



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

DIVISION DE CIENCIAS POLITICAS Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

**EL CONCEPTO DE FELICIDAD EN ARISTÓTELES:
UNA LECTURA DE LA ÉTICA NICOMÁQUEA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADA EN HUMANIDADES

P R E S E N T A :

MARÍA GUADALUPE BUITRÓN BLANCAS

DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. JOSÉ ANTONIO MONDRAGÓN

CHETUMAL, QUINTANA ROO, MÉXICO, JUNIO, 2010.



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

DIVISION DE CIENCIAS POLITICAS Y
HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Tesis elaborada bajo la supervisión del Comité de Tesis del programa de Licenciatura y aprobada como requisito para obtener el grado de:

LICENCIADA EN HUMANIDADES

COMITÉ DE TESIS:

DIRECTOR:

Mtro. José Antonio Mondragón

ASESOR:

Dr. Martín Ramos Díaz

ASESOR:

Dr. Martín Francisco Fricke

Chetumal, Quintana Roo, México, Junio, 2010.

DEDICATORIAS

Para Pepe y Argelia, por ser la base donde fundamento mi vida. Por trascender su educación y dejar atrás gran parte de la historia individual que los constituyó, para entregarse con dedicación al cuidado de cada uno de mis pasos sin perderlos de vista hasta el día de hoy. Especialmente a ustedes les dedico esta investigación.

Para Anaid y Pepito, mis fieles compañeros de viaje.

Para Yuyu y Karla, por su compañía y apoyo constante.

Para Diana, Andrea e Irma, por justificar el sinsentido de mi sonrisa.

A mi Maestro, quien me enseñó el camino sin abrir el sendero.

SIGLAS

Para un uso más ágil de la bibliografía aristotélica en la presente investigación se utilizarán las siguientes siglas (la referencia detallada de las obras puede consultarse en la bibliografía):

EN	Ética Nicomáquea
EE	Ética Eudemia
M	Metafísica
P	Política
AA	Acerca del Alma

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCIÓN	6

CAPITULO 1

La felicidad como fin y como medio. Un debate filosófico inconcluso.....	13
1.1 La felicidad individual como felicidad de medios. Un acercamiento a la vida cotidiana del hombre.....	15
1.2 El olvido de la otredad como consecuencia de la vivencia de los hombres a través de una felicidad de medios.....	25
1.3 El horizonte del fin último como posibilidad de una vida plena.....	33
1.4 Aristóteles frente a la pregunta del fin último.....	36

CAPITULO 2

La felicidad como fin último del hombre. La propuesta filosófica de Aristóteles....	38
2.1 Las acciones humanas. Felicidad y Telos.....	38
2.2 La felicidad como posibilidad de una naturaleza racional.....	48
2.2.1 El hombre como animal racional.....	50
2.2.2. El hombre como animal virtuoso.....	53
2.2.3 Tipos de Virtud.....	55
2.2.3.1 Virtudes éticas.....	57
2.2.3.2 El justo medio como principio de una vida virtuosa.....	61
2.2.3.3 Virtudes Dianoéticas.....	65

a) La Ciencia.....	67
b) El Arte.....	69
c) La Prudencia.....	71
d) El Intelecto.....	74
e) La Sabiduría.....	76
2.2.3.4 La felicidad como virtud.....	78
2.3 La felicidad como bien supremo.....	80
2.3.1 La felicidad como armonía entre una vida política y una vida moral.....	83
2.4 La posibilidad de una vida plena en la búsqueda de un fin último.....	90

CONCLUSIONES GENERALES

Posibilidades e imposibilidades de un planteamiento contemporáneo sobre la felicidad como fin último.....	93
---	----

BIBLIOGRAFIA	101
---------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

La presente investigación sobre el pensamiento de Aristóteles tuvo por inquietud principal tratar de entender qué es la felicidad humana, cómo se desarrolla y constituye, para comprender por qué en nuestros días la mayoría de los hombres y mujeres viven de tal modo que no desarrollan plenamente sus capacidades como seres humanos, pareciendo no importarles lo que puedan llegar a ser o lo que quieren lograr en y con sus vidas. Esta ausencia de proyección nos llevó a plantearnos inicialmente dos interrogantes: ¿cuál es la concepción general de felicidad que posee el hombre contemporáneo y si dicha concepción es válida para hablar de felicidad o es sólo una ideología vacía de contenido?

El planteamiento de estas dos interrogantes se amplió al realizar lecturas sobre antropología filosófica, el existencialismo ateo y cristiano, el vitalismo y la teoría crítica, entre otros temas, con las que comprobamos que actualmente la vida de los hombres se caracteriza por una carencia de proyección existencial ante el seguimiento masivo de modos de vida asumidos acríticamente y por estar <a la moda>, lo que en el fondo es una elección ingenua que pretende encontrar el “bienestar” en la manifestación exterior y aparental o bien en la adquisición constante de bienes materiales. Como sea, cualquiera de las dos formas mencionadas sitúa el valor de la persona y su existencia en algo externo a ella misma, como por ejemplo el poder económico, provocando que las acciones y relaciones humanas se lleven a cabo bajo una dinámica de simulación y consumo, generando así una falta de compromiso en el actuar y una conciencia de posesión obsesiva por vivir de acuerdo a un individualismo egoísta, que determina sus relaciones y utiliza a los demás como una cosa más o un medio disponible para alcanzar sus propios fines.

Bajo esta creencia se asume que el bienestar individual es lo único importante, provocando la aparición de un sinnúmero de vivencias negativas entre los seres humanos (el engaño, la falta de compromiso, la deshonestidad, la cosificación, el olvido del otro, etc.), los que llegan a ser considerados simples peldaños a disposición de quien sepa utilizarlos, porque

no hay condición humana, ni derechos a respetar, ni valores que seguir, ni dignidad que exaltar. Estas vivencias negativas, generadas por las actitudes egoístas de los hombres, son consecuencias directas de que nuestras sociedades se perciban desequilibradas, al manifestar la propia inestabilidad de quienes la conforman.

Entendemos el desequilibrio social como la falta de armonía que hay en los elementos e instituciones que conforman una sociedad, porque basándonos en las filosofías políticas y éticas tradicionales, una sociedad equilibrada era aquella que lograba la proporción justa entre el ámbito de lo personal y lo colectivo, sin permitir una sobrevaloración de uno sobre el otro. El uso de este término en nuestra investigación, responde al análisis cotidiano que realizamos de las vivencias humanas. Análisis que completamos con las lecturas de J. Gevaert, M. Buber y M. Horkheimer, entre otros, quienes afirman que el hombre volcado en un <exteriorismo> pierde la armonía en la convivencia con sus semejantes, y por tanto con su sociedad. A esta pérdida de armonía es a lo que llamamos desequilibrio social. Somos conscientes que el término puede parecer una exageración intelectual, pero consideramos que es permisible nombrarlo de esta forma, atendiendo a los ideales de equilibrio que hemos estudiado en autores como Aristóteles.

Al identificar esta problemática a través de nuestro estudio concluimos que la concepción de felicidad en los hombres contemporáneos¹ no podía ser justificada, porque no se puede asumir la búsqueda de un bien mediante el atropello de los demás, ya que de esta manera se provoca una inestabilidad en la vida al no tener un sentido consistente, pues cuando la existencia es reducida a la dinámica individualista egoísta, el actuar del hombre se vuelve inestable al no estar encausado por una perspectiva consistente. Clarificar que la

¹A pesar de que la expresión *hombre contemporáneo* no es del todo precisa, la utilizamos a lo largo de esta investigación para referirnos al hombre que vive en nuestras sociedades actuales. Contemporáneo no es un concepto histórico, porque no lo situamos en un periodo de guerras y posguerras, como es tradición ubicarlo en esta disciplina. Contemporáneo lo utilizamos como sinónimo de actual y presente, dejando fuera cualquier otra connotación que tenga o adquiera en otras disciplinas. Esta precisión es necesaria porque nuestra investigación se originó en la observación de las vivencias diarias de los hombres con que convivimos, lo que se amplió con lecturas de H. Marcuse, M. Horkheimer y V. Frank, entre otros, quienes conceptualizan al hombre contemporáneo como aquél con quien tienen una cercanía temporal y social. Por las lecturas de autores como los mencionados, el uso de hombre y sociedad contemporánea toma el mismo sentido para nosotros en esta investigación. Por último, es preciso aclarar que si bien los orígenes de las inquietudes para elaborar esta investigación surgieron de nuestro entorno, se generalizó a la sociedad occidental, siguiendo a Marcuse y Horkheimer, quienes hablan de un núcleo común en las sociedades estructuradas por el capitalismo. En este sentido, nuestra generalización responde a nuestro apego teórico con estos autores.

concepción de felicidad en el hombre contemporáneo no era justificable, no nos pareció suficiente para consolidar el tema de nuestra investigación, pues qué valor podría tener nuestro trabajo si únicamente nos centrábamos en denunciar el problema de una equivocada concepción de felicidad, sin proponer una posible solución. Por ello, abordamos nuestro problema desde una perspectiva filosófica, para ofrecer una posible respuesta a esta problemática. Y bajo esta lógica creemos necesario volver a articular las acciones humanas en un horizonte consistente que brinde estabilidad existencial a los hombres, convicción que logramos al encontrar referido ese horizonte en lo que algunos filósofos han llamado “el fin último del actuar humano”.

La indagación en torno a este “fin último” se presentó como una vía para confrontar las vivencias negativas con un esquema de mayor consistencia, con ello, nuestra primera inquietud sobre el análisis de estas vivencias quedó entonces como soporte problemático para guiar el estudio. Así, el objetivo primordial fue entender por qué se proponían fines últimos para la acción humana. En unión de estos dos momentos se configuró nuestra investigación, al retomar un problema de actualidad con un planteamiento tradicional de las filosofías, por lo que no creímos pertinente describir aislado el concepto de felicidad, ni mucho menos esbozar una especie de recetario que sirviera a todos por igual, sino plantear el problema inquietante que vislumbramos en las vivencias negativas, para que el lector las confrontara con el esquema de la felicidad como fin último.

Delimitada nuestra investigación a entender la felicidad humana para confrontarla con las falsas creencias extendidas en las sociedades contemporáneas, establecimos las siguientes interrogantes generales que nos sirvieron de apoyo e hilo conductor en nuestra investigación: ¿qué es la felicidad para Aristóteles?; ¿cómo establece éste un fin último y primero de la acción humana?; ¿su planteamiento es de orden natural o social?; si es natural ¿quién es el garante?; si es social ¿qué lo garantiza?; ¿cuáles son los medios para alcanzar tal fin?; y ¿en qué mejoraría la vida humana, si se aceptara este fin último?

Las respuestas a nuestras interrogantes las buscamos inicialmente en lecturas generales acerca de la felicidad, entramos así en contacto con propuestas teológicas como las de San

Agustín y Santo Tomás; con racionalistas como las de Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel, quienes a pesar de haber reflexionado sobre el tema nos dejaban la sensación de no ser la postura que nos interesaba. En esta pesquisa nos encontramos, casi inadvertidamente, con *La política*, de Aristóteles, que nos pareció lo más cercano a nuestros intereses cuando leímos su primera afirmación. “todo hombre desea por naturaleza ser feliz”. En ese momento iniciamos el estudio del pensamiento aristotélico, comprobando que la filosofía más adecuada para conducir nuestra investigación era la de este filósofo, por ser uno de los primeros en abordar el tema que nos inquietaba, ofreciendo una respuesta fundamental desde la que realizó una concepción unitaria del hombre.

Por todo esto vislumbramos en Aristóteles el desarrollo óptimo del objetivo de nuestra investigación, ya que nos ofrecía un argumento favorable para confrontar la concepción de tipos de felicidad individualistas, inmediatistas o egoístas, que son, desde nuestra óptica, el denominador común del hombre contemporáneo; y aún más: en el pensamiento aristotélico la felicidad como fin último individual y común a todos los hombres, conlleva a la estructuración de una sociedad armónicamente establecida, siendo él mismo quien detalla los medios para alcanzarla con base en su concepción de naturaleza humana.

A pesar de iniciar el estudio del pensamiento aristotélico con *La política*, encontramos que el tema de la felicidad era uno de los principales dentro de su filosofía, presente también en *La Ética Nicomáquea*, *La Ética Eudemia*, *La Metafísica* y *Sobre el alma*. Y revisando estas obras optamos por enfocar nuestro análisis en la *Ética Nicomáquea* como texto rector, dejando el resto de las obras citadas para apoyar el estudio, delimitación que nos fue posible hacer porque en esta obra se hallan las principales reflexiones aristotélicas en torno a la felicidad.

Delimitado nuestro objeto de estudio estructuramos nuestro trabajo en tres apartados. En el Capítulo 1., *La felicidad como fin y como medio. Un debate filosófico inconcluso*, exponemos las problemáticas que genera el seguimiento de vivencias negativas como el individualismo o el egoísmo, destacando que son perniciosas para el desarrollo humano por no estar dirigidas a un fin, y ser falsamente apreciadas como nociones válidas de felicidad

al no tener una finalidad expresa. Este tipo de felicidades quedaron declaradas como felicidades de medios por limitarse al actuar inmediato. En el mismo apartado se confrontó este planteamiento sobre las felicidades de medios con la felicidad como fin último, para poder pensar la forma en cómo disminuir los problemas que se presentan en las sociedades actuales. El desarrollo del tema nos permitió dividir este capítulo en cuatro apartados: 1.1, *La felicidad individual como felicidad de medios en la vivencia cotidiana del hombre*, en este primer apartado se expone qué es la felicidad de medios y cuáles son las consecuencias de llevar una vida basada en este tipo de felicidad; el 1.2, *El olvido de la otredad como consecuencia de la vivencia de los hombres a través de una felicidad de medios*, se expone que las vivencias basadas en el consumo limitan al hombre a una relación primera con los objetos, sin reconocer que es más importante la que se establece de hombre a hombre (destacamos aquí que la situación social contemporánea es producto de esta indiferencia entre los hombres y su cercanía con las cosas); en el 1.3, *El horizonte del fin último como posibilidad de una vida plena*, se expone la necesidad de un planteamiento distinto de felicidad al observado en las sociedades actuales, pues consideramos que las formas presentes de entender la felicidad dejan al hombre desprovisto de sentido existencial e inmerso en problemas alarmantes, resultado muy lejano al de la concepción de felicidad como fin último, que propone la realización individual del hombre proyectada a un ámbito común; y en el 1.4, *Aristóteles frente a la pregunta del fin último*, se presenta una sumaria exposición de las distintas propuestas filosóficas del pensamiento aristotélico, con el fin de guiar nuestra investigación atendiendo a su propuesta de la felicidad como fin último.

En el Capítulo 2., *La felicidad como fin último del hombre. La propuesta filosófica de Aristóteles*, se analiza de manera directa y general el pensamiento de Aristóteles respecto de la felicidad, por lo que dividimos el mencionado capítulo, tratando de apegarnos a la misma estructura que el filósofo propone en su investigación, de la siguiente manera: 2.1, *Las acciones humanas. Telos y felicidad*, este apartado contiene la concepción de felicidad de Aristóteles, entendida por el autor como el bien supremo y fin último de todas las acciones humanas, encontrando que a pesar de existir distintas concepciones acerca del entendimiento de la felicidad, Aristóteles libra la diversidad de argumentos proponiendo un sentido unificador de todas ellas.; el 2.2, *La felicidad como posibilidad de una naturaleza*

racional, incluye la teoría hilemórfica y la teoría sobre el alma, que son condiciones necesarias para comprender el sentido total que Aristóteles le adjudicará a la felicidad como fin último, terminando con su propuesta de la racionalidad como naturaleza humana y posibilidad de una vida virtuosa (creímos necesario describir también aquí las principales virtudes de las que habla este filósofo, dividiéndolas, de la misma manera en que él lo hace, en éticas e intelectuales); el 2.3, *La felicidad como bien supremo*, se dedica a exponer la concepción de felicidad como bien supremo del hombre, identificando que Aristóteles opta por la vida contemplativa como la manifestación perfecta de la felicidad, y se subdivide en el apartado 2.3.1 *La felicidad como armonía entre una vida política y una vida moral*, donde abordamos uno de los temas ineludibles para entender la concepción de felicidad en Aristóteles, pues éste no vislumbra una separación entre el estudio de la ética y el de la política, dado que la constitución del ser es social por naturaleza y requiere de sus iguales para alcanzar el cumplimiento y desarrollo de sus fines en la *polis* Griega como una comunidad que se basta a sí misma y que brinda las posibilidades de desarrollo pleno a todos los hombres; por último, en el 2.4, *La posibilidad de una vida plena en la búsqueda de un fin último*, exponemos el pensamiento eudemonista de Aristóteles, para concluir tempranamente que si el hombre establece una búsqueda por la felicidad como fin último, individual y común a todos, tiene la posibilidad de constituir una clase de vida que le permita el desarrollo óptimo de todas sus dimensiones y constitutivos fundamentales, haciendo de ella una vida en plenitud.

En el Capítulo 3, *Conclusiones, Posibilidades e imposibilidades de un planteamiento contemporáneo sobre la felicidad como fin último*, presentamos nuestras conclusiones generales sobre el pensamiento eudemonista de Aristóteles y su posible vinculación con las problemáticas sociales que nos encaminaron a la realización de esta investigación. Así mismo manifestamos nuestra opinión acerca de la importancia que puede tener el concepto aristotélico de felicidad para crear una propuesta viable a la resolución de los problemas expuestos, afirmando también las limitaciones que tiene su pensamiento para realizar una propuesta de este tipo y reconociendo que a pesar de no ser suficiente su planteamiento para dar solución a nuestras inquietudes filosóficas, sí consideramos pertinente un replanteamiento del mismo, para ofrecer una propuesta que aminore las vivencias negativas

que limitan al ser humano y a su contexto social, siempre y cuando se vincule con otros elementos como la política.

Por último, es necesario aclarar que dentro del texto citamos la obra de Aristóteles de la forma tradicional: libro, párrafo y número de renglón o renglones.

CAPITULO I

LA FELICIDAD COMO FIN Y COMO MEDIO.

UN DEBATE FILOSÓFICO INCONCLUSO

La diversidad de planteamientos que históricamente encontramos como respuestas al problema filosófico de la felicidad puede ser dividido en dos grandes bloques para su descripción: el de aquellos que afirman la posibilidad de una felicidad común a todos (entendida como el fin último de la vida del hombre, donde se unifiquen las acciones que va desarrollando cotidianamente, con vistas a su realización individual y social) y el de quienes coinciden en desconocer una felicidad como fin último y común de los hombres, proponiendo en su lugar un tipo de felicidad particular-individualista que se logra a través de medios inmediatos. La confrontación entre estos dos bloques es lo que en gran medida ha animado la reflexión filosófica durante años, porque si se plantea que sólo es posible alcanzar una felicidad particular e individual desconectada del entorno común, ésta se convierte en un absurdo que bajo ninguna perspectiva justifica la convivencia entre los hombres, ya que en definitiva todos ellos son algo menos que objetos a disposición de quien pueda y desee aprovecharlos; y si se acepta la presencia de un fin común general, que reproduzca una forma de vida tradicional sin permitir a cada individuo optar por una forma distinta, entonces constitutivos tales como la libertad y la voluntad pueden pasar como elementos prescindibles si no hay la creación particular e individual.

La falta de vinculación entre la felicidad común e individual es producto de un abuso por independizar al individuo de su entorno social, dotándolo de una libertad relativa que lo dispone a encerrarse en sí mismo, desconociendo la participación de los demás en la tarea de realizarse como persona en el mundo. La separación entre lo social y lo individual para el entendimiento de la felicidad es justamente lo que ha ocasionado un

debate filosófico desde hace siglos, debate que consideramos infructuoso, porque bajo ningún argumento puede hablarse de una felicidad auténtica si se separan el orden individual y el orden común, ya que si no es en lo común donde el hombre proyecta su existencia ¿dónde lo podrá hacer?; y viceversa, si no es a través de la creación individual ¿de dónde, entonces, cobra su sentido lo común?

Los sentidos antes mencionados son necesarios en conjunto para plantear qué es la felicidad auténtica, porque representan un vínculo indisoluble para hablar de la felicidad en términos positivos, y mucho más para afirmar la posibilidad de una realización humana que tenga por principio, horizonte y finalidad el desarrollo pleno de todos los constitutivos fundamentales del hombre, así como lograr el perfeccionamiento integral de sí mismo. Haber olvidado esto es, en nuestra opinión, lo que impide el desarrollo de una felicidad común-individual y exalta la presencia de una felicidad individual, que sería más correcto llamar individualista.

Para justificar por qué una propuesta de felicidad separada, sea común o individualista, se contradice y es negativa para la realización humana, analizaremos por separado lo que es propiamente la felicidad sin perspectiva común, o como la llamaremos durante este trabajo: *la felicidad de medios*¹, y *la felicidad como fin último de la existencia*, para dar paso al análisis de esta última, mostrar su importancia y la necesidad de replantearla en nuestro tiempo.

¹ En adelante utilizaremos *felicidad de medios* como un término para referirnos a los modos y formas en que el hombre contemporáneo entiende la felicidad. Felicidad de medios es un término operativo para los efectos de nuestro trabajo, sin ninguna otra carga conceptual. La denominación surge al identificar que la concepción de felicidad extendida en las sociedades actuales, se caracteriza por la ausencia de un fin último; por ello, el hombre dispone su actuar en la búsqueda por construir o apresar la felicidad sin miras ni finalidad, a diferencia del planteamiento de una felicidad como sentido último de la existencia. El término felicidad de medios nos sirve para poder establecer una diferenciación entre este tipo de presunta felicidad y el planteamiento de una felicidad como fin último.

1.1 La felicidad individual como felicidad de medios. Un acercamiento a la vida cotidiana del hombre

Las propuestas de una felicidad particular e independiente de lo social y del bien común se remontan a los orígenes mismos de la filosofía; ya los sofistas desconocieron un orden común y exaltaron como posibilidad de realización únicamente el parecer individual de cada hombre desvinculado de los demás, y afirmaron que ninguno de éstos puede decidir y optar por sí mismo al momento de elegir cómo y por qué vivir, situación que lo lleva incluso a aceptar como viable una vida injusta, al no concebir la presencia de un fin común y proponer en su lugar la utilización de cualquier medio disponible para realizarse si éste era asumido por cada hombre. Esta propuesta, con distintas variaciones, ha gravitado alrededor de la historia de la filosofía, manifestándose principalmente a lo largo del siglo pasado con la aparición del vitalismo nietzscheano y el existencialismo ateo, que son dos propuestas individualizantes de las que retomaremos la segunda para ejemplificar y describir los límites y carencias que una felicidad particular e individual tiene al momento de juzgar filosóficamente si es auténtica y posibilita la realización personal o, por el contrario, es un tipo de felicidad aparente. Para esta exposición nos serviremos de diversos argumentos de filósofos que han defendido esta postura, así como también de algunos que han estado en contra.

En el pasado reciente encontramos en el pensamiento de Jean Paul Sartre una filosofía que estableció y defendió la felicidad particular e individual, desconociendo cualquier noción de felicidad común. Lo individual es para Sartre la única posibilidad de auténtica realización humana² y se logra a través de un hacerse separado de los demás. Cada hombre por ser libre, por estar condenado a la libertad, se encuentra irremediamente dirigido a elegir su modo de vida como una empresa privada y solitaria, de la que se obtiene el sentido de la misma. Para este autor no existe un sentido general que englobe la realización humana, por lo que es permisible incluso desconocer lo que otros hombres puedan afirmar como sentido, puesto que a cada hombre en particular le está exigido

² En adelante utilizaremos realización humana y edificación de un fin último, como sinónimos de felicidad en sentido auténtico, porque para la mayoría de filósofos, sólo aquel que se realiza a sí mismo puede alcanzar ese tipo de felicidad, a diferencia de quienes solamente viven y se dejan llevar por la mayoría.

crearse su sentido en la vida; esto es así porque para Sartre no hay normas, horizontes ni lineamientos fundamentales que puedan servir a este fin, excepto los que cada hombre quiera reconocer como necesarios para su proyecto existencial.

[...] al constituir cierta conducta como *posible*, me doy cuenta, precisamente porque ella es *mi* posible, de que *nada* puede obligarme a mantener esa conducta. Empero, yo estoy, por cierto, allí en el porvenir; ciertamente, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en este sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero en el seno de esta relación, se ha deslizado una nada: yo no *soy* aquel que seré. En primer lugar, porque lo que yo soy no es el fundamento de lo que seré. Por último, porque ningún existente actual puede determinar rigurosamente lo que voy a ser. Como, sin embargo, soy ya lo que seré (si no, no estaría interesado en ser tal o cual), *yo soy el que seré, en el modo del no serlo*. Soy llevado hacia el porvenir a través de mi horror, y éste se nihiliza en cuanto que constituye al porvenir como posible. [...] Si *nada* me constriñe a salvar mi vida, *nada* me impide a precipitarme al abismo³.

Al afirmar que la máxima realización de la existencia humana se encuentra en un plano individual, Sartre excluye de la realización del hombre cualquier contacto con los demás, quedando condicionado a ser un medio utilizable para lograr los fines particulares de cada uno, argumento que retomamos para dar cuenta de las formas en que actualmente se concibe y se realiza la búsqueda de la felicidad, pues consideramos que el planteamiento sartreano concuerda en este aspecto, ya que cuando los hombres se consideran unos a otros medios utilizables para realizar sus fines individuales, sin interesarles las repercusiones negativas que éstos pudieran tener para los demás, el sentido de felicidad es también una elección bajo tales características. Por consecuencia, cada hombre se convierte en obstáculo para el otro en la búsqueda de su felicidad personal, porque como resultado del individualismo cerrado que subyace en el planteamiento de Sartre, nunca se podrá concretar entre ellos algún acuerdo respecto al contenido y validez de la búsqueda en común de la felicidad.

Lo anterior es demostrado por García Bacca, quien reconoce que este individualismo radical se ha extendido gravemente en la actualidad, potencializado por el exacerbado uso de *fórmulas algebraicas* con las que el hombre descubre y recrea el mundo y que se

³ Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, p., 67.

caracterizan por no prestar importancia al reconocimiento de los demás hombres como personas iguales en valor y condiciones a quien los juzga, quedando anulada toda posibilidad de establecer relaciones consistentes, cosificando a los demás para su uso indefinido.

No creamos inocentemente que el trato frecuente -por plan de estado o por afición- con fórmulas no deje callos mentales: dureza e insensibilidad, sentirse tratado como uno de tantos, sustituible por cualquiera, lleva a *hacerse* uno como uno de tantos: tratar a los demás como unos cualesquiera con dureza e indiferencia, y tratarse a sí mismo como uno de tantos, preteridas por insignificantes individualidad, singularidad, personalidad: yo. El trato con fórmulas cosifica⁴.

El planteamiento existencialista de Sartre desconoce cualquier tipo de noción común que proyecte el actuar humano y es hoy en día uno de los discursos más extendidos que con diversos matices se enraíza en el actuar cotidiano como la máxima y única posibilidad de realización humana, convirtiéndose en un problema de primer orden por la carencia de proyección de los actos humanos hacia un fin determinado. Al no establecerse una finalidad unitaria en las acciones de los hombres se provoca permanecer en un inmediatismo superficial que desvincula al hombre de cualquier connotación fundamental que lo ponga en armonía con los demás seres que comparten con él su existencia en el mundo, tal como lo señala Joseph Gevaert: *El hombre no será plenamente hombre si no descubre una razón última de esperar, que lo oriente más allá de todo el desequilibrio que haya podido alcanzar*⁵.

La importancia de manifestar lo que Gevaert llama *una razón última de esperar*, está en alcanzar, a través de los actos, la realización plena de cada persona, lo que al no realizarse limita el potencial de cada ser humano al encerrarse en una dimensión egoísta, además de convertirse en un ser inseguro, inestable e indeciso, pues cuando su actuar carece de una meta fija, se realiza sin perspectiva, dejándose llevar por estados emocionales y afectivos de los que se desprenden las vivencias cotidianas,

⁴ García Bacca, Juan, *Cosas y personas*, p., 67-68.

⁵ Gevaert, Joseph, *El problema del hombre*, p., 253.

convirtiéndose en una empresa interminable e inagotable por la extensión de posibilidades subjetivas que se pueden encontrar.

Por lo anterior, creemos que exaltar la presencia de un fin individual y una felicidad de medios provoca dar una escasa importancia a preguntas que fundamentan el actuar humano y que convertirían al hombre en responsable único de sus acciones en el mundo, sin desvincularse de los demás. Porque es él quien a través de un cuestionamiento sobre los modos y formas de construir su existencia, va trazando un camino bajo su propia responsabilidad para edificar su sentido de vida a través de sus actos, planteamiento éste que es ajeno a las argumentaciones individualistas, y hasta egoístas, que se puedan plantear como felicidad en nuestras sociedades.

La falta de responsabilidad que los hombres tienen al momento de actuar y edificar su sentido de vida es identificada por Horkheimer como una consecuencia de la estructuración de nuestras sociedades contemporáneas, en las que exalta una efímera racionalidad que no presenta rasgos de encontrarse dirigida hacia un fin, y sí por el contrario se consume en un inmediatez promovido por la economía burguesa, que es presa de la casualidad y los conflictos de una competencia inmoderada que rige la vida en su totalidad, donde no se tiene ninguna orientación hacia un fin común y se encasilla al hombre en formas y modos de vida preestablecidos, a través de los cuales éste cree estar eligiendo entre una gama de posibilidades, cuando lo único que hace es reproducir de forma cómoda y dispuesta el sentido de vida que se le impone.

Al igual que el niño repite las palabras de su madre y el joven el comportamiento brutal de los mayores, cuyo dominio padece, el altavoz gigantesco de la industria cultural reduplica infinitamente la superficie de la realidad resonando en conversaciones comercializadas y anuncios populares que cada vez se diferencian menos entre sí. Todos los ingeniosos aparatos de la industria del ocio reproducen una y otra vez de nuevo escenas banales de la vida cotidiana, que no dejan de ser al mismo tiempo engañosas, ya que la exactitud técnica de la reproducción emboza el contenido ideológico o la arbitrariedad con la que es presentado ese contenido. Tales reproducciones nada tienen en común con el gran arte realista que retrata la realidad para formular, un juicio sobre ella. La moderna cultura de masas glorifica el mundo tal como es, por mucho que se oriente intensamente de acuerdo con valores culturales más bien rancios. Las películas, la radio, las biografías populares y las novelas tienen siempre el mismo

estribillo: éste es nuestro camino familiar, ésta es la huella de lo grande y de lo que querría ser grande, esto es la realidad tal como es, tal como debiera ser y tal como será⁶.

La falta de orientación que tienen los actos humanos a consecuencia de dejarse imponer los modos de vida preestablecidos por los sistemas sociales dominantes, condiciona que los hombres crean en una concepción individualista donde la ausencia de miras representa el sentido último. Resultado de este descuido el hombre corre el riesgo de asumir que la felicidad es un dejarse llevar por un sentido general, extinguiendo cualquier noción particular mediante la cual el individuo pueda desplegar su elección, dejándose llevar por la gran diversidad de posibilidades de realización que se le ofrecen, sin formar una idea de sí mismo, que es condición para que su propia vida adquiera sentido y logre la edificación auténtica de su existencia mediante la elección voluntaria. La elección permite la construcción de un sentido de la vida que podemos llamar *vocación personal*⁷, que representa en el hombre un hacerse responsable de sí mismo y del camino que vaya forjando, desarrollándose hacia su propio bien como individuo libre, para que consecuentemente sus actos tomen sentido y validez sin dejarse llevar por formas de vida impuestas, sino optando por la construcción de un sentido propio.

Aceptando esa concordante idea de vocación como voz que señala lo que uno debe hacer para ser auténticamente él mismo [...] me atrevo a ver en ella lo siguiente:

I. Una actitud y una conducta ante la propia vida, en la cual se funden o íntimamente se articulan tres momentos constitutivos:

a) La vocación de hombre, una llamada a la aceptación de la condición humana, con sus dotes y sus limitaciones [...] b) La vocación de ser un modo de ser hombre. La cual se cumple aceptando lo que a uno le ha tocado ser [...] luchando por ser de otro modo [...] o sintiéndose interiormente llamado al ejercicio de tal o cual profesión. [...] c) La vocación de ejercitar personalmente el modo de ser elegido: ser original y eminentemente, en la medida en que se pueda, el sacerdote, el militar, el matemático o el poeta que uno quiere ser.

Es evidente que de manera clara y distinta no todos los hombres tienen una vocación personal; se limitan a vivir como si tuvieran la de hombre y a aceptar sin vocación, acaso con disgusto, la profesión que les ha tocado en suerte o que más pasiva que vocacionalmente se ha visto en el trance de elegir⁸.

⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, p., 153-154.

⁷ Término utilizado por Pedro Laín Entralgo para designar la edificación libre y voluntaria de la personalidad.

⁸ Laín Entralgo, Pedro, *Idea del hombre*, p., 46-47.

La identificación de una vocación personal que hace Pedro Laín como *la voz que señala lo que uno debe hacer*, es lo que en otros términos nosotros hemos expresado como la edificación de un fin último, ya que a partir de la planeación de esto el hombre dirige sus acciones hacia una dirección estable; sin embargo, siguiendo a este filósofo español, hay que reconocer que para el fin último y la vocación personal no existe un plan determinado a seguir al pie de la letra, pensando que sólo queda participar de lo ya establecido para alcanzar su felicidad, porque esta empresa es algo personal que cada quien asume como tarea primordial de su vida.

Al no haber un sentido definido que sirva de fórmula para edificar la vida podemos afirmar que todos los hombres se encuentran inicialmente en una existencia impersonal, caracterizada por estar vacía de contenido determinado. Hacemos alusión a este término porque con él pretendemos hacer notar que en la actualidad existe una falta de compromiso en los hombres para edificar su propio sentido de vida, pues lejos de reconocerse como individuos libres prefieren dejarse llevar por las formas establecidas de existencia que proporcionan un contenido unitario a todos los hombres. Esta falta de compromiso es reflejo de una escasa voluntad para elegir una forma de vida distinta de los demás, y manifiesta un conformismo radical por asumir la pertenencia a un modelo de vida cuyo objetivo es la acumulación de bienes materiales, vivencia esta que consideramos falsa, pues lejos de brindar al hombre un bienestar pleno que lo conduzca a desarrollarse de manera completa, limita su concepción de prosperidad al desarrollo y límites que el sistema económico le va marcando por medio de la aparición de uno y otro producto mercantil novedoso, que si bien logra proporcionarle una satisfacción momentánea, deja sus primeras elecciones en un plano efímero y carente de importancia y validez, lo que imposibilita cohesionar una y otra satisfacción dentro de una felicidad permanente.

La vivencia de una felicidad guiada y condicionada por la adquisición de bienes materiales propicia que los hombres busquen una felicidad individual, enajenados entre una y otra posesión, restándole importancia a establecer un contacto directo con los demás y limitándose la mayor parte del tiempo a la adquisición de lo que creen llenará

su vida de bienestar. El anterior argumento es afirmado por García Bacca al denunciar que la creciente acumulación de bienes materiales y riquezas, desarrolla en el hombre una *conciencia de posesión* que lo conduce a un ensimismamiento, propiciando una conducta individualista; problema que identificamos como la base de una concepción de felicidad errónea, que deja al hombre desprovisto de su *ser-persona* y reducido a una cosa más en el mundo.

Cuanto más se posee, menos de lo poseído puede el individuo usar. La posesión resulta, poco a poco, simple conciencia de posesión, narcisismo: mirarse en un mar de riquezas, reducido a simple lugar de exhibición de ensimismado dueño. El poseedor único –límite propio del proceso de acumulación, de posesión privada del mundo económico- termina por no estar abierto al mundo, y quedar doblemente expósito al universo. Terminase por no ser persona, tras no haber dejado a los demás que lo sean⁹.

La presencia de estos sentidos efímeros por los que se establece un concepto de felicidad equívoca es producto de las estructuras técnico-científicas que articulan las sociedades contemporáneas, así lo declara Marcuse al insistir que si se da mayor peso a los deseos individuales de los hombres, creyéndolos como una actitud natural, se corre el riesgo de aceptar el gran cúmulo de necesidades que se inventan, y que en términos estrictos son necesidades falsas que desplazan las necesidades básicas del individuo y obvian cualquier planteamiento sobre un proyecto existencial del hombre. Y estas necesidades falsas son para nosotros la explicación de por qué el hombre actúa de acuerdo a su simple deseo en el mundo, generando la aparición de un estado que priva la elección libre para plantearse su existencia en términos personales, al tener asegurada una felicidad pre/elaborada que posibilita y mantiene un orden ya establecido y determinado.

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. “Falsas” son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las

⁹García Bacca, Juan, *Op. cit.*, p., 16.

necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.

Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión¹⁰.

La aparición de *necesidades falsas* que denuncia Marcuse es una de las características principales de nuestras sociedades y contribuyen a establecer en el hombre una concepción de felicidad individual-egoísta, impidiendo que desarrolle un planteamiento de felicidad última que proporcione un sentido existencial por el que se unifique el actuar y pensar de cada uno. Por lo tanto, al no unificarse las acciones del hombre podemos concluir que esta vivencia de la felicidad de medios no logra proyectar la existencia del hombre más allá de un presente inmediato y más allá de un carácter individualista excluyente de los demás, ocasionando que surjan vivencias negativas al estar cada uno en una búsqueda individual de satisfacciones efímeras que, al desaparecer, provocan una frustración del individuo al no dar una continuidad a sus deseos y acciones, las cuales se agotan en lo inmediato.

La presencia de vivencias negativas en las sociedades, y el desequilibrio social¹¹ al que asistimos, tiene como denominador común la felicidad relativa e individualista que sólo considera el actuar individual como vía de realización, impidiendo un trato y convivencia directa entre los hombres que posibiliten una armonía en el conjunto social que, aunque pudiera parecer un ideal, sirviera de confrontación a estas vivencias negativas. Este ideal expresado es lo que Martin Buber identifica como una *relación esencial*, entendida como el franqueamiento de existencia a existencia entre los hombres, como la relación de ser a ser en la que un individuo entra en contacto directo con otro,

¹⁰ Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, p., 35. La aparición y permanencia de las necesidades que Marcuse llama “falsas” es para nosotros una de las manifestaciones negativas de nuestra sociedad, pues consideramos que las condiciones de su existencia tienen una gran influencia en la creación de una concepción de felicidad equívoca que el hombre ha elaborado, como lo hace notar el autor en la cita.

¹¹ Para una mayor comprensión de los términos vivencias negativas y desequilibrio social, puede verse nuestra Introducción en la página 4, párrafos tercero y cuarto.

en contraposición con el planteamiento de *existencia auténtica* que postula Heidegger, donde el individuo sostiene una *relación solícita* con los demás, presentándose como mero instrumento en el paso de su vida, como una cosa más con la cual no convive, sino que utiliza en la realización de sí mismo.

El hombre con Existencia “auténtica”, en el sentido de Heidegger, el hombre que es “él mismo”, que, según Heidegger, constituye el fin de la vida, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que sólo puede llevar una vida real en trato consigo mismo [...] Parece contradecir a esto el que Heidegger nos diga que el ser del hombre, según su esencia, es un ser *en el mundo*, en un mundo en el que el hombre no está únicamente rodeado de cosas, que son sus “instrumentos” es decir, que él utiliza y aplica para “procurarse” lo que tenga que procurarse, sino que también está rodeado de hombres, *con* los cuales él *es* en el mundo. Estos hombres no son como las cosas, mero ser sino Existencias, como él mismo, es decir un ser que se halla en relación consigo mismo y se sabe a sí mismo. Son para él no objeto de “procuración”, sino de “solicitud” [...] Parece pues, que Heidegger reconociera como esencial la relación con los demás. Pero en verdad, no es así. Porque la relación de “solicitud”, que es la que tiene presente, no puede ser, como tal, ninguna relación esencial, puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro, sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda.

Mediante la relación esencial por el contrario, se quebrantan de hecho los límites de ser individual y surge un nuevo fenómeno que sólo así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser, que no pertenece siempre al mismo nivel, sino que alcanza su realidad máxima en forma puntiaguda, pero que, sin embargo, puede cobrar forma en la continuidad de la vida, una presencIALIZACIÓN del otro no en la mera representación, ni tampoco en el mero sentimiento, sino en lo hondo de la sustancia¹².

La convivencia entre hombres como manifestación de una relación esencial propuesta por Buber se nos ofrece como una respuesta viable para la superación del desequilibrio social contemporáneo, donde se cree que la felicidad no puede ser concretada en convivencia con el otro, sino sólo a partir del sí mismo; por consiguiente, creemos necesario replantear el carácter común de la felicidad del hombre, de tal modo que la felicidad de medios se aminore y ceda el paso a la proyección de la vida humana hacia una felicidad que acepte el enlace entre uno y otro acto, así como la comunión entre los hombres.

¹² Buber, Martín, *¿Qué es el hombre?*, p., 94-97.

[...] la respuesta a la llamada del otro tendrá necesariamente que pasar, si quiere ser verdadera y creíble, a través del lenguaje operativo del trabajo. Lo que el hombre es y quiere ser en relación con los demás puede por otra parte expresarse muy parcialmente a través de la palabra abstracta. Para manifestarse plenamente a sí misma, la persona tiene que vivir y realizar su propia realidad junto con los demás y a favor de los demás en el mundo, en la participación de la misma condición de vida y de destino. El verdadero amor comprende siempre una dimensión de obra y de trabajo¹³.

Sin embargo, no debe pensarse que el carácter común de la felicidad como fin último será consecuencia de un seguimiento masivo del hombre, ya que a pesar de ser un fin común cada uno se dirigirá a él de manera individual, a través de una ordenación de valores¹⁴ que se eligen personalmente para constituir un modo de ser propio a través de la elección libre de medios que lo conduzcan hacia la felicidad sin suprimir la búsqueda hacia ella; y a través de este planteamiento encontrará un punto de encuentro con los demás por medio del desarrollo común en pro de construir su felicidad planteada como fin último, posibilitando la convivencia esencial en la que cada hombre, a partir de un hacerse personal, saldrá al encuentro del otro, evitando concebir a los demás como medios para alcanzar una felicidad individualista. De esta manera, cada acto será ejecutado de forma consciente y responsable hacia su felicidad como fin último, eliminando la sujeción a voluntades externas que manipulan los objetivos de su actuar encaminados hacia fines particulares, consiguiendo situar a la felicidad como fin último común e individual en la que proyecte su vida, asumiendo la responsabilidad de su existencia.

¹³ Gevaert, Joseph, *Op. cit.*, p., 101.

¹⁴ Al hablar de una ordenación de valores, nos referimos a lo que Max Scheler denomina el *Ordo amoris* o el orden del amor, que cada hombre posee desde una constitución personal, concepto similar a lo que los griegos denominaron *ethos*, entendido como aquello que se encontraba dentro del hombre y que determinaba su acción volitiva. Para Scheler el orden del amor es lo que condiciona y guía todas las elecciones humanas y lo que aleja al hombre de todo cuanto odia. *Cófer*. Scheler, Max, *Ordo amoris*, p. 21-23.

1.2 El olvido de la otredad como consecuencia de la vivencia de los hombres a través de una felicidad de medios

La falsa creencia de una felicidad de medios mantenida y reproducida como vía máxima de realización es consecuencia del reconocimiento de las vivencias que los hombres tienen en las sociedades actuales. Estas vivencias están caracterizadas por conducir a un conformismo que impide realizar un proyecto existencial como individuos diferentes a los demás, ya que el hombre asume sin crítica alguna los estereotipos de personalidades que le son ofrecidos a nivel general, creyendo que al hacer tal elección ejerce una libertad para decidir entre una u otra opción establecida de antemano. Sin embargo, esta elección acrítica le exime de justificar el actuar para sí mismo y para los demás, porque solamente sigue y reproduce los usos y costumbres que por tradición le son impuestos dentro de la sociedad desde que nace.

El seguimiento de estas formas que se establecen de manera tradicional en cada una de las sociedades arroja como consecuencia la pérdida de la autenticidad existencial, pues tal actitud demuestra un conformismo por adoptar sumisamente una vida estructurada, ajena a la elección personal y evitando la falta de reconocimiento de los demás como elementos importantes en la vida individual de cada uno; es precisamente esta falta de reconocimiento lo que los filósofos han llamado la pérdida de la *otredad*¹⁵.

El desarrollo de la existencia a partir de la elección de formas de vida determinadas es para Horkheimer consecuencia de la estructuración de la sociedad actual y está conformada por intereses económicos ajenos a la proyección de una vida construida desde la elección personal. Lo anterior, según Horkheimer, provoca que los hombres se pierdan en la generalidad no como consecuencia de una actitud conformista, sino por el interés de su propia sobrevivencia. Ello conduce a optar por una vida carente de sentido, sin crítica ni propuesta de cambio, ya que éstas dos actividades representarían la no adaptación del individuo a su sociedad y, por lo tanto, la anulación de una de las necesidades primarias del bienestar humano, nos referimos a la pertenencia a un

¹⁵ Otredad es la dimensión humana que permite el reconocimiento de los hombres en igualdad de valor, derechos y dignidad.

conjunto social, que si bien es importante resulta reprochable hacerlo de este modo; la adaptación, como lo expresa el mismo autor, no debe elegirse de manera ciega:

Se inculca al individuo, desde sus primeros pasos, la idea de que sólo existe un camino para saber manejárselas en este mundo, el de abandonar la esperanza de una máxima autorrealización. Esto es algo que sólo puede ser logrado mediante la imitación. Actúa de continuo sólo en consonancia con lo que percibe en su entorno, y no sólo conscientemente, sino con todo su ser, compitiendo con los rasgos y los modos de comportamiento representativos para todos los colectivos en los que se ve involucrado: su grupo de juegos, sus compañeros de clase, su equipo deportivo y todos los demás grupos que, como ya se sugirió, obligan a una estricta conformidad, a una sumisión mediante una plena asimilación más radical de lo que habría podido ser nunca la exigida por un padre o un educador del siglo XIX. En la medida en que es el eco de su entorno y lo repite e imita, en la medida en que se adapta a todos los grupos poderosos a los que en definitiva pertenece, en la medida en que se transforma de ser humano en miembro de organizaciones, en la medida en que sacrifica sus posibilidades en aras de la disposición a complacer a tales organizaciones y a conquistar influencia en ellas, consigue sobrevivir. Es una supervivencia que se logra mediante el más antiguo medio biológico de supervivencia, mediante el mimetismo¹⁶.

A través de este modo de vida presente en nuestras sociedades constatamos que la articulación de las mismas está constituida en función de intereses individuales que sitúan el bienestar y poder económico como el único medio de realización de los hombres, reduciendo la vida humana a una sola dimensión que limita su proyección en el mundo y, por tanto, su búsqueda de felicidad auténtica, al no haber ese reconocimiento necesario de los demás hombres.

El individuo ya no tiene pensamientos propios. El contenido de la fe de masas en la que nadie cree realmente es un producto inmediato de las burocracias que dominan la economía y el Estado, y sus partidarios sólo persiguen, en secreto, sus intereses atomizados, y por tanto no verdaderos; actúan como meras funciones del mecanismo económico [...] Las explicaciones de fenómenos sociales, se hacen más simples y a la vez más complejas. Más simples, porque lo económico determina a los hombres más inmediata que conscientemente, y van desapareciendo la resistencia y sustancialidad relativas de las esferas de la cultura; más complejas, porque el dinamismo económico desbocado, que rebaja a la mayoría de los individuos al rango de meros medios suyos, produce a un ritmo vertiginoso formas y fatalidades siempre nuevas¹⁷.

¹⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, p., 153.

¹⁷ Horkheimer, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, p., 72.

A partir de la crítica a la sociedad expuesta por este autor se identifica una imposibilidad en los hombres por plantear su vida más allá de los límites que establecen las formas y modos de vida impuestos, al no contar con una capacidad crítica y justificación apartada del deseo individual que se desenvuelve entre el tener y consumir las novedades que “el aparato ideológico” de la economía le presenta a cada momento. Como lo menciona Marcuse, quien en concordancia con Horkheimer identifica una *mímesis* del hombre con su sociedad, donde se pierde la intervención directa de éste en la construcción de su mundo unido a los demás.

Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y distribución en masa reclaman al individuo *en su totalidad*, y ya hace mucho que la psicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse cosificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la *mímesis*, una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo¹⁸.

El condicionamiento que recibe el actuar de los hombres en las sociedades es lo que hemos denominado como un producto de la felicidad de medios, que es un absurdo frente a la felicidad como fin último porque ciertamente nunca se podrá alcanzar una felicidad total si solamente se da importancia a lo exterior e inmediato, porque los dos ámbitos carecen de límites y por tanto imposibilitan establecer lo “necesario” como camino de acceso a una tipo de felicidad más consistente. Ante tal imposibilidad se cree falsamente que toda novedad promovida socialmente resulta indispensable, convirtiéndose en una inagotable tarea, en un objeto de uso en el que día con día el hombre dirige sus acciones hacia la obtención del producto nuevo, con la esperanza de encontrar en tal adquisición un tipo de felicidad auténtica que no se agote en la inmediatez del momento.

Los bienes creados se convierten muchas veces en una exigencia impelente. Nos imaginamos que para ser libres y “humanos”, tenemos que disponer de una cantidad cada vez mayor de bienes. Que por consiguiente es preciso trabajar más, producir más, etc. Los medios inventados por el genio humano para la liberación

¹⁸ Marcuse, Herbert, *Op. cit.*, p., 40.

pueden también oprimir o ser utilizados para realizar nuevas formas de esclavitud. Baste en pensar en los automóviles en las grandes ciudades, en los medios de comunicación social, en las ciencias y en la instrucción¹⁹.

Esta denuncia de Gevaert nos sirve para identificar que la acumulación de bienes materiales es uno de los problemas acuciantes en nuestras sociedades y se extiende como una falsa creencia, porque se piensa que a través de ésta se puede conseguir una realización plena que conduzca a un sentido de felicidad duradero. Sin embargo, esta actitud provoca que las relaciones entre los hombres queden desplazadas a un nivel inferior a la establecida con el objeto, dando lugar a una relación utilitarista entre los individuos donde la convivencia se establece sólo si éstos son útiles para obtener el fin particular propuesto. Por esto, creemos que la actitud de consumo es una de las causas del desequilibrio social, ya que en esta vivencia los individuos dedican mayor tiempo a la acumulación de bienes sin medida, dirigiendo sus acciones por deseos egoístas, que al ser así, se muestran indiferentes ante la presencia del *otro*²⁰, quien es tomado en cuenta sólo si se convierte en una pieza que facilite la realización de uno de los fines individuales y no lo es si los entorpece.

La indiferencia u olvido por y de la otredad es para Horkheimer una consecuencia de la pérdida de individualidad donde la distinción entre las personalidades se diluye, quedando expuestas sin ningún talante propio que les permita enfrentarse a las propuestas establecidas de vida y a los placeres momentáneos que se presentan en la adquisición de las cosas, hasta el punto de permitir que éstas ejerzan un dominio sobre ellas y provocando que las acciones de los hombres queden determinadas a esta única dinámica de consumo; por lo tanto, las relaciones con los otros son olvidadas y/o reducidas a una mera relación de utilidad.

La individualidad presupone el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad, de la conservación material y espiritual de la propia existencia. Cuando se ven cerradas las vías que llevan a una vida de este tipo, no hay demasiados estímulos para renunciar a los placeres momentáneos. De ahí que la individualidad esté mucho menos integrada y sea menos duradera entre las

¹⁹ Gevaert, Joseph, *Op. cit.*, p., 230.

²⁰ *Otro* en filosofía es una categoría ético-moral, que designa a la persona frente a mí y el reconocimiento de los demás hombres hacia ésta en igualdad de términos.

masas que en la llamada élite. Es obvio que desde siempre la élite ha hecho suya con intensidad muy superior la estrategia de la adquisición y conservación del poder. Pero hoy el poder social viene mediado como nunca antes por el poder sobre las cosas. Cuanto más intenso es el interés de un individuo por el poder sobre cosas, tanto mayor será el dominio que sobre él ejercerán las cosas, tanto más le faltarán rasgos verdaderamente individuales, tanto más se transformará su espíritu en un autómata de la razón formalizada²¹.

Consecuencia del apego a las cosas y del descuido de las relaciones humanas, el reconocimiento del otro ha sido suprimido porque ello se basa en la convivencia con los objetos, provocando el hundimiento de la humanidad en una indiferencia individualizante que el hombre desarrolla como una actitud en la que todos aquellos que no sean “él mismo” se convierten en uno más de la gran masa tan desinteresada de mí como yo de ella, provocando lo que García Bacca denomina la *cosificación* de las personas, dado que:

[...] la existencia dentro de nuestro mundo de cosas nos permite inventar desgraciadamente una manera de tratar a las personas cual cosas: cosificarlas. No darnos por enterados de que alguien nos ve; negarnos a la reciprocidad. O bien: no mirar, negarle la mirada, y, por ello, hacer imposible, aunque lo quisiera la otra parte, establecer la reciprocidad: el me ve.

No mirar, no darnos por enterados de que otro nos mira con el propósito de no reforzar la realidad de unos ojos que saben ser ojos porque me ven, el plan de no reafirmar así la realidad de otro, y de sentirse éste afirmado por ella, son procedimientos reales, inventados, de rebajar a *cosa* a una persona: de cosificarla²².

El establecimiento de un trato cosificante entre los hombres es para García Bacca el olvido de la otredad, cuestión que para nuestro tema de investigación representa una actitud negativa de los hombres, la cual impide un planteamiento de la felicidad como sentido último de la existencia, pues cuando el hombre determina su actuar a través del desinterés genera una actitud utilitarista que encuentra el perfecto desenvolvimiento en la vida de consumo insaciable de bienes materiales, que rebaja el valor de las acciones del hombre hacia los demás. Estas consecuencias se derivan del olvido por la otredad, que representa el principal efecto negativo de la creencia en una felicidad de medios, tipo de felicidad éste caracterizado por una búsqueda de bienestar individualista-egoísta,

²¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, p., 144.

²² García Bacca, Juan, *Op. cit.*, p. 16.

la cual consideramos no puede postularse como felicidad auténtica, porque las acciones que se suceden a su búsqueda poseen el mismo carácter de individualidad y exclusión del *otro*, provocando que surjan, inseparables de estas posturas, las vivencias negativas entre los hombres, que se manifiestan en el desequilibrio social tal y como lo expresa Gevaert, al destacar que la *estructura dialogal o interpersonal del hombre* no debe reducirse únicamente a la relación de éste con el objeto, sino que antes de realizar cualquier otro tipo de relación debe estar determinado por la inmediata presencia del otro.

[...] se rechaza radicalmente la reducción del hombre a una sola dimensión, esto es, a la relación con las cosas (*Ich-Es*) y se afirma la presencia de otra relación, esto es con el otro hombre (*Ich-Du*) [...] la relación con el tú no es solamente una relación entre las demás, sino la relación por excelencia, el *primum cognitum* [...] La experiencia no es una realidad que media entre el hombre y la cosa, sino que se encuentra totalmente en el hombre; ya que todo el significado de las cosas proviene del yo, esto es, del hombre. El ser del mundo tiene que someterse a los significados que le vienen impuestos por la conciencia determinante. La relación con el mundo materia (*Ich-Es*) se desarrolla, pues como una relación dueño-esclavo [...] Profundamente diversa es la relación con el tú. Antes de toda relación con el mundo e independientemente de ella, cada uno (el yo) tiene una relación con el otro (el tú). La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente, sin conceptos, sin fantasías, etcétera [...] El tú a diferencia de la cosa, no aparece jamás como sometido al yo o dependiente del yo, y por lo tanto esta sustraído fundamentalmente al modelo dueño-esclavo²³.

El reconocimiento de la otredad es lo que Martin Buber llama el desarrollo del *tú*²⁴ y el *nosotros*, dos categorías fundamentales para la conformación personal en cada hombre y que al olvidarse problematizan las relaciones humanas. Al no alcanzar este desarrollo personal se nulifica la constitución de los hombres como un *yo* auténtico, por la falta de un planteamiento personal que se imposibilita por el seguimiento de las formas y modos de vida preestablecidos y asumidos sin crítica que no permiten la apertura a un *nosotros*, donde se pueda manifestar la perfecta comunión entre hombres que logran una constitución personal con base en una elección propia que permita el desenvolvimiento

²³ Gevaert, Joseph, *Op. cit.*, p., 41.

²⁴ Estas categorías son usadas por Martín Buber para ejemplificar las máximas aspiraciones acerca de la constitución personal del hombre y las que le otorgan el fundamento como persona libre que construye su existencia mediante elecciones personales.

pleno de todos los que conforman tal unidad. Esta propuesta, establecida por Martín Buber para clarificar las relaciones humanas, establece una buena disposición del hombre con los demás.

Cierto que el niño aprende a decir tú antes de pronunciar yo, pero a las alturas de la Existencia personal hay que poder decir verdaderamente “yo” para poder experimentar el misterio del “tú” en toda su verdad. El hombre que se ha hecho “uno mismo” está ahí, también si nos limitamos a lo intramundano, *para* algo, para algo se ha hecho “el mismo”: para la realización perfecta del tú. El hombre que es objeto de mi mera solicitud no es ningún “tú” sino un “él” o un “ella”. La multitud sin cara y sin nombre, en la que estoy sumergido, no es ningún “nosotros” sino un “Sé” [...] Pero así como existe un “tú” existe un “nosotros” [...] Entiendo por “nosotros” una unión de personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la mismidad y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta “mismidad” y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del “nosotros” se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial, es decir, que en el “nosotros” rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El “nosotros” encierra el “tú” potencial. Sólo hombres capaces de hablar realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí “nosotros”²⁵.

La perspectiva planteada por Buber permite comprender que un trato directo con los objetos imposibilita la cohesión del actuar humano, al hacer de la adquisición constante un fin en sí mismo. Con ello, no se asume la responsabilidad de la acción, lo que conlleva a justificarla por medio del azar, que no es una posibilidad efectiva para la construcción de un sentido auténtico o pleno como el que se alcanzaría a través de una felicidad como fin último, donde se expresen las relaciones esenciales que permitan un aminoramiento del desequilibrio social, ya que, como hemos visto hasta hora, una felicidad de medios como la descrita impide proyectar la vida humana en todas sus dimensiones al estar atentos a lo ya establecido en las vivencias cotidianas. Y mientras el hombre no supere este impedimento para proyectar su vida ni busque edificar una existencia que lo lleve más allá de los límites establecidos, el desequilibrio en la sociedad continuará acrecentándose y, por consiguiente, continuará siendo imposible un desarrollo óptimo de los hombres en todas sus dimensiones y constitutivos fundamentales que se manifieste en la construcción de una individualidad auténtica, que

²⁵ Buber, Martin, *Op. cit.*, p., 104-105.

no será posible en tanto se continúe olvidando que el bienestar del individuo no está desligado del bienestar del conjunto social, porque el hombre se hace persona sólo en comunión con los demás. Si se retrae en sí mismo y busca su satisfacción individual, olvidando la repercusión de sus actos en los demás, impide no sólo el buen funcionamiento y desarrollo óptimo de una sociedad, sino incluso el de él mismo.

De todo ello se desprende una enseñanza moral. Sencillamente la de que cuando todos deciden valerse por sí mismos y atender sólo a sus propias personas, la individualidad se ve perjudicada. Cuando el hombre común se retrae de la participación en los asuntos políticos, la sociedad tiende a regresar a la ley de la selva, que borra toda huella de individualidad. El individuo absolutamente aislado ha sido siempre una ilusión. Las cualidades personales máximamente valoradas, como independencia, voluntad de libertad, gusto de la justicia y sentido de ella, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas²⁶.

El olvido de la otredad como actitud negativa producto de la carencia que los hombres poseen actualmente, es un producto de la felicidad de medios, que no es una posibilidad efectiva para el desarrollo humano pues establece una quietud existencial que impide el desarrollo del conjunto social, no sólo por la falta de significado que los actos tienen, sino sobre todo por la pérdida de la dimensión de la otredad que los lleva a creerse el elemento más importante en el mundo. En conclusión, el apego del hombre a una felicidad de medios es una forma falsa de realización, porque al mantener tal creencia cada uno de los actos humanos no provendrán de una constitución personal, sino que estarán volcados hacia la aparición de nuevas y fugaces formas y modos de vida que impiden la aceptación de la presencia de los demás. Si no se reconoce esto último como un problema latente en el hombre y se propone la constitución de una vida construida con base a elecciones personales que permitan al hombre hacerse como un yo auténtico, y que posibiliten el desenvolvimiento efectivo hacia el reconocimiento del *tu* como categoría esencial por la que se consiga desarrollar un tipo de relación positiva entre los hombres, ningún individuo podrá cohesionar su experiencia, misma que será en todo

²⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, p., 89.

momento una experiencia aislada que no permitirá ningún planteamiento del fin último donde su propia existencia y la de su sociedad cobren sentido, equilibrio y bienestar. Por lo tanto, es pertinente que el hombre trace un planteamiento de felicidad como sentido último de su existencia, que si bien no es una exigencia si es una necesidad humana para desarrollarse plenamente en todas sus dimensiones y constitutivos fundamentales.

1.3 El horizonte del fin último como posibilidad de una vida plena

Si con mirada crítica hemos visto que las sociedades contemporáneas presentan un desequilibrio a consecuencia de las vivencias de una felicidad individualizada con el objetivo de cumplir fines inmediatos que excluyen la presencia de los demás hombres en el proyecto de vida, creemos necesario plantear otro tipo de felicidad, que permita al hombre la realización de una existencia individual que no entorpezca las relaciones humanas. Esta felicidad es para nosotros la felicidad como fin último, que entendida en términos filosóficos es la posibilidad que tiene el hombre de desenvolverse a través de una elección personal libre, donde encauce su actuar hacia un fin que proporcione una dirección y por lo tanto un sentido de vida que posibilite una convivencia generadora de una sociedad equilibrada, constituida bajo posibilidades que permitan la realización plena de la existencia de cada individuo.

Vale aclarar que este planteamiento es hoy en día una empresa casi imposible porque la organización de las sociedades contemporáneas se encuentra constituida por individuos que rigen sus acciones a través de un actuar sin finalidad fija; y frente a esto se hace necesario plantear la felicidad como fin último, puesto que cohesionan los actos en un sentido común e individual para todos los hombres. El planteamiento de la felicidad como fin último común a todos los hombres y marcada por una individualidad diferenciada, es una posibilidad para construir la existencia humana de forma más consistente, de modo tal que el hombre asuma la responsabilidad de sus actos al estar dirigidos hacia un fin establecido por él mismo como el sentido de su vida en el mundo.

Optar por una felicidad como fin último es tener un hilo conductor que unifica los actos humanos, ejecutados con plena responsabilidad y conciencia por parte del individuo, sin buscar atenuantes de la responsabilidad en personas u objetos externos. Al realizar esto, se dejaría de reproducir un mundo deshumanizado, donde día con día se pierdan más los valores fundamentales²⁷, al dejarse llevar por el sentido que las cosas le impregnen a su existencia. Lo anterior es afirmado por Gevaert al declarar que el puesto del hombre dentro de las sociedades contemporáneas carece de personalidad individual, pues la estructura del mundo se constituye a través del carácter impersonal de la gran masa que ha hundido al hombre hasta hacer aparecer el vacío y la nada, apartándolo de cualquier planteamiento válido y dejándose llevar por la *pérfida publicidad*, hasta no encontrar la respuesta a la pregunta por la validez de su vida.

Muchos hombres intentan un planteamiento de la vida en conformidad con una filosofía o una visión del mundo y del hombre —o bien se ven obligados a vivir dentro de las estructuras— sin tener en cuenta las dimensiones profundas y personales del hombre. Esto se verifica especialmente en las culturas industrializadas y racionalizadas. El hombre vive alienado, como número en medio de una gran masa impersonal, que lo explota sin tener en cuenta sus problemas personales. O bien corre detrás de valores engañosos, orquestados por una *pérfida publicidad*, olvidándose de los verdaderos problemas. Y sucede que todo este conjunto llega en momento en que no sólo no ofrece ninguna satisfacción, sino que se hunde dejando aparecer el vacío y la nada²⁸.

La necesidad del hombre por plantear una felicidad más amplia es para llenar su vida de un sentido auténtico que lo haga responsable de cada uno de sus actos; y si cada acción se realiza con miras a cumplir un fin último se permitirá que las cosas adquieran un valor sólo *en la medida en que permitan reconocer y promover a las personas*, con lo que podrá conseguirse diluir la relación infructuosa entre los hombres y hacer a un lado el trato utilitarista —que se manifiesta cuando el hombre otorga valor al otro únicamente como medio utilizable en la realización de sus fines personales, dando lugar a un

²⁷ Los valores fundamentales perdidos a los que hacemos referencia son aquellos que en la tradición filosófica fueron nombrados como rectores y básicos de la acción humana: respeto, confianza y amor. Aunque si bien no es en sentido estricto una pérdida sí podemos decir que se han jerarquizado de una manera que impide conducir las acciones del hombre hacia la realización plena de sus constitutivos fundamentales, porque se han antepuesto otros valores bajo la creencia de que tienen mayor importancia, tales como la materialidad, la apariencia, el placer hedonista, entre otros.

²⁸ Gevaert, Joseph, *Op. cit.*, p., 16.

acompañamiento sano por el que cada uno de los individuos realice sus propios fines sin dar a los demás un trato cosificador y dañino.

El punto de apoyo de todos los valores es la propia persona, la persona concreta constitutivamente con los demás en el mundo. Las cosas adquieren un valor en la medida en que permiten reconocer y promover a las personas. La persona misma no puede ser considerada como medio, en el sentido de que no saca su dignidad del hecho de estar inserta en un orden de promoción. La persona es lo que da origen al orden de los medios. Ella misma no es un medio para el reconocimiento de los demás²⁹.

Consideramos que si los hombres aceptan la realización de una felicidad como fin último en su vida, se puede disminuir de manera importante el desequilibrio social contemporáneo, donde el hombre se destruye a sí mismo en la convivencia y se imposibilita para cargar su vida de sentido y que las formas y modos de vida sean libremente elegidos por cada una de las personas. A pesar de afirmar que una propuesta como la esbozada hasta este momento es un ideal por no tener las condiciones necesarias para llevarse a cabo, no se niega que es una posibilidad efectiva de realización humana.

Del cúmulo de autores que se han ocupado de esta temática retomaremos la propuesta de Aristóteles por ser uno de los filósofos que a través de su pensamiento ofrece un esquema para que el hombre se constituya como ser autónomo de su propia vida y su constitución personal, sin que esto sea entendido como una empresa excluyente de otras, pues todo su planteamiento está constituido con base en la proyección completa del hombre sobre su felicidad, en concordancia con una composición armónica de la sociedad en los que se verán inmersos todos los hombres.

²⁹ *Idem*, p., 16.

1.4 Aristóteles frente a la pregunta del fin último

Aristóteles es el filósofo más importante de la antigüedad por realizar una síntesis del pensamiento filosófico anterior a él. Dicha síntesis está organizada en un sistema filosófico donde la realidad, y no las ideas o elementos naturales como lo habían hecho sus antecesores, se hace relevante como el principio del conocimiento. En su filosofía no existe un único tipo de conocimiento y éste se divide en dos partes que corresponden a la constitución completa del ser humano: están el conocimiento que se deriva de las capacidades sensitivas del hombre y el que identifica con la razón dividida en cinco modos (la técnica, la práctica, la ciencia, la inteligencia o intelecto, y la sabiduría). Sobre estos dos tipos hace una división más, que dará lugar a otros dos tipos de saberes: la ciencia de las cosas contingentes, donde se incluirá la técnica y la prudencia que tiene como fin la buena deliberación y elección de las acciones humanas; y la ciencia especulativa, cuyo objeto será la identificación de la verdad en las cosas universales, donde se incluyen el saber científico y la sabiduría que constituye el más alto grado de conocimiento en el hombre.

A partir de esta división, reconocerá que el alma es un elemento unido al cuerpo con una función específica y de suma importancia, como principio vital. Cuerpo y alma son interpretados por Aristóteles desde la concepción hilemórfica, donde el cuerpo-materia representa la potencia y el alma-forma es el acto; y juntos forman el compuesto humano.

La filosofía aristotélica en conjunto se caracteriza por un elemento en común que es la concepción teleológica, pues en cada campo del saber destacará que cada uno de ellos se encuentra referido a un fin o propósito. Así resulta en el caso de los estudios éticos, que van a tener como finalidad la búsqueda de la felicidad, entendida ésta como el fin al que tienden las acciones humanas. Sin embargo, el objetivo de esta finalidad que acompaña a todos los actos del hombre no puede ser entendido como una tarea sencilla de efectuar, pues se constituye como la máxima realización de las potencialidades humanas que tendrá su manifestación en el actuar del hombre que se derive de la razón, lo que constituye la parte más elevada en él. Por consiguiente, esta tarea no resulta ser fácil, pues ninguna de estas acciones podrá ser referida como una manera correcta de dirigirse

hacia la felicidad si no es acompañada por la virtud que le corresponda de manera natural a cada acto.

Así como hemos definido que para Aristóteles existen dos tipos de conocimiento: sensitivo y racional, de ellos se desprenderán dos clases de virtudes, que estarán en concordancia con las acciones correspondientes en la búsqueda por la excelencia. Los estudios éticos van a consistir en un análisis de cada una de estas virtudes por las que el hombre logra construir su felicidad como un estado de bienestar consistente, por medio del aprendizaje y la práctica de las virtudes.

En estrecha relación con lo anterior la filosofía política de Aristóteles representa una síntesis entre la teoría y la práctica, porque va a desarrollar sus tratados con el propósito de mostrar la manera cómo el hombre vive una vida plena y armónica dentro de un conjunto social. La tesis fundamental de la política es el hombre como animal dispuesto a la vida política, pues nos dirá que toda necesidad del hombre para cumplir los fines de sus acciones requieren del acompañamiento de sus semejantes. Estos dos temas en específico son los que dentro del pensamiento aristotélico nos han llamado la atención y que a continuación describiremos detalladamente como cuerpo de la explicación sobre el concepto de felicidad elaborada por este autor.

CAPITULO 2

LA FELICIDAD COMO FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE.

LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles afirma que el hombre tiende a asumir de forma natural la felicidad como fin último de su existencia, no como un deseo cualquiera sino por una exigencia de su propia constitución racional, ya que él es un animal que a diferencia de los demás se caracteriza por actuar anteponiendo la razón sobre las pasiones. La razón humana es lo que posibilita al hombre como ser eudemonista,¹ al reconocer que su felicidad está intrínsecamente ligada a la felicidad de los demás y que el sentido más amplio de ésta se desarrolla fuera del presente inmediato. El anterior argumento es la postura general de Aristóteles respecto a la felicidad como sentido último, que tiene una estructuración lógica categorial que implica el estudio de su pensamiento y que analizaremos a través de la *Ética Nicomáquea* para dar cuenta de la manera en que el filósofo plantea la felicidad como dimensión fundamental del ser humano.

2.1 Las acciones humanas. Felicidad y Telos

Para comprender qué es la felicidad hay que aclarar que ésta no es algo que pueda afirmarse en términos unívocos, porque es de raíz equívoca, ya que cada hombre tiende a elegir y optar por el mejor modo de ser feliz; sin embargo, esta elección individual no es el parámetro que el autor coloca para hablar de ella en términos positivos, porque si solamente se sigue la elección individual se desemboca en un relativismo donde el parecer de cada quien puede y debe ser aceptado como válido. Contrario a esto el hombre elige el sentido de su felicidad en función de sus propias acciones, que no son

¹ El hombre para Aristóteles es un ser eudemonista, porque (guiado por su visión teleológica del mundo) todos los actos en la vida están dirigidos a un solo fin: la felicidad.

ejecutadas por el simple hecho de ejercerlas, sino que todas ellas conducen a un fin determinado que se quiere alcanzar, por lo que en la perspectiva aristotélica es un absurdo el actuar sin miras ni finalidad (como si, por ejemplo, se pensara que una persona pudiera salir a caminar a tontas y ciegas sin saber por dónde ir, ya que incluso puede decirse que el fin de la caminata es o el deporte o la distracción, siendo un sinsentido afirmar “no sé para qué camino, pero camino”). Esta idea que adjudica la finalidad implícita en todo acto, es lo denominado por él como *telos*, término que expresa la idea de finalidad que tiene cualquier cosa de la naturaleza; aunque para algunos estudiosos del pensamiento aristotélico, como Ingemar Düring, este concepto encierra en sí uno mayor que el de mera finalidad, pues pudiera interpretarse como la tendencia de algo hacia su perfección.

Su ética está totalmente dentro de la esfera de su filosofía de *telos*. Para Aristóteles *telos* significa que todo tiende hacia su perfección, ni “objetivo” ni “finalidad” reflejan el pleno sentido del término, pues el *telos* incluye también el proceso, por el cual algo alcanza su forma perfecta [...] Todo se desarrolla en dirección hacia un punto de culminación².

Para Aristóteles, toda acción humana tiene un fin o *telos* que cada hombre determina dependiendo lo que desee alcanzar, siempre y cuando esté encaminado hacia un bien, pues ningún hombre sensato busca su malestar. Una vez que el hombre se haya propuesto una finalidad ésta se convierte en principio de la actividad, puesto que al determinarse el fin cada uno de los actos que se encuentren encaminados hacia tal realización no serán ejecutados con miras a un fin distinto, sino que serán impulsados por el ideal de conclusión del fin postulado, así es que si un hombre se ha fijado construir un velero se propondrá realizar acciones que lo lleven a tal finalidad.

Para las acciones humanas existen un número infinito de fines, cada uno ligado a su actividad. Sin embargo, Aristóteles afirma que no todos los fines tendrán la misma

² Ingemar, Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p., 673. Como se observa, este autor afirma que la interpretación de la palabra *telos* dentro de la obra aristotélica no debe resumirse únicamente como la finalidad u objetivo hacia donde tienden los actos del hombre, sino que está implícita además la perfección última de las cosas, ya que esta sola palabra implica el proceso completo de la ejecución de los actos hacia su culminación en su forma perfecta.

importancia, pues habrá algunos que se encuentren subordinados a *finés superiores*³, es decir, que existen fines de las acciones de los hombres que son realizados por medio de varios actos con fines inmediatos ligados a una finalidad superior, pues supongamos que aquel que se ha propuesto ser atleta no llegará a serlo sin un régimen alimenticio adecuado, o una rutina de ejercicios específica; sin embargo, estas dos acciones no suponen en sí mismas el fin de aquel hombre, sino que en el cumplimiento de estas dos tareas se encuentra una finalidad última.

Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria, el de la economía, la riqueza. Pero cuántas de ellas están subordinadas a una sola facultad (como la fabricación de frenos y todos los otros arneses de los caballos se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se consiguen los segundos⁴.

El hombre es, pues, para Aristóteles, un ser que en su actividad tiende hacia fines y bienes que se quieren por sí mismos y no por causa de otros, los cuales podemos denominar como concretos; a su vez éstos encierran en sí fines y bienes distintos, que son utilizados como medios para su total realización y que llamaremos relativos. Pero nos dirá que debe existir un bien mayor, al que tengamos como referencia al cumplir con todos los demás y entendido por Aristóteles como la *causa final*⁵ donde confluyen todos los actos:

[...] además (está la causa entendida) como fin, y éste es aquello *para-lo-cual*: por ejemplo, el de pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano, y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa. Y también todas aquellas cosas que, siendo otro el que inicia el movimiento, se interponen antes del fin, por ejemplo, el adelgazar, el purgarse,

³ Aristóteles distingue entre fines superiores y fines subordinados. Para una mejor comprensión en este trabajo utilizaremos la categoría de fines relativos como sinónimo de los fines subordinados, siguiendo la interpretación que Giovanni Reale realiza a la obra aristotélica. *Cófer*. Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, p., 98.

⁴ EN, I, 1094a, 5-15.

⁵ Causa final es una de las cuatro causas creadas por Aristóteles para dirigir el estudio de la realidad; mismas que son: causa material (de qué está hecho), formal (qué forma tiene), eficiente (quién lo hizo) y final (para qué fue hecho). Fuera de estas cuatro causas no hay nada que investigar según la concepción aristotélica, porque todo está centrado en ellas. Para una mayor comprensión de este tema, revise *La Metafísica* de Aristóteles.

las medicinas y el instrumental médico se dice que son causas de la salud, y es que todas estas cosas son para el fin, si bien difieren entre sí en que las unas son acciones y las otras instrumentos⁶.

La necesidad aristotélica de pensar un bien supremo y un fin último es que si no se establece tal límite el proceso de búsqueda se volvería infinito, lo que sería un absurdo, puesto que el deseo mismo dentro de la acción se tornaría sin sentido. Imaginemos que un hombre se ha propuesto en la vida ser el mejor de los artesanos; para ello tendrá que ejecutar las acciones correspondientes que lo lleven a tal fin y pudiéramos pensar que su propósito es el de hacerse rico a través de las más bellas obras de arte que producirá; a su vez pensemos cuál es el fin de ser rico y pudiera ser que lo considere el medio de otorgarle a su familia un bienestar económico; pero, ¿por qué este hombre desea el bienestar de su familia?; y... así podríamos seguir extendiéndonos en la búsqueda de su finalidad última. Por ello, para Aristóteles, es necesario que exista un fin último al que el hombre se dirija como punto de llegada de todas las acciones que realiza, otorgándole a su vida orden y sentido por medio del actuar.

Sí, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y de las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece⁷.

Aristóteles identificará a la felicidad, o *eudaimonía*, como el bien universal y fin último al que tienden todas las acciones humanas, con lo que marca la mayor característica del actuar humano, pues a pesar de creer que cada acción se justifica por sí misma en realidad el fin supuesto de cada una es relativo, pues en su conjunto todas tienden siempre hacia el cumplimiento de un bien supremo: *la felicidad*; es decir: son realizadas con vistas a ser un hombre feliz, pues la felicidad encierra lo más deseable de la vida y

⁶ M, V, 1013a, 30-35.

⁷ EN, I, 1094a, 20-25.

es la que hace deseable la vida; es el fin perfecto de las acciones que se basta a sí mismo y es suficiente para el hombre.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra⁸.

Decir que la felicidad es el bien supremo del hombre y fin último de sus acciones parece no constituir una afirmación problemática, pero el acuerdo se desvanece al intentar hacer una definición sobre ella, porque cuando se intenta esclarecer en qué consisten una buena vida y una buena obra las opiniones se diversifican, pues cada hombre es capaz de emitir un juicio y de establecer la finalidad de sus actos mediante una definición acorde a la conveniencia de la dirección de sus deseos; por ejemplo: algunos hombres pueden asumir que la posesión de bienes materiales y la acumulación de éstos producirá un estado placentero de felicidad permanente (y si esto fuera así la felicidad sería exclusiva de aquellos hombres que poseyeran las riquezas); otros podrían pensar que el goce de ciertos placeres es el medio más eficaz para ser un hombre feliz, creyendo que la felicidad se justifica por la obtención del goce ininterrumpido de ciertos placeres.

Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud, si es pobre, la riqueza, los que tiene conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos⁹.

A pesar de que Aristóteles reconoce la libertad de cada hombre para elegir de manera distinta lo que es ser feliz, y por lo tanto las distintas formas de entender el concepto de felicidad, él mismo negará que sean búsquedas válidas todas aquellas creencias que no

⁸ *Idem*, I, 1907b, 5.

⁹ *Idem*, I, 1905a, 15-25.

correspondan a su concepción de fin último, pues la finalidad de los actos no se agota en una inmediatez, por el contrario, ésta finalidad es algo trascendente, entendiendo por esto el sentido de unidad que deben poseer los actos humanos.

Y con relación a la felicidad, algunos discuten acerca de su importancia respectiva, afirmando que una contribuye a la felicidad más que otra. Así, unos sostienen que la prudencia es un bien mayor que la virtud; otros, que ésta es superior a aquella, y otros, en fin, que el placer es superior a las otras dos [...] Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien –honor o gloria o riqueza o cultura- y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en que cosas de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen¹⁰.

La pérdida de unidad en los actos afirmada por Aristóteles, puede ser ejemplificada si pensamos en aquellos hombres que creen en la política como lo más importante para el desarrollo humano, sin contemplar otra actividad, porque si esto fuera cierto entonces bastaría el reconocimiento público de la gloria y el honor; sin embargo, la edificación de esta forma de vida no puede constituirse como el fin último del hombre, ya que el honor no depende de quién lo adquiere, sino de quién lo otorga (y para Aristóteles el bien resulta ser algo individual; es aquello que produce el hombre desde sí). Además, el honor no se quiere por sí mismo, sino a causa del reconocimiento y la gloria que conlleva, y esto equivaldría a una concepción equívoca de felicidad, pues ésta no es un fin relativo subordinado a ningún otro.

Podemos pensar en otra posibilidad y creer que la vida de los hombres dedicados a la acumulación de riquezas es la más acertada para conducirnos a una felicidad consistente. Sin embargo, como manifiesta nuestro autor, esta creencia resulta ser la más absurda en la vida de los hombres, en comparación con aquella que se manifiesta en la búsqueda del placer ininterrumpido de goces y con la sola vida política, pues aunque estas dos clases de vida sean medios imperfectos para la realización de un individuo feliz, corresponden

¹⁰ EE, I, 1214b, 5-15.

al fin de acciones propias de cada modo de vida referido. Como sea, la acumulación de riquezas no puede considerarse siquiera un fin, pues lo que se tiene, posee únicamente un valor de medio utilizable y desechable.

En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues estos se quieren por sí mismos, pero es evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues¹¹.

El motivo que lleva a nuestro autor a negar los modos de vida con fines relativos tiene que ver con la concepción antropológica que Aristóteles posee, en la cual los hombres que no actúan en función de un fin último se convierten en serviles, pues optan por una vida similar a las bestias, que es una elección de vida que imposibilita la construcción de la felicidad, ya que la vida humana dista de ser idéntica a la de los demás animales. Para Aristóteles, esta diferencia radica en el alma, y afirma que cada ser vivo posee un alma distinta a los demás. Mediante esta postura identifica tres tipos de alma correspondientes a cada ser vivo: el alma vegetativa, propia de una vida de nutrición y crecimiento similar a la de las plantas; el alma sensitiva, correspondiente a todos los animales, incluyendo al hombre que se diferenciará de los dos seres vivos anteriores; y el alma intelectual o racional que sólo el hombre posee.

[...] Una parte del alma es irracional, y la otra tiene razón [...] De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones [...] es evidente pues que su virtud es común y no humana; parece en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño; hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa de alguna manera de la razón y la parte del alma que tiene razón.¹²

Esta misma propuesta por la que Aristóteles distingue el alma del hombre de cualquier otra, se encuentra en la *Ética Eudemia*, como podemos apreciar a continuación:

¹¹ EN, I, 1096a, 5-10.

¹² *Idem*, I, 1102a, 30; 1102b, 5-15.

Más aún: por el sólo placer del alimento o del amor, excluidos los otros placeres como los que el conocer, el ver o cualquiera de los otros sentidos proporcionan al hombre, nadie preferiría la vida, a menos de ser absolutamente servil. Pues es evidente que para el que hiciera tal elección no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia u hombre [...] Lo mismo podríamos decir del placer de dormir. Pues ¿qué diferencia hay entre dormir un sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último durante mil años o un número cualquiera de años y vivir como una planta?¹³

Por ello, el autor descarta el tipo de vida de todos aquellos hombres que no se encuentran viviendo en consonancia con su composición total, pues si optan por una vida que excluya la parte de su alma que posee la razón, y por ello eligen vivir conforme al tipo de alma sensitiva, estarán viviendo contra su propia naturaleza y por lo tanto se verán imposibilitados de construir su felicidad, un estado de gozo entero que es impensable en la vida de un animal, y mucho menos en la de un vegetal, por lo que se puede deducir que la felicidad es la tarea mejor, más perfecta y última, y que pertenece únicamente al ser humano. *Debemos considerar la felicidad como la mejor de las cosas realizables por un ser humano*¹⁴.

La teoría sobre el alma será el fundamento de la concepción de felicidad humana como bien supremo que Aristóteles creará declarando que el bien no es una realidad equívoca, ya que en la realidad humana, el bien se presenta como un juicio correcto en cada caso particular; por lo tanto, el conocimiento del bien en sí resulta inservible para el hombre, ya que éste es un ser en actividad que juzga y toma una decisión en cada acto distinto al anterior, por lo que la idea de el *Bien* resultaría inactiva e imposible de amalgamar en cada circunstancia donde el hombre eligiera, como lo afirma Ingemar Düring:

Sólo necesitamos plantear la cuestión para reconocer inmediatamente que hay un número infinito de objetivos en la actividad humana, pero también que toda capacidad práctica, toda investigación científica y del mismo modo todo obrar y elegir tiende hacia un bien. Sin embargo, de “bueno” se habla en múltiples acepciones. Objeto del obrar (y por tanto de la ética) es el bien, por cuyo motivo se obra. Vemos fácilmente que la mayoría de los bienes son sólo medios para obtener algo distinto. Sin embargo, tiene que haber un objetivo final. Este no es aquel Bien que se halla en el dominio de lo inmutable, no es ni la idea del sumo

¹³ EE, I, 1215b, 30; 1216a, 5.

¹⁴ *Idem*, I, 1217a, 40.

Bien, ni el concepto general de “bueno”. Por tanto, aquí hemos de considerar en cuanto meta final es un bien para el hombre y lo que es el Bien supremo dentro de lo realizable.¹⁵

En el planteamiento aristotélico no basta la posesión sobre una idea del bien o del propio saber, sino que es más importante su aplicación en las actividades cotidianas; es decir, que el bien es algo realizable dentro del actuar humano. Por esto, el bien y la felicidad están ligados a la actividad del hombre, y si el bien es inmanente y realizable, entonces éste se encontrará en su obra, pues la felicidad para nuestro autor no se posee ni se constituye en algún hábito o potencia inherente al hombre, ya que se tienen incluso cuando la actividad cesa o en algunos lapsos durante el sueño, sino que la felicidad se construye en la actividad.

Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero en la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los juegos olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas, y la vida de estos es por sí misma agradable¹⁶.

Pero dentro de todas las actividades del obrar humano, ¿cuál será aquella que permita la realización del bien supremo? Aristóteles reconoce que debe existir una obra o función que le pertenezca únicamente al hombre, a aquel ser viviente que manifiesta su pensamiento en la palabra e imprime un sentido a su actuar, pues pareciera que cada obra o función que éste realiza posee un bien propio; por ejemplo: la función propia de un escultor es cumplir su tarea bien y hermosamente, de la misma manera que para un zapatero su función propia es realizar el mejor y más hermoso calzado, por lo tanto, al hombre en cuanto tal debe pertenecerle una función que en su quehacer lo conduzca a la realización del bien supremo que hace deseable la vida, la felicidad.

Acaso se conseguiría esto (saber lo que la felicidad es), si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función

¹⁵ Ingemar Düring, *Op. cit.*, p. 671.

¹⁶ EN, I, 1099a, 1-10.

o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia ¿Acaso existen funciones propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que este es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función?¹⁷

Esta función propia del hombre no podrá identificarse sin tomar en cuenta la concepción helénica de *areté* o virtud, entendida como la eficiencia o excelencia que se manifiesta en el acto, pues para Aristóteles la obra propia o función del hombre se encuentra ligada a la realización buena dentro de su actividad: a un hombre con oficio de payaso la actividad que lo caracteriza será la de contar chistes y no la cantar bellamente, por ejemplo.

Sin embargo, para Aristóteles no basta con identificar la función, pues esta obra específica debe estar acompañada de la excelencia que le corresponde. Volvamos al ejemplo anterior: imaginemos que el payaso al realizar la función que le es propia cuenta chistes una y otra vez en cada acto, pero al hacerlo no consigue provocar la risa en sus espectadores, lo que implica que no está realizando bien su actividad; pero si en su ejecución logra hacer reír a cuantos lo oyen será eficiente estará cumpliendo bien con la función que le es propia. Bajo esta lógica la función que le corresponda al hombre debe ir acompañada de la virtud correspondiente a su actividad específica, como lo manifiesta Aristóteles: *la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su propia función*¹⁸.

El bien realizable que se manifieste en la obra o función que le es propia, de acuerdo a una actividad virtuosa que le conduzca a la edificación de su felicidad, no podrá constituirse dentro del simple vivir, propio de los seres vegetales, tampoco podrá encontrarse en la vida sensitiva que corresponde a todos los animales; la función del hombre debe ser una actividad que sólo él pueda realizar. Y si el bien supremo del hombre se encuentra en la parte de su alma que posee la razón, luego entonces es que la

¹⁷ *Idem*, I, 1097b, 25.

¹⁸ *Idem*, II, 1106a, 20.

felicidad y el bien supremo están unidos a la facultad racional, por lo que es necesario que centremos nuestra atención en este tema.

2.2 La felicidad como posibilidad de una naturaleza racional

En la tarea por identificar el bien del hombre, nos percatamos que éste se encuentra en la actividad del alma según la razón, pero es necesario esclarecer, para mayor comprensión en este tema, por qué Aristóteles identifica en este tipo de alma la función propia del hombre como la actividad que le pertenece únicamente a él y por dónde es posible realizar el bien supremo y la felicidad.

La razón como fundamento de la felicidad tiene su génesis en la teoría hilemórfica, donde Aristóteles identifica que todo cuerpo está constituido de materia (*hylé*) y forma (*morphé*); esta última es la substancia que hace ser a la cosa lo que es y la primera expresa de qué está hecha. Materia y forma son así una unidad, pero cada parte de ella tiene una función específica: la forma es la esencia de las cosas, la naturaleza íntima de las mismas, aquello que da vida, poniendo en acto la materia que sólo es en potencia. Esto se explica si pensamos en una pieza de mármol: ésta es en potencia una escultura, pero sólo lo será en acto luego de haber sido esculpida por las manos del artista. Tanto la materia como la forma no son concebidas por Aristóteles como elementos separados en las cosas dentro de la realidad humana, sino que ambas dan vida a una entidad¹⁹.

A partir de la teoría hilemórfica Aristóteles afirma que el bien supremo del hombre no se encuentra en los bienes externos del cuerpo, sino en los del alma, y retomará esta teoría para interpretar a los seres vivos. En su tratado *Acerca del Alma* manifiesta que los seres vivos se encuentran constituidos por dos elementos: el cuerpo o materia (que Aristóteles afirma es potencia de vida más no la vida misma) y la forma (identificada como la substancia, como la *entelequia* o acto de un cuerpo en potencia). El alma es esta substancia y será la causa y el principio del cuerpo viviente, aquello que pone en acto y

¹⁹ Para una mayor comprensión de este término aristotélico véase: M, 1029a, 1-5.

da vida a la materia o cuerpo que contiene vida sólo potencialmente. Como lo manifiesta Aristóteles: *el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*²⁰. Así, en el caso de, supongamos, un ganso, su cuerpo o materia representa únicamente potencia de vida, pues él no vive por estar constituido de patas, pico, alas y plumas, sino por el aliento de vida, aquello que pone en acto su materia.

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras “causa” y “principio” tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia²¹.

Para Aristóteles el alma es causa y principio de vida, por lo que sin aquella seríamos únicamente materia potencialmente viviente. Esta distinción es la causa por la que los valores auténticos del hombre y su bien supremo se desprenden del alma y no del cuerpo ni de los bienes externos como la riqueza y el honor, que resultan ser bienes adicionales al hombre porque éste es vida, es un ser en acto a consecuencia de su alma.

Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerdá también nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta²².

Al desprenderse del alma el bien supremo y la felicidad es necesario que nos centremos detenidamente en la descripción de los tipos de alma, para poder entender con mayor claridad por qué nuestro autor afirma que la actividad que se desprende de la parte del

²⁰ AA, II, 412b, 25-5.

²¹ *Idem*, II, 415b, 10-15.

²² EN, I, 1098b, 10-25.

alma que razona es la que se constituye como la función propia del hombre y por donde realiza el bien supremo que lo conduce hacia la edificación de la felicidad.

2.2.1 El hombre como animal racional

El alma para Aristóteles es la causa y principio de vida, es la substancia que pone en acto la materia o cuerpo viviente que tiene vida sólo en potencia; esta afirmación proviene de su teoría del alma, donde adjudica un tipo distinto de alma para cada ser vivo: una vegetativa, una sensitiva y una racional. Con el propósito de comprender por qué Aristóteles identifica la felicidad humana como consecuencia de una actividad que se deriva del alma propiamente del hombre, es necesario emprender el estudio de los tipos de alma que forman parte de la composición natural del ser humano, él que como animal racional es el único ser que puede acceder a la felicidad.

A partir de la división tripartita del alma, y de las funciones propias de cada ser vivo, Aristóteles deduce que los fenómenos y funcionamientos de la vida se manifiestan en características distintas, las cuales divide en tres grupos: el primero corresponde a los funcionamientos vitales del nacimiento, la nutrición y el crecimiento, propio de los seres vegetales; el segundo a las sensaciones y al movimiento, correspondiente a los animales; y el tercero al conocimiento, la deliberación y la elección, funciones propias del hombre. Así, cada grupo de funciones y fenómenos vitales distingue a un grupo de seres vivos distintos, sin que con esto se entienda que uno no puede tener más de algún grupo característico de funciones, ya que existen seres vivos que están constituidos por más de uno de ellos; por ejemplo: imaginemos a una herbera, flor que posee únicamente las funciones del nacimiento, la nutrición y el crecimiento, por lo tanto su vida está delimitada dentro de estos funcionamientos vitales y sería insensato afirmar que tiene funciones sensibles, como las que tendría una gaviota. Sin embargo, aunque las funciones que corresponden a la herbera no sean las mismas que distinguen a la gaviota, esta ave posee también los funcionamientos vitales de aquella planta.

En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas – como decíamos- mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo ésta, sino también la sensitiva²³.

La distinción entre las funciones y fenómenos de la vida lleva a Aristóteles a afirmar que ésta deberá poseer también partes o funciones que regulen tales ordenamientos. Así, las funciones correspondientes a cada ser vivo estarán en concordancia con el tipo o tipos de alma que posean, esto dependiendo del tipo de funciones de las cuales participen; por consiguiente, existirá un alma vegetativa, un alma sensitiva y un alma intelectual o racional, como las llama Aristóteles en correspondencia con las funciones vitales que caracterizan a cada ser vivo.

Además, entre los animales dotados de sensibilidad unos tienen movimiento local y otros no lo tienen. Muy pocos poseen, en fin, razonamiento y pensamiento discursivo. Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento, sino que algunos carecen incluso de imaginación, mientras que otros viven gracias exclusivamente a ésta. En cuanto al intelecto teórico, es otro asunto. Es evidente, pues, que la explicación de cada una de estas facultades constituye también la explicación más adecuada acerca del alma²⁴.

En el hombre se agrupan todas las funciones vitales: vegetativa, sensitiva e intelectual, por lo que poseerá los tres tipos correspondientes; sin embargo, el tipo de alma intelectual será la que lo distingue y posiciona por encima de los demás seres vivos; y con esto el hombre será entonces un ser eminentemente racional. A partir de esta deducción, Aristóteles afirma que la función propia del hombre es lo intelectual o racional, que la esencia humana radica en el intelecto y que el hombre bueno es aquel que lleve a cabo sus acciones por medio de esta parte de su alma. Luego entonces la felicidad, el bien por excelencia, será únicamente una posibilidad en el hombre si es buscada y construida en acto a través de la actividad virtuosa de la parte de su alma racional. Así lo manifiesta Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, donde destaca la importancia del intelecto como parte principal del hombre y de la que deriva su función

²³ AA, II, 414a, 30.

²⁴ *Idem*, II, 415a, 5, 10.

específica; aún más: si el ejercicio de su intelecto logra gobernar su parte concupiscente, ello lo hace un hombre bueno.

Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practicar para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno), y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno. Ahora bien, todo hombre desea para sí el bien, y nadie escogería llegar a ser otro y tenerlo todo [...] sino siendo lo que es, y parece que todo hombre es esta parte del mismo que piensa o la más importante.²⁵

Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo.²⁶

Y parecerá, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.²⁷

La felicidad aristotélica se nos muestra hasta ahora como una empresa eminentemente humana, como un estado de gozo entero que el hombre puede llegar a edificar si su actuar se encuentra determinado por las facultades que determinan su naturaleza racional. Por lo tanto, si su felicidad es consecuencia de su constitución natural estará determinada por las acciones que se deriven de ésta. Sin embargo, tales acciones no serán suficientes si son ejecutadas de manera simple por el hombre, por lo que deberán estar acompañadas por la virtud que les corresponda, ya que la función específica del humano implica alcanzar lo bueno y lo mejor dentro de la obra. Por consiguiente, al identificar que para Aristóteles la felicidad no radica únicamente en las actividades del

²⁵ EN, IX, 1166a, 10-15.

²⁶ *Idem*, IX, 1168b, 35, 1169a, 1.

²⁷ *Idem*, X, 1178a, 5.

hombre en correspondencia con la parte de su alma que posee la razón, sino que estas actividades deben estar acompañadas por la virtud que les corresponda, es necesario que prosigamos con este tema.

2.2.2. El hombre como animal virtuoso

El hombre es un ser que está dispuesto a ser feliz por su naturaleza racional que lo faculta para construir el mayor estado de bienestar, aunque esto no significa que la felicidad esté asegurada por el simple hecho de poseer la facultad citada, sino que su construcción será producto de la actualización de sus potencialidades naturales; es decir: si el alma es la potencia de vida, es pues la actualización y realización de la materia, entonces la felicidad del hombre estará condicionada por los actos que se deriven de su tipo de alma racional.

La ejecución de actos tiene que ser acompañada por una excelencia, por una virtud correspondiente a cada acción, ya que para Aristóteles la *virtud* es lo que perfecciona la naturaleza humana. Y aunque todos los hombres son racionales no todos son virtuosos porque ello depende de la forma cómo se ejecute la acción. Así lo manifiesta nuestro autor a través de la concepción helénica de la virtud (*areté*), al entender que la acción se convierte en buena si es llevada a cabo de la mejor manera que sea posible; por ejemplo, pensemos en el oficio de un maestro, cuyo trabajo es el de enseñar a un determinado grupo de estudiantes cierta materia; si cada uno de ellos logra entender con claridad el contenido de las clases, el maestro estará siendo eficaz, su manera de enseñar será entonces virtuosa y, por lo tanto, estará cumpliendo con su función específica como maestro. Así entonces, se es bueno o malo en tanto se realice la función específica que corresponda a la actividad, según se posea o no la virtud o eficiencia correspondiente.

Hemos expuesto, pues, cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno al caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en

todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia²⁸.

Si la felicidad del hombre es consecuencia de su propia función, y ésta es la realización de la virtud, entonces el bien supremo y la felicidad humana serán posibles sólo a través de actos virtuosos que perfeccionen al hombre y lo lleven a ser mejor. Por esto, la felicidad es la actividad virtuosa del alma.

Si entonces, la función del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte decimos que esta función es específicamente del hombre, y del hombre bueno [...] siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y las del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada una se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta 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 perfecta²⁹.

La virtud es entonces un elemento necesario dentro de la acción para llegar a la felicidad, pues en ésta la felicidad proporciona un bienestar completo en la vida humana y por ende la vida virtuosa es en sí misma placentera. El placer que se deriva de la acción será consecuencia ineludible de sus potencialidades naturales dado que la virtud es inherente al hombre.

Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma³⁰.

²⁸ *Idem*, II, 1106a, 10-25.

²⁹ *Idem*, I, 1098a, 5-20.

³⁰ *Idem*, I, 1099a, 10-15.

Para Aristóteles, la vida virtuosa conduce a la felicidad de forma perfecta, al vivir de acuerdo con lo que es naturalmente, desarrollándose sin reducir, truncar o pervertir su constitución natural que se manifiesta de forma plena en la actividad que posee la perfecta virtud humana. La felicidad es entonces una cierta actividad del hombre conforme a la virtud guiada por su facultad racional, que no se manifiesta esporádicamente pues la virtud es consecuencia de una práctica continua que dura toda la vida, *porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (bastan) para ser venturoso y feliz*³¹.

Afirmar que la virtud y la naturaleza racional permiten alcanzar la felicidad exige que describamos el tipo de virtudes que Aristóteles reconoce como la estructura rectora de la acción y del pensamiento humano.

2.2.3 Tipos de Virtud

La felicidad es una actividad propia del alma según la razón, de acuerdo con la virtud o virtudes que le pertenezcan a tal actividad, pero para lograr identificar (las) es necesario esclarecer cómo entiende Aristóteles las actividades según la razón. Y para nuestro autor estas actividades poseen un doble significado, que se manifiesta en la función del hombre, por lo que ésta, a su vez, se desempeña en dos acepciones distintas; por un lado la entiende como las actividades según la razón; y, por otro lado, como las actividades que implican la razón. A simple vista la palabra “implican” pudiera no sugerir una gran diferencia, sin embargo, con esta afirmación Aristóteles supone la diferenciación de dos tipos de virtudes que estarán ligadas a la realización de la felicidad; unas de ellas se desprenderán directamente del alma que razona, y las otras, aunque no surjan de manera directa de este tipo de alma, serán partícipes de ella, por lo tanto ambas serán necesarias para la construcción de la felicidad en el hombre.

³¹ *Idem*, I, 7, 1098a, 15-20.

Queda claro que existe un tipo de virtudes que se derivan directamente de la parte del alma que razona y que es propia de los hombres, pero para entender cuáles no son propias de esta parte, pero que sí participan de ella y que por lo tanto son también virtudes del hombre, habrá que recurrir a la diferenciación que Aristóteles realiza de los tipos de alma, pues si la actividad es consecuencia del alma, aquella clase de virtudes que buscamos deben ser consecuencia, a su vez, de alguno de los dos tipos de alma distintos a la de la razón.

Tanto el alma vegetativa como el alma sensitiva se constituyen como la parte irracional del alma del hombre, sin que por esta distinción se entienda que ambas poseen el mismo tipo de virtudes pues, como nos dice Aristóteles, el alma vegetativa es común a todos los seres vivientes; por lo tanto su virtud será también común a todos ellos y no será partícipe de ninguna clase de virtud humana, como queda manifiesto en el siguiente párrafo:

De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que (admitir) cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud es común y no humana [...]³².

Por otro lado, en lo que concierne al tipo de alma sensitiva, Aristóteles identifica que las actividades que se desprenden de esta sí participan de cierto modo de la razón, ya que el alma sensitiva es el principio y causa de las tendencias e impulsos inmoderados que, aunque propios de los animales, son también parte del hombre y se revelan sin censura en el hombre incontinente, por lo que debe existir una virtud que ejerza la función de controlar tales tendencias e impulsos, y es ésta precisamente la tarea que atañe a la razón, pues similar a los actos de un padre que controla a su hijo para educarlo, y de cierta manera lo domina hasta que éste sea capaz de dirigirse por sí sólo, la razón ejerce el dominio, el control y la guía sobre esta parte irracional; y así como el hijo escucha y obedece, pero también se resiste al padre, el alma sensitiva que produce los impulsos

³² *Idem*, I, 1102a, 30.

inmoderados en la conducta del hombre es la parte irracional de éste que se resiste a la razón.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. [...] esta parte parece también participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente. [...] Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que ésta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma, otra, capaz sólo de escuchar (a la razón), como se escucha a un padre³³.

Con lo anterior, hemos identificado dos tipos de virtudes que son necesarias en la construcción de la felicidad; la primera de ellas será la que se deriva del control que ejerce la razón sobre los impulsos y tendencias de la parte del alma sensitiva, que si bien no es una virtud que se desprenda directamente de la razón, sí atañe a ésta, pues se desprende del control y obediencia que la razón ejerce sobre los impulsos inmoderados del hombre (serán las que formen el carácter o *éthos* del hombre y recibirán el nombre de virtudes éticas); y la segunda de ellas será la propia de la parte pensante del hombre (serán las virtudes que se deriven directamente de la razón), a las que Aristóteles da el nombre de virtudes dianoéticas. Sigamos, pues, con el análisis de estos dos tipos de virtudes.

2.2.3.1 Virtudes éticas

El alma del hombre no se constituye por partes desorganizadas dentro de él, sino que, como hemos visto, aunque puedan diferenciarse unas partes de otras, los tres tipos de alma corresponden a una unidad organizada que compone al hombre como un todo. Con respecto al *carácter*, aquel componente del hombre que constituye su parte apetitiva y volitiva, se encuentra de manera natural en concordancia con la parte que posee razón, al estar subordinada a su dirección. De esta manera, si el hombre funciona bien como parte

³³ *Idem*, I, 1102b, 15-35.

organizada de un todo, sus deseos, apetitos y voluntad estarán dirigidos y controlados por su razón; y de manera contraria, si funciona mal sus deseos presentarán descontrol y serán ajenos a la dirección de la razón; por ejemplo: pensemos en un hombre que presenta discapacidad corporal por tener la desventura de padecer epilepsia, a causa de esta enfermedad su cuerpo no obedece las órdenes de su pensamiento, por lo tanto, funcione mal y en contra de sí mismo. De manera similar los deseos del hombre que no se sujetan a la dirección de la razón representan un defecto en su composición humana y él estará funcionando mal, de manera contraria a su naturaleza. En esto consiste esencialmente la virtud ética para Aristóteles, misma que será la consecuencia del buen control que ejerce la razón sobre el carácter del hombre, sobre sus apetitos y sobre su voluntad.

Al vincularse la virtud ética con el carácter del hombre estará en correspondencia con el estudio de la acción humana y nuestro autor distinguirá la existencia de tres divisiones: la volición o *boúlésis*, que es la parte encargada de marcar los fines; la deliberación o *boúleusis*, que se encarga de sopesar los medios por los que podrá dirigirse la acción hacia el fin; y la decisión o elección o *proaíresis*, aquella que dirige la acción sobre los fines.

Respecto de la voluntad del hombre Aristóteles se pregunta cuál es el fin que ésta persigue, pues pareciera que existen en los hombres opiniones distintas al respecto: unos creen que la voluntad persigue el bien y otros que su fin es el bien aparente. Sin embargo, nuestro autor va a truncar las diversas opiniones sobre la voluntad al decir que quienes creen que el bien aparente es objeto de ésta, no están juzgando de manera eficiente, pues al creer esto están afirmando que no existe nada deseable por naturaleza, dado que el bien se relativizará dependiendo de lo que a cada hombre le parezca. Esta afirmación es para Aristóteles consecuencia de un hombre enfermo o pervertido que no está juzgando correctamente (recordemos que el bien es la felicidad, fin y bien supremo de las acciones del hombre que vive en correspondencia con su naturaleza y si se dice que la voluntad persigue un bien relativo esto implicaría afirmar lo contrario), pues sí existe en el deseo una inclinación por naturaleza, ya que al hombre sano que despliega su actuar en correspondencia con su función específica, el objeto de la voluntad no le

parecerá otra cosa que el verdadero bien (la felicidad); por lo tanto: para el hombre sano y no pervertido el fin de la voluntad será el bien y sólo cabrá deliberar y decidir los medios para alcanzarlo.

En un segundo momento la elección de los medios para llegar al bien será objeto de la *deliberación*, la cual posee un rango de acción limitado pues el hombre no puede deliberar sobre las cosas que no se encuentran a su alcance. La deliberación versa sobre lo que es realizable por el hombre, aquello que depende de sí mismo, y esto es simplemente su actuar, pues la acción tiene su principio y causa en el hombre que la ejerce y depende de él. Sin embargo, la acción no se realiza siempre de igual manera, pues el actuar del hombre varía según las circunstancias en las que se encuentre, luego entonces la deliberación no será una tarea acerca de sopesar los mismos medios en cada caso, como lo manifiesta Aristóteles en las siguientes líneas:

Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y esto es lo que resta por mencionar³⁴.

Argumento que completa más adelante diciendo:

[...] deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquellas. [...] Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. [...] El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin³⁵.

La deliberación consiste en sopesar los medios que nos conduzcan al fin, y si esta tarea es llevada a cabo para manifestarse en el actuar del hombre (pues no deliberamos para permanecer inactivos, sino que lo hacemos para elegir los medios por los que el actuar nos lleve a una finalidad), estará íntimamente ligada con la elección, pues deliberamos para elegir qué acción nos conducirá a los medios más eficientes para lograr el fin;

³⁴ *Idem*, III, 1112a, 30.

³⁵ *Idem*, III, 1112b, 5- 30.

precisamente, nos dice Aristóteles, la elección es un deseo deliberado de las cosas que se encuentran a nuestro alcance.

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio (del movimiento) a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos. [...] Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación³⁶.

Por consiguiente, podemos decir que la voluntad del hombre sano, que vive y actúa en concordancia con su composición natural, estará orientada hacia la realización del bien, que se buscará realizar mediante la deliberación de los medios óptimos para alcanzarlo y así elegir el *agathón praktón*, o bien realizable, que el hombre puede llevar a cabo. Sin embargo, en esta búsqueda por la realización del bien el hombre puede tomar decisiones acertadas o equivocadas, buenas o malas, razón por la que nuestro autor se pregunta cuál debe ser el criterio correcto que conduzca a los hombres a elegir el bien realizable en sus acciones, ya que fácilmente esta búsqueda puede ser desvirtuada al no tener claro un criterio para elegir. Si el bien es realizable hay que hacerlo, pero para hacerlo hay que saber lo que hay que hacer, y es precisamente este saber mediante el criterio correcto lo que para Aristóteles va a constituir el ejercicio de la virtud ética o sabiduría práctica.

La importancia de conocer el criterio correcto para actuar en pos del bien reside en que la virtud ética se constituye mediante el *hábito*, pues si una y otra vez el hombre toma la decisión correcta y actúa mediante ella se creará un hábito de tomar decisiones buenas, y una vez que éste sea adquirido el hombre elegirá el bien sin esfuerzo y con naturalidad. Pero Aristóteles piensa que decidir bien no es tarea sencilla, que en la construcción de éste hábito el hombre puede pasarse o quedarse corto y que ninguna de estas dos formas será la correcta para la construcción del hábito que permita al hombre constituir la virtud ética, por ello la mejor decisión tendrá que ser elegida a través del criterio que indique

³⁶ *Idem*, III, 1113a, 5-10.

un término medio, o *mesótês*, en cada acción. Revisemos lo que nuestro autor menciona al respecto:

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia este sus obras (de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues esta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. [...] Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el efecto y el exceso yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud: *Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas*³⁷.

El establecimiento del hábito correcto permite al hombre realizar las acciones óptimas sobre las que se constituirá la virtud ética y únicamente será posible si el criterio que se utilice para actuar es el de apuntar al término medio en cada circunstancia; por lo tanto es necesario entender en qué consiste este término medio, que parece ser eficiente para excluir al defecto y al exceso que naturalmente se presentan en las pasiones del hombre y que lo hacen errar en la búsqueda por la realización del bien.

2.2.3.2 El justo medio como principio de una vida virtuosa

La virtud ética consiste en el hábito de decidir bien conforme al criterio correcto, y se refiere a realizar cada acción con base en la búsqueda del término medio óptimo entre el exceso y el defecto que destruyen la virtud. Pero habrá que preguntarse a qué se refiere Aristóteles cuando habla de un exceso, de un defecto y de un término medio.

³⁷ *Idem*, II, 1106b, 10-35.

La referencia que toma nuestro autor para hablar de tales términos está situada en los sentimientos, en las pasiones y en las acciones del hombre. Por lo tanto la virtud ética será la posición media entre dos extremos de la pasión, que se constituyen uno por defecto y otro por exceso. La medida justa que debe tomarse para evitar caer en tales extremos no podrá ser similar a la medida aritmética entre dos cantidades (lo que supondría evaluar al defecto y al exceso a través de una regla precisa que pudiera aplicarse de manera concreta y sin equivocación en cada caso), puesto que la vida del hombre no se da en tales circunstancias (si fuera así bastaría un manual de reglas concretas que guiara sus acciones hacia el bien por igual). Pero esta afirmación resulta absurda si recordamos que el bien, fin de la voluntad del hombre, es un bien realizable, o *agathón praktón*, lo que implica que si el bien se constituye bajo la característica de lo realizable y posible, éste se encontrará únicamente mediante el acto, lo que supone la imposibilidad de evaluar cada acción bajo un solo parámetro, pues en ningún caso la vida de un hombre resulta igual a la de otro porque sus circunstancias y necesidades distan de ser equivalentes en todos los casos. Por lo tanto su elección al actuar variará y no podrá ser idéntica cada vez que se despliegue una acción. Por ello, el término medio por el que se constituye la virtud ética, no podrá determinarse por una medida única de acción.

Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla [...] Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no es el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros³⁸.

Por consiguiente, el término medio, el exceso y el defecto, no podrán ser considerados a partir de un criterio o regla abstracta de acción, pues el discernimiento adecuado debe ser considerado únicamente a partir del hombre, puesto que no es posible encontrar la

³⁸ *Idem*, II, 1106a, 35 1106b, 5.

media exacta en las cosas que poseen división. Cada hombre será su propia media y su actuar será determinado bajo sus propias circunstancias y necesidades particulares; y en esto radica, precisamente, la virtud ética: en lograr discernir y elegir bajo el criterio correcto de acción, determinado por la razón que dicta, controla y orienta los deseos del hombre, el justo medio que no permita ni excederse ni quedarse corto sobre la elección de los actos humanos.

Es, por lo tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige en término medio³⁹.

La virtud ética será aquella que encuentre la posición intermedia entre el exceso y el defecto; por ejemplo: en el caso de la virtud que corresponde a la robustez tanto la carencia de ejercicios como el exceso de ellos destruirían tal virtud; o en el caso de la salud, tanto si se tiene una ingesta excesiva como si no proporcionamos alimento suficiente al cuerpo la salud será destruida. Sin embargo, si el cuerpo recibe una cantidad suficiente, que ni sea excesiva ni sea insuficiente, no sólo se conservará, sino que aumentará; así es que, si el hombre elige una y otra vez, bajo el criterio correcto que dicta la razón, el término medio en cada acto, logrará consolidar un hábito de elección que con el tiempo logre hacer permanente, de manera natural y sin esfuerzo, un modo de ser adecuado conforme a la virtud.

Es así que si la virtud ética consiste en consolidar un hábito que logre establecer un modo de ser que posibilite la elección del término medio como criterio adecuado y eficiente para actuar, podemos decir que la virtud ética es un modo de ser que se establece por medio del aprendizaje, ya que la virtud no se posee por naturaleza, aunque tampoco es antinatural, sino que el hombre tiene por naturaleza la potencialidad de ser virtuoso y puede actualizarse o no, porque depende de cada uno ejercitarse o no mediante la virtud.

³⁹ *Idem*, II, 1106b, 35,107a, 5.

Entendiendo de la manera señalada la consolidación de la virtud, Aristóteles sitúa en el hombre mismo la responsabilidad de adquirirla (recordemos que el hábito es consecuencia de la repetición continua de actos llevados a cabo por medio del criterio correcto, esto es, apuntando al término medio en cada acción), pues es él, quien actuando con virtud, tomando una decisión correcta, obtendrá el hábito de elegir bien y por consecuencia adquirirá una segunda naturaleza, que no será otra que aquella que le permitirá en cada caso decidir bien, sin esfuerzo y de manera natural.

De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podrá ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces [...] De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades [...] adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores⁴⁰.

La repetición continua de actos dirigidos hacia el término medio permitirá alcanzar y ejercitar la virtud. El hombre será, entonces, un ser virtuoso, al poseer el hábito de ejercer bien, naturalmente y sin esfuerzo, la función correspondiente a la virtud ética. Sin embargo, lo que existe en potencia en el hombre puede desarrollarse o no hacia el bien, por ello Aristóteles reconoce que el hombre es tanto potencialmente bueno como potencialmente malo, resultado de poseer la potencia de la virtud (que será el elegir bien por medio del término medio) y la potencia del vicio (que será inclinarse hacia el exceso o defecto), por lo que dependerá de él mismo adquirir un carácter en correspondencia con el bien, dado que el hábito es su responsabilidad.

El hombre no se encuentra determinado por una conducta establecida al no ser, como ya expusimos, virtuoso ni vicioso por naturaleza y sí ser libre de elegir qué potencialidad va a actualizar, por lo que no hará el bien por ser un hombre, sino que será un hombre

⁴⁰ *Idem*, II, 1103a, 20-30.

bueno si elige hacer el bien. La virtud ética será entonces consecuencia de tomar la buena decisión de guiar los actos por medio del criterio que proporciona la razón.

Establecido el término medio y la naturaleza racional práctica de la virtud ética, pasaremos al análisis del siguiente tipo de virtudes que identifica Aristóteles.

2.2.3.3 Virtudes Dianoéticas

La conformación del alma del hombre, tiene una parte que se constituye por el apetito y la voluntad que corresponden al carácter; y otra parte correspondiente al pensamiento, que Aristóteles identifica como la razón o *diánoia*. Ambas partes o facultades podrán funcionar de manera correcta si se llevan a cabo las actividades correspondientes a cada una de ellas por medio de la virtud (recordemos que toda actividad se convertirá en una actividad buena, dirigida hacia la obtención del bien, únicamente si esta es acompañada por la virtud). Las virtudes del carácter, que hemos ya analizado, son consideradas por nuestro autor como virtudes éticas, las cuales recordemos se constituyen por medio del hábito sobre decidir lo mejor y más conveniente. Sin embargo, el conocimiento que produzca la buena elección en cada caso no procede directamente del carácter del hombre, sino que se deriva de la razón, al ser ésta la que dicta el orden y la dirección de los impulsos y pasiones del hombre, con el fin de que éste pueda llevar a cabo las mejores y más correctas acciones. Por lo tanto, la parte que posee la razón será la responsable del conocimiento que posibilita el aprendizaje sobre la buena elección y formación del hombre en la virtud ética, aunque el funcionamiento de la razón no estriba únicamente en proporcionar los conocimientos necesarios para la conformación de la virtud ética, sino que las actividades que se deriven de esta facultad tendrán funcionamientos propios con virtudes específicas. Para identificar cuáles son todos estos funcionamientos, Aristóteles los clasifica en tres partes: funciones contemplativas o científicas, prácticas y productivas.

Las funciones contemplativas o científicas son aquellas que se refieren a los conocimientos necesarios, universales e inmutables, conociendo *las clases de entes cuyos*

*principios no pueden ser de otra manera*⁴¹ dentro de la realidad; estas funciones serán referidas por Aristóteles con el nombre de razón teórica. A las funciones prácticas y las productivas les corresponde el conocimiento variable de las cosas contingentes y se refiere al discernimiento de los medios por los que el hombre conseguirá sus fines. En el caso de las funciones productivas los fines se constituyen como extrínsecos a la acción, pues su función es la producción de artefactos, y así como las primeras funciones que identificamos son sustraídas por nuestro autor en un solo grupo nombrado razón teórica, estas dos últimas formarán parte de un grupo distinto denominado razón práctica, ambas funciones de la razón tienen como finalidad u objetivo el perfeccionamiento del hombre correspondiente al conocimiento y la verdad, que no será eficiente si no se realiza por medio de la virtud.

Respecto al conocimiento de las cosas necesarias, universales e inmutables, las virtudes que corresponden al perfeccionamiento de esta función son la ciencia, o *episteme*, cuyo objetivo es desarrollar la mejor aptitud para demostrar las relaciones necesarias existentes entre las cosas a partir de los primeros principios; la segunda consiste en hacer del hombre alguien hábil para captar de manera intuitiva la verdad sobre los primeros principios y recibe el nombre de *intelecto*; la tercera, la *sabiduría* o *sophia*, es la virtud por la que el hombre logra el más alto grado de perfeccionamiento, el conocimiento que la conforma, incluye tanto a la ciencia como al intelecto. En conjunto, estas tres virtudes son aquellas mediante las cuales el hombre logra el bien de manera perfecta.

A la razón práctica, que tiene por objeto las cosas que pueden cambiar, le corresponden dos virtudes: la primera, identificada por Aristóteles como arte, o *tékhnē*, es la virtud que establece en el individuo la buena capacidad para la producción o fabricación de las cosas; la segunda es la prudencia, o *phronesis*, a través de la que el hombre establece el buen discernimiento para la elección correcta, haciendo a éste capaz para distinguir lo que es bueno de lo que es malo. En conjunto estas virtudes son las que perfeccionan al hombre.

⁴¹ *Idem*, VI, 139a, 5-10.

Detallaremos con Aristóteles cada una de estas para mayor claridad.

a) La Ciencia

A diferencia de las virtudes éticas que tienen por objeto reconocer el bien y el mal, las virtudes dianoéticas tienen como fin el conocimiento y la verdad. Así es que la ciencia tiene por objeto consolidar el saber demostrativo, que consiste en conocer los principios y causas objetivas de aquello que no puede ser de otra manera. Su cometido es identificar la verdad sobre la esencia y causa de las cosas que en la realidad existen como necesarias y universales, y su desarrollo como virtud tiene como base la división del saber que establece Aristóteles como formas de conocimiento que permiten al hombre tener acceso a la comprensión de la realidad en grados distintos. El primero es el conocimiento sensible que se deriva directamente de la sensación y es distinta en el hombre por la presencia de la memoria que genera la experiencia, que si bien no conforma un tipo de conocimiento que le permita acceder a la verdad sobre las causas, sí posibilita conocer la existencia de las mismas y forjar así un conocimiento sobre las cosas particulares, como se manifiesta en la *Metafísica*:

Ciertamente, el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia. [...] no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, por más que estas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino solamente que es caliente⁴².

Si el conocimiento sensible no permite conocer las causas y los principios de las cosas, éste tendrá que ser parte de uno superior que es el entendimiento, por eso la ciencia es una virtud dianoética y no ética, porque perfecciona la capacidad del hombre para conocer y explicar las causas de la realidad.

⁴² M, I, 980b, 25, 981b, 10.

Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de la experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según (el nivel) su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. [...] como todos opinan que lo que se llama “sabiduría” se ocupa de las causas primeras y de los principios. [...] Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*⁴³.

El conocimiento verdadero por la virtud científica consiste en desarrollar en el hombre la capacidad de demostrar lo demostrable, por lo que su objeto de conocimiento es aquel que se constituye con base en lo necesario, buscando lo que en la realidad existe necesariamente. Por lo tanto, piensa Aristóteles, si en la realidad hay cosas que son por necesidad éstas deben también ser eternas; por ejemplo: pensemos en un caso hipotético y tomemos al agua como objeto de estudio de la ciencia, podemos discernir que aquella es un elemento que existe por necesidad en el mundo, pues sus componentes naturales ayudan a dar y preservar la vida en la tierra, y si esto es así el agua debe poseer también la característica de eternidad porque sin ella la naturaleza y el mundo mismo colapsarían; de ahí se colige que lo que es necesario por naturaleza es eterno.

Que es la ciencia, es evidente a partir de ahí [...] todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible⁴⁴.

La ciencia será entonces la virtud responsable de perfeccionar la manera por la que el hombre conoce las cosas para discernir la verdad en tanto conocimiento de las esencias, al dar respuesta a lo que las cosas son en sí mismas y, por otro lado, a las causas, ambas consideradas a partir del conocimiento de las cosas necesarias de lo que hay en la realidad de fijo, inmutable y eterno. La ciencia será, pues, un conocimiento de lo

⁴³ *Idem*, I, 981b, 5, 982a, 5.

⁴⁴ EN, VI, 1139b, 20.

universal de las cosas en la realidad que proporciona el saber de las definiciones sobre los principios y las causas.

b) El Arte

El arte como virtud pertenece al tipo de conocimiento de las cosas que pueden ser de otra manera, es decir, al tipo de razón práctica, que como describimos, se constituye por dos saberes distintos: uno por la producción extrínseca a la acción, y otro por el saber de la acción que lo produce. El arte pertenece al primer tipo de conocimiento en esta división, pues su objeto de estudio se refiere precisamente al saber sobre la producción. Aristóteles afirma que aunque el tipo de razón práctica incluya ambos saberes, éstos no pueden entenderse de la misma manera, ya que al ser la producción objeto del arte que al constituirse mediante la virtud establecerá en el hombre un modo de ser racional productivo, éste se refiere a la construcción de una cosa extrínseca a la acción; a diferencia de esto, el saber sobre la acción se refiere a la prudencia y tiene por objeto de estudio precisamente al actuar del hombre, que al constituirse por medio de su virtud dará lugar no a un modo de ser racional referente a lo que se produce, sino a un modo de ser racional para la acción práctica.

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido y la acción que lo produce. La producción es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. [...] Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción⁴⁵.

El arte como virtud es aquello que permite producir la mejor y más hermosa obra, como en el caso del hombre que se dedica a las obras arquitectónicas, en especial a la construcción de viviendas: si logra hacer de cada casa una obra que funcione bien y sea útil para quien la habite, poseerá la virtud del arte en la producción, y si por el contrario no consigue construir la vivienda de acuerdo a la funcionalidad que le debe ser propia,

⁴⁵ EN, VI, 1140a, 5-15.

su producción no será consecuencia de una obra en correspondencia con la razón verdadera, sino que ella versará sobre la producción acompañada de razón falsa y, por lo tanto, no podrá llamársele virtuoso en las cosas del arte.

El buen discernimiento de la razón por el que la producción llega a ser una obra virtuosa consiste, para nuestro autor, en la génesis de lo producido, porque la práctica del arte produce algo que no está en la realidad; por ejemplo: una obra por medio del arte puede ser la fabricación de acueductos que transporten el agua hacia ciertas comunidades, pero sólo si tales conductos funcionan bien, y consiguen transportar el agua suficiente para el uso de todos los hombres que habitan en ellas, será una obra de arte virtuosa, aunque no podrá afirmarse que el arquitecto responsable de tal obra haya sido también causa de la producción del agua que se distribuye para este fin, pues ésta era ya una cosa existente en la naturaleza.

Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues estas tienen su principio en sí mismas⁴⁶.

Para Aristóteles el arte se ubica en la razón práctica porque ningún hombre escapa de la producción; sin embargo, este hecho no coloca la virtud dentro de la obra, pues no porque se afirme que producir es parte inherente al hombre, esto implica que la obra producida se realice por medio de la perfección. Por consiguiente, será necesaria la aparición de una virtud que logre hacer de la obra una producción perfecta. Tal conjetura procede de la visión teleológica de nuestro autor, quien al respecto afirma que todo en la Naturaleza tiende hacia la perfección y por lo tanto toda producción con arte debe ser algo perfecto.

Dicha visión teleológica no atañe únicamente al campo de la Naturaleza, sino que abarca de la misma forma al hombre. Asimismo, Aristóteles afirma la existencia de no sólo un fin al que tienden las cosas naturales, sino que el hombre mismo está dispuesto hacia un

⁴⁶ *Idem*, VI, 1140a, 10.

fin que es el bien supremo, por lo que, agrega, si el arte constituye una virtud de la *diánoia* o razón, que es la parte distintiva y única del hombre por la que en su actividad logra la felicidad, el hombre que consiga producir mediante la virtud del arte estará accediendo únicamente en parte a la felicidad, porque para lograrla completamente tendrá que desarrollarse plenamente en todas sus facultades intelectuales.

c) La Prudencia

Respecto de la prudencia Aristóteles cree conveniente partir de las opiniones acerca de la consideración sobre los hombres a los que se les llama prudentes, porque en ellos se distingue el rasgo particular de deliberar y juzgar de la manera más conveniente los asuntos que son buenos y útiles; por ende, no podríamos llamar prudente a quien se dedique a la observación y al estudio de los astros (sería más correcto llamarlo un hombre virtuoso en la ciencia, pero nunca prudente, pues el objeto de la prudencia versa sobre las cosas que pueden ser de otra manera, es decir sobre las cosas contingentes). Así, a quien se le debe llamar prudente es a aquel que por medio de esta virtud consigue juzgar y elegir los mejores y más laudables medios por los que ejecuta sus acciones, consiguiendo un hábito hacia el bien que constituirá un modo de ser respecto a la buena deliberación.

La prudencia está en concordancia con la deliberación en cuanto ésta atañe a la acción del hombre, y no a las cosas que no pueden ser de distinta manera. La deliberación no es entonces posible sobre las cosas que existen de manera necesaria y, por lo tanto, la prudencia que se constituye sobre la deliberación no pertenece al saber científico, puesto que las acciones del hombre son contingentes. La prudencia es aquella facultad del hombre que busca lo verdadero a través del buen juicio que corresponde a la razón sobre todas aquellas cosas que pueden ser tanto buenas como malas para él mismo. El objeto de la acción tiene su fin en sí misma, pues su objetivo es el propio acto ejecutado hacia el bien. Así es que el hombre que actúa con prudencia no tiene otro fin que el de realizar acciones como lo dicta la razón verdadera.

[...] un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre⁴⁷.

La prudencia será para Aristóteles la virtud más excelsa que constituye en el hombre un modo de ser por el que ejerce una buena deliberación acerca de lo que es bueno y malo respecto a él mismo; y ella, dicha virtud, se constituye dentro del campo de la acción, al deliberar de la mejor manera sobre las acciones del hombre, y tiene que ver con las virtudes éticas (recordemos que tales virtudes consisten en actuar conforme a la regla adecuada que es el control que ejerce la razón sobre los impulsos, sentimientos y pasiones provenientes de la concupiscencia de la parte del alma sensitiva); y si la prudencia es una virtud que se deriva directamente de la razón y tiene por objeto establecer el hábito de deliberar correctamente para elegir el desenvolvimiento de las acciones hacia el bien, será entonces parte de la razón, de donde se deriva la prudencia que determina el rumbo que tomarán las acciones y será ella quien dicte los medios óptimos del actuar del hombre para que no incurra éste en el exceso o defecto que obstaculizan la producción de un acto virtuoso que se ciña al justo medio. Es entonces la virtud de la prudencia la responsable de constituir en el hombre el hábito de actuar bien, de elegir con facilidad y sin esfuerzo el término medio óptimo en cada caso.

[...] parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. [...] La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre [...] existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia, y en el arte el que hierra voluntariamente es preferible, pero en el caso de la prudencia no, como tampoco en el de las virtudes. Está claro, pues, que la prudencia es una virtud y no un arte. Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que

⁴⁷ *Idem*, VI, 1140a, 30-35, 1140b, 5.

puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no⁴⁸.

Si de la razón práctica se deriva la edificación de las virtudes éticas, ella debe ser normativa, pues al ser responsable de indicarle al *carácter* del hombre lo que es más conveniente de hacer, define las normas por las que éste dirige sus acciones. El carácter debe de ser sumiso al control y guía de la razón, y precisamente de la virtud que se derive de ella se indica qué es el bien como fin de sus acciones, lo que es propiamente el objeto y finalidad de la prudencia como virtud: lograr establecer en el hombre el mejor y más conveniente hábito por el que logre constituir un modo de ser, que lo disponga siempre hacia el bien. La prudencia no podrá concebirse como virtud aislada de las virtudes éticas, ni estas mismas serán posibles sin ella, correlación que no debe sorprendernos si recordamos que para Aristóteles el hombre es una unidad, y aunque para su estudio puedan diferenciarse las partes que lo conforman, no significa que se encuentren separadas unas de otras.

La prudencia, al estar referida al control de la parte concupiscible del hombre, no puede concebirse como una ciencia en virtud de que, a diferencia de ésta, atañe a lo particular; es decir: un hombre no llega a ser prudente por medio de conocimientos científicos que pueden ser adquiridos en cualquier etapa de su vida, porque al ser la prudencia un buen juicio que se constituye por medio de la razón sobre las acciones del hombre, en ningún caso la actividad de éste es idéntica en toda ocasión. La virtud de la prudencia nunca podrá servirse de un saber como la ciencia, que se encarga del conocimiento sobre las cosas que son fijas y estables en la realidad y de las que se puede derivar su demostración objetiva, sino que es la experiencia particular que brindan los años transcurridos lo que permite llegar a ser un hombre prudente.

Además, cómo debe uno administrar lo suyo no está claro y necesita consideración. Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto

⁴⁸ *Idem*, VI, 1140a, 25 1140b, 20-30.

lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo⁴⁹.

Establecido que las virtudes éticas son consecuencia del modo de ser en el hombre que logra establecerse de acuerdo con la razón, y que la prudencia es consecuencia de la recta razón, las virtudes éticas no sólo serán un modo de ser de acuerdo con la razón, sino que irán acompañadas de ésta y, por consiguiente, de la prudencia. A esto se refiere nuestro autor cuando dice que las virtudes son un modo de ser de acuerdo con la razón, lo que significa que las virtudes éticas por sí solas determinan el fin correcto de la acción al ser ejecutadas con prudencia, no sólo yendo de acuerdo con la razón como consecuencia directa de la misma. No sólo se consigue establecer el fin que dicta la razón, sino que se logra realizar tales actividades hacia el fin. De esta manera Aristóteles establece una correlación entre la virtud ética y la prudencia, al afirmar que una no puede ser sin la otra, porque el hombre no podrá constituirse como un ser bueno en su plenitud si no acompaña las acciones que se deriven de las virtudes éticas, de prudencia; y a su vez no será un hombre prudente sin actuar conforme a estas virtudes.

d) El Intelecto

La exposición de las virtudes anteriores nos permite entender que cada una de ellas posee un fin determinado, pero parece que el hombre posee una cualidad referente a todas ellas que se deriva de una capacidad intuitiva para determinar el principio de cada uno de estos conocimientos, por lo tanto debe existir una virtud de la razón que atañe a esta capacidad del hombre para captar de forma intuitiva la verdad sobre los primeros principios del conocimiento, cuyo objeto es consolidar una buena aptitud del hombre para discernir el principio de conocimiento.

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte ni prudencia; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan

⁴⁹ *Idem*, VI, 1142a, 10-15.

sobre cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio no aportar algunas demostraciones. Si, por tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede ser o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto, como disposición de estos principios⁵⁰.

El intelecto como virtud es consecuencia de haber identificado la intuición de los primeros principios como una capacidad natural del hombre, necesaria en el caso de la ciencia ya que ésta no se ocupa de descubrirlos sino de demostrarlos, y en el caso de los saberes prácticos es captar de manera natural y verdadera los primeros principios sobre lo extremo, lo contingente y la premisa menor, para posteriormente realizar el discernimiento correcto sobre la actividad o producción mejor y más excelsa en el hombre. Así es que, si la virtud intelectual forma parte del hombre, éste conseguirá hacerse de un modo de ser virtuoso que le permita identificar, sin mayor esfuerzo y con verdad, los principios de la causa final en cada uno de los saberes del conocimiento, tal y como lo manifiesta Aristóteles:

[...] porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Estos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener precepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición⁵¹.

La virtud del intelecto consiste entonces en el buen discernimiento de los primeros principios sobre los conocimientos racionales, y quien posee ésta virtud, al haber actualizado sus potencialidades naturales sobre la percepción referente a la intuición, es un hombre hábil en lo que respecta al conocimiento más alto.

⁵⁰ *Idem*, VI, 1140b, 35, 11041a, 5.

⁵¹ *Idem*, VI, 1143b, 5-10.

e) La Sabiduría.

Lo que para las virtudes correspondientes a la función práctica del alma intelectual son el bien y el mal, para las virtudes de la función teórica son la verdad y la falsedad; así pues, la virtud o virtudes de esta función consistirán en edificar un hábito que permita al hombre identificar la verdad de los aspectos universales y necesarios. Respecto a tales virtudes hemos identificado la existencia de dos: la virtud científica, que se encarga de la demostración sobre lo verdadero; y el intelecto, que tiene por objeto captar de forma intuitiva la verdad sobre los primeros principios del conocimiento. Sin embargo, ninguna de ellas dos es para Aristóteles la virtud por excelencia, ya que él reconoce la existencia de una tercera que no sólo incluye la ciencia y el intelecto, sino que constituye la excelencia del saber total en el hombre. Esta virtud es la sabiduría, o *sophía*, que se constituye como el saber general y máximo al que puede llegar el hombre, de modo que el sabio es aquel capaz de captar intuitivamente los primeros principios y lograr su demostración, conociendo también la verdad sobre éstos. La sabiduría es así la virtud de la razón teórica por excelencia, pues no sólo incluye al saber científico e intelectual, sino que va más allá de ellos al poseer también la verdad de los principios; y aquél hombre al que se le llame sabio en correspondencia con ella, será asimismo alguien dotado de la verdad en términos generales.

Consideramos a algunos hombres como sabios en general y no en un campo particular o en alguna calificada manera [...] De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia de los objetos más honorables⁵².

La sabiduría como la virtud trata sobre la verdad de los conocimientos universales, mismos que constituyen el saber sobre lo más honorable y la más elevada forma de vida, porque puede acceder a una vida de contemplación y en ella el saber práctico resulta irrelevante, pues existen cosas mejores y más perfectas que el hombre. La sabiduría está en correspondencia con una vida contemplativa, porque atañe al saber de los

⁵² *Idem*, VI, 1141a, 10-20.

conocimientos verdaderos universales y éstos son, por su misma belleza y superioridad, ajenos al estudio particularizado de las cosas humanas. La sabiduría, entonces, no puede limitarse únicamente al campo de la prudencia.

[...] nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay muchas cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos. De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos⁵³.

La sabiduría es una virtud superior a la de prudencia, porque en tanto ésta se refiere al hombre y lo mudable, siendo la encargada de deliberar correctamente sobre el bien y el mal, aquella considera lo que está por encima del hombre ya que la vida contemplativa no resulta ser medio para alcanzar un fin, sino que ella misma es su fin. La sabiduría es, entonces, superior a la prudencia aunque no la excluye, pues el hombre prudente si no es sabio debe servirse de uno que sí lo sea para poder alcanzar con mayor tino su fin.

Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad⁵⁴.

La finalidad de la sabiduría no es la producción, como en el caso del arte, ni dirigir las acciones rectamente del hombre, como en el caso de la prudencia, sino que la vida conforme a ella será el más exclusivo y excelente de los lujos que un hombre pueda lograr al actualizar sus potencialidades y todas sus capacidades como hombre en total plenitud, y es precisamente este lujo el que va a manifestarse en la vida contemplativa. La ciencia teórica no será, pues, medio para nada, sino que ella misma es fin y, al ser consecuencia de la parte más elevada del hombre, su función es en sí misma el bien

⁵³ *Idem*, VI, 1141b, 5.

⁵⁴ *Idem*, VI, 1145a, 5-10.

supremo de éste, el fin último de su vida. Por lo tanto en ella radicará la máxima felicidad del hombre.

2.2.3.4 La felicidad como virtud

Luego de haber realizado un análisis acerca de las virtudes que pertenecen al hombre es necesario que identifiquemos a cada una de ellas con la felicidad, pues recordemos que para Aristóteles la felicidad es consecuencia de la actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si la virtud en el hombre no es de una sola naturaleza sino que se manifiesta en dos tipos distintos, habrá que examinar si para nuestro autor ambos corresponden a una misma felicidad o si, por el contrario, cada una de ellas proporciona un grado distinto de felicidad humana.

Si la felicidad es para Aristóteles el bien supremo que posee la característica de realizabilidad y no se establece por medio de ningún hábito inherente al hombre, puesto que estas cosas se tienen incluso cuando la actividad cesa o cuando se sueña, entonces se construye en acto y es consecuencia de la actividad propia del hombre. Así, la felicidad del hombre es resultado de un actuar virtuoso que puede ser realizado bien o mal, porque aquel es susceptible de errar en el camino hacia ella; por lo tanto, su actividad no puede ser sólo una actividad de su razón, sino que así como la función del ojo no es simplemente ver sino hacerlo bien, y la función específica del oído no es sólo escuchar sino hacerlo también de la mejor manera, la función propia del hombre bueno es realizar esta actividad de manera perfecta, lo que únicamente es posible si la virtud acompaña a la acción. La felicidad del hombre es, entonces, la actividad del alma realizada con la virtud o virtudes que le correspondan, como lo manifiesta Aristóteles al decir que *la vida feliz, se considera que es la vida conforme a la virtud*⁵⁵. Por lo tanto, el hombre que actúa conforme a la virtud podrá edificar la felicidad de forma perfecta, pues ésta es la actividad propia de quien vive de acuerdo con su constitución natural que es la razón. Sin embargo, así como las virtudes no son de una sola naturaleza, pues existen distintas

⁵⁵ *Idem*, X, 1177a, 5.

clases, la felicidad que es una actividad acorde con la virtud, será gradualmente distinta dependiendo si se realiza mediante uno u otro tipo de virtudes. Por una parte, correspondiente al ejercicio de las virtudes éticas y la virtud dianoética de la prudencia, corresponderá una clase de vida propiamente humana, que se consolidará dentro del campo de acción que el mismo hombre posibilita. Para Aristóteles, esta clase de vida no será aquella por donde se logre constituir la felicidad en grado sumo, así lo manifiesta en la *Ética Nicomáquea*:

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parecen incluso que proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, así mismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas⁵⁶.

El motivo por el que nuestro autor identifica esta felicidad ética como secundaria, reside en el hecho de que existen virtudes superiores a las éticas y a la prudencia, y por lo tanto existirá también un tipo de vida superior que tenga como consecuencia una felicidad de esta clase. Como vimos anteriormente por encima del conocimiento en la vida práctica se encuentra el conocimiento teórico (en especial el de la sabiduría, que encierra en sí misma el más alto grado de saber) por el que se consolida el tipo de vida contemplativa, la cual será considerada por nuestro autor como la posibilidad efectiva para consolidar el mayor grado de felicidad puesto que, para Aristóteles, este tipo de vida, propia de los sabios, va más allá del cuidado justo y armónico en la convivencia entre los hombres, ya que el hombre contemplativo tiene como fin de sus acciones la contemplación misma y no el cuidado de la acción eligiendo los medios más óptimos para realizar el fin, como es el caso del hombre de la vida moral. Y en este orden de ideas, la vida según la contemplación no se valdrá de medios externos para su actividad, ni será propio del

⁵⁶ *Idem*, X, 1178a, 10-20.

hombre contemplativo ir en busca de los bienes que le proporcionen salud corporal, sino que tales necesidades deben poseerse en escasa medida, ya que *incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación*⁵⁷. De tal manera, la vida según la contemplación estará exenta de complicaciones por cuestiones propias de una vida humana, y podrá elevarse hacia un tipo de vida que rozará la divinidad; será, pues, un estado de gozo entero donde el ejercicio de tales virtudes es el fin en sí mismo y por lo tanto el bien supremo, perfecto y deseado que los hombres pueden alcanzar.

Resulta evidente que la felicidad para Aristóteles de acuerdo con la virtud se presenta gradualmente distinta, dependiendo del tipo de virtudes al que pertenezca; en el caso de las virtudes éticas y la virtud dianoéticas de la prudencia, que se manifiestan en una vida sobre el cuidado de las relaciones humanas, la felicidad será posible únicamente de manera parcial, pues su fin estará vinculado únicamente a los asuntos propiamente humanos y por lo tanto este tipo de felicidad no se desarrolla mediante la actividad que sea fin en sí misma (recordemos que para Aristóteles la felicidad es el fin de las acciones del hombre que se basta a sí mismo, es el fin último y bien supremo de la vida). Así pues, si la vida contemplativa que se deriva de las virtudes de la ciencia teórica se conforma mediante la actividad del hombre sabio que tiene un fin en sí misma, pues su actividad no será otra que la misma contemplación, la felicidad como bien supremo será únicamente una posibilidad a través de ella.

2.3 La felicidad como bien supremo

La felicidad como actividad virtuosa dirigida por la sabiduría, posibilita un tipo de vida perfecta y autosuficiente al tener en sí misma su propio fin. Así es que el hombre que se constituye como sabio por medio de esta virtud, alcanzará el punto más alto de la realización humana al actualizar su máxima potencialidad como hombre, actualizando lo más elevado que hay en él, desarrollándose hacia la contemplación.

⁵⁷ *Idem*, X, 1178b, 5.

Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. [...] Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación⁵⁸.

La identificación de la sabiduría como la máxima actividad que el hombre puede alcanzar, y por la que realiza el más alto grado de felicidad, es consecuencia del propio concepto de felicidad que maneja Aristóteles, pues recordemos que al inicio de este trabajo identificamos que la felicidad es el bien supremo del hombre y que a pesar de poder creer que cada acción se justifica por separado, todas las actividades tienden hacia la realización de un fin supremo que es, precisamente, *la felicidad*. Al encerrar lo más deseable en la vida, es el fin perfecto al que pueden aspirar todas las acciones.

La vida contemplativa será aquella mediante la cual el hombre alcance el mayor grado de felicidad y, al ser fin en sí misma, encerrará el más alto grado de placer; al respecto Aristóteles reconoce que todas las actividades del hombre son ejecutadas con el fin de hallar en ellas el placer y que mientras más perfecta sea la acción la propia actividad será en mayor grado placentera: *El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene*⁵⁹. Así es que para Aristóteles, cada ser vivo tendrá, conforme a su actividad específica, un placer que le es propio; en el caso del hombre, éste tendrá tantos placeres como actividades pueda ejecutar y, como en su actuar existen fines relativos encaminados al cumplimiento de un fin superior, la felicidad, el grado de placer que acompañará a cada una de ellas será mayor o menor en relación con este fin. Por esto, en las acciones hacia la edificación de la felicidad, que es el bien supremo del hombre, se encontrará el más alto grado de placer.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente, o nos cansamos? En efecto, todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia, tampoco se produce placer, pues éste sigue a la actividad [...] Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean

⁵⁸ *Idem*, X, 1178b, 20-30.

⁵⁹ *Idem*, X, 1174b, 30.

vivir, pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere [...] Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfecciona la vida que cada uno ha escogido [...] sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad⁶⁰.

La felicidad como bien supremo es posible mediante la vida dedicada a la contemplación y producto de la actividad más autosuficiente, útil, placentera y divina; pensemos: cuál es el fin mismo de la guerra sino la paz; cuál es a su vez el fin de la paz sino el ocio; y para qué necesita el hombre el ocio sino es para dedicarse a la vida según la contemplación.

Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Esta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto⁶¹.

La felicidad para Aristóteles será viable si el hombre tiene posibilidades de dedicar su vida a la razón teórica, a la vida contemplativa, aspirando a alcanzar el conocimiento sobre lo universal y necesario, para lo que es preciso que no se ocupe con extremo cuidado de las necesidades materiales de una vida práctica, sino que tenga cubierta cada una de ellas para así poseer la disponibilidad de dedicarse a la vida propia de un sabio.

Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues esta es por naturaleza más honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bien externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados⁶².

Es preciso reconocer que no todos los hombres tendrán la posibilidad de acceder a esta clase de vida que conduzca a la felicidad suprema que sobrepasa sus propios límites y

⁶⁰ *Idem*, X, 1175a, 5-20.

⁶¹ *Idem*, X, 1177b, 15-25.

⁶² *Idem*, X, 1178b, 30-35.

roza con la misma divinidad⁶³, sino que será una vida exclusiva de ciertos hombres que pueden aspirar a la felicidad humana en su máxima expresión, al no estar dedicados a una vida de trabajo continuo como los artesanos o todo aquél hombre que ejerza trabajos manuales. Esta felicidad se alcanza dentro del marco de la *pólis*, entendida como una comunidad autónoma de hombres libres dentro de la cual algunos ciudadanos logren consolidar una vida contemplativa por la que alcancen en plenitud el desarrollo de su naturaleza humana. La importancia que cobra la *polis* para el desarrollo humano y proyección de la felicidad, nos exige expresar una breve descripción sobre ella.

2.3.1 La felicidad como armonía entre una vida política y una vida moral

La teoría acerca de la felicidad es desarrollada en extenso por Aristóteles en sus tratados éticos. Sin embargo, este mismo tema presenta una importancia significativa dentro de sus estudios políticos, en donde la felicidad se presenta como posibilidad a partir de la existencia de la *pólis*, término griego hoy en día difícil de precisar. A pesar de ello, es importante destacar la intrínseca vinculación que hace nuestro autor de la política con la felicidad, pues identifica la política como una ciencia arquitectónica que incluye la ética. Ambos saberes se encuentran íntimamente unidos, pues el estudio sobre la ética se extenderá hasta el estudio de la política:

Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles han de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ellas incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. [...] A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política⁶⁴.

⁶³ *Idem*, X, 1178b, 10-30.

⁶⁴ *Idem*, I, 1094b, 5-10.

El análisis de la relación entre la felicidad y la *polis* se presenta de manera más evidente en el libro introductorio de *La Política*, donde encontramos referido el tema con el término *eudaimonia* y las bases de la relación entre la política y la felicidad, que nos proporcionan la clave para entender la necesidad de las características que debe tener la ciudad como lugar idóneo para que el hombre edifique su felicidad.

Aristóteles ofrece, mediante dos argumentos centrales, una justificación sobre la necesidad de pertenecer a una comunidad; el primero de ellos afirma que la naturaleza humana sólo puede concebirse a partir de una constitución social y política, de ahí que el hombre sea un *zoon políticón*, o *animal político* (prueba de ello es el lenguaje, ya que casi todos los hombres (se excluyen sólo aquellos que padezcan una deficiencia en el habla, carece de la capacidad comunicativa oral como parte de su naturaleza, aunque sería un sinsentido afirmar que tal capacidad tiene como fin la comunicación en solitario, porque tal capacidad supone lógicamente al hombre en compañía de otro(s) en el marco de la *polis*).

Por esto consta el hombre ser animal político o civil muy más de veras que las abejas, y que ningún otro animal que va junto en manadas; porque, como ya está dicho, la Naturaleza ninguna cosa hace innecesaria y, entre todos los animales, sólo el hombre tiene uso de razón y de lenguaje. Porque la voz es indicio de la pena o deleite que se siente, y así, otros animales tienen uso de ella [...] Mas el lenguaje es para demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial, y, por la misma razón, lo que es justo e injusto. Porque esto es peculiar de los hombres y distinto de los demás animales, que solo ellos tienen noticia y sentimiento de lo que es bueno y de lo que es malo, de lo que es justo y de lo que es injusto, y de las demás cosas semejantes⁶⁵.

En el segundo argumento Aristóteles manifiesta que todo hombre como ser vivo individual requiere de la construcción de unidades autosuficientes para realizar los fines que se proponga en cada acción; y con esta afirmación fundamenta que la realización de los fines en las acciones requieren necesariamente de otros para poder concretarse, pues si bien existen acciones que pueden realizarse de manera individual, también existen las que no pueden si no es por medio de la ayuda y cooperación con los demás. Esta afirmación se justifica mediante el análisis de la primera comunidad natural entre los

⁶⁵ P, 1253a, 10-20.

hombres, que tuvo lugar cuando el ser humano sintió el deseo (su impulso natural) y procreó, manifestando la primera necesidad del encuentro con el otro. Hombre y mujer necesitaron juntarse para constituir una comunidad, dar vida a un nuevo ser y constituir una familia.

Partiendo de esta primera comunidad Aristóteles continuará su argumentación hasta llegar a la justificación de la creación de comunidades de mayor complejidad que van a corresponder a las distintas necesidades del hombre para realizar sus fines propuestos, pues así como el fin de la procreación logra cumplirse por medio de la creación de la familia, existirán fines más complejos que desbordan la comunidad familiar y requieren la creación de comunidades más amplias, como lo será la aldea, por ejemplo, la cual se constituye a partir de la agrupación de varias comunidades familiares; sucesivamente las agrupaciones seguirán en aumento, dependiendo de la complejidad de las necesidades del hombre. Sin embargo, Aristóteles cree necesario que exista un límite en la creación de comunidades, pues si no, afirma, el proceso seguiría hasta el infinito y sería impensable suponer que tales comunidades nunca pudieran encontrar en una sola todos los recursos para satisfacer el cumplimiento efectivo de sus fines. Concluye entonces que aquella comunidad plenamente autosuficiente que brinda al hombre los recursos necesarios para alcanzar todos los fines al que tiendan sus acciones, será la *polis*; claro que antes de llegar a tal conclusión Aristóteles expone argumentos específicos que fundamentan la transformación de las comunidades desde la familia hasta la *polis*, los cuales no creemos necesario exponer aquí porque nos desviaría de nuestro tema concreto, que es identificar la relación de la felicidad con la *polis* o ciudad- estado; por ello hemos adelantado nuestra argumentación hacia la aparición de la comunidad, que nos conecta directamente con la idea de felicidad.

La *polis* es la comunidad donde culmina el proceso de realización por el que el individuo puede lograr cumplir todos los fines de sus acciones. Precisamente, Aristóteles va a reconocer que aquellos hombres que no se encuentren viviendo dentro del marco de la ciudad- estado, no podrán actualizar todas sus potencialidades, pues quien no vive dentro de esta comunidad o es superior a un hombre o es un animal. La aparición de una comunidad como la *polis* es necesaria y se justifica, según Aristóteles, pues sólo dentro

de ella el hombre tiene la posibilidad de alcanzar el máximo desarrollo de sus capacidades naturales, hasta lograr consolidar un tipo de vida que trascienda los límites del simple vivir, para llegar a edificar el vivir bien.

Mas la comunidad que se compone de muchas aldeas es la ciudad, la cual, hablando sumariamente, es para sí perfecta y bastante suficiente, y se juntó por fin del vivir con mayor comunidad. Por esto, toda ciudad es comunidad natural, pues lo son los elementos de que se compone, de tal modo que esta es el fin de aquellas, y la misma naturaleza es el fin. Pues según sea cada cosa en su generación aquella decimos que es su naturaleza, tanto en el hombre como en el caballo como en la casa. Asimismo, aquello por cuya causa es lo demás y que es su fin, es lo mejor de todo, pues la bastante suficiencia es el fin y lo mejor. De aquí se colige claramente que la ciudad es una de las cosas más naturales, y que el hombre, por su naturaleza, es animal político o civil, y que el que no vive en la ciudad, esto es, errante y sin ley, o es mal hombre o es más que hombre [...]⁶⁶.

Así pues, el fin de la ciudad es enmarcar las relaciones entre los hombres, por ello la distinción que realiza nuestro autor sobre la vida idónea para diferenciar el vivir del vivir bien, ya que éste último pertenece exclusivamente al hombre y únicamente tiene posibilidad de llevarse a cabo dentro del marco de la *polis*. En este desarrollo nuevamente encontramos que la naturaleza racional del hombre juega un papel determinante, porque funge como principio unificador de todas sus acciones y facultades al estar presente la razón en todas las acciones humanas.

Si como mencionamos con anterioridad, la vida del hombre es actividad, ésta deberá entonces estar conformada de manera que se logren cumplir los fines de todas sus actividades, y ello para Aristóteles, sólo puede ser posible mediante el acompañamiento y ayuda con los demás, por lo que la constitución de comunidades autosuficientes es necesaria para hacer efectivos todos los fines. Lo cierto es que para Aristóteles resulta necesaria la conformación de una comunidad que se baste a sí misma y que incluya las características completas para que el hombre logre realizar todos los fines propios de su constitución natural, mismos que fuera de la ciudad no pueden realizarse y, por tanto, ningún hombre podrá ser feliz excluido de la ciudad. Sin la ciudad-estado las condiciones para alcanzar la felicidad no serán suficientes, lo que no significa que la

⁶⁶ *Idem*, 1252b, 25-30.

vida del hombre que se desarrolla en comunidades inferiores a la *polis* equivalga a una vida irracional; no, simplemente no podrá alcanzar el más alto grado de vida pues las condiciones necesarias y suficientes para desarrollar la felicidad serán limitadas e incluso nulas.

Lo anterior justifica la afirmación de que el hombre es un ser integrado a una comunidad como consecuencia directa de su esencia, la que para actualizarse de manera plena y sin limitaciones requiere de un lugar que le brinde las posibilidades para ello, requiriendo la compañía de los demás.

Consta, pues, que la ciudad es cosa que consiste en natura, y que es primero que ninguno de nosotros. Porque si cada uno viviera solitario no podría bastarse a sí mismo; será, comparado con la ciudad, de la misma manera que las partes con el todo. Pero aquel que en ninguna cosa puede hacer compañía, o el que por ser para sí mismo suficiente no tiene necesidad de cosa alguna, ninguna parte es de la ciudad; de manera que o será bestia o será Dios. Todos los hombres, pues, tienen naturalmente este deseo de vivir en semejante comunidad. Y el primero que la juntó fue autor de los mayores y mejores bienes. Porque así como el hombre, puesto en su perfecta naturaleza, es el mejor de todos los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos⁶⁷.

El papel más importante que juega el hombre dentro de la *polis* es su pertenencia a tal comunidad como ciudadano, que es para Aristóteles aquel hombre naturalmente apto para participar en el proceso de deliberación que culmina en la toma de decisiones sobre los asuntos públicos, de donde se genera el establecimiento de normas que guían el funcionamiento de la sociedad y la mantiene como un todo estable y perfectamente apto para el bien de los hombres. Sin embargo, no todos los que conforman la sociedad pueden acceder al grado de ciudadano, sino únicamente los que posean la libertad y voluntad sobre sí mismos, de donde la libertad resulta ser la condición necesaria para participar en la conformación de la ciudad-estado o *polis*. Hombres libres son por consiguiente aquellos que poseen en sí mismos su propio fin, los dueños de su propia persona y voluntad que se refleje en sus acciones ejecutadas bajo su propio criterio, haciendo lo que quieren y no lo que otros les mandan. Estas condiciones sobre la libertad se refieren a la autonomía del hombre sobre sí mismo.

⁶⁷ *Idem*, 1253a, 25-30.

Si Aristóteles reconoce que los hombres con ciudadanía son libres, también reconoce que existen otros cuya libertad es nula, pues cumplen con las funciones y mandatos que otros les ordenan; éstos son los esclavos que no poseen su fin en sí mismos ni son dueños de su voluntad, pues todas las condiciones y circunstancias de su vida están bajo el mandato superior de los hombres libres con ciudadanía. En ambos casos esta estratificación es una consecuencia natural, pues tanto los hombres libres como los esclavos están dispuestos a tales condiciones de vida por una disposición de la misma naturaleza, que hace no sólo de los cuerpos sino también de las almas contenidos superiores e inferiores, según sea el caso, como lo manifiesta en la siguiente cita:

[...] todos aquellos cuya propia obra es el uso corporal –que es el mejor que pueden hacer- estos tales son naturalmente siervos, para los cuales les conviene más ser gobernados por semejante señorío, pues lo es también en las cosas que están dichas.

Todo aquél que puede ser de otro, es naturalmente siervo, y por eso se dice ser de otro el que hasta tanto alcanza razón que pueda percibirla, mas no la tiene en sí [...] Aun la Naturaleza parece que quiere hacer de los cuerpos de los libres diferentes del de los siervos, pues hace los cuerpos de los siervos robustos para el servicio necesario, y los de los libres, derechos e inútiles para obras semejantes, pero aptos para la vida civil y su gobierno, el cual está en dos tiempos repartido: en tiempo de paz y en los menesteres y usos de la guerra.

Algunas veces suele acontecer al revés: que unos tengan los cuerpos de hombres libres, y otros los ánimos. Esto, pues, consta claramente: que si en sólo lo que al cuerpo toca hubiese tanta diferencia como hay entre nuestros cuerpos y las imágenes de los dioses, todos los demás juzgarían ser los tales merecedores de que todos les sirviesen. Y si esto es verdad en lo que se refiere al cuerpo, con mayor razón lo ha de ser respecto al alma, debiendo existir diferencia notoria. Sino que no se entiende con tanta facilidad la hermosura del alma como la del cuerpo.

Conste, pues, que naturalmente hay algunos hombres libres y otros siervos, a los cuales les conviene más servir y es justo que sirvan⁶⁸.

La diferencia entre los hombres libres y los siervos no es para Aristóteles una invención humana, sino que ambos están delimitados naturalmente no sólo por medio de una estructura física correspondiente a cada cual, sino por la misma composición del alma en

⁶⁸ *Idem*, 1254b, 5-30, 1255a, 5.

cada tipo de hombre, que será distinta en superioridad e inferioridad, de lo que se colige que tanto ser siervo y esclavo, como ser hombre libre, está definido por la naturaleza.

La importancia que tiene el hombre libre como ciudadano lleva a Aristóteles a afirmar dos formas de vida principales: la vida privada y la vida pública; la primera se circunscribe a las acciones del mero vivir que responden a la solución de problemas básicos como el abastecimiento de alimento, del vestido y de la administración personal; la segunda consiste en la participación abierta entre los hombres libres que se configuran como ciudadanos, que atienden los asuntos públicos a partir de la deliberación y la elección sobre la conformación de la sociedad en su conjunto. Ser parte de este tipo de vida, es propuesto por Aristóteles como algo privilegiado, porque supone el ejercicio pleno de todas las acciones humanas sin limitaciones, y al contrario, la vida privada, por estar inmersa en un campo reducido de la comunidad primaria que es la familia, no constituye un tipo de vida idóneo por el que el hombre logre actualizar todo su potencial natural.

El hombre libre (el ciudadano), participe activo en las actividades públicas, es el único que logra acceder a la actualización máxima de sus potencialidades naturales, llevando a cabo de manera plena todos los fines de sus acciones al vivir conforme a las leyes y haciendo uso pleno de la libertad al desplegar su facultad racional, porque una buena deliberación sobre las decisiones óptimas que atañen a la conformación de las leyes y las autoridades, llega a consolidarse como la comunidad mejor y más dispuesta en autosuficiencia y oportunidades para vivir de la mejor y más excelsa manera, tanto en la vida privada como en la pública. La participación de los hombres en la vida de la ciudad tiene su fundamento en la libertad.

Es, pues, el fin de la ciudad el bien vivir, y las demás cosas se procuran para vivir bien. Y la ciudad es comunidad de familias y de aldeas por causa de la vida perfecta y suficiente; y esto es lo que decimos vivir próspera y honestamente. Por causa, pues, de los buenos hechos, habremos de decir que fue inventada la ciudad, y no por vivir juntamente. Por lo cual, los que más parte de virtud ponen en semejante compañías, a éstos les ha de tocar más parte de la ciudad que a los otros, ora sea en libertad y linaje iguales, ora sean mayores, si con todo eso en la

virtud civil fueren menores, y más que a los que excedan en riquezas, quedándose muy atrás en la virtud.⁶⁹

La anterior conclusión toma sentido cuando en *La política* Aristóteles se pregunta cuál será el mejor régimen político que deba adecuarse a las características de la ciudad-estado o *pólis* como una comunidad que proporciona al hombre la oportunidad de realizar todos sus fines, destacando que cualquiera sea el tipo de autoridad y gobierno que consolide el buen funcionamiento de la ciudad, debe forzosamente brindar las posibilidades que permitan a cualquier ciudadano desplegarse de manera completa sobre sus propias condiciones naturales para poder llevar una vida feliz; en palabras de Aristóteles: *es evidente que el régimen mejor será forzosamente aquél cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz.*⁷⁰

2.4 La posibilidad de una vida plena en la búsqueda de un fin último

Habiendo recorrido el planteamiento ético de Aristóteles, que de manera sumaria ofrece una teoría acerca de la felicidad como sentido último en la vida de los hombres manifestada dentro de un grupo social autosuficiente llamado *polis* (que brinda las posibilidades necesarias para el despliegue pleno de las potencialidades naturales del hombre), podemos decir ahora que para nuestro autor la vida de los seres humanos se manifiesta plena y perfecta cuando cada uno establece la búsqueda de su felicidad como el fin último de su existencia. Tal afirmación debe ser comprendida a partir del inicio de su planteamiento ético, donde deja ver su concepción teleológica del mundo al afirmar que la vida de los hombres tiende hacia un bien que se articula como el fin o *telos* de todas las cosas⁷¹. Y con referencia a la vida humana este argumento va a tomar sentido a partir de la concepción metafísica aristotélica, que distingue que todo cuanto hay en el mundo se encuentra constituido por los elementos de materia, de los que una cosa está hecha, y por la forma, como elemento sustancial, que hace ser a la cosa lo que es. Así, la forma se manifestará como la esencia misma de las cosas, entendida como la naturaleza

⁶⁹ *Idem*, 1281a, 10-15.

⁷⁰ *Idem*, 1324a, 15-30.

⁷¹ EN, 1094a, 5.

íntima que dará vida, poniendo en acto a la materia que únicamente tiene vida potencialmente. Así es que la teoría hilemórfica va a servir para interpretar la constitución propia del ser humano como la unidad formada por dos elementos que pueden ser diferenciados, pero no separados dentro de la composición humana total. En este caso la materia va a ser en el hombre su cuerpo y la forma su alma, por lo que, dadas las características de estos dos elementos, Aristóteles va a llegar a una conclusión sobre el hombre: su alma es la parte que pone en acto a su materia o cuerpo que tiene vida sólo en potencia, por lo tanto, y dadas estas características, la vida humana va a ser entendida en todas sus acepciones como acto, pues el hombre no va a ser otra cosa sino actividad, porque la propia constitución de su vida se lleva a cabo a través de todos los actos que éste realiza. Por consiguiente, si para nuestro autor todo en la naturaleza tiende hacia un fin identificado como bien, así también todas las acciones del hombre son realizadas con vistas al cumplimiento de un fin.

Pero así como existen innumerables acciones humanas existirá una variedad de fines ligados a cada una de las acciones que el hombre realice. Al respecto Aristóteles va a distinguir que no todos los fines serán idénticos ni poseerán la misma importancia en los hombres (recordemos que existen fines relativos que corresponden al cumplimiento de fines concretos superiores a los primeros); y lejos de identificar que la vida humana posee distintos grados de fines va a delimitar la existencia de los mismos por un fin superior al que todas las acciones se encuentran dirigidas, pues si no se establece tal límite la misma vida no tendría sentido al no existir una meta fija hacia donde el hombre se dirija, por lo que partiendo de las opiniones generales va a distinguir que este fin último y supremo del hombre es la felicidad, que por su misma característica de fin superior va a representar el estado mejor y más perfecto al que el hombre puede aspirar y por el que constituya una vida con las mismas características de este fin. Sin embargo, la identificación que realiza nuestro autor de la felicidad como el mejor fin último y supremo de las acciones del hombre no es consecuencia del azar, sino que la felicidad va a ser una consecuencia lógica de la composición total natural del ser humano, ya que si éste busca la perfección en todas sus capacidades naturales, la felicidad se presentará como resultado natural en un estado de gozo supremo en la vida de los hombres, haciendo de ésta clase de vida la mejor y más deseable. Por lo tanto, si el hombre logra

desarrollar todos sus constitutivos naturales por medio de un actuar acompañado de virtud, tendrá la posibilidad de construir su felicidad, que si bien es derivada de las acciones virtuosas de su tipo de alma que posee razón será una felicidad de forma perfecta que edificará una vida de tipo contemplativa, a la que nuestro autor va a reconocer como el mejor tipo de vida al que el hombre puede acceder, será, en fin, un estado de gozo entero en una vida entera.

CONCLUSIONES

POSIBILIDADES E IMPOSIBILIDADES DE UN PLANTEAMIENTO CONTEMPORÁNEO SOBRE LA FELICIDAD COMO FIN ÚLTIMO

Concluida la exposición del pensamiento aristotélico sobre la felicidad corresponde ahora realizar un análisis crítico del mismo, para vincularlo con nuestro planteamiento inicial sobre las problemáticas descritas, porque nuestra investigación tiene como objetivos primarios comprender la concepción aristotélica sobre la felicidad y reflexionar sobre la vida humana contemporánea, partiendo de que los seres humanos se desarrollan en función de vivencias negativas que tienen por denominador común el egoísmo y el individualismo.

Desde la perspectiva aristotélica retomamos ahora los problemas planteados en nuestro primer capítulo.

En términos generales el pensamiento aristotélico resulta insuficiente para dar una solución a dichas problemáticas y consideramos la necesidad implícita de reformar algunos otros elementos políticos y sociales en los que tienen su raíz las problemáticas mencionadas. Sin embargo, concluimos de manera global que es pertinente el estudio de la filosofía aristotélica, en especial el concepto y estructura que el autor da a la felicidad, porque pueden ser utilizados para aminorar ciertas vivencias egoístas e individualistas que determinan las acciones del hombre en la actualidad, y que impiden un desarrollo de éste en todas sus dimensiones.

Para clarificar nuestra concepción en torno a cómo se podrían aminorar estas problemáticas, creemos necesario esbozar una breve síntesis de la concepción de felicidad aristotélica, haciendo un análisis de su propuesta para realizar sobre ella una

crítica que nos permita vislumbrar si es posible o no, lo que nos planteamos como finalidad de esta investigación.

Aristóteles elaboró una teoría filosófica sobre la felicidad, entendida como el fin de todas las acciones que el hombre realiza, porque es aquello que el hombre quiere por sí mismo, reconociendo que aunque el concepto de felicidad es distinto en cada hombre su intención última va a ser impulsada por el ideal de lograr una vida plena. Frente a esto la felicidad no puede manifestarse en acepciones donde se justifica esta multiplicidad en los deseos de los hombres, delimitadas por los estados emocionales y afectivos que dependen de cada uno en particular, porque alcanzar una felicidad plena es consecuencia de actualizar las potencialidades naturales del hombre, ésas que le permitan tener una existencia que no se asemeje a una vida animal sensitiva y que lo proyecte a una vida superior como la planteada en la *eudaimonia*, que es el estado más alto de perfección y realización humana propuesta por Aristóteles y justificada en una naturaleza humana racional, dando a entender con esto que el hombre es un ser potencialmente feliz siempre y cuando se conduzca a través de su razón, lo que no es un imperativo válido para todos los hombres porque cada uno tiene la libertad de optar por esta realización o privarse de ella.

La felicidad como realización plena del hombre es producto de la conjunción del bien supremo y la actividad, ya que para Aristóteles no hay felicidad sin acción, siendo necesario que para alcanzar tal estado de perfección el hombre debe ejecutar los actos fundados en su naturaleza racional. A pesar de esta unión, podríamos llegar a pensar que todo aquél que actúa es feliz, sin embargo, esto encierra un equívoco, ya que si la acción no es realizada desde la naturaleza racional no se podrá alcanzar la felicidad, descontando así las acciones realizadas con las acciones sensibles.

A partir de lo anterior comprendimos que para Aristóteles la vida humana tiene dos posibilidades de realizarse, una simple y sin finalidad, viviendo y actuando sin ninguna orientación tal como lo hacen los animales o las plantas, y que es la de construir la felicidad como él mismo lo plantea, actuando conforme a la razón y a la virtud, que se logran al establecer un *hábito* en el modo de ser que dure toda la vida, pues precisamente

la felicidad planteada por Aristóteles ofrece la posibilidad de estar en un estado de bienestar permanente si se actúa de acuerdo a la naturaleza racional, de tal manera que los hombres no vivan momentos fugaces de felicidad. Con lo anterior, la vida feliz no será obra de la casualidad, ni podrá forjarse en los hombres que no asuman la responsabilidad de construirse mediante actos que propicien ellos mismos bajo una elección libre y consciente, sino que lograrla será consecuencia de la obra directa del hombre sobre la edificación de su propia individualidad, aspecto que, remarcamos, es una de las mayores ausencias de nuestro tiempo.

El planteamiento aristotélico sobre la felicidad permite dar sentido a la vida humana no sólo individual, sino también social, pues cada uno de sus actos es desplegado con vistas a una finalidad última que no cambia por el deseo fugaz de cada quien, sino que los actos se ejecutan para alcanzar el estado de bienestar completo, donde la responsabilidad de construcción se sitúa en cada uno de ellos. Según Aristóteles, el placer que se obtiene de las acciones realizadas mediante la virtud y la razón es un deleite pleno dentro de la actividad humana, porque logra consolidarla como la más bella y deseada por todos, sin poder entender que dentro de ella caben actividades hedonistas.

Así como en el pensamiento aristotélico los placeres toman otra perspectiva, los bienes externos que en la actualidad pudieran hacer equivocar al hombre en su forma de entender y construir su felicidad, al considerar que el máximo bienestar se encuentra a través de su posesión y búsqueda insaciable, son recuperados por Aristóteles como una necesidad básica que el hombre utiliza para su sano desarrollo y como posibilidades para ejecutar actos virtuosos, de tal modo que la vida de un hombre feliz está en correspondencia con las acciones virtuosas de la razón porque hará un uso correcto de estos bienes y será él quien les dé valor y no al contrario. Por esto, el hombre para Aristóteles se encontrará por encima de los placeres y los bienes externos. Esta afirmación aristotélica nos permite criticar las creencias extendidas hoy en día acerca de que los placeres y bienes son la única posibilidad de realización humana, dando por descontado la necesidad de un planteamiento fundamental como el elaborado por este filósofo.

Por otra parte, la teoría de la felicidad como fin último común a todos los hombres encontrará su manifestación y realización plena dentro de una comunidad autosuficiente, denominada por los griegos *pólis* o Ciudad Estado y conformada por individuos con actuar libre. Este tipo de comunidad brinda las posibilidades de realización a cada uno de los individuos, puesto que el desarrollo completo de las potencialidades humanas depende del acompañamiento del hombre con los demás, ya que la felicidad como bien supremo y fin último sólo es posible con la presencia de éstos, pues el ser humano no logra hacerse completo en solitario porque su propia constitución demanda de una convivencia necesaria con otros hombres, al constituirse como un ser político por naturaleza.

De esta manera, Aristóteles manifiesta que la felicidad no es una tarea que el hombre pueda realizar individualmente; si fuera así las circunstancias de su vida se limitarían al mero desarrollo de las potencialidades vegetativas y sensitivas y nunca lograría actuar de acuerdo a su naturaleza racional. La felicidad es una empresa común realizada a partir de la naturaleza humana que nuestro autor reconoce inclinada hacia la proyección de los actos con los demás, pues las capacidades que el hombre posee no pueden desarrollarse si no se proyectan frente al otro, ya que sería un sinsentido que el hombre se constituya a sí mismo para manifestarse sólo ante él; contrario a esto el hombre se hace humano cuando se relaciona con los demás, ya que así se manifiesta la construcción de las virtudes aristotélicas que son una proyección para hacer el bien a los otros, con lo cual evidenciamos la falta de consistencia que el egoísmo e individualismo tienen actualmente.

Dicho lo anterior, podemos reiterar que la felicidad para Aristóteles es el fin último y común del hombre que consiste en el perfeccionamiento del obrar humano manifestado en las actividades virtuosas dirigidas por la razón. Es en otro sentido la consolidación de la vida más deseada y mejor, placentera en sí misma, que permite el pleno desarrollo del hombre en todas sus dimensiones. Este argumento es el que más nos ha llamado la atención del pensamiento aristotélico, porque desde él abordamos los problemas contemporáneos que observamos y que, desde nuestra perspectiva, tendrían que ser

evitados para posibilitar un mejoramiento social y humano, siendo necesario dar nuestro punto de vista sobre cómo podría ser posible este planteamiento.

Como primer punto es evidente que la existencia de los hombres actualmente está constituida por una carencia de sentido, pues se asumen formas de vida preestablecidas creyendo construir con ellas una felicidad consistente; sin embargo, tal elección crea en el hombre una conciencia de posesión que delimita su actuar hacia la obtención de los productos, generando una desorientación en el actuar por no haber una finalidad definida, originando que la experiencia de los hombres no pueda consolidarse de forma continua; y bajo esta dinámica insaciable de consumir aparece la frustración de saberse incapaces de construir un bienestar duradero. Frente a esta problemática la concepción aristotélica de felicidad es una empresa posible únicamente a partir del hombre mismo, pues bajo ninguna circunstancia este estado de gozo es realizable para quien permita que otros conformen su existencia, ya que tal cuestión depende de una elección personal sobre las acciones encaminadas hacia el bien.

La existencia así realizada por los otros puede ser catalogada como inauténtica a pesar de que nuestro autor no utiliza tales términos, pues la construcción de la existencia parte del hombre mismo, asumiendo que no se buscan fines particulares sino que en todos ellos está presente el fin último. Esto es entendido como la meta hacia dónde dirigir la acción, lo que puede ser expresado en otros términos como el proyecto de vida que evite el actuar discontinuo. El olvido de esta finalidad última en nuestro tiempo es el origen de la conciencia de posesión que desarrollan los hombres, y que los lleva a permanecer en un estado de frustración porque los bienes materiales van a representar únicamente un medio para consolidar una existencia sana y una posibilidad para realizar actos virtuosos, donde el hombre es capaz de otorgarle valor a los bienes y no que los bienes delimiten el valor de la persona que los posee. Por lo tanto, la concepción aristotélica sobre este tema resulta conveniente para reducir de algún modo esta primera problemática, pues si la felicidad es responsabilidad del hombre tendrá que asumir éste la tarea de pensar y hacerse así mismo, eliminando la sujeción a voluntades externas que delimitan su valor existencial por la posesión de bienes materiales.

Al dejarse llevar por voluntades externas el hombre se encierra en una concepción individualista, donde sólo el bienestar personal es importante, lo que lleva a creer que ésta es una actitud natural, pues al concentrarse en obtener las novedades establece una relación principal a través del contacto directo con los objetos, extrapolarlo esta relación al trato con los demás y ocasionando la cosificación de las personas donde cada individuo valora la existencia del otro como una cosa más en el mundo, actitud que para nosotros es una problemática alarmante por las consecuencias que se derivan de ella, como el desequilibrio social y la separación de lo individual y común. Ante estas vivencias negativas, la propuesta de Aristóteles puede retomarse también como una posibilidad de solución, pues bajo la perspectiva de una felicidad como fin último y común a todos los hombres este autor establece que la individualidad de los seres humanos no es una imposibilidad para plantear un fin común que articule los actos de cada uno en armonía con los demás.

Si se acepta la concepción de una naturaleza humana común a todos, las vivencias negativas que fomentan actitudes individualistas y egoístas podrían ser aminoradas al combatir la cosificación entre los hombres. De esta manera, consideramos que el recuperar la concepción de felicidad aristotélica ofrece una respuesta viable a los problemas contemporáneos descritos, consiguiendo aminorar las vivencias negativas como la pérdida de sentido en las relaciones humanas.

Aristóteles articula en su propuesta la necesidad de realizarse individualmente sin perder el contacto con los demás hombres, siendo por esto un planteamiento de mayor apertura que el de nuestro tiempo. Esta argumentación sobre la felicidad común a todos los hombres, marcada por una individualidad diferenciadora, se encuentra en concordancia con nuestra búsqueda de una felicidad de mayor trascendencia, pues así como vislumbramos problemática la concepción de una felicidad de medios, notamos que si se logra establecer un planteamiento general sobre la felicidad se puede construir la existencia humana de forma más consistente, que se asuma la responsabilidad de los actos y que sean éstos consecuencia de la persona misma.

Críticamente hay que afirmar que a pesar de todo lo deseable que nos parece, el planteamiento aristotélico tiene algunos aspectos que son inadecuados para ser tomados en cuenta dentro de las sociedades contemporáneas; por ejemplo: las virtudes éticas no son pertinentes en la actualidad, ya que las circunstancias de la Grecia antigua distan de ser similares a las de las sociedades en nuestros días. No por ello descartamos que a partir del pensamiento aristotélico se puedan establecer nuevas y mejores virtudes, fundadas en su pensamiento y que se adecúen a las condiciones que acompañan al mundo contemporáneo. Otro aspecto que no reconocemos de utilidad es la propuesta de la vida contemplativa, que él mismo reconoce como la forma máxima de vivir y por la que se alcanza la felicidad perfecta, pues consideramos que la vida del hombre sabio tal como se expone, no sería viable dadas las particularidades de la vida en la actualidad, ya que ningún hombre contemporáneo podrá dedicarse plenamente a ésta actividad ni creemos que la estructura política permita la posibilidad de ella.

Lejos de los aspectos limitantes que hemos mencionado consideramos, en términos generales, que la propuesta aristotélica sobre la felicidad es una posibilidad real y efectiva para que el hombre contemporáneo logre edificar una vida consistente, donde él mismo se convierta en responsable de sus actos para desarrollar sus capacidades naturales que hoy en día se ven limitadas por las vivencias negativas. La importancia de la formación individual como vía de realización libre y autónoma se nos ofrece como posibilidad de eliminar el vacío existencial en nuestros días, superando la propuesta de una felicidad fugaz que inevitablemente tiene que ser eliminada mediante nuevos planteamientos que unifiquen el actuar y el pensar humanos, diluyendo la desesperación creciente por la falta de horizontes de realización, como se manifiesta en las vivencias sin sentido.

Al afirmar que la vida humana estructurada por una felicidad de fin último es mejor, somos conscientes que este estado, propuesto por Aristóteles y otros más, es un idealismo ético social que nunca se ha desarrollado cabalmente. Sin embargo, el impacto que tuvieron estas filosofías en la vida social se vivencia en la polis griega, que buscaba un desarrollo equilibrado para el hombre (de ahí su noción de educación). Otro ejemplo de este ideal son las filosofías medievales, que con todas sus variantes al estar regidas

por el cristianismo ético marcaban un nivel de realización menos exteriorizante e individualista.

Nuestra época tiene como máxima pérdida estos discursos ideales y la han marcado la presencia de esquemas individualistas y egoístas a partir de la Primera y Segunda Guerra mundiales. Prueba de ello son los existencialismos ateos, los nihilismos y recientes pensamientos débiles de la posmodernidad, cuya característica es la ausencia de un fin común para todos y la exaltación de fines particulares e individualistas. Y a pesar de que ésta nuestra afirmación pueda parecer exagerada, la sostenemos como muestra de este tipo de estructuración de la vida y los actos humanos que se ha perdido en nuestros días.

Finalmente, creemos importante recuperar y actualizar el pensamiento de Aristóteles a pesar de que puede ser considerado por algunos como un idealismo irrealizable. Lo pensamos así porque vemos en él una posibilidad de realización humana total donde se desarrolle la individualidad sin perderse en la generalidad, y viceversa, siendo capaces de proyectar una vida humana basada en las dimensiones y constitutivos naturales, lo que es relevante ya que es una seguridad para nosotros que el hombre no puede hacerse a sí mismo ni conseguir una vida feliz si no es a través del conjunto social que posibilite las acciones libres, permitiendo elegir y cuestionar sobre la dirección que deben tomar sus actos. Y si bien este planteamiento es un formalismo se hace necesario ponerlo en práctica; y a pesar de que inevitablemente seguirán existiendo en la sociedad una mayoría de hombres que se caractericen por su apego a los bienes materiales y sensibles, siempre quedará la posibilidad de una reconducción teórico práctica que permita la superación de esta vivencia, que está condenada a la repetición y al fracaso si no se dirige hacia un fin último que proporcione un sentido abarcador e integral de todo lo humano posible.

BIBLIOGRAFÍA¹⁰²

Fuentes primarias:

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 5ª. Reimpresión, España, Editorial Gredos, 2000.
 _____, *Acerca del alma*, 4ª. Reimpresión, España, Editorial Gredos, 1999.
 _____, *Metafísica*, 1ª. Reimpresión, España, Editorial Gredos, 1998.
 _____, *Ética Eudemia*, 5ta reimpresión, España, Editorial Gredos, 2000.
 _____, *Política*, Gómez Robledo Antonio, México, Editorial Porrúa, 2007.

Bibliografía sobre Aristóteles:

- Aspe, Virginia, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
 _____, *Perenidad y apertura de Aristóteles, reflexiones poéticas y de incidencia Mexicana*, México, Publicaciones Cruzó S.A., 2005.
 Beuchot, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, 2ª. Edición, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004.
 Cherniss, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, Brass Loreta, Ooms Nicole, Helguera Luis, Brosa Curcó Maite, México, Universidad Autónoma de México, 1991.
 Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 2ª. Reimpresión, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
 Jaeger, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 7ª. Reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁰² No todos los libros referidos en esta bibliografía fueron utilizados para elaborar el texto final. Sin embargo, optamos por incluirlos como una muestra del material leído y analizado para la elaboración de esta investigación. Creímos inconveniente resaltar los textos citados porque el lector atento daría cuenta de ello.

Mosterín, Jesús, *Aristóteles. Historia del Pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2006.

Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, 4ª. Reimpresión, Barcelona, Herder Editorial, 2007.

Salmerón, Ana María, *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2000.

Trueba, Cameron, *Ética y tragedia en Aristóteles*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.

Fuentes Secundarias:

Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, 17ª. Reimpresión, México, Fondo de cultura económica, 1992.

_____, *Yo y Tú*, 2ª. Edición, Madrid, Caparrós Editores S.L., 1995.

Chiodi, Prieto, *El pensamiento existencialista*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-América, 1962.

Cassirer, Ernest, *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, vigésima tercera reimpresión, México, 2006.

García Bacca, Juan, *Cosas y personas*, 1ª. Reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Frankl, Víctor, *El hombre en busca de sentido*, 18ª. Edición, Barcelona, Editorial Herder, 1996.

Fromm, Erich, *Tener o Ser*, decimonona reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Gehlen, Arnold, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, 2ª. Edición, Salamanca, 1987.

Gevaert, Joseph, *El problema del Hombre. Introducción a la antropología filosófica*, 10ª. Edición, Salamanca, Ediciones Sígueme, S.A., 1995.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón Instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, S.A., 1985.

Laín, Pedro, *Alma, Cuerpo, Persona*, 2ª edición, España, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1998.

_____, *Idea del Hombre*, Barcelona España, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1996.

Marcuse, Herbert; Popper, Karl; y Horkheimer, Max, *A la búsqueda del sentido*, 3ª. Edición, Salamanca, 1998, Ediciones Siégueme, S.A., 1998.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Ediciones Atalaya, S.A., 1993.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, vigésima edición, Buenos Aires, Losada, 1994.

_____, *Muerte y Supervivencia*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

_____, *Ordo Amoris*, 2ª. Edición, Madrid, Caparrós Editores, 1998.