
La *eudaimonía* en el libro I de la *Ética* a Nicómaco: entre estabilidad y vulnerabilidad

Sabina A. Piazza*

Lucía C. Lagos**

Resumen:

En este artículo nos proponemos, como objetivo principal, analizar el libro I de la *Ética* (EN) con el fin de indagar el grado de inferencia que tienen las vicisitudes de la fortuna (*tykhē*) en el carácter de *eudáimon* que puede alcanzar una persona. Para ello daremos cuenta de los aspectos conceptuales del término griego (antiguo) *eudaimonía* en general y luego en la EN en particular. Afirmaremos que, si bien el llegar a ser *eudáimon* depende, en buena medida, del desarrollo de un carácter virtuoso por parte del hombre, Aristóteles le reconoce a la fortuna y a los bienes que de ella dependen un rol determinante en las posibilidades que tiene una persona de alcanzar la condición de *eudáimon*, ya que

* Estudiante avanzada de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Pago Largo 541 - Rosario, Santa Fe, Argentina. Correo electrónico: sabipiazza@yahoo.com.ar

** Estudiante avanzada de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Rosario. Correo electrónico: lucia.celeste.lagos@gmail.com

la falta o pérdida de cierto tipo de bienes externos acarrea, como resultado, que el bien último al cual todos aspiran, la *eudaimonía*, ya no cumpla con el requisito fundamental de ser completa (*téleion*).

Palabras claves: EUDAIMONÍA - VIRTUD - FORTUNA - BIENES EXTERNOS - ESTABILIDAD.

Abstract: In this article we propose, as principal target, analyze *Nicomachean Ethic* (NE)'s book I in order to ascertain the degree of incidence that fortune (*týkhē*)'s fluctuation have in the character of *eudaímon* that a man can reach. For this, we will expose conceptual aspects of the greek term (antique) *eudaimonía* in general, and then in NE in particular. We shall affirm that, even though if come to be *eudaímon* depends, largely, on the develop of a man's virtuous character, Aristotle recognizes that fortune and tools that depends on it plays a determinate role in man's possibilities to arise the *eudaímon*'s condition, because the lack or lose of certain types of externals tools entails, as a result, that the final good that everyone expect to get, the *eudaimonía*, no longer fulfill the fundamental requirement of being complete (*téleion*).

Key words: EUDAIMONÍA - VIRTUE - FORTUNE - EXTERNAL TOOLS - STABILITY.

Introducción

En este trabajo nos damos a la tarea de indagar en el libro I de la *Ética Nicomaquea* (EN) en qué grado es la *eudaimonía* vulnerable a las vicisitudes de la fortuna. Para ello, en un primer apartado, trabajamos sucintamente algunos aspectos del término griego antiguo de *eudaimonía*. Luego abordamos ya el libro I de la *Ética* para dar cuenta de los rasgos conceptuales que el concepto de *eudaimonía* reviste en la teoría ética aristotélica. Tras esa labor, nos ocupamos en el tercer apartado de analizar aquellos aspectos por los cuales la *eudaimonía* está bajo el control del hombre; mientras que en el último punto exploramos, por el contrario, qué incidencia reconoce Aristóteles que tiene la fortuna y los bienes que de ella dependen en la misma.

A través de este recorrido, pretenderemos mostrar que para Aristóteles los bienes denominados externos poseen valor intrínseco, esto es, que son auténticos bienes y, en consonancia con ello, que la *eudaimonía* comprende en sí misma todos aquellos bienes que tienen valor propio, incluyendo, pues, a los bienes dependientes de la fortuna. Sostendremos, en consecuencia, que la *eudaimonía* se ve significativamente afectada ante los cambios desfavorables de la fortuna, y esto al punto de que si ella acarrea grandes pérdidas de bienes externos la vida humana no podrá alcanzar la condición de *eudaímon*. Y esto no sólo porque la actividad virtuosa se ve impedida por la falta de instrumentos sino, asimismo, en el sentido más contundente de que no se podrá alcanzar la completud que es característica del bien último.

La noción de *eudaimonía*

El término griego *eudaimonía*, central para la ética aristotélica, ha sido usualmente traducido por ‘felicidad’. No obstante, es bien sabido que dicha traducción no es la más adecuada o, incluso, resulta equívoca dado que provoca su asociación a nociones que no pertenecen al universo conceptual del vocablo griego.

En su uso habitual la palabra denotaba “buena fortuna”. En efecto, por su origen tanto *eudaimonía* como el adjetivo correspondiente *eudaímon* aluden al hecho de estar bajo la asistencia benéfica de una divinidad (*daímon*). Esto es sinónimo de “buena fortuna” pues una asistencia de este tipo le asegura a uno una existencia afortunada (cf. Sinnott, 2007: 21, nota 40). Así, por ejemplo, se las encuentra frecuentemente utilizadas por los poetas trágicos (cf. Liddell-Scott, 1996: 708-709). Platón es quien convierte estos términos usuales en el vocablo técnico que designa la buena vida por antonomasia. A partir de aquí, pasan a formar parte de la jerga filosófica y, por tanto, la *eudaimonía* constituirá un concepto fundamental para la investigación ética en la antigüedad. El carácter de este concepto se aleja en numerosos puntos de la noción moderna de felicidad y, de aquí que se haya discutido ampliamente el empleo del término ‘felicidad’ como traducción del vocablo griego en cuestión.

En primer lugar, hemos de señalar que en el pensamiento antiguo la *eudaimonía* se encuentra estrechamente vinculada a la moralidad y, en este sentido, se dice que la vida *eudaímon* es la vida buena moralmente hablando. A diferencia de la ética moderna, aquí la pregunta por el fundamento de la moralidad no se encuentra en modo alguno escindida de la cuestión del bien último, es decir de la *eudaimonía*. Así, por ejemplo, para Aristóteles no hay vida feliz (*eudaímon*) sin virtud (*areté*). En segundo lugar, en el pensamiento antiguo el término se halla asociado a la permanencia y la estabilidad, distinguiéndose así de la noción moderna de felicidad en la cual se realza el carácter de transitoriedad de la misma. En efecto, para Aristóteles la *eudaimonía* se asemeja más bien a un estado que goza de un grado comparativamente alto de estabilidad, que le es dada por la constitución virtuosa del carácter del agente. No se trata, pues, de un sentimiento transitorio que puede presentarse en lapsos acotados que se destacan sobre el trasfondo de la vida. Justamente, una propiedad definitoria de la *eudaimonía* es, para Aristóteles, su permanencia durante un largo período y, si es posible, durante toda una vida. Asimismo, es digno de mención el hecho de que en la antigüedad había un consenso sobre la existencia de un único significado válido para todos de *eudaimonía*. Aunque las divergencias aparecían a la luz cuando se trataba de fijar en qué consistía, no se encontraba en modo alguno el marcado relativismo que caracteriza al término ‘felicidad’ en la modernidad. En la noción moderna, la felicidad “sólo puede cobrar un significado en cada caso individual, y solamente para ese mismo individuo, dado que cada uno de nosotros deberá hallar su propia manera de sentirse feliz, una experiencia que resultará, ciertamente, intransferible a otros” (Guariglia, 2002: 5-7).

La eudaimonía en el libro I de la *Ética Nicomaquea*

La investigación ética que nos proporciona Aristóteles aquí se inscribe en el ámbito de la filosofía práctica o política. Esta filosofía se ocupa de la esfera de la actividad humana y su objetivo es el conocimiento de lo que es bueno, pero, a su vez, tiene el propósito de mostrar el modo de llevar este conocimiento a la acción (*prâxis*). Lo que interesa en ésta, pues, es sólo el bien que puede ser realizado en la acción. En este contexto la noción de *eudaimonía*, en cuanto bien humano, ocupa un lugar central en la teoría ética aristotélica. Así encontramos que el libro I de su

obra ética más importante se encuentra destinado principalmente a desarrollar aspectos elementales del concepto.

Aristóteles inicia su exposición abordando la tarea de determinar cuál es el bien último del hombre. Para ello, primeramente nos ofrece una definición básica del bien en términos relacionales: “el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (1094 a2-3). Así, en lo que respecta a toda actividad humana, el bien es el fin. El bien último, aseverará, pertenece a la ciencia política, pues como ella se vale de las restantes ciencias prácticas y legisla qué se debe hacer y de qué cosas debe uno abstenerse, su fin abarcará los fines de las demás disciplinas, así que ese será el fin humano (cf. 1094b 4-7). Las acciones, artes y ciencias humanas son muchas, y por tanto, también los fines son muchos, pero el fin que cada una de ellas persigue se subordina al fin de la otra, porque es un medio para ella; de este modo todos estos fines convergen en un único fin o bien último que los abarca todos (cf. Sinnott, 2007: 20). El Estagirita denomina arquitectónicas a aquellas ciencias que subordinan a otras comprendiéndolas, y considera que los fines de las primeras son preferibles a los de sus subordinadas, pues los fines de estas últimas se persiguen con vistas a aquellos. Es más valioso el fin que queremos por sí mismo, que aquel que se quiere por otra cosa (cf. 1094a 7-22). Para nuestro autor no cabe ninguna duda de la *eudaimonía* es la única digna de reclamar el *status* de fin último.

Un poco más adelante en el capítulo 7, Aristóteles profundiza su análisis del bien último y establece cuáles son sus condiciones formales¹:

- 1- El bien más alto es el fin último o supremo, “aquello en vistas a lo cual se hacen las demás cosas” (1097a18-9).
- 2- Como es el fin (*télos*) último o supremo tiene que ser completo (*téleion*) (cf. 1097 a25-97b5).
- 3- Como es completo, tiene que ser autosuficiente (*autarkes*) (cf. 1097b6-16).
- 4- Como es autosuficiente tiene que ser incapaz de incrementarse por la adición de cualquier otro bien (cf. 1097b17-20).

1 Esta noción de condiciones formales la tomamos de T. H. Irwin ya que la encontramos apropiada y útil para la cabal comprensión de la exposición aristotélica del bien humano más elevado.

Es necesario observar que todas estas condiciones dependen de la afirmación de que el bien más alto es el fin más elevado de la acción (cf. Irwin, 1993: 212-213). El fin último tiene que ser completo:

...lo que se persigue por sí mismo es más completo que lo que se persigue por otra cosa; y lo que nunca es elegible por causa de otra cosa es más completo que las cosas elegibles tanto por sí mismas cuanto a causa de aquello; y que es completo en sentido absoluto lo que siempre es elegible por sí mismo y nunca a causa de otra cosa. (1097a30-6)

La *eudaimonía* satisface plenamente esta condición. A diferencia de otros posibles candidatos a fines últimos, como el honor, el placer, el intelecto o la virtud, ella siempre es elegida por ella misma y nunca a causa de otra cosa. Esto no quiere decir que tanto el honor como el placer, el intelecto o la virtud sean cosas que no tengan valor en sí mismas, pues elegiríamos cada una de ellas aunque nada más resultara, pero las elegimos también con vistas a la *eudaimonía* (cf. 1097b 1-5). Esta última cuenta como el bien más alto en la medida en que muestre la completud apropiada, esto es, en la medida en que incluya todos aquellos fines que se quieren por sí mismos ya que hacen a la vida más deseable². Interpretamos

2 Como se podrá observar a lo largo del trabajo, nos inclinamos hacia una lectura *inclusivista* del fin en esta obra aristotélica. W. Hardie en un artículo de 1965 sostuvo la tesis de que había en Aristóteles una doble manera de concebir la *eudaimonía*. Este autor distingue dos modos de concebir el fin de la vida, una que hace de él un fin "inclusivo" y otro que se propone un único fin como "dominante". Hardie señaló que en Aristóteles estas dos concepciones del bien se hallan entremezcladas y confundidas. En efecto, la que él denomina "el fin inclusivo" considera la felicidad como una gratificación ordenada y armoniosa de sus deseos, de acuerdo a una jerarquía que él mismo establece de sus propios intereses en el conjunto de su vida. De este modo, la *eudaimonía* constituye un fin secundario, cuyo logro no se puede alcanzar de modo directo sino que emerge del logro de todos y cada uno de los fines primarios a lo largo de una vida completa. La otra concepción, en cambio, identifica una única función o actividad del ser humano como un fin dominante, haciendo de la capacidad más alta entre todas las posibles para el hombre y del ejercicio de esa capacidad la única forma de *eudaimonía* digna de él, con exclusión de las demás. Por cierto, esta es para Aristóteles la actividad de la parte más racional del alma y, como tal, la más divina. De este modo, la contemplación, *theoria*, se convierte en fin excluyente y la vida contemplativa se transforma en una especie de conducta ascética que puede prescindir de los demás bienes. Estas dos concepciones del fin resultan, en definitiva, incompatibles entre sí. A partir de su trabajo los comentaristas posteriores de la ética aristotélica se han dividido en dos bandos uno de los cuales sostiene que, al menos en la *EN*, la teoría aristotélica de la *eudaimonía* está enteramente determinada por la suposición de un fin dominante, la contemplación, que no comprende de manera expresa el ejercicio de las virtudes éticas en la realización de la vida más *eudaimon*; el otro, en cambio, sostiene que en la *EN* Aristóteles propone como la vida más feliz un fin inclusivo, que junto a la contemplación coloca también el ejercicio de las virtudes éticas como componentes necesarios de la *eudaimonía* (cf. Guariglia, 1997: 315-316). De los intérpretes que hemos consultado son partidarios del fin inclusivo: Irwin (1985 y 1993) y Ackrill (1980), mientras que Guariglia (1997) y Cooper (1985) lo son del fin dominante.

estas líneas en el sentido de que esta última debe comprender en sí misma todos aquellos bienes que tienen valor intrínseco.

De la condición de completud se sigue que el bien o fin último ha de ser asimismo autosuficiente. Si es completo, entonces no carece de nada y, por tanto, es incapaz de mejorarse por la adición de cualquier otro bien. Esto permite que podamos denominar a la *eudaimonía* autosuficiente. Esta última condición hace que la vida sea digna de ser elegida y no necesite de nada. Aristóteles señala que dado que el ser humano es por naturaleza un ser social, por autosuficiente no debe entenderse lo que es para un individuo aislado, que lleve una existencia solitaria, sino también para los padres, los hijos, la mujer y los amigos y, en general, los conciudadanos (cf. 1097b7-21).

Hasta aquí el filósofo se abocó a la tarea de explicar la fuerza lógica del término *eudaimonía* y su relación con nociones como fin y bien, pero resta aún dilucidar qué es la *eudaimonía*. Establecer cuál es el bien último del ser humano es una cuestión que no representa un punto controvertido; por el contrario, la mayoría está de acuerdo en aseverar que se trata de la *eudaimonía* y entienden que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser *eudáimon*. No obstante, esta universal concordancia se encuentra restringida al nombre, pues las divergencias se disparan en el momento en que se pretende establecer en qué consiste la buena vida (cf. 1095a 13-21). En tanto la *eudaimonía* es la mejor vida posible para el ser humano, puede haber mucho desacuerdo en torno a qué tipo de vida es ésta, pero no lo habrá en relación a que es lo que todos los hombres quieren (cf. Ackrill, 1980: 24).

El problema fundamental a tratar en lo que sigue será, pues, ¿cuál es la mejor vida que un hombre puede llevar? La dificultad de esta pregunta radica en el hecho de que Aristóteles parece darle dos soluciones: la mayor parte de la *Ética* implica que la acción buena es (o es el principal elemento de) la mejor vida humana, pero, finalmente, en el libro X se refiere a la actividad puramente contemplativa como la perfecta *eudaimonía* (cf. Ackrill, 1980: 15). En el libro I entonces, al cual se restringe nuestro trabajo, nos parece claro que Aristóteles despliega la primera de estas soluciones³.

3 La vida teórica sólo se menciona en el capítulo 5 entre los géneros de vida que serían posibles candidatos a constituir la mejor forma de vida, pero ni aquí ni en el resto del libro I Aristóteles se extiende sobre este tema.

En respuesta a la pregunta por lo que la *eudaimonía* es Aristóteles manifiesta: “el bien humano es la actividad del alma de acuerdo con la virtud; y si las virtudes son varias de acuerdo con la óptima y más completa” (1098a16-18). Podría suponerse que se refiere a la *sophía*, la virtud de la *theoría* (subparte teórica de la parte racional del alma)⁴. Aquí no optamos por esta vía interpretativa que lee en estas líneas las afirmaciones de los capítulos 7 y 8 del libro X. Por el contrario, las entendemos a la manera en que lo hace Ackrill en tanto ésta nos permite una lectura más orgánica del libro I, así como comprender mejor su concatenación con los libros siguientes. Para este autor, no hay absolutamente nada en el desarrollo previo al argumento de la función (cf. 1097b22-98a19) que justifique una restricción tal. Aristóteles ha claramente establecido que el principio del argumento del *érgon* es que uno debe preguntar qué capacidades y actividades son peculiares y distintivas del hombre. Él ha respondido refiriéndose al poder del pensamiento, el cual es lo que lo distingue de los animales inferiores. Pero ningún argumento ha sido aducido para sugerir que un tipo de pensamiento es más distintivo del hombre que otro. La única conclusión adecuada del argumento en cuestión sería: si hay más de una virtud, entonces de acuerdo con todas ellas. Y todo el desarrollo posterior del trabajo, con su detallada discusión de las virtudes éticas y su exaltación del valor intrínseco de la acción buena, sigue naturalmente si (y sólo si) la conclusión del argumento es entendido como haciendo referencia a la virtud completa y no a una particular (cf. Ackrill, 1980: 26-28).

En lo que sigue recorreremos el libro I de la *EN* poniendo el foco en uno de los problemas que se plantea nuestro filósofo ¿cuál es la raíz de la *eudaimonía*? ¿Depende ésta de nosotros o de la fortuna? Si ésta depende enteramente de la fortuna, no hay nada que nosotros podamos hacer y por tanto no tendrá objeto alguno deliberar sobre los modos de llegar a ella. Si éste no es el caso, entonces habrá de consistir en ciertas acciones y modos de conducta específicos que puedan ser aprendidos, adquiridos por la costumbre o por algún otro tipo de ejercicio (cf. 1099b9-10) que nos haga posible desplegar nuestra actividad de forma tal de

4 En efecto, hay numerosos intérpretes que así comprenden estas líneas. Este es el caso de Eduardo Sinnott y Osvaldo Guariglia, entre otros.

vivir una vida buena, esto es, de una calidad excelente para el ser humano (cf. Guariglia, 2002:7-8). En suma, desde esta perspectiva la *eudaimonía* recaerá en nuestra actividad (*enérgeia*). Asimismo, de ser este el caso se ha de examinar entonces en qué grado ella se encuentra bajo nuestro control, ¿acaso lo esté completamente?

La estabilidad de la *eudaimonía* frente a la fortuna

Aristóteles considera con toda seriedad la opinión común según la cual la *eudaimonía* es sinónimo de buena fortuna (1099b 7-8). Es sabido que el filósofo otorga un lugar destacado al estudio de las opiniones y explicaciones más importantes de la tradición respecto a los problemas que trabaja porque considera que es razonable suponer que en algún punto contienen algo de verdad o que no yerran por completo. Como ya hemos visto, alguien *eudaímon* es, en el uso corriente del término, quien se encuentra bajo la protección de un buen *daímon* y, en consecuencia, es afortunado. Aristóteles recoge, pues, este sentido del término y pasa a sopesar cuál es la injerencia que tiene la fortuna sobre la *eudaimonía* de los hombres. La tesis extrema que esta opinión sugiere, de que la *eudaimonía* depende enteramente de la fortuna, es rechazada rápidamente por nuestro filósofo: “dejar librado al azar lo más grande y más noble sería demasiado discordante” (1099b 23-24). Para dicha aseveración se apoya en otra opinión según la cual todos aquellos hombres que no estén incapacitados para la virtud pueden llegar a ser “felices” mediante cierto aprendizaje y dedicación. Creemos con Martha Nussbaum que Aristóteles niega la supremacía de la fortuna, no porque no se pueda encontrar registro de ello en la experiencia, sino porque una vida digna de ser vivida requiere, con carácter de necesidad, que la *eudaimonía* pueda lograrse mediante un esfuerzo que esté al alcance de la mayoría de los hombres. (Cf.: Nussbaum, 2004: 406)

El Estagirita se inclina, pues, por la postura según la cual la *eudaimonía* depende en buena medida de nosotros mismos. Es por esto que su concepción de ella se centra en la actividad (*enérgeia*) humana, haciéndola jugar el papel principal. Una comprensión

más completa de lo que la *eudaimonía* sea –asevera Aristóteles– requiere que se tome como guía la decisiva idea de función propia o específica del hombre (cf. 1097b21-26) ya que “el bien y la perfección residen en la función” (cf. 1097b27-28).

Aristóteles sostiene que la función específica del hombre no puede ser algo que compartimos con las plantas o con el resto de los animales, como sucede con las funciones vegetativa, nutritiva y sensitiva; por el contrario debe ser algo exclusivamente humano, como lo es la actividad racional o, en términos de nuestro autor, “una forma [de vida] práctica de la [parte] racional [del alma]” (1098a1). Es claro que la función de un hombre y la de un hombre virtuoso es genéricamente la misma, como también es la misma la de un citarista y la de un citarista virtuoso; la diferencia radica en que en uno de los casos se añade la superioridad de la virtud. Este es un detalle no menor ya que Aristóteles llamará *eudaímon* a quien realice la función (*érgon*) propia del hombre de forma excelente o virtuosa, es decir en el grado máximo u óptimo en que es posible realizarla. De este modo, la *eudaimonía* será, en tanto bien humano, la actividad del alma de acuerdo con la virtud. Pero hace falta aclarar aún con más detalle por qué no basta ser virtuoso para ser asimismo *eudaímon*.

En este sentido, Aristóteles introduce una diferencia crucial entre ser virtuoso, por un lado, y ejercer la virtud, por el otro; es decir entre la posesión (*ktêsis*) y uso (*chrêsis*) de la virtud⁵:

...acaso hay una diferencia no pequeña entre suponer que el bien más grande reside en su posesión y no en su uso, esto es, en el hábito y no en la actividad; pues es posible que el hábito se dé sin que se lleve a término ningún bien; por ejemplo, en el que duerme o está inactivo de algún otro modo; en cambio, la actividad, no es posible, pues necesariamente actuará, y actuará bien. (1098b32-99a3)

5 Esta distinción introduce en escena la importancia de los bienes externos para la consecución de las acciones virtuosas y, por extensión, de la *eudaimonía*. Pero, como es evidente, la posesión de estos es independiente del control del agente, con lo cual es notorio que la fortuna también tiene mucha injerencia en las posibilidades que una persona tiene de ser *eudaímon* (1099a32-b10). Desarrollaremos este tema en profundidad más adelante.

Vemos así que en la concepción de *eudaimonía* que nuestro autor sostiene, esta no podrá ser mera posesión (*ktêsis*) de la virtud ya que de serlo, aún personas de carácter virtuoso que duerman o estén inactivas a lo largo de toda su vida por alguna razón, como por ejemplo imposibilidad física o material, también serían llamadas *eudáimon*, lo cual claramente se opone al sentido común ya que “nadie declararía feliz a quien viviese así, a no ser para defender su tesis a toda costa” (1095b30-96a2). El sentido y la realidad de la virtud residen, para Aristóteles, en cambio, en la actividad de su ejercicio (*enérgeia*) o de su uso (*khêsis*). Cabe aclarar aquí que, a pesar de que Aristóteles parece relegar el carácter de hábito que tienen cierto tipo de virtudes a un segundo lugar, el hecho de que hayan sido internalizadas y convertidas en hábitos es lo que le otorga al carácter virtuoso la estabilidad que lo caracteriza⁶.

Como ya anticipamos, una persona puede llegar a ser virtuosa por medio del aprendizaje o del esfuerzo. Las virtudes se diferencian de las capacidades naturales, tales como la vista o la audición; es decir que no nacemos con ellas sino que las adquirimos a través de la enseñanza (*máthesis*) o de la costumbre (*êthos*)⁷. Es por medio de esta última que somos capaces de desarrollar nuestra disposición natural, que está en nosotros como mera potencialidad por el hecho de ser racionales, convirtiendo esa capacidad indeterminada y ambivalente en una determinada, monovalente y estable, a la cual llamamos hábito. La virtud ética, en tanto hábito, se forja a partir de la repetición de acciones virtuosas, así, por ejemplo, un hombre adquiere la justicia realizando acciones justas o la valentía realizando acciones valientes. Para aquél que aún no ha logrado constituir su carácter de acuerdo con la virtud, su posibilidad de realizar tales acciones y forjar hábitos virtuosos requiere de la imitación de un modelo de hombre virtuoso. En un primer momento este hombre no será virtuoso, o lo será sólo en apariencia, debido a que su disposición subjetiva no es la del virtuoso; sólo con el tiempo y habiendo ya

6 Si bien este tema es expuesto y desarrollado en el libro II de la *Ética*, con lo cual quedaría fuera del recorrido del presente estudio, creemos importante señalarlo aquí ya que echa luz sobre el sentido en el cual debemos entender ciertos pasaje que se encuentran en el libro I, como ser aquellos en los cuales nuestro autor hace referencia al carácter estable de la *eudaimonía*. (cf. 1100b13-22; 1100b34-36)

7 La primera forma de adquisición corresponde a las virtudes dianoéticas, mientras que la segunda a las éticas, que corresponden a las excelencias del carácter (*êthos*).

internalizado las virtudes, es decir habiéndolas convertido en hábitos, es que escogerá el fin de su acción de manera espontánea. El problema que se presenta a la teoría aristotélica radica en identificar cuál es ese modelo de virtud desde la carencia de la misma.

Aristóteles suma a la definición de la *eudaimonía* la condición de darse en una vida completa o lapso de tiempo suficientemente prolongado y completo (cf. 1101a12-13): “*pues una golondrina no hace verano, y tampoco un solo día; así, ni un solo día ni un lapso breve [hacen a nadie] feliz y dichoso*” (1098a16-19). Con esto, el filósofo marca nuevamente distancia respecto a aquellos que pretenden hacer depender el bien humano de los cambios de la fortuna. Estos cambios van y vienen alrededor de un mismo hombre, y si seguimos al teórico de la fortuna –nos dice Aristóteles– llamaremos muchas veces al mismo hombre *eudaímon* y después desgraciado, mostrando al *eudaímon* como una especie de camaleón y como una casa de fundamentos endebles. En contraposición, asevera que la *eudaimonía* es una cosa estable y en modo alguno fácilmente mudable (1100 a33-b7). En este aspecto, se asemeja a una suerte de estado o condición.

Lo dicho hasta aquí permite comprender por qué Aristóteles afirma que “*el bien es algo propio de uno, y de lo que es difícil ser despojado*” (1095b25-6). Ni el bien y ni el mal dependen de la fortuna, sino de nosotros (1100b8-9). Así, son determinantes de la *eudaimonía* las actividades del agente de acuerdo con la virtud. A pesar de ello, Aristóteles afirma, al mismo tiempo, que la vida humana necesita de la prosperidad que una buena fortuna puede proveer. Con esto Aristóteles matiza la afirmación de que la *eudaimonía* esté enteramente bajo nuestro control y concede un lugar a la opinión que adjudica un papel a la fortuna. En el siguiente apartado veremos de qué manera Aristóteles reconoce cierto papel a la fortuna y cómo se suscitan no pocas dificultades al intentar compatibilizar estas dos posturas.

La vulnerabilidad de la *eudaimonía* frente a la fortuna

Hemos visto cómo, para Aristóteles, son las actividades las que definen la vida de un hombre y, consecuentemente, son las actividades de acuerdo con la virtud las que determinan que la suya sea una vida *eudáimon* (cf. 1100b34-36). Como hombres virtuosos, pues, poseemos un grado de control relativamente alto sobre nuestra *eudaimonía*, pues la bondad de nuestro carácter y su ejercicio nos otorgan una considerable estabilidad frente a los cambios azarosos (cf. 1100b12-17). Sin embargo, Aristóteles reconoce, al mismo tiempo, que la *eudaimonía* presenta cierta vulnerabilidad frente a los vaivenes de la fortuna. La buena o la mala fortuna acarrearán para el hombre la abundancia o la carencia de cierto tipo de bienes, a saber, los denominados bienes externos (*tà ektòs agathá*). Los bienes – indica el filósofo – se agrupan en tres clases:⁸ los relacionados con el alma, los relacionados con el cuerpo y los llamados externos (cf. 1098b13-15). Son bienes del alma la sabiduría práctica, la virtud y el placer; bienes del cuerpo la belleza, la buena constitución física, la salud y la fuerza; y bienes exteriores los amigos, la riqueza y el poder político (cf. 1099b1-2). No obstante, en la *EN* Aristóteles recurrentemente emplea el término “bienes externos” en un sentido más amplio, en el cual a los bienes que hemos mencionado se añaden las bondades de la fortuna respecto al cuerpo y a nuestra situación social: belleza corporal, que comprende una buena constitución y salud, procedencia de una buena familia y una buena descendencia (1099b2-9). Aquí, la división se plasma entre sólo dos clases: bienes del alma, por una parte, y bienes externos – en sentido amplio-, por otro. Esta división es establecida simplemente distinguiendo entre lo que depende de nosotros y lo que no⁹.

En suma, puesto que atribuimos al alma las acciones y las actividades (cf. 1098b15-16), son los bienes relacionados con ella los que se encuentran bajo nuestro control; mientras que los bienes

8 En esta clasificación Aristóteles sigue a Platón, tipología que se registra en más de un diálogo platónico (cf. Sinnott, 2007: 29, nota 139).

9 Como indican tanto Cooper como Annas, en *Retórica*, basándose en el saber popular, Aristóteles considera al hombre como alma y cuerpo y, por tanto, clasifica los bienes en internos – del alma y del cuerpo – y externos. En la *Ética*, suele tender a tratar al hombre como siendo alma, y, consecuentemente, los bienes externos incluyen los bienes del cuerpo. (Annas, 1993: 364) (Cooper, 1999: 295)

exteriores, en el sentido amplio que hace un momento hemos explicitado, dependen de los vientos favorables de la fortuna y, por ello, reciben, asimismo, el nombre de bienes de la fortuna (*tà eutykhémata*). La inclusión de dichos bienes en el bien último conlleva la intromisión de la buena o la mala fortuna en el logro del mismo.

El hecho de que los bienes externos cumplen cierto papel en la concepción aristotélica de la *eudaimonía* queda a todas luces claro desde el momento en que el filósofo añade a su teoría el requerimiento de estar suficientemente provisto de bienes exteriores. Ser *eudaímon* es: 1) desplegar nuestra actividad de acuerdo con las virtudes humanas; 2) en una vida completa o lapso de tiempo suficientemente prolongado; pero además, 3) equipados con suficientes bienes externos (cf. 1101a14-17). Pero, ¿por qué piensa Aristóteles que el estar suficientemente provisto de bienes externos es un requisito para la *eudaimonía*? En el siguiente pasaje Aristóteles parece dar respuesta a esta interrogante:

Pero es claro de todos modos que la dicha [*eudaimonía*] necesita, también de los bienes externos pues no es posible o no es fácil realizar acciones nobles si se carece de recursos para ello. Son, en efecto, muchas las acciones que se realizan a través de los amigos, la riqueza, el poder político como si fueran instrumentos. En cambio, la ausencia de algunas cosas, tales como la nobleza de familia, una buena descendencia y la belleza, ensombrece la felicidad, puesto que no es del todo dichoso el que es de aspecto deforme, o de mala familia o solo y sin hijos. Y acaso menos aún si sus hijos o amigos son depravados o si, siendo buenos, han muerto. Por tanto, la dicha necesita, al parecer, también, como complemento de una prosperidad de esa clase. De ahí que algunos coloquen la buena fortuna en la misma línea que la dicha pero otros la virtud. (1099a31-b9)

Este pasaje resulta particularmente importante, no sólo por el hecho de que aquí se deja en claro que los bienes externos son necesarios para la *eudaimonía*, sino porque además Aristóteles introduce una distinción entre dichos bienes: por una parte,

aquellos que son instrumentos o recursos para la acción virtuosa y, por otra, aquellos cuya falta ensombrece la *eudaimonía*. Se traslucen, pues, dos razones diferentes por las cuales los bienes de la fortuna son precisos para ser *eudáimon*. Escasas líneas más adelante Aristóteles parece volver sobre la misma diferenciación: “*en cambio, de los demás bienes [esto es, los bienes externos] unos son necesarios y otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos.*” (1099b27-29). Aquí, pues, se refiere como necesarios a aquellos que anteriormente ha indicado que su ausencia ensombrece la *eudaimonía*, y, a los que ya ha señalado como instrumentos o recursos añade su carácter de auxiliares y útiles en tanto tales. La distinción así delineada y la somera explicación por parte del filósofo no está exenta de un alto grado de problematicidad y ha suscitado entre los estudiosos de la teoría ética aristotélica una ardiente discusión respecto a su correcta interpretación¹⁰.

Pero antes de adentrarnos en la problemática suscitada por esta distinción, retomemos en términos generales la pregunta de por qué es necesaria la provisión de bienes externos suficientes. A partir del momento en que el filósofo distingue entre uso y posesión de la virtud, se comprende que los estados buenos o virtuosos del carácter no bastan para vivir bien. Si bien la virtud es un bien que se elige por sí mismo, no es por sí sola el bien último. Ella es por sí misma digna de ser elegida, pero asimismo se la elige, junto a otros bienes, con vistas a la *eudaimonía* (cf. 1097b1-6).

Como hemos visto, la *eudaimonía* consiste en el ejercicio de la virtud y no meramente en la posesión de la misma, y, por tanto, existe una diferencia entre ser bueno y vivir bien. Pero la actividad humana puede verse entorpecida u obstaculizada por aquellas cosas cuya presencia o ausencia no está bajo nuestro control y, con ello, la *eudaimonía* se torna vulnerable aunque el estado del carácter virtuoso no lo sea. Sabemos que la virtud es el elemento determinante del bien humano, que es por ella que nos es dado hacer un buen uso de los bienes exteriores y, asimismo, sobrellevar los hechos que acontecen por azar (tanto los favorables

10 Particularmente, J. M. Cooper y T. H. Irwin nos proveen dos lecturas bien diversas sobre este tema.

como los desfavorables). En casos de infortunio, la actividad virtuosa de una persona podrá verse entorpecida pero no en medida tal que peligre su *eudaimonía*. Pero, a su vez, Aristóteles admite que grandes y numerosos hechos desafortunados oprimen y ensombrecen la *eudaimonía*, porque acarrear pesares y son un obstáculo para muchas actividades (cf. 1100b23-33). En este sentido, aduce que si los eventos desgraciados son de una magnitud que supera lo esperable aun el virtuoso verá su *eudaimonía* ensombrecida e, incluso, podrá perder su condición de *eudáimon*, y después de ellos no volverá a serlo en poco tiempo, sino, si acaso, en un lapso prolongado y completo, cuando haya llegado a ser dueño de grandes y bellos bienes (cf. 1101a8-14). Encontramos aquí un doble juego por el cual Aristóteles muestra los flancos débiles del bien humano, pero sin dejar de señalar, al mismo tiempo, que gran parte del mismo está en nuestras manos.

Volvamos a la distinción anteriormente mencionada, porque, como hemos dicho, con ella Aristóteles establece dos formas diferentes en que los bienes externos contribuyen a la *eudaimonía*. Por una parte, los bienes externos pueden cumplir el rol de recursos e instrumentos útiles para la acción virtuosa¹¹. Así, por ejemplo, en orden a realizar algunas acciones virtuosas se necesita encontrarse en posesión de cierta riqueza, este es el caso de las acciones generosas y de las magnificentes. Pero, también, puede que su falta oprima y ensombrezca la *eudaimonía*.

Cooper afirma que tanto los primeros como los segundos contribuyen de manera similar a la actividad virtuosa. Desde su perspectiva, el hombre virtuoso necesita de los bienes externos, tanto aquellos que ha clasificado como instrumentales como aquellos cuya falta ensombrece la *eudaimonía*, en orden a que su actividad virtuosa no se vea impedida (cf. Copper, 1999: 298). Para su interpretación, el autor se apoya en un pasaje del libro VII (cf. 1153b17-23), donde Aristóteles – según su opinión – parece repetir la misma doctrina de 1099a31-b9 y emplear similar lenguaje, pero donde agrupa juntos todos los bienes

11 En el libro I queda claro que los bienes externos cumplen esta función instrumental, no obstante, hemos de aguardar al capítulo 11 del libro III y subsiguientes para encontrar el desarrollo *in extenso* acerca de las distintas virtudes éticas donde se muestra de qué forma son precisos este tipo de bienes para la puesta en práctica de estas virtudes.

externos como haciendo, al menos genéricamente, el mismo tipo de contribución a la vida *eudáimon*. Consecuentemente, para Cooper esta contribución no consiste en la obtención misma de tales bienes sino, en cambio, por los efectos que estos tienen en la bondad de la acción y actividad posterior de la persona (Copper, 1999: 297-8; 300-301). La buena cuna, la belleza y los buenos hijos son comprendidos como condiciones externas que condicionan las posibilidades de acción del agente, si bien no son usadas por la persona virtuosa para alcanzar sus objetivos, como lo hace con los bienes externos de tipo instrumental. Una persona que carezca de alguno de estos bienes puede de hecho desarrollar todas las virtudes en su forma completa y perfecta, y ejercitarlas en formas que respondan apropiada y correctamente a sus circunstancias; pero las circunstancias en sí mismas están restringidas, por ejemplo, por su fealdad y los efectos que esta tiene sobre los otros, por tanto su virtud no está llamada a regular su respuesta y elecciones en todos los tipos de circunstancias en que una persona normalmente atractiva debería afrontar, y así su ejercicio no es tan completo como podría ser el de una persona normalmente atractiva. El provenir de una mala familia tendría unos efectos similares a los de la ausencia de belleza corporal. Y lo mismo se aplica para el tercer ejemplo, la buena descendencia (cf. Copper, 1999: 298-299). Aquella persona sin hijos o cuyos hijos sean malvados encontrará impedidas sus actividades virtuosas porque estaría forzado a aplicarlas en circunstancias que no le otorgan a sus virtudes su alcance normal, aun si él retiene y se afirma en aquellas cualidades del carácter que constituyen las virtudes (cf. Copper, 1999: 299-300). De este modo, Cooper arriba a la conclusión de que Aristóteles, en su intento de integrar los bienes externos a la *eudaimonía*, los trata como si su único valor residiese en la contribución que hacen a la acción virtuosa (en la cual ellos no son el objetivo de la acción). Y esto vale, en Cooper, para ambos tipos de bienes. En ambos casos, el valor que los bienes externos tienen para el hombre *eudáimon* depende de lo que con ellos pueda hacer este. Cualquier otro valor que los bienes puedan tener en sí mismos distintos del valor que les da la acción virtuosa es rechazado, o al menos no tenido en cuenta para él en la teoría aristotélica (cf. Cooper, 1999: 304).

Desde esta línea de interpretación, se neutraliza en gran medida la incidencia que puede tener la fortuna en la *eudaimonía* por vía de los bienes externos. Para Cooper, la contribución que estos bienes hacen a la *eudaimonía* no consiste en su obtención misma, ya que no poseen valor propio, sino que la única posible es en tanto medios. Por lo tanto, la pérdida de este tipo de bienes sólo hace mella a la *eudaimonía* en la medida en que obstaculiza la actividad de la persona virtuosa. En esta perspectiva, actuar virtuosamente tiene como objetivo la acción virtuosa en sí misma. No tenemos a la adquisición de los bienes externos como un fin más allá de la acción¹². Pero, lo que nos preguntamos aquí es: si la acción virtuosa es suficiente para la *eudaimonía*, y los resultados externos no son parte de la *eudaimonía*, ¿por qué la persona virtuosa los persigue? La acción virtuosa en sí misma típicamente tiene la forma de una acción que aparentemente apunta a la obtención de bienes externos. La moderación, por ejemplo, está aparentemente dirigida hacia la adquisición de la salud. ¿Cómo podemos darle sentido a la actividad del moderado si tenemos que interpretar que su fin consiste exclusivamente en la actividad y no en la salud? Esto representa una profunda dificultad. Si sólo la actividad virtuosa tiene valor intrínseco para la persona virtuosa, y ella está preocupada por los bienes externos solo en tanto instrumentos, pareciera ser que la actividad de la persona virtuosa nunca podría haberse iniciado. Si alguien manifiesta moderación, parecería que apunta a la salud; pero en esta perspectiva, en realidad se apunta a la salud en orden a tener un campo decente para ejercer la acción moderada. Si esto es así nunca podremos ver aquello que intuitivamente asumimos como el punto de ser moderados.

Esta posición presenta también dificultades en el caso de la pérdida de los bienes externos. Según Cooper, Aristóteles no entiende la falla del hombre virtuoso en tener hijos buenos que alcancen la madurez como algo que ensombrezca su *eudaimonía* porque frustra los planes que concibió o en los que actuó precisamente como un hombre virtuoso. El hecho de haber fallado en la crianza de buenos hijos sólo afecta a la *eudaimonía* en

12 Cf. Cooper, 1999: 306-308. Aquí sostiene que la persona virtuosa general y regularmente conseguirá estos bienes como una consecuencia inmediata de su ser virtuoso, por lo tanto estos no deben ser contados como bienes que necesita como suplementos de la virtud, si es que está destinado a ser feliz (1999:308).

tanto que imposibilita las actividades que de haber tenido éxito podría haber realizado junto a ellos; no la afecta por el hecho de que las acciones que apuntaban a educar a sus hijos correctamente hayan resultado ineficaces. Intuitivamente esto es inaceptable. La muerte de los hijos es algo terrible en sí mismo, y no porque prive a la persona virtuosa de las condiciones normales para ejercer la acción. Aristóteles, sin embargo, sostiene que es peor, desde el punto de vista de la *eudaimonía*, tener hijos o amigos que han muerto o han resultado malas personas que nunca haberlos tenido (cf. 1099b6-7). Desde la lectura que Cooper hace del tema, uno esperaría que el Estagirita dijera todo lo contrario (cf. Annas, 1993: 378-380). Creemos que se subestima así la aseveración aristotélica de que los grandes infortunios tienen, de hecho, la capacidad de privar al hombre de su *eudaimonía* (cf. 1100 a6-9).

La lectura y conclusión de Cooper no son compartidas por otros intérpretes de la obra aristotélica. Este es el caso de Irwin, quien entiende que para Aristóteles los bienes externos poseen valor por sí mismos; y que son, en definitiva, bienes genuinos –lo que Cooper pone justamente en tela de juicio. Este autor expone su posición partiendo de las condiciones formales de la *eudaimonía*, entendiendo que un bien completo y autosuficiente es aquél que hace a la vida digna de ser elegida enteramente por sí misma y que no carece de nada. Si realmente hace que la vida no carezca de nada, un bien completo debe ser comprensivo, nada puede serle agregado para hacer de él un bien mejor (cf. Irwin, 1999: 4). Es claro que se pronuncia aquí por un fin de tipo inclusivo. Si la *eudaimonía* es comprensiva y los bienes que dependen de la fortuna son bienes genuinos, entonces la *eudaimonía* debe incluirlos. Si no lo es, entonces su adición a la *eudaimonía* producirá un bien mejor que la *eudaimonía* sola, lo cual es imposible. Aristóteles sostiene, afirma Irwin, que los bienes de la fortuna son bienes genuinos, por lo tanto, concluye que la *eudaimonía* los requiere. De acuerdo con estas premisas, pues, interpreta la distinción establecida por el Estagirita en el pasaje 1099a31-b9. Con ella Aristóteles muestra dos roles diferentes que pueden cumplir los bienes externos, a saber: (a) el rol de los bienes externos como instrumentos de la acción virtuosa, y (b) su rol en tanto contribuyen a la *eudaimonía* independientemente

de su uso exclusivamente instrumental. En un sentido, todos los bienes externos son recursos que la persona virtuosa debe usar adecuadamente. Pero aun así, no todos los bienes externos son bienes simplemente porque son usados para la acción virtuosa. Irwin argumenta que la búsqueda de placer sensual por parte de la persona moderada está regulada por su moderación, pero su disfrute de los placeres sensuales ordinarios no es bueno para él simplemente porque es aquello que la moderación prescribe; por el contrario, la moderación lo prescribe en parte porque ese es el tipo de cosas que es bueno para él. De forma similar, los bienes instrumentales que aseguran este placer sensual no son buenos porque lo ayudan a ser moderado, sino porque le aseguran ese placer. Por razones similares, la persona magnánima valora el honor y cree que lo merece como la recompensa apropiada por su virtud; este es una recompensa apropiada no porque él la necesite para actuar virtuosamente, sino porque es el más grande de los bienes externos por propio derecho.

Según Irwin, Aristóteles sugiere que alguien que es físicamente repulsivo o que carece de nobleza de familia, o solo o sin hijos es un pobre candidato para la *eudaimonía*. Y no sugiere que la ausencia o pérdida de estos bienes es mala porque cause dolor o frustración, o porque impida la acción virtuosa (aunque no hay dudas de que quizás tengan esos efectos). Estos son bienes que son valorados por sí mismos, y consecuentemente pertenecen a una vida digna de ser llamada completa. Desde esta perspectiva, entonces, la *eudaimonía* será vulnerable a la fortuna ya que los bienes externos son necesarios para la misma, y algunos son necesarios porque son intrínsecamente bienes.

A modo de conclusión

Para concluir quisiéramos expresar nuestra posición en el debate expuesto. Como ya hemos anticipado, nosotras nos inclinamos por la interpretación que entiende que el bien humano en el texto aristotélico es un fin de tipo inclusivo, especialmente en el libro I. Es por esto que entendemos a la *eudaimonía* como la mejor vida que un hombre pueda llevar, con lo cual es indispensable

que, para satisfacer la característica de *ser la mejor*, reúna en sí todas aquellas cosas que tienen valor intrínseco, incluyendo los bienes de la fortuna, sobre todo aquellos a los cuales Aristóteles les reconoce la capacidad de ensombrecer la *eudaimonía*. Aun así, hace falta aclarar que, si bien son valiosos en sí mismos, nadie es llamado *eudaímon* por la mera posesión de estos bienes que, a pesar de no ser el bien último, son genuinos. *Eudaímon* será entonces aquella persona de carácter virtuoso (componente principal y estable de la *eudaimonía*) que esté suficientemente provista de bienes que son, por una parte, recursos que usa para llevar a cabo la acción virtuosa y por otra, resultados de la misma. Sostenemos que el virtuoso busca estos bienes porque ellos aportan algo a su vida y hacen que esta se vuelva mejor, es decir, porque son bienes con valor propio. Rechazamos la idea de que en los dos roles que delinea Aristóteles al final de cuentas los bienes externos contribuyan de la misma manera a la *eudaimonía*. De ser así no entendemos la necesidad de la distinción. Así, nos inclinamos por la línea de interpretación de Irwin respecto al papel que los bienes externos juegan en el bien humano.

No obstante, esta vía interpretativa no carece de dificultades. De estas abordaremos una que se presenta como particularmente importante a nuestra temática. Si, como afirmamos, los bienes externos tienen valor intrínseco debemos suponer entonces que su pérdida nos hará menos *eudaímon*. Si es así, habrá un punto en que perder una cantidad considerable de bienes no nos hará para nada *eudaímon*, sino positivamente *kakodaímon* (infelices). Sin embargo, Aristóteles niega que la persona virtuosa pueda volverse *kakodaímon*. Esto es así ya que permanece el carácter virtuoso a pesar de la pérdida de los bienes de la fortuna y es la virtud el elemento determinante de la *eudaimonía*. De esta forma, ningún bien externo es parte de la *eudaimonía* si está aislado de la virtud. Una persona saludable, fuerte, bella y viciosa no tiene parte en la *eudaimonía* de ningún modo, ya que ella estaría utilizando de manera errónea los bienes externos que posee. Es el uso correcto de uno de estos bienes por parte de la persona virtuosa, no el bien por sí mismo, lo que lo hace una parte de su *eudaimonía*.

Este problema es la consecuencia del intento aristotélico de compatibilizar dos posturas contrapuestas: por una parte, la idea de que el bien y el mal humanos dependen enteramente de nosotros y, por otra parte, la opinión común de que la fortuna incide en nuestra *eudaimonía*. El reto, justamente, consiste en dar una respuesta que haga justicia a estas posturas contrapuestas.

Su respuesta, en lo que compete al libro I, es que grandes y numerosos infortunios provocan que se pierda la *eudaimonía*; porque los bienes exteriores son bienes intrínsecos. Pero, sin embargo, aquella persona virtuosa que caiga en grandes infortunios no será *kakodaímon* porque aun poseerá los bienes del alma, es decir, las actividades de acuerdo con la virtud. El bien y el mal dependen de la actividad del hombre, y, por tanto, la *kakodaimonía* sólo podrá sobrevenirle al que obre de acuerdo al vicio.

Bibliografía

- Ackrill, J. L. (1980). Aristotle on *Eudaimonía*. Rorty, Amelié O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. (pp. 15-33). EE.UU.: University of California Press.
- Aristóteles. (2007). *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Colihue.
- Cooper, J. M. (1999)[1985]. Aristotle on the Goods on Fortune. *Reason and emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. (pp. 292-311). New Jersey, EE.UU.: Princeton University Press.
- Guariglia, O. (1997). *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Guariglia, O. (2002). Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los estoicos. *Diálogos*, 80, pp. 70 - 50.
- Irwin, T. H. (1993). La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad. Schofield, M. y Striker, G. (Comp.). *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Traductora Julieta Fombona. Buenos Aires, Argentina: Manantial, pp. 211-250.
- Irwin, T. H. (1999). Permanent Happiness: Aristotle and Solon. Sherman, N. (Ed.) *Aristotle's Ethics. Critical Essays*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 1-33.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. (10ª ed.). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press- Oxford.
- Nussbaum, M. C. (1986/2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. (2ª ed.) Traducción de Antonio Ballesteros. Madrid, España: Ed. Antonio Machado Libros.

