubrimos que el alma humana habitan los mismos caracteres distinguidos en la Ciudad, satisfaciendo el requerimiento del isomorfismo, y, recordando que, de hecho, como señalamos arriba, la condición de la *polis* sólo se explica por referencia la condición o dinámica interna de las almas individuales que habitan en ella; en palabras de Guthrie, "...un estado no es más que los hombres que lo componen"<sup>11</sup>. Así, a cada uno de los caracteres que alberga *psyché*, corresponderá, por naturaleza, una función (también, de tipo *óptimo*); como en el Estado, en ella el apetito o *epithymetikón* se encarga de proveer, la pasión o *thymoeidés* de defender, y la razón o *logistikón* de gobernar, siendo, las virtudes propias de cada uno de estos elementos, exactamente las mismas que fueron asignadas a los artesanos, guardianes y gobernantes, respectivamente.

Con esto, podemos perfilar, junto a Santas, un procedimiento para hallar la virtud de un sujeto, el cual es empleado por Platón precisamente en *Rep. IV* al momento de definir a la justicia tanto en el individuo como en el Estado, cuyos pasos serían: (1) determinar la función de la entidad en cuestión, (2) determinar casos en los que ella ejerza bien su función y otros en las que la ejerza pobremente, (3) determinar qué cualidad la capacita para funcionar bien y cuya ausencia la hace funcionar mal; esta será, precisamente, su virtud<sup>12</sup>. ¿Dónde queda la justicia en todo esto? Pues, tanto en el caso del alma como en el

---

<sup>9</sup>*Rep.* 370a10b2.

<sup>10</sup> Ver al respecto: Santas, G. (2006). *Methods of Reasoning About Justice*. En G. Santas (Ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (págs. 125-145). UK: Blackwell Publishing.

<sup>11</sup> Traducido del inglés: "...a state is nothing but the men who composed it". Guthrie, 1975, p. 474. Ver al respecto: Guthrie, W. K. (1975). *A History of Greek Philosophy (Vol. IV)*. New York: Cambridge University Press.

<sup>12</sup> Cf. Santas, *Op. cit.*, p. 135.

de *Kallipolis*, la *dikaiosyne* platónica viene a ser la virtud que se traduce, como señala Kosman, en "...el principio de una diferenciación de función que está basado en la *habilidad natural*"<sup>13</sup>, en la medida en que demanda que cada elemento realice la función para la que es más apto naturalmente con arreglo a la virtud correspondiente<sup>14</sup>. De acuerdo con esto, cada sector en la Ciudad debe realizar *bien* la actividad social que *mejor hace*, y cada elemento en el alma debe realizar *bien* la actividad psicológica que *mejor hace*; sólo así tendremos, a los ojos de Platón, Estado y alma merecedores de ser llamados justos. La injusticia, por su parte, es la dispersión de los tres elementos existentes en múltiples actividades, y la usurpación de funciones entre ellos<sup>15</sup>, ya sea en la Ciudad, ya sea en el alma.

La justicia en el alma consiste, pues, en una armonía, orden o balance de elementos; es la correcta relación entre sus elementos constitutivos, lo cual supone que el indicado, la razón, esté en control del resto. Esto aplica, igualmente, para el Estado, en donde aquellos hombres que sean la encarnación de la racionalidad, son los que han de llevar las riendas y gobernar sobre los otros sectores. Es por todos sabido que, eventualmente, Platón afirmará que estos hombres son los filósofos: los más aptos, por naturaleza, para gobernar, y gobernar excelentemente debido a su desarrollo de la virtud sabiduría. "El alma justa – dice Platón – por ende, el hombre justo, vivirá bien.... quien vive bien es feliz y bienaventurado"<sup>16</sup>. En palabras de Robinson, es el filósofo "el único con derecho incontrovertible al título 'feliz'..."<sup>17</sup>, pues, como hombre justo, exhibe, entonces, un ajuste interno en el que cada uno de los elementos de su alma realiza la actividad que por naturaleza le corresponde con arreglo a virtud, y en donde, en consecuencia, prevalece la racionalidad sobre los otros elementos, pues es ella la que, por naturaleza, está llamada a gobernar. Gracias a esta primacía de la parte racional, caracterizada por su capacidad de visión sinóptica de la realidad, actúa siempre teniendo como objetivo el bienestar de sí

---

<sup>13</sup> Traducido del inglés: "...the principle of a differentiation of function that is based on *natural ability*. Kosman, Op. cit., p. 127. Ver al respecto: Kosman, A. (2007). *Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference*. En G. R. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (págs. 116-137). New York: Cambridge University Press.

<sup>14</sup> Cf. *Rep.* 424d1-7; 433a5-7; 433b3-5; 435b3-7.

<sup>15</sup> Cf. *Rep.* 434b11-c2.

<sup>16</sup> *Rep.* 353e11-354a1.

<sup>17</sup> Robinson, 2009, p. 18. Ver al respecto: Robinson, T. M. (2009). "¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto?" Caracas. *Apuntes Filosóficos* (34), 11-26.

mismo como conjunto, y no sólo lo que beneficia aisladamente a estos o aquellos elementos de su psique<sup>18</sup>. Esto es lo que Platón, precisamente, entiende por *eudaimonía*; no un sentimiento de satisfacción, realización o éxito, sino un estado de equilibrio anímico con todas sus implicaciones, idea cuyas ramificaciones se extienden al terreno de la psicología del placer desarrollada por el autor en *Rep.* IX, donde se afirma que el filósofo, dado su equilibrio interno y el ejercicio pleno de su racionalidad, será capaz de dirigir sus acciones siempre y necesariamente a los placeres “que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos”<sup>19</sup>, los placeres propios del conocimiento, el ejercicio de la virtud y la apreciación de la belleza, los cuales harán más completa esa felicidad a la que ya conlleva el ser justo.

De acuerdo con Platón, un hombre que esté sometido a tortura física pero que exhiba este balance anímico que constituye a la justicia, estará, invariablemente, mejor y más feliz que un individuo que, aun cuando goce de grandes comodidades, bienes materiales y honores, exhiba un alma corrompida y enferma. De nuevo, remitiéndonos a Robinson, Platón “piensa que *eudaimonía* es mucho más un estado que un sentimiento, y un estado particular del alma, en lugar de un estado de cuerpo y alma combinados. Más particularmente, piensa que tal estado tiene valor intrínseco...”<sup>20</sup>, sin relación a ninguna otra consideración, como si ese estado se haya acompañado o no del sentimiento de plenitud mencionado arriba. De esta manera, Platón, poniendo en evidencia su herencia socrática en cuanto a lo que el cuidado del alma se refiere, está deslastrando su concepción de justicia de consideraciones relacionadas a la exterioridad o la corporeidad, y dándole un nuevo sentido desde la interioridad del sujeto, que es al fin y al cabo, lo que él esencialmente es; el hombre es su alma, siendo su cuerpo sólo un recipiente, y lo que la afecta a ella, para bien o para mal, es mucho más importante que aquello que pueda afectarlo física o externamente.

En síntesis, para Platón, la justicia, como estado de equilibrio o salud del alma, es la verdadera y genuina *eudaimonía*, y, el filósofo, es el único hombre que puede lograr dicho

---

<sup>18</sup> Cf. Irwin, 1995, p. 245-246. Ver al respecto: Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.

<sup>19</sup> *Rep.* 587a.

<sup>20</sup> Robinson, *Op. Cit.*, pp. 18-19.

estado, en la medida en que perfecciona sus aptitudes naturales con ayuda de la educación y la práctica. Al estar siempre guiado por su racionalidad y por la visión de conjunto que ella le permite desarrollar, siempre deliberará y actuará con miras al bien del conjunto, ya sea en relación su alma, ya sea en relación al Estado, por lo que, además, de convertirse en modelo de perfección moral (e intelectual), se erige en el sujeto más apto para ejercer la labor de gobernante.

## II. Aristóteles: *eudaimonía* como cierta actividad del alma conforme a virtud perfecta.

Al preguntarse Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* sobre cuál es el más elevado de los bienes al que nuestras acciones apuntan, señala que “tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de <<felicidad>> y consideran que <<bien vivir>> y <<bien-estar>> es idéntico a <<ser feliz>>”<sup>21</sup>. Hasta allí llega el consenso, pues mientras unos identificarán la *eudaimonía* con el placer, otros la identificarán con el dinero, otros con los honores, etc. Pero para el filósofo es necesario un criterio unívoco que permita responder a la cuestión, trascendiendo este reino de opiniones, por lo que hay que atender al hecho de que ese buen vivir no es el buen vivir en abstracto, ni el buen vivir para cualquier ser, sino el buen vivir para el hombre. De forma que, poder llegar a conocer el contenido de esa felicidad, pasa por conocer la naturaleza del sujeto a quien ella corresponde: es necesario conocer aquello que constituye esencialmente al hombre y lo hace tal, esto es, es necesario conocer su *ergon* o actividad propia. Así, como sostiene Vigo, se plantea en Aristóteles la conexión íntima entre las nociones de naturaleza, función, virtud y felicidad propias del hombre, cuyo antecedente inmediato es, precisamente Platón, quien, como hemos visto, ha articulado su concepción de felicidad en torno a la relación entre *ergon* y *areté*<sup>22</sup>.

Para Aristóteles, la realización plena y excelente de lo que sea la actividad propia del hombre por naturaleza, es lo que lo hará merecer el título de *eudaimón*. Se hace evidente, como señala Gómez Robledo, que Aristóteles parte de la significación helénica nativa e inmediata de virtud o *areté* como excelencia o perfección radicada en cualquier ente y en

---

<sup>21</sup> *EN*, I, 4, 1095a, 25-27.

<sup>22</sup> Cf. Vigo, 1997, p. 57. Ver al respecto: Vigo, A. (1997). *La Concepción Aristotélica de la Felicidad*. Santiago de Chile: Universidad de los Andes.



cualquiera de sus atributos, y, con base en esto, la *areté* del hombre es definida como una disposición o hábito estable que hace bueno al hombre y con arreglo a la cual él hace bien la actividad que le corresponde<sup>23</sup>. También se refiere Gómez Robledo al trasfondo de afirmar que existe una función propia para cada ente, lo cual sólo tiene sentido en el marco de una cosmología teleológica a cada ser corresponde un destino específico que le es asignado por naturaleza, y que no puede ser modificado de forma arbitraria. En este sentido, al hombre le corresponde la tarea de desplegar su principio interno de organización o *eidos* en el transcurso de su existencia<sup>24</sup>.

Para tener una visión más clara de lo que es la felicidad humana y los conceptos clave que la apuntalan, hemos de buscar el *ergon* y la *areté* del hombre en su principio formal, su alma, y es necesario considerar su estructura, para, dependiendo de cuántas y cuáles sean las facultades que alberga en sí misma, hacer corresponder una excelencia particular a cada una. Aristóteles se embarca en esta investigación, según Vigo, siguiendo una argumentación que le permite obtener dos resultados fundamentales, a saber: 1) la determinación de la actividad propia o *ergon* del hombre, y, 2) el establecimiento de la identificación entre el *ergon* del hombre con la virtud que a éste corresponde<sup>25</sup>.

Como parte de los que nos lleva al primer resultado, hacia el final del primer libro de la *EN*, se arrojan luces sobre la naturaleza del alma, compuesta por una parte racional y otra irracional. Las mismas están sujetas a subdivisiones ulteriores. La irracional comprende un principio vegetativo y un principio sensitivo o desiderativo, que el hombre tiene en común con las plantas y con los animales, respectivamente, y que, por lo tanto, no pueden aportarnos la respuesta a la interrogante en torno a su actividad propia. Distinto es el caso de la parte racional, que, por su lado, está compuesta por la facultad del conocimiento puro, *tóepistemotición*, que tiene por objeto lo inmutable y necesario, y la facultad del conocimiento práctico, *tólogistikón*, que atiende a lo contingente. A estas dos facultades racionales corresponden las virtudes intelectuales o dianoéticas que las perfeccionan: a la primera, el conocimiento teórico, que es a su vez tripartita, corresponde la *episteme*,

---

<sup>23</sup> Ver al respecto: Gómez Robledo, A. (1957). *Ensayo Sobre Las Virtudes Intelectuales*. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>24</sup> Cf. Gómez Robledo, 1957, p. 19-21.

<sup>25</sup> Cf. Vigo, *Op. Cit.*, p. 59.

relativa a la demostración rigurosa de causas y efectos, el intelecto o *nous*, relativa a la aprehensión de los primeros principios, y la sabiduría o *sophía*, propia del saber que sintetiza la demostración y la aprehensión de principios. A la segunda, el conocimiento práctico, corresponde la virtud guía del obrar, la prudencia o *phrónesis*. Estas facultades racionales son, precisamente, en oposición a las que soportan la vida nutritiva y del crecimiento, lo que constituye la función propia del hombre en cuanto tal, y esta función debe ser entendida en un doble registro, pues supone no sólo la posesión de las facultades racionales, sino el ejercicio de las mismas<sup>26</sup>.

En relación al segundo resultado, dice Aristóteles en *EN*. 1098a10-24:

Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y si decimos que genéricamente es la misma la acción de «tal hombre» y la del «hombre competente»... porque la superioridad debida a la excelencia se suma adicionalmente a la actividad... si ello es así, entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa. Y – todavía más – en una vida completa, pues una sola golondrina no hace verano ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero.

Por lo tanto, el ejercicio de la actividad que nos es propia por naturaleza, debe desplegarse de forma perfecta y excelente, con arreglo a virtud, y esto, de manera constante durante toda nuestra vida. En esto consiste nuestra felicidad. Ejercitar nuestras capacidades racionales, no es suficiente, como tampoco lo es que el ejercicio sea algo sólo eventual. Que el ejercicio sea bueno, esto es, que el ejercicio esté aderezado por la diferencia cualitativa aportada por la *areté* correspondiente a la actividad propia<sup>27</sup>, y que sea, además, algo permanente, sellan el despliegue pleno del principio interno esencial del hombre y lo hacen merecedor al título *eudaimón*.

En cuanto a cuál o cuáles de las virtudes propias de las facultades racionales responden directamente a la interrogante sobre la felicidad para el hombre, tenemos que Aristóteles contempla dos escenarios de acuerdo a la identificación de dos virtudes fundamentales, una en el ámbito práctico, y una en el teórico: el escenario en el que la *eudaimonía* depende del despliegue de la prudencia, y el otro, en el que ella depende del

---

<sup>26</sup> Cf. *EN*. I, 7, 1098a5-7.

<sup>27</sup> Cf. Vigo, 1997, p. 60.

despliegue de la sabiduría. Esto nos deja dos alternativas de vida feliz, a saber, la vida de prudencia consagrada a la política, y la vida de sabiduría consagrada a la filosofía, incluso si aquélla, se ubica en un segundo lugar respecto a ésta.

De la vida contemplativa dirá el filósofo que satisface plenamente la definición de felicidad como actividad del alma conforme a virtud, puesto que la virtud a la cual se conforma es la más elevada y excelente. En adición, encierra una felicidad tan continua como continua es la actividad contemplativa en comparación a otras actividades, y resulta ser la más placentera por incluir en ella los placeres de la filosofía, que deleitan a nuestra razón. Es una vida que se basta a sí misma y que tiene valor intrínseco, pues nunca sería deseada con miras a otra cosa<sup>28</sup>, y, por sobre todas las cosas, dado que lo que es esencialmente característico del hombre es su razón, la vida que le resulta perfectamente adecuada es la vida conforme a intelecto, “ya que, en verdad éste es, precisamente el hombre; luego esta vida será también la más feliz”<sup>29</sup>. Mientras tanto, la vida de prudencia es la segunda vida más feliz, pues tiene por objeto las actividades y situaciones humanas, y, no relacionándose directamente a lo que es verdaderamente esencial en el hombre, sino a otros aspectos suyos, como su finitud, su corporeidad y su necesidad de ciertos bienes externos, comporta, por ello, una felicidad menos elevada, pero sí más propiamente humana en tanto comprende al hombre tanto en su aspecto formal como material<sup>30</sup>.

Un análisis sobre esta doble modalidad de la vida feliz para Aristóteles, es algo que merece un análisis por sí solo. No obstante, nuestra intención era mostrar hasta donde se extienden las implicaciones de la teoría funcional en la concepción de felicidad defendida por el autor, que concluye proponiendo dos alternativas de vida feliz a partir del vínculo fundamental entre la identificación de la actividad, o, más bien, actividades propias del hombre, y sus virtudes correspondientes, entre las cuales dos, consideradas como básicas, una del uso práctico de la razón, y otra de su uso teórico, permiten apuntalar y dar sentido a estas dos formas de ser *eudaimón* distinguidas por el estagirita en el marco de su *Ética a Nicómaco*.

---

<sup>28</sup> Cf. *EN. X*, 7.

<sup>29</sup> Cf. *EN. X*, 7, 1178a9-11.

<sup>30</sup> Cf. *EN. X*, 8.

### III. Conclusiones: lecciones de Platón y Aristóteles sobre cómo llegar a ser *eudaimón* y no morir en el intento.

Para Platón y Aristóteles, el despliegue, con arreglo a virtud, de nuestra racionalidad, es el camino a la felicidad, la cual se configura como un fin en sí mismo, suficiente, completo, y universalmente deseable. A esta conclusión llegan ambos después de haber establecido la actividad propia del hombre por naturaleza, por lo que la llamada teoría funcional o teoría del *ergon*, juega aquí un papel fundamental, siendo ella algo que posiblemente se hallaba en Sócrates de manera germinal, pues sólo con base en la identificación socrática entre el yo y al alma, y la exaltación en ella de la capacidad racional en contraste con lo impulsivo, construye el maestro su ética, al punto de llamarnos a todos al cuidado del alma, aquello que somos esencialmente, y a cultivar su virtud, siendo la adquisición del conocimiento la garantía de su florecimiento. Una vida centrada en el despliegue de nuestra racionalidad era para Sócrates la vida que merecía ser vivida, la vida examinada y bienaventurada que conllevaba *eudamonia*. En Platón y en Aristóteles estas premisas cristalizan de forma diáfana, identificando con claridad el aspecto nuclear de nuestra naturaleza, conectándolo a la noción de virtud, y finalmente, dibujando a la felicidad como la meta a la que llegamos si desplegamos nuestra actividad característica de la forma más perfecta y excelente.

En el caso específico de Platón y su *República*, la felicidad se traduce en el estado de balance del alma que recibe el nombre de justicia, constituyendo así una concepción de *eudaimonia* opuesta a las que eran comunes en la época y que la identificaban con un sentimiento de realización, satisfacción o éxito. La vida feliz es la vida que lleva el filósofo, quien exhibe a la perfección ese estado de balance anímico que supone un despliegue excelente de su racionalidad, pues, hombre justo, además de moderación y valentía, ha desarrollado plenamente su sabiduría, lo que significa que ejercita *tólogistikón* con arreglo a virtud, y pasa el resto de su vida haciéndolo.

Para Aristóteles, ser *eudaimón* supone, también, el ejercicio de nuestra capacidad racional como aquello que hace al hombre ser tal, dibujándonos así, nuestro destino en la pintura más amplia de una cosmología teleológica donde cada ser tiene un destino que seguir y satisfacer con arreglo a cómo nos ha dotado la naturaleza. Pero se trata del

ejercicio excelente y perfecto de dicha capacidad, lo que nos hace merecedores al título de hombres buenos, y por lo cual dejamos el sello de virtud en las acciones que marcan nuestro paso por el mundo. Para el estagirita, esa ejecución de actividad del alma según virtud, no se entiende de forma unívoca, pues la concibe en un doble registro, así como en un doble registro distingue un uso de la razón teórico, perfeccionado por la *sophía*, y uno práctico, perfeccionado por la *phrónesis*. Así, la naturaleza humana, que se bifurca en estas dos modalidades de la razón, cada una perfeccionada gracias a su correspondiente virtud, tiene como resultado una comprensión también dual de la felicidad, que se identifica, primordialmente, con una vida dedicada a la contemplación, y, secundariamente, con una vida dedicada a la política.

Podemos ver, entonces, que la propuesta de vida feliz de Aristóteles, que alterna entre la vida de filosofía y la de política, no es algo totalmente ajeno a la propuesta de vida feliz platónica, con la diferencia que el ateniense hace coincidir en ella la actividad política y la actividad contemplativa. En este caso, aunque Platón, esté poniendo acento en la virtud de la sabiduría, y, por ello, en el aspecto teórico de la actividad filosófica, no está suponiendo que la praxis quede huérfana de excelencia, pues de hecho la misma sabiduría aporta principios de acción para el filósofo y se manifiesta a través de ella, dado que “en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento”<sup>31</sup>, quedando unidas las dimensiones teórica y práctica. Aristóteles en cambio, establece una “jerarquía eudaimónica”, colocando por encima de la vida política, la vida de sabiduría, por ser ésta más acorde con el principio esencial constitutivo del hombre y ofrecer una felicidad más plena y elevada, que aquella coloreada por la contingencia, en la que lo corporal y lo material vienen al caso.

Ambos autores coinciden, en definitiva, en que una vida feliz y bienaventurada debe estar marcada por una adscripción de sentido a aquello que somos, nuestro *telos* inmanente; aquello que ya somos, y a la vez, aquello a lo que constantemente hemos de dirigirnos con arreglo a nuestra constitución esencia: el ejercicio de nuestra razón, lo que nos distingue del resto de los seres en el mundo animal y vegetal, y no de cualquier manera, sino bajo la tutela de la virtud. Así, es simplemente lógico tanto para Platón como para Aristóteles, que

---

<sup>31</sup>Rep. 428b6-7.

nuestro bien y felicidad consista en el cuidado del alma racional, pues es esa nuestra diferencia específica. Vidas dedicadas al placer sin más, al logro de honores y reconocimiento, a la adquisición de riquezas, puede que requieran de un uso instrumental de la racionalidad, pues nos ponen a pensar en función de la obtención de otra cosa, más nunca en ellas veremos a la razón como aquello que les da su valor inherente y las convierte en máximo bien para el hombre.

El ateniense y el estagirita nos han mostrado el camino a la felicidad, que a momentos puede, por sus demandas, mostrárenos como una cumbre empinada. No obstante, parece que tiene todo el sentido del mundo, y que Platón y Aristóteles quedarían contentos, si hacemos del ejercicio de nuestra racionalidad, bajo la forma que sea, lo que nos acompañe permanentemente en la travesía, pues, después de todo, se trata de expresar y perfeccionar algo que no es en absoluto ajeno a nosotros; se trata, por el contrario, de aquello de lo que nuestra naturaleza está hecha, incluso si no somos filósofo-rey o *phronimós*. Tal vez comprender las implicaciones de ello sea, en sí mismo, una puerta abierta a una vida más examinada y feliz, y la clave para estar en compañía del “buen espíritu”.