Apuntes de Bioética
Vol. 5 No. 2 (2022): Apuntes de Bioética Vol. 05. N° 2, 5-18
General Bioethics

The concept of life (βίος) for Aristotle and its importance in eudaimonist ethics

Juan Gabriel Alfaro Molina Universidad Católica de Costa Rica, San José, Costa Rica

A fundamental term in bioethics is bios (βίος), which literally means life, but not life common to all living beings, biological life, but rather the life of rational beings, among whom is God and human beings. humans. Aristotle links this bios with the term of happiness (εὐδαιμονία), since it can correspond to three lifestyles, the hedonic, the political or the contemplative. The main discussion among scholars is whether happiness is exclusive to one of those lifestyles, where the contemplative stands out, or whether it is the amalgamation of all these ways of living. In addition to this, the question arises that regardless of the type of life necessary to be happy, the human being is a being immersed in time and immersed in the swing of destiny, hence a happy life is always in the anxiety that it can cease to be when there is a drastic change in life circumstances. Any turning point in the life of the human being is enough to change the course of his existence.

Palabras clave: Vida; Felicidad; Razón; Perfección; Contemplación.

Abstract

A fundamental term in bioethics is bios (βίος), which literally means life, but not life common to all living beings, biological life, but rather the life of rational beings, among whom is God and human beings. humans. Aristotle links this bios with the term of happiness (εὐδαιμονία), since it can correspond to three lifestyles, the hedonic, the political or the contemplative. The main discussion among scholars is whether happiness is exclusive to one of those lifestyles, where the contemplative stands out, or whether it is the amalgamation of all these ways of living. In addition to this, the question arises that regardless of the type of life necessary to be happy, the human being is a being immersed in time and immersed in the swing of destiny, hence a happy life is always in the anxiety that it can cease to be when there is a drastic change in life circumstances. Any turning point in the life of the human being is enough to change the course of his existence.

Keywords: Life; Happiness; Reason; Perfection; Contemplation.

Introducción

La presente investigación busca responder a la cuestión sobre cuál o cuáles estilos de vida, es o son necesarios para que el individuo pueda ser llamado feliz. Para ello, el objetivo principal es analizar el concepto de bios que utiliza el Estagirita, y su vínculo con la felicidad del individuo. La metodología que se seguirá es la cualitativa, propia de un estudio teórico, la cual consiste en la lectura tanto de las fuentes primarias como secundarias en relación con el tema de la vida y la felicidad en Aristóteles.

La felicidad (*εὐδαιμονία*) “requiere que el ser humano escoja un determinado estilo de vida, y si ella es lo más perfecto, acabado y agradable, se necesitará una vida conforme con estas características” (Alfaro, 2020, p. 259); y una vida acorde con estas peculiaridades es semejante a la vida divina. El Estagirita utiliza en *Política*, dos términos para referirse a la vida, ellos son zoé (*ζωή*) y bios (*βίος*); el primero es vida en sentido natural y biológico y el segundo es vida en el sentido de racionalidad (Aristóteles, trad. en 1981). Algunos existentes entran en el conjunto de zoé (*ζωή*),

pero solamente los seres humanos y celestes entran en el de bios (*βίος*). La *Ética a Nicómaco* distingue tres tipos de bios (*βίος*), a saber, la placentera, la política y la contemplativa, y estas vidas remiten a un modo de ser (ἕξις) propio de cada existente, que le distingue de los otros vivientes (ζωή) (Aristóteles, trad. en 1998). La *Ética Eudemia* afirma que "puesto que hay dificultades propias de cada materia, es evidente que esto mismo ocurre sobre el género de vida (βίος) mejor y sobre la mejor forma de existencia (ζῆν)" (Aristóteles, trad. en 1998, 1215a. 3-5).

El dilema en relación con el bien o los bienes con los cuales se identifica la *εὐδαιμονία* enmarca las siguientes preguntas: ¿qué es la vida para Aristóteles?, ¿qué estilo o estilos de vida son necesarios para ser feliz? En las *Éticas* aristotélicas, más que respuestas lo que se tienen son preguntas, y entre ellas, la más importante es sobre la vida (Ackrill, 1987), y estas preguntas son fundamentales, como, por ejemplo:

¿el alma entera, pregunta Aristóteles, está envuelta en cada una de sus actividades, o bien éstas deben ser atribuidas a diferentes partes de la misma? ¿La vida debe ser atribuida a una o a muchas de estas partes, o bien a una causa distinta? Si el alma es divisible, ¿qué es lo que la mantiene unida? (Ross, 1995, p. 140)

De igual forma, se cuestiona que, si la función principal del ser humano es vivir felizmente, "¿cuál es el carácter distintivo de vivir una vida feliz frente a una que no es feliz?" (Asselin, 1989, p. 117). Para responder a estas cuestiones se trabajarán tres apartados, en el primero de ellos se abordará la eudaimonía y la vida perfecta, en el segundo la vida humana cuyo fin lo establece la razón, y en el último, el fin de la vida que conduce a la felicidad.

1. La eudaimonía y la vida perfecta

Para Aristóteles la felicidad implica una vida perfecta (*βίοςτελείος*), pero esta afirmación trae cierta dificultad al cuestionarse en qué sentido se puede hablar de una vida perfecta (*βίοςτελείος*), y también la incógnita de si para ser feliz se requiere de toda la vida o sólo un período de ella. En la *Ética a Nicómaco* se plantea:

¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva (*ζῆν*), sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida? Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en alguna especie de actividad? (Aristóteles, trad. en 1998, 1100a.10-14)

Precisamente este es uno de los pasajes más debatidos en las *Éticas* aristotélicas, nominado por Gauthier y Jolif como el problema de Solón. Dicho problema de Solón ha de entenderse conforme con la cuestión de cuándo ha de considerarse a alguien feliz, si durante un período de su vida o durante toda la vida, de tal modo que haya que esperar hasta el final de la existencia del hombre para tener la potestad de considerarlo o no feliz. Aquí Aristóteles evidencia un problema en torno a la *εὐδαιμονία* como es la mutabilidad de las circunstancias de vida, y que un hombre fácilmente puede pasar de la dicha a la desdicha o, al contrario.

Esto no es un tema novedoso en las obras del Estagirita dado que es expuesto por los poetas y trágicos griegos, a saber, el miedo que tiene el hombre frente al acecho del destino. Ellos afirmaban que era "menester considerar el resultado final de toda situación, pues en realidad la divinidad ha permitido a muchos contemplar la felicidad y, luego, los ha apartado radicalmente de ella" (Heródoto, 1992, I. 32. 8-15). Ningún ser humano tiene el futuro asegurado y "su porvenir está oculto" (Aubenque, 1987, p. 448), de tal modo que una felicidad perfecta debería resistir a los embates del destino. Para Aristóteles, "a diferencia de Polícrates y de Creso, el sabio Solón es feliz porque, aun sin disponer de fortuna y de grandes poderes es dueño de la sabiduría" (Heller, 1983, p. 362), y ello es ser dueño y señor de su propia vida.

La distinción entre la vida biológica (común a todos los seres vivos) y la vida racional (exclusiva del

ser humano y seres superiores) que establece el Estagirita explica el por qué la felicidad es una actividad exclusiva del ser humano y de los seres supremos. Si bien es cierto, al final de la Ética a Nicómaco se inclina hacia una concepción de la felicidad como actividad de la vida racional, ello no excluye que a lo largo de toda la obra ética se le dé importancia al cuidado de la vida biológica, porque si la razón es el amo y el cuerpo el esclavo, es necesario que la razón tenga pleno control sobre el cuerpo para que el individuo sea plenamente feliz. "La división aristotélica del alma, a diferencia de la platónica, se basa, más que en el análisis del comportamiento ético, en el estudio de las funciones biológicas y psicológicas de los vivientes" (Cantú Quintanilla, 2004, p. 71). De ahí que en los libros II y III del *De Anima* prácticamente se trabajan temas biológicos, donde Aristóteles critica a Platón por restringir el asunto del alma al hombre, olvidándose de los animales y las plantas, por lo que quiso devolver los estudios sobre el alma al ámbito de lo biológico, como aquella fuente desde la que brota la vida de todos los seres (Aristóteles, trad. en 1961; Vigo, 2006).

La *εὐδαιμονία* implica la integridad de la naturaleza humana, pero en un orden de vida donde el alma gobierna al cuerpo y no al contrario, y cuando en la vida el alma manda sobre el cuerpo esta se puede categorizar como bios (*βίος*) más que como zen(*ζῆν*), pues mientras que la primera es una vida según la razón (Lloyd, 1968), la segunda es una vida conforme con las facultades inferiores del alma. El alma para Aristóteles "lejos de ser esencialmente el movimiento propio o lo que es capaz de automovimiento, no puede tener el movimiento como un atributo en absoluto, excepto accidentalmente" (Cherniss, 1944, p. 391), de tal modo que "lo más apropiado sería decir que el alma es movida por los objetos sensibles" (Aristóteles, trad. en 1961, 406b. 10-11). En el escrito exotérico *Eudemo o Sobre el Alma,* al igual que en el *Fedón* de Platón,se afirma "que el alma fuera del cuerpo posee una serie de visiones superiores cercanas a la de los seres divinos" (Lloyd, 1968, p. 29), con lo cual parece ser un ente lejano al cuerpo, pero en otros escritos del *De Anima* se refuerza el vínculo del alma con el cuerpo.

2. Una vida cuyo fin lo establece la razón

Se puede establecer que "en muchos sentidos la doctrina del alma de Aristóteles es el eje de toda su filosofía: ciertamente es la clave de su filosofía de la naturaleza y proporciona un vínculo importante entre su física, su ética y su teología" (Lloyd, 1968, p. 29), de tal modo que la felicidad puede presentarse como algo divino al ser un tipo de vida semejante a la de Dios, una vida propia de los seres superiores. Al respecto, conviene aquí establecer la comparación entre dos pasajes de las *Éticas* aristotélicas, mientras que en la *Ética a Nicómaco* se establece que "el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (*βίῳτελείῳ*)" (Aristóteles, trad. en 1998, 1098a. 15-18), en la *Ética Eudemia* se afirma que:

hay una vida perfecta y una vida imperfecta (*ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής*), y lo mismo ocurre con la virtud (pues una es total y otra parcial), y que la actividad de las cosas imperfectas es imperfecta, entonces la felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta (*ζωῆςτελείας*) en concordancia con la virtud perfecta. (Aristóteles, trad. en 1998, 1219a. 35-38)

Mientras que en la *Ética a Nicómaco* utiliza vida perfecta con el significado de bios (*βίος*), en la *Ética Eudemia* usa vida perfecta desde la perspectiva de zen (*ζῆν).* Ante esta diferencia se tienen dos posibles soluciones: *α*. La tesis de algunos estudiosos (Kapp, Jaeger y Walzer) de que la *Ética a Nicómaco* es la obra más acabada, y que el Estagirita haya precisado mejor el uso de las palabras. *β*. La propuesta de que, en este pasaje de la *Ética a Nicómaco,* Aristóteles se refiere más a la vida racional, que es la principal función que posee el hombre, y en la *Ética Eudemia* se describe más a la vida biológica. Vinculando ambos pasajes se puede entender que para Aristóteles la felicidad depende de una vida perfecta tanto desde el punto de vista de lo racional como desde lo biológico, pues una vida perfecta comprende una virtud perfecta, y esta se alcanza en la vida racional, de ahí que se insista en el término de *racionalidad práctica*.

Evidentemente, el individuo no es solamente razón o intelecto (como la deidad), sino que posee una

realidad corpórea que debe dirigir a través del entendimiento. Allí es donde entra la necesidad de las virtudes éticas o morales tratadas en los libros IV, V y VII de la *Ética a Nicómaco*, donde se muestran cuáles eran las actitudes humanas admiradas o rechazadas por los griegos (Ross, 1995, p. 197). La vida tiene que ver con la función propia de cada ser, que es aquello para lo cual ha sido hecho, y en el caso del ser humano en la *Ética a Nicómaco* se plantea lo siguiente:

¿Así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función(*ἔργον*)? El vivir (*ζῆν*), en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio (*ἴδιος*). Debemos, pues, dejar de lado la vida (*ζωή*) de nutrición (*θρεπτικός*) y crecimiento (*αὐξητικός*). Seguiría después la sensitiva (αἰσθητικός), pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. (Aristóteles, trad. en 1998, 1097b. 32 - 1098a. 4)

Afirmar que la "función del hombre es una cierta vida (*ζωήντινα*)" (Aristóteles, trad. en 1998, 1098a. 13), que va más allá de la vida común, es lo que Kraut llama lo "peculiar en el hombre" (Kraut, 1991, p. 317), porque es una vida superior a la de las plantas y los animales, pero inferior a la de los seres divinos. La vida del ser humano debe caracterizarse por el uso de la razón que le permite deliberar y elegir lo que le conviene, tarea que no puede ser realizada por los seres vivos inferiores. El ente que tiene razón es identificable con aquél que establece y puede vivir según una serie de normativas (Gauthier & Jolif, 2002), entendiendo estas normativas no solamente como las estipuladas por la *polis* para el recto orden de todo el conglomerado social, sino como las leyes propias del individuo que le permiten conducirse con cierto acierto por la vida y con ello alcanzar la felicidad.

Aristóteles (trad. en 1998) considera que "la felicidad requiere…una virtud perfecta (*ἀρετῆςτελείας*) y una vida entera (*βίουτελείου*), ya que muchos cambios(*μεταβολή*) y azares (*τύχη*) de todo género ocurren a lo largo de la vida (*βίος*)" (1100a. 5). Cuando aquí se indica que es una vida entera, ello debe traducirse como "vida terminada" (Gauthier & Jolif, 2002), y desde lo dicho anteriormente, una vida terminada es aquella que se realiza desde la función del hombre, que es vivir conforme con la razón. Un detractor de esta teoría es Hardie, para quien no es la función lo principal del individuo, dado que "el hombre no está diseñado para un propósito" (Hardie, 1965, p. 279) como es el caso del resto de los instrumentos técnicos.

No obstante, esto supone también la cuestión de si una vida que está sumida en el tiempo y el movimiento puede cumplir un objetivo superior (Cruz Ortiz de Landázuri, 2012), o si de plano las cosas sometidas a las realidades materiales deben conformarse con el máximo esfuerzo que realicen, sabiendo que se hallan inmersas en la imperfección. En la *Ética a Nicómaco* 1101a. 7-14 se afirma que la vida terminada es aquella que ha alcanzado su fin o fines propios a pesar de lo fortuito del tiempo (Gauthier y Jolif, 2002), de ahí que el objetivo del ser humano experimenta más limitaciones que el de los seres celestiales, al estar sumido en la materia (Fowers, 2016). Sostiene la *Ética a Nicómaco* 1100a. 10, que desde lo corporal y biológico no puede considerarse feliz a ningún hombre mientras viva (*ζάω*), pues si esto fuera así habría que decir igualmente que un animal o una planta son felices porque tienen suficiente alimento y cuidado en el entorno en que viven.

Una vida entera y completada solo puede ser medida por la vida (*βίος*) racional, que a pesar de ser la principal función del ser humano, muchas veces permanece dormida. La función racional ha de estar en acto, pues es la función que le da sentido a la vida. En *Ética Eudemia*:

Ella hace vivir (*ζῆν ποιεῖν*), y esto consiste en un uso y un estar despierto (pues el sueño es una especie de inactividad y de reposo); por consiguiente, ya que la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica, la función de la virtud será una vida buena(*ζωὴ σπουδαία*). (Aristóteles, trad. en 1998, 1219a. 24-27)

La función (*ἔργον*) del hombre posee dos acepciones, la de la posesión y la del uso (Gauthier & Jolif,

2002), de ahí que todos los seres humanos en cuanto llevan una vida natural poseen la vida, pero muchos de ellos no hacen uso de ella en toda su capacidad al mantener adormecida su mejor facultad. La insistencia aristotélica de que la vida de los niños es la más desagradable, se debe a que ellos viven (*ζῆν*) igual a los demás seres vegetativos y sensitivos, pues "en la ontología de Aristóteles, un miembro infantil de la especie humana no es una sustancia humana completa" (Broadie, 1991, p. 64). En la *Ética a Nicómaco* se indica que el tender hacia las cosas es algo de lo cual también participan tanto "los niños como los otros animales" (Aristóteles, trad. en 1998, 1111b.9), pero a diferencia de los hombres estos no participan de la elección (*προαίρεσις*). "El acuerdo general es que ni el animal ni el niño puede ser llamado feliz (*εὐδαιμών*)" (Joachim, 1985, p. 58), pues son seres que no participan de la función racional. El fin que se plantean estos seres es imperfecto y de corto alcance, pues son fines que satisfacen sus necesidades solamente desde una realidad meramente biológica y de tan poca duración que son incapaces de darle fundamento a la felicidad. En efecto, "los niños viven (*ζάω*) según el apetito y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable. Así, si este deseo no se encauza y somete a la autoridad irá lejos" (Aristóteles, trad. en 1998, 1119b. 4-7), porque su vida es puro deseo, pero sin estar orientado por la razón o el intelecto.

Cuando la razón tiene el control de los deseos es una vida "obediente (*εὐπειθής*) y refrenada (*κολάζω*)" (Aristóteles, trad. en 1998, 1119b. 13-14), de tal modo que "así como el niño debe vivir (*ζῆν*) de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón" (Aristóteles, trad. en 1998, 1119b. 14-15). Evidentemente el preceptor y la razón no buscan otro fin que "la belleza moral" (Gauthier & Jolif, 2002, p. 89) y en ella reside la felicidad (*ε*),en que cada individuo viva conforme con esa función que le es propia. La felicidad implica un pensar rectamente, pues ello es en beneficio "no sólo para el conocimiento, sino también para la vida(*βίος*), porque, estando en armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres inteligentes a vivir (*ζῆν*) de acuerdo con ellos" (Aristóteles, trad. en 1998, 1172b. 4-7), y aquellos que no vivan según el pensamiento, no podrán ser considerados felices en el pleno sentido de la palabra.

3. El fin de la vida que conduce a la felicidad

Debe partirse de que "si las actividades rigen la vida" (Aristóteles, trad. en 1998, 1100b.33; Yarza, 1986, p. 141), y la vida del ser humano es una actividad virtuosa según la razón, solamente el ser humano adulto podrá alcanzar la felicidad siempre y cuando viva según la razón. De ser así, la felicidad no dependerá de la vicisitud del tiempo sino de su constancia en tal estado (Gauthier & Jolif, 2002), porque estaría en poder del individuo el mantener el orden de su vida de acuerdo con su intelecto.

En *Ética a Nicómaco*, también se ha dicho que los seres humanos poseen un fin o función específica, y que muchos individuos permanecen dormidos durante toda su vida(Aristóteles, trad. en 1998), sin que lleguen a actualizar esta función que les determina, claramente "nadie juzgará feliz al queviva(*ζῶντα*)así" (Aristóteles, trad. en 1998, 1096a. 1), porque es como disponer de una habilidad, pero sin llegar a utilizarla en la vida, como aquel artesano que tiene en desuso la mejor herramienta para generar su obra. El Estagirita "distingue entre las actividades que tienen fines aparte de ellas mismas (v.g productos como frenos o resultados como la victoria) y otras que son sus propios fines" (Ackrill, 1975, p. 342), evidentemente, las actividades intelectivas son aquellas cuyo fin es en sí mismo. La actividad se realiza en relación con un fin, de ahí que el fin viene a ser superior que la actividad.

Muchos individuos consideran que el fin de la vida para ser feliz es el crematístico (Aristóteles, trad. en 1998), pero desde el inicio de las *Éticas* Aristóteles descarta esta posibilidad pues el dinero no es un fin, sino que es un medio para el fin. La misma experiencia de vida dicta que quien posee dinero no ha llegado a su fin, pues el fin será aquello en que gaste el dinero, por eso el dinero siempre es un medio para otra cosa. El fin de la vida deberá determinarse entre lo placentero, lo político y lo contemplativo, o entre la combinación de estos aspectos como parece

afirmarse al final de la *Ética a Nicómaco*.

Separar estos tres aspectos es complejo, pues en la vida contemplativa se experimenta el placer de la trascendencia y también debe poseerse una buena convivencia política. Por eso, se afirma continuamente que la esencia de la vida del hombre que persigue la felicidad es una vida virtuosa según su capacidad racional. Mientras que los fines de la vida biológica son en otro, el fin de la vida racional es en sí mismo, pues es la función principal del ser humano. Sin embargo, la vida racional es plena cuando se tiene una buena vida biológica, y de igual modo cuando se lleva una plena vida racional se tiene una mejor vida biológica, de ahí la expresión *Menssāna in corpore sānō* de Juvenal (Juvenal, 1996).

La felicidad (*εὐδαιμονία*) como "el resultado o resultado del esfuerzo de toda una vida no es algo que esperar (como una jubilación satisfecha), es una vida, agradable y valiosa a la vez" (Ackrill, 1975, p. 343), no es una inversión para el futuro sino para el presente, los frutos se recogen en la medida en que se practica la virtud. Todos los actos buenos que se realicen en la vida son fines en otro que tienen en la mira el fin principal que es la felicidad, pues la *εὐδαιμονία* es el fin en sí mismo. Todos estos actos están remitidos a la felicidad, pero la felicidad no está remitida a ellos, porque la felicidad no es su subalterna, sino lo superior de todas las acciones.

Todos los demás fines de cualquier estilo de vida se persiguen con miras a la felicidad, pero no la felicidad con miras a ellos, pues la *εὐδαιμονία*"es algo final e independiente, siendo por supuesto que es, para empezar, el fin al que se ordenan todos los objetos de nuestras acciones" (Gauthier & Jolif, 2002, p. 14). Mientras que Gauthier y Jolif afirman que para Aristóteles la acción es su propio fin, Hintikka sostiene que el Estagirita mantuvo una separación entre la acción y el fin al permanecer atado a la visión teleológica tradicional griega. Sin embargo, el filósofo quiso ajustar la doctrina del fin para los griegos a su sistema de fines en sí mismos identificando de este modo la acción y el fin, pero no quedando muy claro desde la visión teleológica antigua (Hintikka, 1973).

En Aristóteles "hay un carácter inmanente de la acción moral" (Gauthier & Jolif, 2002, p. 6), donde en el límite de ser su fin para sí misma, la acción moral se transforma en un medio para otro fin que va más allá de ella hasta llegar a la *εὐδαιμονία* como el fin último y supremo de la vida. La racionalidad del hombre hace que este pueda ir más allá de los límites de su vida práctica, y experimente lo más bueno y agradable como es la felicidad, pues cuando el individuo actúa guiado por la razón emula al ser divino que se mantiene en su pensamiento. Una buena vida viene a ser como la obra del hombre, de tal modo que al igual que un artista ama su obra, el hombre ama las buenas acciones que realiza durante su vida. Pues para el ser humano "la vida significa actividad" (Joachim, 1985, p. 255), y ella por naturaleza está siempre orientada hacia el bien, aunque el individuo por ignorancia pueda tender hacia el mal. En *Ética a Nicómaco*:

[E]l vivir (*ζῆν*) pertenece a las cosas que son buenas y agradables por sí mismas, pues es algo definido (*ὡρισμένον*), y lo definido es de la naturaleza de lo bueno; y lo que es bueno por naturaleza es también bueno para el hombre bueno; por eso, parece ser agradable a todos; pero no debemos aplicar esto a una vida mala y corrompida (*μοχθηρὰνζωὴν καὶ διεφθαρμένην*), y llena de dolores, porque tal vida es indefinida, como lo son los atributos que le pertenecen. (Aristóteles, trad. en 1998, 1170a. 19-23)

Aristóteles establece el vínculo entre el fin de la vida buena con el de la felicidad, que es el bien en sí mismo, y le llama algo definido y pleno. La vida plena es aquella "compuesta por la búsqueda continua y razonablemente exitosa de fines valiosos y característicamente humanos. Estas actividades se caracterizan por la excelencia y se experimentan como agradables" (Fowers, 2016, p. 79). Joachim remite esto al *Filebo,* donde Platón establece que lo que es definido es en "proporción de la esencia del bien y del valor" (Joachim, 1985, p. 260), en que la vida humana tiene como fin el bien, pues solamente este es capaz de definir el verdadero objetivo de la existencia.

Una vida indefinida es aquella "sin ley, balance, orden o armonía" (Grant, 1866, p. 304), lo cual se

identifica con el antónimo del bien, que es el mal y el dolor. Para Aristóteles (trad. en 1998) en la *Ética a Nicómaco* "la felicidad no es un modo de ser (*ἕξις*), pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias" (1175a. 33-35), sino que la felicidad es una vida según la actividad, y esta actividad es aquella que se basta a sí misma, que no necesita que se le agregue nada.

Y si la actividad perfecta es la vida contemplativa, esta "será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida(*λαβοῦσα μῆκος βίουτέλειον*), porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto" (Aristóteles, trad. en 1998, 1177b. 24-26). Para Kraut, *βίουτέλειον* debe ser traducido como vida perfecta, pues comúnmente Ross, Ostwall e Irwin lo traducen como vida completa, pero es preferible la transcripción de perfecta por relación a la *Ética a Nicómaco* 1097a. 30, donde se habla del perfecto fin y *Ética a Nicómaco*1098a. 18, donde se dice de la perfecta virtud. La lectura de este pasaje debe realizarse a la luz de la *Ética a Nicómaco* 1098a. 18-20, donde se afirma que la felicidad es conforme con una virtud perfecta dado que una golondrina no hace verano (Kraut, 1991).

Lo que significa es que no se es feliz por participar brevemente de una actividad teorética, sino que se necesita una contemplación prolongada. De igual modo pasa con otro tipo de felicidad (política o placentera), pues si se vive en un período muy breve, ello no implica que el individuo sea feliz. Establecer un tiempo para ser feliz es arbitrario, y la buena noticia es que si se pierde la felicidad se puede recuperar (Aristóteles, trad. en 1998). Precisamente en este pasaje de la *Ética a Nicómaco* y los siguientes se habla de esta actividad como algo superior a los hombres y más cercano a los entes divinos, pues una vida perfecta para la felicidad es aquella que cumple su mejor función.

Conclusiones

Frente a las cuestiones que se plantearon al inicio de esta investigación, a saber, qué es la vida para Aristóteles y qué estilo o estilos de vida son necesarios para ser feliz, se llega a las siguientes conclusiones. Lo primero es que la *εὐδαιμονία* es una actividad (*ἐνέργεια*) perfecta (tiene el fin en sí misma y no posee límites) como quien ha visto y sigue viendo, de ahí que la vida debe ser eso, reunir una serie de experiencias de felicidad que le permitan al individuo mantenerse en los momentos de desdicha. Luego, si el ser humano cumple los pequeños objetivos que se haya trazado, puede ser considerado dichoso en esta vida, porque muchas veces se tiene un ideal equivocado de lo que es la buena vida, marcado por las ideas publicitarias o de mercadeo sobre lo que debe ser la vida, o desde la visión de una vida ficticia. Un individuo debe ser capaz de sentirse completo y ello se logra en la medida en que no se exige más de sus posibilidades.

Por último, en cuanto al estilo de vida indicado por el Estagirita para ser feliz, parece que su propuesta es inclusiva, es decir, tanto el cumplimiento de los fines de la vida biológica como los de la racional son importantes para ser feliz, porque la verdadera vida del ser humano es su integralidad, teniendo la primacía la vida racional, dado que lo que identifica al ser humano como especie es su condición de ser racional. Los fines más perfectos son aquellos que son en sí mismos, los que no están subordinados en la jerarquía de los fines. "Si los fines tienen más o menos la perfección según donde se encuentren en una jerarquía, entonces Aristóteles debe significar que las virtudes también se pueden organizar en una jerarquía" (Kraut, 1991, p. 242), por eso, la principal vida parece ser algo más propio de la vida racional, como es la vida contemplativa.

Referencias

Ackrill, J. L. (1987). *La filosofía de Aristóteles* (F. Vega, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores, C.A.

Ackrill, J. L. (1975). *Aristotle on Eudaimonia*. *Dawes Hicks lecture on philosophy*, British Academy

Volumen 60 de Proceedings of the British Academy: British Academy Oxford University Press.

Alfaro, J. G. (2020). Dios y la felicidad: Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica. *Cuadernos doctorales,* vol. 29, 255-323.

Aristóteles. (1961). *De Anima.* (D. Ross, Trad.). Oxford: Oxford University Press. (Documento original publicado ca. 350 A.C.)

Aristóteles. (1981). *La Política* (J. Pallí Bonet, Trad.), Barcelona: Bruguera.

Aristóteles. (1998). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia.* (J. Pallí Bonet, Trad.). Madrid: Gredos.

Asselin, D. (1989). *Human nature and Eudaimonia in Aristotle.* New York: Peter Lang.

Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles* (V. Peña, Trad.). Madrid: Taurus.

Broadie, S. (1991). *EthicswithAristotle.* New York: Oxford University Press.

Cantú Quintanilla, F. (2004). *Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cherniss, H. F. (1944). *Aristotle'scriticism of Plato and the Academy.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Cruz Ortiz de Landázuri, M. (2012). *El placer en la filosofía de Aristóteles*. Pamplona: Tesis doctoral en la Universidad de Navarra.

Fowers, B. J. (2016). Aristotle on Eudaimonia: On the virtue of returning to the source. In Vittersø, J (Ed). *The handbook of eudaimonicwell-being*. New York: Springer.

Gauthier, R. A y Jolif, J. Y. (2002). *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire.* Louvain la Neuve: Editions Peeters.

Grant, A. (1866). *Aristotle'sethics.* London: Longmans. Green, and Co. Vol. II.

Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*. Vol. 40. N. 154.

Heller, A. (1983). *Aristóteles y el mundoantiguo* (J. F. Yvars y A. P. Moya, Trad.). Barcelona: Ediciones Península.

Heródoto. (1992). *Historia* (C. Schrader, Trad.). Madrid: Gredos. I. 32.

Hintikka, J. (1973). *Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and in Aristotle. Annales Universitatis TurkuensisSarja*–Series B. Osa-Tom. 126. (Studia philosophica in honorem Sven Krohn), Turku. Quotations are from.

Joachim, H. H. (1985). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Westport, Connecticut: Greenwood press, publishers.

Juvenal. (1996). *Sátiras* (B. Segura Ramos, Trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. *Sátira*X.

Kraut, R. (1991). *Aristotle on the human good.* New Jersey: Princeton University Press.

Lloyd, G. E. R. (1968). *Aristotle: The growth and structure of his thought.* United Kingdom:

Cambridge University Press.

Ross, D. (1995). *Aristotle*. (Int. John L. Ackrill). London and New York: Routledge.

Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Yarza, I. (1986). Sobre la praxis aristotélica. *Anuario Filosófico*. Vol. 19.

References

1. Ackrill, J. L. (1987). La filosofía de Aristóteles (F. Vega, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores, C.A.
2. Ackrill, J. L. (1975). Aristotle on Eudaimonia. Dawes Hicks lecture on philosophy, British Academy Volumen 60 de Proceedings of the British Academy: British Academy Oxford University Press.
3. Alfaro, J. G. (2020). Dios y la felicidad: Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica. Cuadernos doctorales, vol. 29, 255-323.
4. Aristóteles. (1961). De Anima. (D. Ross, Trad.). Oxford: Oxford University Press. (Documento original publicado ca. 350 A.C.)
5. Aristóteles. (1981). La Política (J. Pallí Bonet, Trad.), Barcelona: Bruguera.
6. Aristóteles. (1998). Ética Nicomaquea. Ética Eudemia. (J. Pallí Bonet, Trad.). Madrid: Gredos.
7. Asselin, D. (1989). Human nature and Eudaimonia in Aristotle. New York: Peter Lang.
8. Aubenque, P. (1987). El problema del ser en Aristóteles (V. Peña, Trad.). Madrid: Taurus.
9. Broadie, S. (1991). Ethics with Aristotle. New York: Oxford University Press.
10. Cantú Quintanilla, F. (2004). Contemplar para amar. Felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles. México: Fondo de Cultura Económica.
11. Cherniss, H. F. (1944). Aristotle's criticism of Plato and the Academy. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
12. Cruz Ortiz de Landázuri, M. (2012). El placer en la filosofía de Aristóteles. Pamplona: Tesis doctoral en la Universidad de Navarra.
13. Fowers, B. J. (2016). Aristotle on Eudaimonia: On the virtue of returning to the source. In Vittersø, J (Ed). The handbook of eudaimonic well-being. New York: Springer.
14. Gauthier, R. A y Jolif, J. Y. (2002). L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire. Louvain la Neuve: Editions Peeters.
15. Grant, A. (1866). Aristotle's ethics. London: Longmans. Green, and Co. Vol. II.
16. Hardie, W. F. R. (1965). The Final Good in Aristotle's Ethics. Philosophy. Vol. 40. N. 154.
17. Heller, A. (1983). Aristóteles y el mundo antiguo (J. F. Yvars y A. P. Moya, Trad.). Barcelona: Ediciones Península.
18. Heródoto. (1992). Historia (C. Schrader, Trad.). Madrid: Gredos. I. 32.
19. Hintikka, J. (1973). Remarks on Praxis, Poiesis, and Ergon in Plato and in Aristotle. Annales Universitatis Turkuensis Sarja–Series B. Osa-Tom. 126. (Studia philosophica in honorem Sven Krohn), Turku. Quotations are from.
20. Joachim, H. H. (1985). Aristotle. The Nicomachean Ethics. Westport, Connecticut: Greenwood press, publishers.
21. Juvenal. (1996). Sátiras (B. Segura Ramos, Trad.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sátira X.
22. Kraut, R. (1991). Aristotle on the human good. New Jersey: Princeton University Press.
23. Lloyd, G. E. R. (1968). Aristotle: The growth and structure of his thought. United Kingdom: Cambridge University Press.
24. Ross, D. (1995). Aristotle. (Int. John L. Ackrill). London and New York: Routledge.
25. Vigo, A. (2006). Aristóteles. Una introducción. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

26. Yarza, I. (1986). Sobre la praxis aristotélica. Anuario Filosófico. Vol. 19.