



KONVERGENCIAS

FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO

EDICIÓN OCTUBRE 2019

NÚMERO 29
ISSN 1669-9092

EUDAIMONIA

Kendall Gilfillan (USA)*

Traducción: Daniel López Salort (Argentina)

1. Introducción a los Problemas Asociados con la Felicidad.

Tanto en la *Ética Eudemia* (EE) como en la *Ética Nicomaquea* (EN), Aristóteles emprende la tarea de buscar una respuesta sistemática a la cuestión de “¿Cuál es la vida mejor?”. Cómo él procede a responder esta cuestión de indagación práctica ha dado lugar a muchas cuestiones interpretativas, relacionadas a su concepción de *eudaimonia* como el más alto bien y la más valiosa elección en sí misma.

Una de las cuestiones interpretativas fundamentales que los lectores de las obras éticas de Aristóteles enfrentan es cómo exactamente él concibe la felicidad como un objetivo final y un bien autosuficiente. Aunque Aristóteles afirma en la EE la importancia de no confundir “las condiciones indispensables de felicidad con la felicidad en sí misma”¹, cuando se encuentran con el comentario de la felicidad en la EN, los eruditos

*MA en Filosofía y Religión, Texas Christian University, y Master en Philosophy, King’s College London. Sus temas son cultura pop, religión contemporánea, ética aristotélica, feminismo. Trabaja en ayuda a víctimas de tráfico humano y sexual, y trabajo forzado.

discrepan sobre si Aristóteles concibió la felicidad como un fin de segundo orden que actúa como una acumulación de bienes de primer orden o un fin de primer orden que actúa como un fin dominante. En otras palabras, ¿está dando Aristóteles un comentario inclusivista de felicidad en la medida que eso incluye todos los bienes intrínsecamente valiosos como partes, o una visión de un fin dominante de la felicidad como algo distinto de otros bienes intrínsecamente valiosos? En este trabajo proveo un análisis de las dos distinciones y argumento en favor de una ligeramente más débil interpretación monista de la *eudaimonia*.

Sin importar si la visión del fin dominante o la visión inclusiva es correcta como objetivo, Aristóteles está claramente comprometido a tres condiciones (dos explícitas, una implícita) por un fin último en el capítulo 2 de la EN: (1) si es deseada por su propio bien, (2) si cada deseo es deseado por el bien de sí mismo, y (3) si no es deseado por el bien de cualquier otra cosa². Desde esto, él establece *eudaimonia* como el fin último. La tensión, por lo tanto, crece desde la misteriosa consideración de Aristóteles de la naturaleza del fin último y sus relaciones con los otros bienes o fines.

La visión inclusiva busca establecer *eudaimonia* como “una lista que los fines de primer orden toman juntos ordenando principios” que guían los procesos que llevan a esos fines y “asignan valores a los fines de primer orden”³. Como Gabriel Richardson Lear admite (aunque últimamente no acuerdo con él), suponer que este bien humano se unifica de algún modo es perfectamente razonable⁴. Mientras esta interpretación permite las diferentes actividades e intereses liderando o contribuyendo a la felicidad como teniendo un valor más allá de lo instrumental hacia la *eudaimonia*, es también sugerir que la *eudaimonia* no tendría ningún carácter “por encima de los fines constitutivos del individuo”⁵. Sin embargo, la visión del fin último como un fin único, comprensivo, “como uno que se tiene constantemente en mente y el cual uno buscar realizar en cada decisión”, es atractivo por lo menos por su habilidad de reconocer la concepción de Aristóteles de las virtudes como fines en sí mismas y no *meramente* como medios para otro fin (en este caso, la felicidad).

La visión del fin dominante, que toma el enfoque de separar el fin último de aquellos bienes que son instrumentales a su experiencia como tal, concibe típicamente a la *eudaimonia* como “un máximo de algún bien concreto (que) es logrado, y que todo otro propósito es perseguido como un medio para obtener este fin dominante”⁶. Todas

¹ EE, 1214b24-26 (En todas las referencias bibliográficas se respetan las citas de la autora en cuanto a que se tratan de obras publicadas en lengua inglesa. N. del T.).

² Cooper (1986), 90.

³ Cooper (1986), 97.

⁴ Lear (2004), 392.

⁵ Lear (2004), 393.

⁶ Cooper (1986), 98.

las cadenas de deseo terminan en este único fin dominante, que está por encima de todos los otros fines. *Si hay* otros bienes e intereses en la vida de uno, ellos solamente pueden valuados como medios para el fin último. En un sentido, su valor es puramente instrumental. Además, únicamente los medios más efectivos para lograr este fin se puede decir que son de cualquier valor⁷. Sin embargo, esta visión parece ser problemática, porque sugiere que todas las cosas que llevan al fin último derivan su valor solamente de que ese fin requiere que las virtudes de carácter y las virtudes de pensamiento sean reducidas a nada más que bienes instrumentales en la persecución de la *eudaimonia*. Como Lear sostiene, “un medio no tiene simplemente menos valor que el fin (1094a5-6); no tiene valor fuera del contexto de apuntar a este fin”⁸. La visión del fin dominante, por lo tanto, parece estar en desacuerdo con la extensa discusión de Aristóteles sobre las virtudes como cosas que valen ser buscadas por sí mismas⁹, y motiva un cierto escepticismo sobre la supuesta búsqueda valiosa de la virtud. Además, si nosotros interpretamos la felicidad como un fin dominante, la suposición de Aristóteles de que “todas nuestras cadenas de fines convergen en un único bien” es más improbable que si nosotros supusiéramos que el fin último es solamente un conjunto de fines últimos, y buscar comprometerlo es una falacia de apreciación¹⁰, simplemente porque si todas las cadenas de deseo deben llegar a una culminación en algún fin, “eso no implica necesariamente que hay un objetivo final donde todos los deseos se detienen”¹¹. Si él no se adhiere a un fin único (que no es la suma total de sus partes), sin embargo, él retorna a su problema de las múltiples visiones de qué es el bien final¹².

A la luz de estas explícitas contraindicaciones, muchos investigadores han históricamente dejado a un lado las concepciones inclusivas y alineándose más con los conceptos de Aristóteles como el bien último, y acuerdan en que eso parece como si el bien último sería supremo solamente si es apuntalado por “la calidad de cada uno de los fines específicos”, lo cual, como se ha expuesto, solo puede ser verdadero bajo la comprensión inclusiva de la *eudaimonia*¹³. Lear, por otra parte, provee una concepción muy diferente sobre *eudaimonia* como un fin monista, dominante, que evita muchos de las referencias interpretativas con la visión del fin dominante.

⁷ Cooper (1986), 98.

⁸ Lear (2004), 39.

⁹ Ver EN 1096b15-30.

¹⁰ La falacia toma la misma forma que lo siguiente: inferior del hecho que todo tiene una madre, significa que hay una madre de todos nosotros.

¹¹ Lear (2004), 392.

¹² Shields (2007), entre otros, sugiere que quizás la felicidad como una actividad moral virtuosa es una clase de visión inclusiva, mientras que la felicidad como contemplación es el fin dominante, el fin de primer orden y, por lo tanto, el bien mayor.

¹³ Broadie (1991), 11.

2. Análisis de Lear.

Lear lee a Aristóteles, en EN, teniendo en mente el conocimiento de la influencia de los diálogos socráticos en él, la teoría de la causalidad en Aristóteles, y la presentación totalmente sutil del *teleion* de Aristóteles. Rechaza la lectura inclusiva de la EN y defiende la visión monística del fin dominante de la felicidad, como que es más compatible con el relato de Aristóteles presentado en EN, basado sobre una exhaustiva investigación de los dos principales criterios que Aristóteles explica para que una sea una cosa *el* bien humano final, esto es que sea (a) autosuficiente, y (b) el bien más final.

El criterio de la finalidad.

Precisamente porque las obras éticas de Aristoteles están motivadas por el propósito de proveer una guía práctica en la búsqueda de la felicidad, considerar su concepción de la persecución de la felicidad será un examen valioso, que proporcionará una visión más profunda de la naturaleza del bien más alto como el mayor bien final. Dado la consideración de Aristóteles de (a) el *telos* de las cosas naturales presentadas en sus obras biológicas, y de (b) la funcionalidad humana que se encuentra en EN, algo existe como un fin si “establece el estándar para el proceso que lleva a ello”, y “guía la apropiada búsqueda de las cosas que llevan a ello y su fuente de valor”¹⁴. Como sugiere previamente, el problema surge cuando los bienes, referidos como fines de nivel medio, tales como las virtudes morales, son presentados tanto como dignos de elección por sí mismos (*telos* inmediato) como por el motivo del más alto bien (*telos* ulterior). Lear sugiere que el tipo del *telos* que Aristóteles propone es que no sea la *eudaimonia* el tipo de *telos* de “lo último”, que es lo que típicamente viene a la mente cuando se discuten los “fines”¹⁵. El fin de la felicidad no es uno que actúa como un resultado completamente separable del proceso que lleva a él. Más bien es un *telos* que actúa como una realización continua y el logro de la realización de su natural capacidad¹⁶.

Mientras que el *telos* de un proceso (*kinesis*) es entendido en términos de estar siendo un cese del proceso, el *telos* de una actividad (por ejemplo, la *eudaimonia*) connota el logro de una capacidad sin la cesación de la actividad¹⁷. Por lo tanto, mientras las virtudes morales pueden ser vistas como un estado que resulta del proceso de educación o acciones de formación de hábitos, la *eudaimonia* es vista como la realización de una continua actividad de una persona y la adquisición de su natural capacidad. Hacer esta distinción permite la posibilidad para Aristóteles de establecer tres tipos de fines:

- 1) Aquellos valiosos en sí mismos.
- 2) Aquellos valiosos por la elección de alguna otra cosa, y

¹⁴ Lear (2004), 9.

¹⁵ Lear (2004), 11.

¹⁶ Lear (2004), 11-12.

¹⁷ Lear (2004), 12.

3) Aquellos valiosos por sí mismos y por la elección de algún fin más alto.

Si el *telos* de la *eudaimonia* es un fin de una actividad, entonces los estados virtuosos pueden ser digno de elección por sí mismos, en la medida en que obtengan y dirijan los resultados de los procesos que llevan a ellos, pero también pueden ser dignos de elección en aras de un fin más alto si ese fin es una actividad y no igualmente el resultado de un estado. Por esto, Lear argumenta que establecer la *eudaimonia* como un fin monista, no excluye la posibilidad de fines, tales como los fines de nivel medio, que tienen valor intrínseco separable de los más altos bienes. Dado que Aristóteles categoriza la *eudaimonia* como una actividad, el objetivo de este bien activo final no necesariamente limita los estados virtuosos a un mero valor instrumental. Si esto es verdadero, deviene menos problemático suponer que la *eudaimonia* existe como un fin dominante que guía el estándar para el proceso que conduce a ella, y proporciona una fuente adicional de valor para los fines de nivel medio.

Evitando una objeción tradicional a una interpretación monista, Lear muestra cómo es posible que haya un fin dominante que permita a los bienes subordinados ser valorados intrínsecamente. Su interpretación monista difiere de la visión estándar de un fin dominante, en la medida en que ella señala la diferencia entre el *telos* de los estados virtuosos y la activa *eudaimonia* como una diferencia de clase, no de grado. A diferencia de simplemente sugerir que la *eudaimonia* es el bien más alto porque es el mayor fin cronológica o jerárquicamente, ella argumenta que el *telos* distintivo de una actividad establece aparte la *eudaimonia*, como el bien más alto, más final.

Aunque aquí la felicidad está más íntimamente relacionada a los estados virtuosos que en la visión estándar del fin dominante, Lear también evita comprometerse con las interpretaciones inclusivas creando una distinción en el *telos* de los estados y las actividades. Mientras las virtudes morales son estados del ser y la felicidad es la actividad que realizan aquellos estados a través del tiempo, la felicidad es el bien más grande porque su *telos* es más grande. La felicidad no es una colección exhaustiva de las virtudes morales, sino la actividad que expresa aquellas virtudes morales buscadas por su propio bien y, ahora, por el bien de la *eudaimonia*. El criterio final especifica la relación entre la felicidad y sus bienes teleológicamente subordinados.

El Criterio de Auto Suficiencia

Sin embargo, el criterio de que la *eudaimonia* sea autosuficiente persuade a la mayoría de los investigadores a adoptar una interpretación inclusiva de la *eudaimonia*, porque parece intuitivo que lo que hace una vida sea completa y sin nada de pérdida, por sí solo, no podría hacerlo a menos que posea todos los bienes valiosos que nosotros atribuimos al hacer una elección digna de vida. Lear, por otra parte, sugiere una lectura ligeramente más débil del criterio de la autosuficiencia, que requiere solamente que la *eudaimonia* sea “el objetivo final de una vida que no pierde nada esencial de su deseabilidad”¹⁸. Además, la *eudaimonia* no necesita ser lo más valioso en *todo* sentido,

¹⁸ Lear (2004), 69.

sino más bien en *algún* sentido. Esto reduce el esfuerzo del criterio de la autosuficiencia y permite a Lear establecer la *eudaimonia* con un fin único, dominante, que no necesariamente necesita poseer intrínsecamente todo lo que es considerado que produce una vida, sin pérdida de absolutamente nada.

Lear responde a los tres problemas filosóficos con sus interpretaciones monista del criterio de autosuficiencia. Mientras que la mayoría interpreta estos problemas asociados con el criterio de autosuficiencia como requiriendo una interpretación inclusiva, Lear argumenta que una interpretación inclusiva no es necesaria para armonizar con el requerimiento de autosuficiencia. A la larga, plantea que todos estos problemas son irrelevantes a la luz de la pregunta original de Aristóteles sobre qué es el principio que guía una vida digna de ser elegida, no sobre lo que produce esa vida¹⁹. La felicidad, entonces, produce una buena vida “siendo su principio organizado”, en lugar de proveer todos los constituyentes de lo que nosotros percibimos que es una buena vida. Lear sugiere:

Cuando Aristóteles dice que el bien humano es autosuficiente, quiere decir que cuando una persona trata que el bien sea su objetivo más final, desarrolla una red de decisiones, acciones y proyectos emprendidas por su bien, el que, tomado como una totalidad, es valioso elegir²⁰.

Para Lear, realizar una vida digna de ser elegida consiste en realizar el sentido de todo lo que es razonable perseguir.

El bien más final será autosuficiente tanto como produzca una vida digna de ser elegida en sí misma –esto es decir que *cause* una vida que sea digna de elección. Por lo tanto, comprender el modo en el cual el bien más final *causa* una vida digna de ser elegida, clarificará la comprensión del criterio de autosuficiencia de Aristóteles. Para hacer esto, Lear va al *Filebo* de Platón. Aristóteles acepta la exigencia de Platón sobre que el bien sea autosuficiente, como es presentada en el *Filebo*, pero rechaza la idea de Platón de que el bien final es algo no obtenible humanamente²¹. Mientras Platón encuentra que el bien final es la Forma del Dios que trasciende el reino de los particulares abstractos (y, por lo tanto, los humanos), Aristóteles concibe el bien final como un fin humanamente obtenible cuyo *telos* es un activo principio organizador. En el *Filebo*, Sócrates describe un principio organizador como algo que actúa como una causa eficiente aristotélica²². Aristóteles, por otra parte, concibe su principio organizador como una causa final –una idea representada en su consideración del crecimiento y desarrollo biológico²³. Una causa final *causa* algo en la medida en que es

¹⁹ Lear (2004), 51.

²⁰ Lear (2004), 52.

²¹ Lear (2004), 9.

²² *Philebus*, 27b1-30e1.

²³ Lear (2004), 58.

el motivo por el cual eso existe; una causal final humana es aquella a la que apuntan los humanos, y ya ha sido demostrado cómo los seres humanos aspiran a la felicidad.

Lear sostiene que porque nosotros, como Sócrates, intuitivamente concebimos las relaciones causales actuando como una fuente de cambio (por ejemplo, *relaciones de causa y efecto, causalidad eficiente*), no reconocemos inmediatamente un principio organizador como un bien final. Además, no tomamos este principio organizador como un principio capaz de producir una vida digna de ser elegida meramente por “ser un objetivo al cual la vida apunta con éxito”²⁴. Lear rechaza esto refiriéndose de nuevo a su clasificación del bien final (*eudaimonia*) como un principio organizador con un *telos* activo, y clarificando la concepción de Aristóteles de un principio organizador de una *causa final* y no una causa eficiente como describe Sócrates. Ella entonces muestra cómo es posible que un principio organizador *causa* una vida digna de ser elegida como una causa final, estableciendo el estándar y la guía del proceso que lleva a dicha vida (esto es, la vida feliz), dando sentido a todo lo que es razonablemente buscado²⁵. Hecho esto, ella es capaz de evitar aun la objeción común a una interpretación monista. La discusión del *Filebo* en relación a la ética de Aristóteles demuestra dónde Aristóteles separa los caminos con el pensamiento platónico, argumentando que “el bien es uno de los bienes monistas humanamente logrables”, y no algo trascendente a los bienes humanos²⁶.

Después de establecer la coherencia de un bien monista como autosuficiente en la medida en que puede producir una vida digna de ser elegida, Lear aborda la idea de que la autosuficiencia de la *eudaimonia* también requiere una vida que no pierda nada de valor. Ella rechaza la idea popular de que la *eudaimonia* provee la seguridad de que los bienes valiosos *serán* introducidos en la vida feliz y que la *eudaimonia* conlleva la buena fortuna. Nuevamente, Lear adopta una visión más débil del requerimiento de que la autosuficiencia origina una vida carente de nada, y reclama que Aristóteles concibe una vida digna de ser vivida como una vida digna de elección como carente de nada para ser feliz (en lugar de no tener nada deseable²⁷). Además, argumenta que el más alto bien “produce sentido y orden en nuestro interés por la felicidad de nuestros seres queridos y en nuestro deseo de buscar la felicidad en común con ellos”²⁸. Las problemáticas implicaciones de una interpretación monista, como puntualiza Lear, son que la superioridad de la *eudaimonia* no es absoluta y que la autosuficiencia solamente suministra a la persona feliz con confianza práctica, que significa nada más que conocer que el bien es lo que ordena a una buena vida.

²⁴ Lear (2004), 59.

²⁵ Lear (2004), 9.

²⁶ Lear (2004), 53.

²⁷ Lear (2004), 62.

²⁸ Lear (2004), 63.

3. Conclusión.

Mientras haya posteriores distinciones para ser hechas y más tensiones para dirigirse a la concepción de Aristóteles de la *eudaimonia*, es importante primero haber juzgado las diferencias en la interpretación concerniente a qué tipo de fin es el último bien, qué tipo de relación guarda con sus constituyentes, y cómo eso produce una vida digna de ser elegida. Una vez que son hechas y evaluadas estas distinciones, es necesario dirigir la atención a lo que emerge de la concepción de Aristóteles de la felicidad (*eudaimonia*) como una actividad moralmente excelente y la consideración ampliada de la felicidad como una contemplación teórica²⁹. Lear provee un claro relato de la *eudaimonia* como un fin dominante, monista, que está separada pero íntimamente relacionada con los estados moralmente virtuosos. Su monista interpretación salva las tradicionales objeciones a las visiones del fin dominante y mantiene el valor intrínseco de los bienes de primer orden, mientras mantiene también los dos criterios de Aristóteles para el más alto bien.

4. La Felicidad como parte de una imagen mayor.

Finalizo este trabajo dando algunas razones de por qué la más modesta interpretación monista “dominante” puede resolver un particular tema controversial en la ética de Aristóteles. La interpretación de Lear que evita abandonar la finalidad y la autosuficiencia del objetivo final y el intrínseco valor de las virtudes morales, me permitirán finalmente dirigirme, en una nueva luz, a la controversial concepción de Aristóteles de la magnanimidad, tal como es presentada en la *Ética Nicomaquea*. Al argumentar que la felicidad es la continua realización y el logro de los estados producidos por las virtudes morales, Lear ha proporcionado una consideración de la *eudaimonia* que está más íntimamente relacionada a las virtudes morales que la *eudaimonia* de la interpretación del fin dominante. La extensa y decisiva discusión de la magnanimidad como una virtud moral en EN se presenta como algo relacionado más cercanamente a la *eudaimonia* que otras virtudes. Al final del argumento de la función, Aristóteles concluye que:

Por lo tanto, el bien humano se convierte la actividad del alma que expresa la mejor virtud. Y si hay más virtudes que una sola, el bien expresará la mejor y más completa virtud. Además, será una vida completa³⁰.

¿Está Aristóteles sugiriendo que *hay*, de hecho, una virtud moral final que está más íntimamente relacionada a la felicidad? De ser así, ¿podría ser el caso que la magnanimidad es la virtud moral mayor? Dada la relación en Aristóteles del bien

²⁹ Broadie (1991), 47, sugiere que las dos concepciones ilustran distintas actividades: la actividad moralmente virtuosa como una actividad (Distinción 2), y la lógicamente superior actividad de contemplación teórica hacia la felicidad (Distinción 1). Incluso, la Distinción 1 es éticamente superior y en consecuencia de más interés para nosotros.

³⁰ EN, 1098b17-19.

humano a una completa virtud, una consideración completa de la *eudaimonia* me ayudará a presentar eventualmente una consideración más caritativa y defendible de la magnanimidad. Siendo especulativa en este punto, argumento que la presentación de Aristóteles de la magnanimidad la establece como algo más íntimamente vinculado a la felicidad que otras virtudes morales. Mientras que las virtudes morales tales como templanza, coraje, y amabilidad son estados que pueden ser obtenidos *en un momento distinto* en la vida de una persona, la magnanimidad parece requerir *una vida entera* en orden a estar totalmente realizada. La felicidad, entonces, es la actividad de toda la vida de la persona magnánima.

Dos características de la magnanimidad distinguen si algo está más íntimamente relacionado a la *eudaimonia*. Primero, Aristóteles describe la magnanimidad como la “belleza (*kosmos*) de las virtudes”, una calificación que posiciona singularmente la magnanimidad entre las otras virtudes morales. Segundo, Aristóteles piensa que la persona magnánima está siempre comprometida con la verdad. La persona magnánima, entonces, conoce que él es digno de honor precisamente a causa de su compromiso y posesión de la verdad. Pienso que tal posesión de conocimiento requiere aparentemente un grado extra de compromiso intelectual que otros, exclusivamente referido a cuestiones prácticas, para no errar. Las descripciones de Aristóteles de la persona magnánima en la *Ética* y la persona de contemplación, en *Ética X* y en *Metafísica I*, proveen evidencia de que él concibe a la persona magnánima más a lo largo de las líneas de ser tanto una persona de sabiduría práctica como también una persona de contemplación en paz teniendo un reclamo primario de felicidad.

Gabriel Richardson Lear ha recorrido una parte del camino hacia defender una visión más caritativa de la magnanimidad asociando la vida magnánima más íntimamente con la del filósofo. Ella revela una consistencia entre las dos vidas y parece pensar que la magnanimidad es necesaria por la vida del filósofo³¹. Por mi parte, considero que la observación de Aristóteles en la *Ética* y en la *Metafísica* sobre la vida magnánima y la vida filosófica, sugiere que vivir magnánimamente es también suficiente para vivir filosóficamente como una persona de contemplación. Aristóteles reivindica en *Metafísica I 2* que la persona sabia debe dar órdenes, no tomarlas, y que aquellos que son menos sabios deben seguir sus órdenes, no él la de ellos (982a17-21). Puesto que el prestigio de la magnanimidad como la belleza de las virtudes y el compromiso de la persona magnánima con la verdad, y sabiendo que él tiene la verdad, hay que argumentar que la vida magnánima solo podría ser satisfecha por el filósofo y no, digamos, por el político.

Esta concepción de la magnanimidad tiene implicaciones para la concepción de Aristóteles de la felicidad en la *Ética* que Lear no ha considerado acabadamente. El elevado rango de la magnanimidad como la belleza de las virtudes, un rango que requiere un logro único sobre toda la vida, está relacionado más íntimamente con la *eudaimonia* que las otras virtudes morales.

³¹ Lear (2004), 174.

Además, a causa de que la magnanimidad pertenece tanto al honor propio como a la consideración de la autoestima en relación con los demás, pienso que la dignidad (*semnotês*) como la consideración de otros, no es solo lo que implícitamente contiene en su interior, sino también un componente necesario de la magnanimidad, y por lo tanto de la *eudaimonia*. Mientras más se relacionen íntimamente la felicidad y la magnanimidad, no solamente espero aliviar la tensión entre dos “aparentemente” concepciones contradictorias de *eudaimonia* en la *Ética*, sino también para evitar cualquier vago sentido de la dignidad en las obras de Aristóteles.

Bibliografía

Aristotle. *Eudemian Ethics*, traducida por Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Aristotle, *Metaphysics*, en Aristotle: *Selections*, traducida por Terrence Irwin and Gail Fine, 221-346. Indianapolis: Hackett Publishing, 1995.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*, in Aristotle: *Selections*, traducida por Terrence Irwin and Gail Fine, 347-449. Indianapolis: Hackett Publishing, 1995.

Broadie, Sarah. *Happiness, the Supreme End*. En: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991. 3-57.

Cooper, John M. *Moral Virtue and Human Flourishing*. En: *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986. 89-143.

Lear, Gabriel. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton, N.J.: Princeton University, 2004.

Shields, Christopher John. *Living Well*. En: *Aristotle*. London: Routledge, 2007. 306-349.

(Todas las traducciones que se citan son del original griego a lengua inglesa. N. del T.)