

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“El concepto de endemonia como fin último del hombre en Aristóteles”

Autor: Manuel Morelos Molina

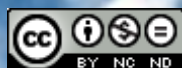
**Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía**

**Nombre del asesor:
Jorge Horacio Martínez Ramírez**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**EL CONCEPTO DE EUDEMONÍA COMO FIN
ÚLTIMO DEL HOMBRE EN ARISTÓTELES**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

MANUEL MORELOS MOLINA

ASESOR DE TESIS:

LIC. JORGE HORACIO MARTÍNEZ RAMÍREZ

MORELIA, MICH., JUNIO 2015



A Dios,
por permitirme terminar una etapa más en mi vida...

A mi congregación de Misioneros de la Sagrada Familia,
de la cual he recibido la formación para mi vida...

A mi madre,
de feliz memoria...

A mi padre,
*quien con sus consejos y testimonio me ha enseñado el valor
de la vida...*

A toda mi familia,
de la cual he recibido beneficios innumerables...

INTRODUCCIÓN

¿Es realmente posible la felicidad en el mundo que ahora vivimos? En caso de que la respuesta fuera afirmativa, ¿Qué hacer para conseguirla? El tema de la felicidad en el hombre, hoy en día, se nos presenta como una conquista que podemos alcanzar siendo buenos, es un don misterioso del cual todos los hombres pueden tomar parte alguna. Podemos decir que el hombre que se propone ser feliz con seriedad, algún día lo podrá lograr con su esfuerzo y dedicación.

Cuando hablamos de una vida feliz debemos de tener en cuenta que son muchos los elementos y factores que entran en juego, de los cuales se puede decir que unos pesan más y otros menos, pero todos cuentan en última instancia; se requieren entre otros: una cierta fe religiosa, una familia que este unida de preferencia, buenos amigos, salud física y mental, sentido del humor, ilusión profesional, capacidad de asombro, espíritu deportivo, etc.; para conseguir dicha vida feliz es necesario armonizar todos los elementos mencionados, es decir la actitud que sepamos asumir tanto cuando contamos con ellos, así como cuando desaparecen de nuestro entorno.

Sin embargo, para conseguir una vida feliz es necesario, en buena parte, el manejo inteligente de nuestras actitudes, es decir, que sepamos pensar bien; esto nos lleva a poder decir que, aplicar la recta razón en lo referente a la conducta humana, es la gran obligación de la ética que al reflexionar críticamente sobre nuestro comportamiento y el de los demás, asume la tarea fundamental de orientar con sabiduría a cada hombre y a la sociedad entera.

Por tanto, la presente investigación, estará centrada en reflexionar sobre el sentido de *“la felicidad”*, como fin último del hombre, teniendo como bases las *Éticas de Aristóteles*, principalmente, la *Ética a Nicómaco*.

Otro de los objetivos de esta investigación es ofrecer una doctrina que ayude a comprender las ideas fundamentales de este impresionante edificio que es el

pensamiento ético de Aristóteles, y así poder abrir una senda atractiva y luminosa hacia la felicidad del hombre.

Para llevar a cabo el objetivo planteado, iniciaremos dando una breve reseña de lo que fue el mundo griego antes de Aristóteles, es decir, el contexto social, político y cultural, en el cual se desarrolló el pensamiento de nuestro autor, ya que esto nos va a dar luces para la comprensión del tema que nos ocupa.

En un segundo momento, abordaremos la vida y obra de Aristóteles, esto nos irá dando pautas para la comprensión de la investigación, desde su infancia, juventud platónica, su estancia en la Academia, hasta los viajes que realizó. Hablaremos de sus escritos y el problema que hay entre ellos, además de la promoción y realización del *corpus Aristotélicum*.

En un tercer momento, haremos un recorrido a lo largo de la Historia de la Filosofía de las ideas morales y políticas, con ello iremos teniendo un acercamiento y unas bases más sólidas acerca del tema que nos ocupa, comprenderemos que muchos de los aportes morales y políticos de filósofos son similares a los de nuestro pensador, que tomaron de él sus bases para la elaboración del suyo, que algunos son totalmente contrarios, etc. También analizaremos los principales eudemonios desde la *Ética a Nicómaco*, ya que estos son medios para llegar al fin último del hombre que es la felicidad por medio de la contemplación de la verdad.

Y en un cuarto momento, abordaremos de lleno el tema de la Eudemonia en Aristóteles, tendremos que llegar a decir que la máxima felicidad que el hombre puede alcanzar en este mundo se consigue por medio de la contemplación de la verdad. También diremos que el fin último del hombre, tal como lo dice en la *Ética a Nicómaco*, es la felicidad que sigue a la actividad conforme a la más perfecta de las virtudes, ese especial gozo espiritual que experimenta el hombre sabio cuando contempla la verdad.

También diremos que para Aristóteles la más perfecta de las virtudes es la sabiduría y que su acto propio consiste en la contemplación de las realidades más altas, por tanto el hombre virtuoso debe de tener esa tendencia hacia esa meta que le es propuesta por la parte más noble de su naturaleza que es el entendimiento, por el que es capaz de alcanzar lo divino.

Y por último, tendremos que llegar comprender también que para Aristóteles el objeto de la contemplación no se reduce exclusivamente al máximo inteligible que es Dios, pero sin embargo, Dios o el Primer Motor, sí ocupa un lugar destacado en dicha actividad que es la contemplación de las realidades más altas.

1. MARCO TEÓRICO

1.1 Contexto histórico en Grecia antes de Aristóteles: política, cultura, sociedad, región y filosofía

Para abarcar en sus elementos esenciales esta singular aportación del genio de Grecia a la historia de la cultura universal que ordinariamente denominamos filosofía y en concreto, el tema de la Eudemonía, que es el que nos ocupa, es necesario hacer un recuento de los factores que la hicieron posible.

1.1.1 Grecia antes de Aristóteles

El término Antigua Grecia se refiere al periodo de la historia de Grecia que abarca desde la Edad Oscura de Grecia 1100 a. C. y la invasión dórica, hasta el año 146 a. C. y la conquista romana de Grecia tras la batalla de Corinto. Se considera generalmente como la cultura seminal que sirvió de base a la civilización occidental. La cultura de Grecia tuvo una poderosa influencia sobre el Imperio romano, el cual la difundió a través de muchos de sus territorios de Europa.

La civilización griega fue básicamente marítima, comercial y expansiva. En el sur de la península de los Balcanes, por su accidentado relieve, dificultaba la actividad agrícola y las comunicaciones internas, y por su dilatada longitud de costas, favorecieron su expansión hacia ultramar.

Tras las civilizaciones minoica y micénica, en los siglos oscuros (entre el XIII y el XII a. C.) la fragmentación existente en la Hélade constituirá el marco en el que se desarrollarán pequeños núcleos políticos organizados en ciudades.

Cuando nació Aristóteles, Grecia estaba en la cumbre de su esplendor militar, político y cultural. Desde el siglo X, la civilización griega se extendió desde el Asia

Occidental hasta el sur de Italia y hasta el golfo de Marsella. Y, en el siglo VI y V a.C. alcanzó el esplendor político y literario¹.

Atenas llegó a una estructuración política casi perfecta, un siglo más tarde llega al esplendor con personajes como los vencedores en las guerras médicas, ahí brillan los generales Miliciades, Temístocles y Leónidas. En ese mismo siglo Pericles, vencedor de la batalla de Micaya. Atenas llega a su apogeo.

Grecia es invadida por los macedonios a vista de Aristóteles. Filipo II de Macedonia va dominando toda la Grecia desde 357 hasta su muerte 336. Tanto Filipo como su hijo Alejandro Magno trataron con la mayor consideración a los vencidos. Toda esta situación política le sirvió a Aristóteles para acumular experiencias acerca de las estructuras políticas de los pueblos, condiciones, prosperidad y bienestar social.

En cuanto a la filosofía, si Grecia fue subyugada por los macedonios, en los terrenos de la cultura y de la filosofía, fue la maestra de sus conquistadores, como de todo el Occidente.

Cuando Aristóteles nacía, Sócrates elevaba el pensamiento filosófico hasta una investigación moral, desconocido hasta entonces².

1.1.2 La polis griega, su crisis y la sofística

De entrada se tendrá que decir que no se puede vislumbrar lo que fue la filosofía griega sino en el contexto de la especial *libertad política* de que gozaron los ciudadanos griegos en ese entonces, particularmente en las ciudades del sur de Europa y de Asia Menor. Esto es, libertad política que encontró su correspondiente expresión en el ámbito religioso, y en consecuencia, en el artístico e intelectual. Y esa libertad, a su vez, se comprende por el desarrollo de las pequeñas ciudades-estado en toda la región³.

¹ Cfr. ABBAGNANO Nicolás, "Origen y carácter de la filosofía antigua" en *Historia de la filosofía I*, Ed. Hora, Barcelona 1994⁴. pp. 3-9.

² Cfr. FRAILE Guillermo, "Origen de la Filosofía Griega" en *Historia de la Filosofía I*, ED. B.A.C., Madrid 1990. pp. 118-129.

³ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2004. p. 264.

Junto a la transformación económica, los comerciantes y artesanos griegos fueron conquistando una serie de libertades previamente concentradas en la nobleza terrateniente. Las formas aristocráticas de gobierno se fueron transformando en nuevas instituciones de orientación democrática y republicana. Con el paso del tiempo y la aportación de notables personalidades, esas libertades se fueron consolidando para beneficio de la mayoría de los habitantes. Las gloriosas “*guerras médicas*”⁴, vinieron a fortalecer este proceso, al grado de ser vistas, a los ojos de los primeros historiadores griegos, como gestas de lucha en defensa de la libertad y de la racionalidad, en contra del despotismo oriental personificado por los reyes persas⁵.

Hacia mediados del siglo V a.C. la *polis* griega en general, y Atenas en particular, alcanzó su expresión más elevada desde el punto de vista cultural.

La difícil situación socioeconómica se manifestó en el territorio de los valores tradicionales del pueblo griego y tuvo su expresión, desde el punto de vista filosófico, en un fenómeno cultural bien definido por los historiadores: *la sofística*.

Los *sofistas* que empiezan a popular por toda la región, no eran ni pretendían ser filósofos, sino meros transmisores de técnicas de conocimiento. Es importante hacer notar que para éstos, lo suyo no fue la búsqueda de la verdad, de aquella sabiduría tan afanosamente amada y anhelada por Pitágoras o Tales de Mileto, sino, la comunicación de unas cuantas nociones de dialéctica y retórica a la juventud pudiente de Atenas, a cambio de una compensación económica. Por tanto la verdad para estos seudomaestros, es inalcanzable e irrelevante, lo que importa es presentar las propias ideas de manera deslumbrante y persuadida⁶.

1.1.3 La escuela de Isócrates y la Academia de Platón

Todo esto fue influyendo y configurando el proyecto cultural y educativo de la Atenas del siglo IV antes de nuestra era. Hacia la época en que Aristóteles, como se verá en

⁴ Es el enfrentamiento entre el Imperio persa y algunas de las ciudades-estado griegas. El adjetivo “médicas” se debe a que los griegos usaban los términos “medo” y “persa” como sinónimos, a pesar de que Oriente Medio era en realidad una región contigua a Persia sometida a su imperio.

⁵ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 265.

⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 264-266.

seguida, llegó la capital cultural de Grecia, se podían distinguir dos grandes modos de entender la “*paideia*”⁷ griega.

El representado por Isócrates (436-338 a. C), cuya famosa escuela aspiraba a mantener con vida lo más aprovechable de la sofística. Y la Academia de Platón.

Isócrates discípulo aventajado de aquel terrible sofista que fue Gorgias y seguidor de la Antropología de Protágoras (“*el hombre es la medida de todas las cosas*”), buscaba con su pedagogía difundir el relativismo teórico. Un enfoque especulativo extraño a la filosofía del ser, y más bien, centrado en la retórica.

El que habría de ser el gran maestro de Aristóteles, Aristocles, apodado Platón a causa de sus inmensas espaldas, tenía otras pretensiones. A pesar de haber nacido en Atenas y de una familia rica emparentada con la nobleza de la ciudad, por tanto, en inmejorables condiciones para hacer carrera política, después de una breve incursión en ese ámbito, por influjo de su propio maestro, Sócrates, se inclinó decididamente hacia la especulación filosófica. No es que considerase irrelevante el ejercicio del poder público, al contrario, lo que siempre quiso que este noble oficio se ejerciera por quienes él estimaba como los más idóneos, es decir, por los filósofos, de aquí, que para darles la mejor formación posible, y con la pretensión de poner en práctica los ideales de verdad y de justicia abanderados por Sócrates, empeñó toda la fuerza de su poderoso entendimiento en la fundación y dirección de la *Academia*.

Este proyecto se echa a andar en Atenas hacia el año 338, y Platón habrá de permanecer allí, salvo breves viajes, a lo largo de toda la vida. Es necesaria hacer notar que la nota distintiva de aquella singular escuela fue que los estudiantes tomaban una parte muy activa en el común esfuerzo por alcanzar la verdad. Todas las doctrinas filosóficas, políticas, matemáticas o astronómicas eran objeto de constante examen, defensa o modificación, a la luz de penetrantes distinciones y laboriosos escrutinios de su validez lógica. La abierta discusión de los conceptos y una marcada tendencia religiosa constituían las notas esenciales de la Academia, notas que resultaban, además, extraordinariamente atractivas para un creciente número de alumnos tanto en

⁷ Término griego que, aunque etimológicamente significa educación de los niños, engloba un significado más amplio que abarca todo proceso de educación o formación, y se funde con las nociones de cultura o de civilización.

Atenas como de la Grecia continental o de las diversas colonias griegas de Asia Menor⁸.

1.1.4 La felicidad en el mundo presocrático

Podemos decir ahora que es conocido que la *eudemonia*, o búsqueda de la felicidad, es un tema común en el pensamiento griego. Las formulaciones de filosofía moral que más influyeron en el pensamiento del Estagirita son las de Sócrates y Platón, siendo este último, junto con los demás miembros de la Academia, citado expresamente en la *Ética a Nicómaco* como punto de referencia fundamental en la especulación que conduce a la conquista de la verdadera felicidad. Podemos decir que Sócrates es decididamente eudemonista, pero entonces, ¿en dónde coloca este insigne maestro la consecución de la felicidad? Tal felicidad no se puede encontrar en los bienes externos, ni en los del cuerpo, sino en los del alma y en particular, en su perfeccionamiento mediante la virtud. Ésta era identificada por Sócrates como la ciencia del conocimiento. *“Perfeccionar el ánimo con la virtud, con el conocimiento, significa para el hombre actualizar su más auténtica naturaleza, ser plenamente él mismo, realizar el pleno acuerdo de sí, consigo mismo”*⁹. Siendo precisamente lo que conduce a la felicidad.

Es, por tanto, una concepción interior accesible al sabio. No depende del mundo circundante ni de la fortuna, sino de la educación filosófica o, lo que es lo mismo, de la adquisición del logos con la acepción que tal término tenía para Sócrates¹⁰.

La felicidad es algo que sucede y sobre lo que no tenemos ningún control. Éste es en resumen el concepto que nos legaron la Grecia Clásica y gran parte del mundo antiguo.

Desde la cuenca del Mediterráneo hasta más allá de las tierras por las que viajó Heródoto, esta venerable visión fue extensamente compartida, siendo una rasgo común

⁸ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 267.

⁹ Cfr. REALE Giovanni, *Historia de la Filosofía antigua*, Vol. 1, Ed Herder, Barcelona. p. 329.

¹⁰ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., pp. 31-32.

a las antiguas civilizaciones de Asia Menor, Egipto y Oriente Próximo, Persia y Mesopotamia¹¹.

¹¹ Cfr. DARRÍN M. McMahon, *Una Historia de la Felicidad*, Ed. Taurus, México 2006. p. 35.

2. VIDA Y OBRA DE ARISTÓTELES

2.1 Vida

2.1.1 Infancia y adolescencia

El nacimiento de Aristóteles se sitúa hacia finales del verano del año 384 a. C., en la pequeña ciudad de Estagira, situada en la costa nororiental de la península de Calcídica. Sus padres fueron Nicómaco, que también había nacido en Estagira, pero su familia procedía de la isla de Andros; y Faistis, aunque también probablemente nativa de Estagira. Así pues, las familias de los padres de Aristóteles representaban perfectamente composición originaria de los primeros colonos que fundaron Estagira.

Aristóteles descendía de familias de médicos, tanto por el lado paterno como por el materno; su padre llegó a ser médico oficial de la corte del rey Amyntas III de Macedonia de quien era también amigo y consejero. No cabe duda de que debía ser un médico prestigioso y consciente de su profesión, por lo que seguramente el pequeño Aristóteles recibiría, además de la educación general de los jóvenes griegos acomodados, la formación especial con que las familias preparaban a sus hijos. Esta formación tenía un fuerte componente práctico y empírico.

Tiempos después Aristóteles escribirá acerca de los médicos:

«Es evidente que nadie se hace médico por el mero estudio libresco. Es cierto que hay quienes intentan no solo describir los tratamientos, sino también indicar cómo podrían curarse los enfermos y qué cuidados deben darse a cada uno, distinguiendo a ese efecto los diversos tipos de constituciones. Pero todas esas indicaciones sólo parecen servir para algo a aquellos que ya poseen la experiencia, careciendo de utilidad para los demás»¹².

Aristóteles vivió al principio en Estagira, pero pronto se trasladó con su familia a Pela, sede de la corte macedona, de la que su padre acababa de ser nombrado médico oficial.

¹² MOSTERÍN Jesús, *Aristóteles historia del pensamiento*, ed. Alianza, Madrid 2006. p. 14.

Aristóteles tenía una hermana mayor, Arimneste, y un hermano menor, Arimnestos, que murió joven. Su hermana Arimneste se casó primero con Demótimon, con quien tuvo una hija, Hero, que probablemente fue la madre de Calístenes de Olynthos, el posterior historiador y colaborador de Aristóteles. Aristóteles perdió a su padre durante su infancia o adolescencia. Ambos murieron antes del 367. Su padre dejó a su yerno, Próxeno, y a su hermana, Arimneste, con los que mantuvo excelentes relaciones¹³.

2.1.2 Los veinte años transcurridos en la Academia

Para completar la educación del joven Aristóteles, que debió de manifestar bien pronto su vocación especulativa, Próxeno lo envió a Atenas, inscribiéndolo en la Academia. Para entonces, la fama de Platón y de la Academia se había extendido y consolidado en todo el mundo griego.

Diógenes Laercio, perteneciente al grupo de Apolodoro, escribe: «*Aristóteles se encontró con Platón a la edad de 17 años y permaneció en la escuela de éste durante 20*»¹⁴. Así pues, es fácil calcular que Aristóteles entró a la Academia en el año 367 a. C., y que permaneció allí hasta el 347 a. C. Aristóteles acudió a la Academia durante el periodo de mayor esplendor de la escuela, es decir, en la época en la cual se hallaban en plena ebullición las grandes discusiones relacionadas con la revisión crítica a la que Platón sometió su propio pensamiento.

Como se sabe, Platón había fundado la Academia poco tiempo después de su primer viaje a Sicilia en el 388 a. C., recurriendo al estado jurídico de una comunidad religiosa consagrada al culto de las Musas y de Apolo, señor de estas. Los fines de la Academia eran de carácter marcadamente político, o, por decirlo mejor, ético-político-educativo: Platón pretendía preparar a los futuros “políticos verdaderos”, es decir, a los hombres que debería ser capaces de renovar el Estado en su raíz, mediante la sabiduría y el conocimiento del Bien Supremo. Situada la Academia en un horizonte muy distinto del socrático, se introdujeron en ella la aritmética, la geometría, la

¹³ Cfr. MOSTERÍN Jesús, *Aristóteles historia del pensamiento*, op. cit., pp. 11-16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

astronomía, e incluso la medicina, a la que se consideró como una preparación necesaria para la dialéctica.

El interés por las ciencias que Aristóteles recibió del ambiente familiar del que procedía pudo desarrollarse de forma adecuada en la Academia.

Los personajes con los que Aristóteles debió de encontrarse inmediatamente en la Academia fueron Espeusipo, Filipo de Opunte, Erasto y Corisco. Los dos primeros llegarán a ser escolarcas de la Academia; Heraclides Póntico regirá provisionalmente este centro docente al trasladarse Platón por tercera vez a Sicilia; Filipo publicará la última de las obras platónicas, *Las leyes*.

Sabemos poco acerca de las relaciones personales que Aristóteles mantuvo con Platón, al que conoció cuando contaba entre 19 y 20 años. Las fuentes parecen aludir claramente a la existencia de relaciones no totalmente pacíficas.

Platón consideraba a Aristóteles bastante inteligente, pero se apartaba de él a causa del temperamento polémico y de las críticas que le dirigía el joven audaz discípulo. La influencia de Platón sobre Aristóteles fue absolutamente determinante, no sólo durante una fase de su vida, sino siempre, el platonismo es el núcleo en torno al cual se constituye la especulación aristotélica. Es absolutamente cierto lo que escribe Diógenes Laercio: «*Aristóteles fue al más genuino de los discípulos de Platón*»¹⁵.

Dada la falta de documentos concretos, es imposible reconstruir con precisión la actividad de Aristóteles durante el período de 20 años transcurridos en la Academia. Sin embargo, a modo de conjetura y con un amplio margen de aproximación, es posible determinar los acontecimientos principales. En este sentido es posible imaginar que en el trienio que discurre entre su ingreso en la Academia y el retorno de Platón de Sicilia, Aristóteles debió de estudiar ciencias matemáticas a las órdenes de Eudoxo. Nuestro personaje inició probablemente el segundo ciclo de estudios que normalmente ocupaba el período comprendido entre los 20 y los 30 años de la vida de una persona según el plan general. En esta fase, los jóvenes se preparaban para la dialéctica, profundizando en la naturaleza de las disciplinas ya aprendidas en la fase propedéutica y en las afinadas recíprocas de las mimas, a fin de considerar la posibilidad de trascender

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

aquellas disciplinas para llegar al ser puro de las ideas, es decir, para entrar en la dialéctica pura.

A la muerte de Platón, en el 347 a. C. Espeusipo, sobrino de Platón, se hizo cargo de la dirección de la Academia, bien por designación directa de éste o bien por decisión de sus condiscípulos, imprimiendo una orientación de carácter más especulativo y místico-religioso a las actividades de la Academia, lo que no fue del agrado de Aristóteles quien la abandonó¹⁶.

2.1.3 Los años de viajes

Platón murió en el año 347 a. C. y en la Academia estalló una grave crisis relacionada con la sucesión de la escuela. Euxodo había roto con Platón y con la Academia, volviendo a su patria. Aspiraban a la dirección Heraclides Póntico, que había regido ya la Academia durante el tercer viaje de Platón a Sicilia; Jenócrates, personalidad de indudable relieve; Espeusipo, que se vanagloria de su estrecha vinculación familiar con Platón, ya que era sobrino suyo. Naturalmente ninguno de estos personajes igualaba a Aristóteles, que, sin duda alguna, debió considerarse el más digno de la sucesión. Sin embargo, la elección recayó en Espeusipo, prevaleciendo por encima del valor científico los vínculos de sangre que le unían con el fundador de la escuela. Hay que señalar que Aristóteles se había apartado de Platón en muchos puntos, pero salvando las sustancias del platonismo; por su parte, Espeusipo se había alejado del fundador de la Academia, traicionando incluso su espíritu mismo. Aristóteles, consciente de ser el continuador más auténtico del Platón a pesar de las disidencias a las que nos hemos referido, no soportó la decisión y abandonó la Academia. Este abandono, tiene el carácter de una sucesión, hasta el punto de que lo siguió Jenócrates, quien, después de Aristóteles, era el personaje de mayor relieve en la Academia.

Aristóteles no pudo volver a su nativa Estagira, que acababa de ser destruida por Filipo de Macedonia. Por ello aceptó de buen grado la invitación de Hermias, tirano de

¹⁶ Cfr. REALE Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, ed. Herder, Barcelona 1992². pp. 11-16.

Atarneo, donde Aristóteles había pasado los años de la adolescencia en casa de su tutor Próxeno, y donde, por tanto, podía haber conocido ya a Hermias. Ahora bien, éste, que de oscuro y humilde empleado al servicio de Eubulo, señor de Atarneo, se había convertido en socio del mismo y más tarde sucesor, había entablado entre tanto estrechas relaciones con dos platónicos que se había formado en la Academia, Erasto y Coriso, los cuales se habían esforzado en dar leyes inspiradas en los principios platónicos a su patria, Escepsis, ciudad no lejana de Atarneo. La colaboración de Erasto y Corisco con Hermias fue bastante fecunda, hasta el punto de que éste ejerció su tiranía de forma más benigna e inteligente, logrando que los territorios próximos, situados entre Atarneo y Aso, se sometieron espontáneamente a su dominio. El mismo Platón consagró esta colaboración, dirigiendo a los tres hombres su *Carta VI*.

Parece que Aristóteles y Jenócrates se encontraron con Hermias Erasto y Coriso en Atarneo. En ese mismo año todos ellos se trasladaron a Aso, ciudad de Hermias entregó a Erasto y Coriso como recompensa por los buenos servicios que éstos le habían prestado; y en esa ciudad los cuatro filósofos abrieron una escuela que, en su intención, debía ser la verdadera Academia. Corisco debió ser uno de los oyentes más apasionados de las lecciones de Aristóteles, hasta el punto de que el Estagira se dirige a él con frecuencia durante las lecciones, utilizando su nombre al presentar ejemplos clarificadores de los conceptos que exponía, ejemplos que leemos ahora en las obras de la escuela. Junto con Coriso, entre los oyentes más asiduos de Aristóteles se encontraban Neleo y Teofrasto.

Aristóteles permaneció un trienio en las escuela de Aso. En el año 345 a. C., se trasladó a Mitilene en la isla de Lesbos, probablemente impulsado por Teofrasto, donde abrió otra escuela que permaneció abierta durante un bienio, es decir, hasta fines del 343. También ésta fue una Academia y no una simple escuela en contraposición con la Academia.

En el 343 Filipo de Macedonia eligió a Aristóteles como maestro de su hijo de 13 años, Alejandro. En esta decisión influyó de forma decisiva Hermias, que había llegado a relacionarse estrechamente con Filipo y con el que preparaba secretamente los planes para iniciar una guerra contra Persia. Hermias tenía en la más alta estima a Aristóteles y, a la vez, suponía una gran ventaja para él contar en la corte de Filipo con

un hombre de confianza. La elección, se vio, además favorecida por los antepasados vínculos que unieron a la familia de Aristóteles con los reyes de Macedonia. Hermias cayó poco después en manos de los persas, los cuales lo capturaron con engaño. Habiendo sido sometido a la tortura, no reveló los planes secretos preparados juntamente con Filipo y sufrió una muerte heroica. Aristóteles le dedicó un poema lleno de sentimiento.

Probablemente, poco después de la muerte de Hermias, Aristóteles contrajo matrimonio con Pitias, hermana de Hermias, que se había refugiado quizás en la corte de Macedonia. De ella tuvo una hija a la que le fue impuesto el mismo nombre de su madre.

En el castillo de Mieza, cerca de Pella, Aristóteles se dedicó durante 3 años a la educación de Alejandro; el que iba a ser al poco tiempo el guía espiritual de la cultura griega, fue de esta manera el educador del que iba a convertirse en uno de los más grandes personajes de la historia griega. Entre ambas personalidades reinó una relación inmejorable. No cabe duda de que Aristóteles, dada la edad de su discípulo, no se limitó a la *paideia*. En sus orígenes, la educación en Grecia tenía un cierto carácter aristocrático y se basaba en la transmisión de conocimientos de gramática, lectura, escritura y recitación de poemas, música y gimnasia, dirigidas hacia la formación militar. Posteriormente fue generalizándose y se dirigió hacia la formación del ciudadano)¹⁷, tradicional, sino que le enseñó algunos principios filosóficos. Es difícil establecer en qué medida influyó la enseñanza de Aristóteles en la formación espiritual de Alejandro. Lo cierto es que la política de éste seguirá una trayectoria completamente opuesta a la recomendada por Aristóteles.

En el año 340 a. C., Alejandro se convirtió en regente del reino interrumpiendo así sus estudios. El nuevo gobernante se mostró muy agradecido hacia su maestro, accediendo al deseo de Aristóteles de reconstruir la ciudad de Estagira. Y allí se trasladó pensando probablemente en colaborar en el renacimiento de la ciudad, preparando sus leyes. En este periodo Aristóteles perdió a su mujer y se unió a Herpilis, que al principio fue probablemente su ama, más tarde concubina y, según algunas

¹⁷ Cfr. CORTÉS J. Morató - RIU M. Antoni, "paideia" en *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

fuentes, su segunda mujer. Herpilis dará a Aristóteles un hijo varón, al que se le impondrá el nombre del abuelo paterno, Nicómaco.

Es imposible saber qué escribió Aristóteles en estos años de viajes. En esta época debió escribir, si es auténtico, el tratado *Sobre el cosmos para Alejandro*, que es una espléndida síntesis de las doctrinas cosmológico-físico-teológicas de Aristóteles, estrechamente vinculada con los conceptos desarrollados en *Protréptico* y en el *Diálogo sobre la filosofía*. Por lo demás, sólo pueden elaborarse hipótesis. Quizás Aristóteles dejó de publicar obras y se dedicó a la redacción de sus lecciones. El único curso de lecciones que puede remontarse al período académico es los *Tópicos*, que, si se examinan profundamente, presentan vínculos estrechos con la retórica, materia que Aristóteles enseñó en la Academia. Las tentativas realizadas recientemente por los eruditos para establecer qué partes de los tratados llegados hasta nosotros vieron la luz en el período de Aso y de Mitilene no son sino meras conjeturas, porque no se dispone de ningún dato histórico y objetivo en el que se pueda basar. Muchas de las partes de los tratados que ahora se leen pertenecen sin duda a este período; sin embargo, no se sabrá jamás con certeza cuáles fueron éstas, ya que Aristóteles volvió a enseñar estos cursos en Atenas, los reestructuró, completándolos y sistematizándolos de varias maneras¹⁸.

2.1. Obras

Los escritos del Estagirita, como los cursos de Liceo, se dividen en exotéricos y acromáticos¹⁹. Los primeros, en forma dialogada, se dirigen al gran público, mientras que los segundos, los acromáticos, tiene como destinatarios a los discípulos matutinos del Liceo, más versados en filosofía y ciencias naturales. De las obras exotéricas, casi todas se perdieron.

¹⁸ Cfr. REALE Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Ed. Herder, Barcelona 1992², pp. 34-37.

¹⁹ Algunos autores, en lugar de designar estos escritos como acromáticos, utilizan la palabra "esotéricos".

2.1.1. El problema de los escritos

Las obras que han llegado hasta nosotros comprenden solamente los escritos que Aristóteles compuso para las necesidades de su enseñanza. Además de estos escritos, que se han llamado “*acroamáticos*”, por estar destinados a los oyentes, o *esotéricos*, esto es, conteniendo una doctrina secreta, pero que en realidad sólo son los apuntes de que se servía para su enseñanza, Aristóteles compuso otros escritos siguiendo la tradición platónica, en forma dialogada, que él mismo llamo *exotéricos*, esto es, destinados al público, en los cuales empleaba mitos y otros adornos vivaces y aparecía tan elocuente como enjuto y severo se muestra en los escritos escolares.

Pero de estos escritos exotéricos no quedan más que pocos fragmentos, de cuyo valor para la comprensión de la personalidad de Aristóteles la crítica sólo se ha dado cuenta recientemente.

Los escritos *acroamáticos* empezaron a conocerse solamente cuando se publicaron, en tiempos de Sila, por Andrónico de Rodas.

Según el relato de Estrabón, estos escritos se encontraron en la bodega de la casa que poseían los descendientes de Neleo, el hijo de Coriseo. Es un hecho que durante mucho tiempo sólo se conoció a Aristóteles a través de los diálogos y que sólo después de la publicación de los escritos *acroamáticos*, estos tratados destinados a la escuela hicieron relegar los diálogos al olvido. Nace así el problema de ver en qué relación se hallan los diálogos con los escritos *acroamáticos* y hasta qué punto contribuyen a la comprensión de la personalidad de Aristóteles.

En los tratados escolares, el pensamiento de Aristóteles se presenta perfectamente sistemático y logrado: diríase que se excluye con respecto a ellos, por lo menos a primera vista, el que Aristóteles haya experimentado oscilaciones o dudas, haya sufrido crisis o cambios. La consideración de los diálogos permite, por el contrario, darse cuenta de que la doctrina de Aristóteles no nació completa y lograda, sino que su pensamiento sufrió crisis y cambios.

Los fragmentos que poseemos de tales diálogos nos muestran, en efecto, un Aristóteles que se adhiere primeramente al pensamiento platónico para alejarse después de él y modificarlo sustancialmente; que transforma la naturaleza misma de

sus intereses espirituales, los cuales, orientados primeramente hacia los problemas filosóficos, se van después concentrando en problemas científicos particulares.

A través del estudio de la formación del sistema aristotélico se ha podido así echar una mirada sobre la formación y sobre el desarrollo de Aristóteles como hombre²⁰.

2.1.2. Los escritos exotéricos

En sus diálogos Aristóteles no sólo adoptó la forma literaria de su maestro, sino también los temas y alguna vez los títulos de sus obras. Escribió, en efecto, *un Banquete, un Político, un Sofista, un Menexeno*; y, además *el Grillo* o *De la retórica*, que correspondía al Gorgias; el *Protréptico*, que correspondía al Eutidemo; el *Eudemo* o *Del alma*, que correspondía al Fedón.

Este último diálogo parece de franca inspiración platónica. Su tema ha llegado hasta nosotros gracias a un relato de Cicerón. Eudemo, enfermo, tiene un sueño profético que le anuncia su curación, la muerte de un tirano y el regreso a su patria. Las dos primeras cosas se realizan; pero mientras espera la tercera, Eudemo muere en el campo de batalla. Anunciándole el regreso a la patria, la divinidad había querido indicar que la verdadera patria del hombre es la eterna, no la terrenal. Aristóteles partía de este relato para demostrar la inmortalidad y combatir las concepciones que se le oponían. Entre éstas criticaba, como ya hizo Platón en el Fedón, el concepto del alma como armonía: la armonía tiene algo que se le contrapone, la desarmonía; el alma en tanto que sustancia no tiene, por el contrario, nada que se le contraponga, en consecuencia, el alma no es armonía.

El diálogo admitía, sin embargo, la doctrina platónica de la *anamnesis*: el alma que desciende al cuerpo olvida las impresiones recibidas durante el período de su existencia; por el contrario, el alma que regresa mediante la muerte al más allá recuerda lo que ha experimentado en el más acá. Ya que “la vida sin cuerpo es la condición natural para el alma, la vida en el cuerpo es contra naturaleza, como una enfermedad”.

²⁰ Cfr. ABBAGNANO Nicolás, “Aristóteles” en *Historia de la filosofía I*, Ed. Hora, Barcelona 1994⁴. p. 122.

Aristóteles permanece aquí ligado todavía al pesimismo órfico-pitagórico antes aceptado por Platón. «Puesto que es imposible para el hombre participar de la naturaleza de lo que es verdaderamente excelente, sería mejor para él no haber nacido; y, ya que nació, lo mejor es morir cuanto antes»²¹.

Una exhortación a la filosofía, dirigida a un príncipe de Chipre, Temison, aparece en el Protréptico (o discurso exhortatorio). La exhortación tomaba la forma de un dilema: “Se debe filosofar o no se debe filosofar: pero para decidir no filosofar es también siempre necesario filosofar; así, pues, en cualquier caso filosofar es necesario”. El filosofar se concibe aun platónicamente como ejercicio de muerte; es la condena de todo lo humano, en cuanto a apariencia engañosa, incluso de la belleza.

El Filósofo, igual que el político, debe tener en cuenta no las imitaciones sensibles, sino los modelos eternos. En consecuencia, el conocimiento se presenta a Aristóteles en el Protréptico como sabiduría moral, mientras más tarde distinguirá netamente el conocimiento de la vida moral. Con la exaltación de la figura y de la vida del sabio, considerado como un dios mortal, superior al trágico destino de los hombres, concluía probablemente el Protréptico, libro que se contó entre los más leídos y admirados por variadísimos espíritus: desde el cínico Crates, que lo leyó en la tienda de un zapatero, a San Agustín, quien, gracias a la imitación que del libro hizo Cicerón en el Hortensio, fue conducido a la filosofía y, por tanto, a Dios.

El apartamiento de Aristóteles del platonismo debió iniciarse durante la permanencia de Aristóteles en Assos y su primer documento es el *Diálogo Sobre la filosofía*, el cual fue por mucho tiempo, esto es, hasta la edición de la *Metafísica* por obra de Andrónico de Rodas, la fuente principal para el conocimiento de su filosofía. El diálogo constaba de tres libros. En el primero, Aristóteles trataba del desarrollo histórico de la filosofía, en forma análoga a la que empleó en el primer libro de la *Metafísica*. Pero aquí no empezaba con Tales, sino con la sabiduría oriental y con los Siete Sabios²².

Colocaba a Platón en la cima de toda la evolución filosófica. En el segundo libro se criticaba la doctrina de las ideas de Platón. En un fragmento que nos ha quedado, se

²¹ *Ibid.*, p. 122.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 123.

toma especialmente en consideración la teoría de las ideas-números: “*Si las ideas fuesen otra especie de números, diversa de la especie matemática, no podríamos entenderlas de ningún modo. ¿Quién, en efecto, por lo menos de la mayor parte de nosotros, puede entender qué sea un número de especie diversa?*”²³ Pero, por un testimonio de Plutarco y de Proclo, sabemos que impugnaba toda la teoría de las ideas, declarando que no podía seguirla aun a costa de parecer a alguien demasiado amante de la disputa. En el tercer libro del diálogo, Aristóteles presentaba su construcción cosmológica. Concebía la divinidad como el motor inmóvil que dirige el mundo en cuanto causa final, inspirando a las cosas el deseo de su perfección. El éter se concebía como el cuerpo más noble y más cercano a la divinidad; por debajo del motor inmóvil se hallaban las divinidades de los cielos y de los astros.

La existencia de Dios se demostraba mediante la prueba que la escolástica llamó argumento de los grados. En cualquier dominio en que haya una jerarquía de grados y, por tanto, una mayor o menor perfección, subsiste necesariamente algo absolutamente perfecto. Ahora bien, puesto que en todo cuanto existe se manifiesta una tal gradación de cosas más o menos perfectas, subsiste también un ente de absoluta superioridad y perfección y éste podría ser Dios. Adaptando el famoso mito platónico de la caverna, Aristóteles sacaba de él un argumento para afirmar la existencia de Dios.

Si existieran hombres que hubiesen habitado siempre bajo tierra en espléndidas moradas adornadas de todo cuanto el arte humano puede fabricar, si no hubiesen subido nunca a la superficie de la tierra y hubiesen sólo oído hablar de la divinidad, habrían de estar, sin embargo, inmediatamente seguros de la existencia de la divinidad, si, saliendo a la superficie, pudiesen contemplar el espectáculo del mundo natural. Mientras el mito de la caverna servía a Platón para demostrar el carácter aparente e ilusorio del mundo sensible, a Aristóteles le sirvió para exaltar la perfección del mismo mundo sensible y para sacar de él argumentos que probaran su origen divino. La separación entre Platón y Aristóteles no podría simbolizarse mejor que mediante este mito²⁴.

²³ *Ibid.*, p. 123.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 124.

2.1.3. Los escritos acromáticos

Estos escritos acromáticos de Aristóteles, llevados a Roma por Sila, fueron ordenadas y publicadas por Andrónico de Rodas hacia la mitad del siglo I a. C. Estas obras comprenden:

- a) Escritos de *Lógica*, conocidos en conjunto con el nombre de “*Organon*” (o instrumentos de investigación): *Categorías*: sobre los predicados fundamentales de las cosas. Sobre la interpretación. Sobre las proposiciones y el juicio, *Analíticos primeros*. Sobre el razonamiento, *Analíticos segundos*. Sobre la prueba, la definición, la división y el conocimiento de los principios, *Tópicos*: sobre el razonamiento dialéctico y el arte de la refutación, fundado en premisas probables, *Elencos sofísticos*: refutación de razonamientos sofísticos. Este es el orden sistemático en que la tradición ha recogido los escritos lógicos de Aristóteles. No es el orden cronológico de su composición en torno al cual sólo se pueden aventurar conjeturas. Se admite generalmente que las *Categorías* o su primera redacción de los *Tópicos* son los escritos más antiguos, algunos de los cuales probablemente fueron compuestos en vida de Platón. Los *Elencos sofísticos* son un apéndice de los *Tópicos* y pertenecen al mismo período. El libro *Sobre la interpretación* parece ser contemporáneo o algo posterior. Los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos* pertenecen a la fase madura del pensamiento de Aristóteles. Debe también recordarse que el nombre de *lógica* comenzaron a usarlo los estoicos para esta clase de investigaciones, que Aristóteles, por su parte, incluía bajo el nombre de “*ciencia analítica*”²⁵.
- b) *La Metafísica*, escritos en catorce libros. La Metafísica no es una obra orgánica, sino un conjunto de escritos diversos, compuestos en distintas épocas. El libro II es el resto de un conjunto de apuntes tomado por un alumno de Aristóteles. El libro VI todavía en la época alejandrina subsistía como obra separada. El Libro XII es una exposición independiente que ofrece un cuadro sintético del sistema aristotélico y es

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 125.

completo en sí mismo. Los dos últimos libros no tienen ninguna relación con el que precede. Estudios recientes permiten trazar para esta serie de escritos un orden cronológico, delineando así la dirección de la formación del pensamiento de Aristóteles. Los libros I y III constituyen la redacción más antigua de la obra: en ellos, en efecto, Aristóteles expone la doctrina de las ideas como si fuese la suya propia, y se incluye a sí mismo entre los platónicos. El libro XIII debía probablemente sustituir al XIV, porque ofrece una elaboración más completa y sistemática de los mismos argumentos. El libro XII contiene la formulación teológica de la metafísica aristotélica, según la cual ésta constituye una ciencia particular que tiene por objeto el ser divino, el primer motor. Esta formulación, más cercana al platonismo, es indudablemente anterior a la que considera la filosofía como ciencia del ser en cuanto tal. Los libros sobre la sustancia, por el contrario, en cuanto consideran la sustancia en general y, por tanto, también la sustancia sensible, realizan el proyecto de una filosofía como ciencia del ser en cuanto ser (esto es, el del ser en general) y, por tanto, apta para servir de fundamento a todas las ciencias particulares. Estos libros contienen la más madura formulación del pensamiento aristotélico²⁶.

- c) *Escritos de Física, Historia Natural, Matemática y Psicología*. Lecciones de Física en ocho libros. Sobre el cielo en cuatro libros. Sobre la generación y la corrupción en dos libros. Sobre los meteoros en cuatro libros. Historia de los animales: anatomía y fisiología de los animales. A la misma serie pertenecen los escritos: Sobre las partes de los animales; Sobre la generación de los animales; Sobre las transmigraciones de los animales; Sobre el movimiento de los animales. Los escritos: Sobre las líneas indivisibles y Sobre los mecanismos son apócrifos. La doctrina aristotélica del alma se expone en los tres libros Sobre el alma y en la recolección de escritos titulados Parva naturalia. El escrito sobre la Fisiognómica es apócrifo. La colección de los problemas comprende el tratado de un conjunto de problemas, algunos de los cuales son ciertamente aristotélicos.
- d) *Escritos de Ética, Política, Economía y Retórica*. Bajo el nombre de Aristóteles nos han llegado tres tratados de ética: la *Ética Nicomaquea*, la *Ética Eudemia* y la *Gran*

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 126.

Ética, llamada así no porque sea la más vasta (es, por el contrario, la más breve), sino porque se ocupa de más cosas. Pero la *Gran Ética*, no es más que un extracto de las dos obras precedentes hecho por un aristotélico. La *Ética Eudemia* se atribuye por algunos a Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, se considera por otros obra original de Aristóteles, editada por Eudemo, del mismo modo que fue editada por Nicómaco la *Ética Nicomaquea*. Los estudios más recientes nos llevan a ver en la *Ética Eudemia* la primera formulación de la ética de Aristóteles, quien también en este dominio se va alejando cada vez más de las directrices de su maestro. La *Política*, en ocho libros. *Libro I*: Naturaleza de la familia. *Libro II*: Consideración crítica de las precedentes teorías del Estado. *Libro III*: Conceptos fundamentales de la Política. Naturaleza de los Estados y de los ciudadanos. Las distintas formas de Constitución. La monarquía. *Libro IV*: Ulterior determinación de los caracteres de las distintas constituciones. *Libro V*: Cambios, sediciones y revoluciones en los Estados. *Libro VI*: La democracia y sus instituciones. *Libro VII*: La Constitución ideal. *Libro VIII*: La educación. Aristóteles había coleccionado 158 constituciones estatales, que se han perdido. A principios del siglo pasado ha vuelto a la luz la *Constitución de los Atenienses*, escrita personalmente por Aristóteles como primer libro del conjunto de la obra. De la *Economía*, el primer libro probablemente no pertenece a Aristóteles y el segundo es decididamente apócrifo y pertenece al fin del siglo III. La *Retórica*, en tres libros, trata en el primero de la naturaleza de la retórica, que tiene por objeto lo verosímil, y de los problemas que le son propios. En el segundo, del modo de suscitar mediante la palabra afectos y pasiones; en el tercero, de la expresión y del orden en que deben disponerse las partes del discurso. La llamada *Retórica a Alejandro* es apócrifa, como lo demuestra ya el hecho de la dedicatoria, costumbre desconocida en tiempos de Aristóteles; se atribuye al retórico Anaxímenes de Lampsaco. La *Poética* nos ha llegado incompleta. La parte que nos queda trata únicamente del origen y de la naturaleza de la tragedia. Se han perdido las obras históricas de Aristóteles sobre los pitagóricos, Arquitas, Demócrito y otros. El escrito sobre *Meliso, Jenófanes y Gorgias* no es aristotélico²⁷.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 127.

3. LA ETICA NICOMAQUEA Y SU ANALISIS DEL EUDEMONIO

3.1 Impacto de las ideas morales y políticas en la historia de la filosofía

Ahora, pasemos a desarrollar de una manera breve, las ideas morales y políticas que se gestaron a lo largo de la historia de la filosofía, esto nos ayudará para tener un conocimiento más preciso del objetivo que se pretende desarrollar. Estas ideas también darán luz para poder hacer una relación con el tema que nos ocupa en la presente investigación.

3.1.1 San Agustín

San Agustín en cuanto a la moral dice que, la "*rationes aeternae*" en la mente de Dios son los fundamentos del conocer y del ser. Son también, los fundamentos de la moralidad. Al hablar de la ley eterna dice que ésta significa el plan mundial de Dios o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe el perturbado. La ley eterna abarca, pues todo el orden del ser, entendido el ser en su más amplio sentido. Cuando trata el tema de la felicidad, dice que si el amor es el alma de la vida ética, se revela ya con ello cuál ha de ser su fin y coronamiento. Si nuestra vida es amor y anhelo, su plenitud y acabamiento será un estado de reposo y un goce de la felicidad. La meta de la felicidad, por tanto, no es ya el pensamiento del pensamiento, sino la plenitud del amor en la adecuación de la voluntad con su fin. Para esto Agustín se vale del concepto goce, pero no se contenta con asentar la primacía del amor sobre el intelecto; juntamente afirma la absoluta valiosidad de este estado. Como Aristóteles vio en la eudemonia un específico valor absoluto al que los demás bienes se subordinan. Sólo una apetición guiada por el bien lleva a la felicidad²⁸.

Se ha tergiversado muchas veces burdamente la doctrina cristiana de la felicidad, y consiguientemente, su ética, como si fuera una moral del goce subjetivo. En realidad, es una ética tan normativa como la ética de Kant. Lo que sí evita es todo rigorismo, no

²⁸ Cfr. HIRSCHBERGER, Johanner, *Historia de la Filosofía: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Ed. Herder, Barcelona 1985. p. 310.

cayendo en al defecto de hacer absolutos rasgos parciales de la moral, sino orientado convergentemente todos sus elementos al conjunto total complejo y armónico. Agustín, que conserva vivo todo el ideal antiguo del *nous* (que originariamente se refería a la capacidad de aprehender de manera inmediata lo verdadero, mediante una visión intelectual, diferente, por tanto, de la mera visión sensorial)²⁹, y la teoría de los bienes sobre aquél construida, pero para que quien nada humano es extraño, ha conferido a la moral esta posición de equilibrio³⁰.

3.1.2 Santo Tomás de Aquino

Como la tradición griega y cristiana, también para santo Tomás la teoría de la felicidad constituye el fin y conclusión de la ética³¹. Antigüedad y edad media entienden la vida del hombre de un modo teleológico. El hombre marcha hacia un fin, y en el conocimiento de este fin y en la ordenación de todo su obrar hacia este fin, consiste la sabiduría para los académicos lo mismo que para los peripatéticos, para los estoicos como para los cristianos. La consecución de este fin y meta es ya en todos ellos un estado de reposos y de gozo.

Santo Tomás utiliza también la terminología aristotélica en la descripción de la felicidad y la ve por tanto en la perfecta *Theoría*, en la contemplación de Dios. Tomás declara: «*La esencia de la felicidad consiste en los actos intelectuales*»³², porque sólo a través del entendimiento se nos hace presente el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre³³.

Por otro lado, políticamente hablando, el fundamento de la teoría política de Santo Tomás es aquella teoría del derecho natural que constituye uno de los mayores legados dejados por el estoicismo al mundo antiguo y moderno y que, en la época de Santo Tomás, había sido adoptado como fundamento del propio derecho canónico.

²⁹ Cfr. CORTÉS J. Morató - RIU M. Antoni, "Nous" en *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 311.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 310.

³² *Ibid.*, p. 309.

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 410.

Según Santo Tomas, hay una ley eterna, o sea, una razón que gobierna todo el universo y que existe en la mente divina; de esta ley eterna, la ley de la naturaleza, que está en los hombres, es un reflejo o una *“participación”*.

Esta ley de naturaleza se concreta en tres inclinaciones fundamentales: la primera: una inclinación hacia el bien natural, que el hombre comparte con cualquier sustancia, la cual, en cuanto tal, desea la propia conservación; Segunda: una inclinación especial a actos determinados, que son aquellos que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, como la unión del macho con la hembra, la educación de los hijos y otros parecidos; y tercera: la inclinación al bien según la naturaleza racional que es propia del hombre, como lo es la inclinación a conocer la verdad, a vivir en sociedad, etc.³⁴.

3.1.3 Averroes

La teoría filosófica de Averroes se centra en los comentarios a Aristóteles. Para Averroes, en consonancia con Aristóteles, el fin del hombre es la felicidad, que se desarrolla a través de la virtud. La perfección humana y la virtud son el fin y la felicidad del hombre. Pero no se debe practicar la virtud sólo porque se espera una recompensa de ello, sino porque la virtud es buena en sí.

Para él, hay 4 tipos de virtudes: *“Teoréticas”* o *“cogitativas”*: relacionadas con lo filosófico. *“Dianoéticas”*: perfeccionan el entendimiento. *“Éticas”*: perfeccionan lo no racional de nuestra alma (moral). *“Prácticas”*: relacionadas con la pericia.

La finalidad del hombre, en cuanto ser natural, es desarrollarse en su ser tanto como pueda hacerlo su naturaleza. Como la bondad o maldad del hombre reside en las acciones humanas, el fin y la felicidad del hombre se alcanzan sólo si sus acciones son realizadas por el mejor y más excelente modo.

El hombre es por naturaleza un ser social. Es un animal político, con tendencia a vivir en sociedad, que a su vez deriva de la tendencia a la perfección, la felicidad. El hombre sólo puede perfeccionarse en sociedad, desarrollando la virtud que aporta a

³⁴ Cfr. ABBAGNANO Nicolás, “Santo Tomás” en *Historia de la filosofía I: Filosofía antigua, Filosofía patristica* *Filosofía escolástica*, Ed. Hora, Barcelona 1994⁴. pp. 472-473.

ella. Es casi imposible la combinación de todas las virtudes en una sola persona. Cada tipo de perfección existirá solo en una clase de ciudadanos, excepto las virtudes morales, que son comunes a todos³⁵.

A los hombres capaces de albergar más perfecciones se les encomienda la tarea de gobernar. Los menos virtuosos serán los gobernados. Las virtudes de los gobernantes justos se transmitirán a los gobernados, que serán así virtuosos. La sociedad sabia, valerosa, moderada y justa será feliz y en ella cada individuo alcanzará la felicidad que le corresponde.

3.1.4 Nicolás Maquiavelo

Maquiavelo es considerado el fundador del pensamiento político moderno, ya que fue el primero en dar a conocer la realidad política tal como es, y no como debería ser en función de previas consideraciones morales³⁶. Por tanto para este pensador el núcleo de la sabiduría estatal está en un realismo político, que pone por base el obrar político, en lo real, en lo efectivo.

No es, pues, un proyecto ideal del régimen político al estilo de Platón y de otros, lo que nos ofrece Maquiavelo, más bien, es un esbozo realista de la vida social humana en sus fundamentales trazos eternamente repetidos³⁷.

3.1.5 Arnold Geulincx

En cuento a la moral, este autor nos dice que las cuatro virtudes cardinales, que resumen toda la moral, no son las usuales, sino la *diligencia*, la *obediencia*, la *justicia* y la *humildad*. Y de las cuatro la más importante es la humildad. Ésta exige que no se preocupe uno demasiado de sí mismo, que deponga todo cuidado y que por amor a la razón llegue en absoluto a olvidarse de sí. No que el hombre virtuoso no haya de

³⁵ Cfr. CANALS VIDAL F. *Historia de la Filosofía Medieval*, Ed. Herder, Barcelona 1985. pp. 166-167.

³⁶ Cfr. CORTÉS J. Morató - RIU M. Antoni, "Maquiavelo Nicolás" en *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

³⁷ Cfr. HIRSCHBERGER, Johanner, *Historia de la Filosofía: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, op. cit., pp. 498-499.

preocuparse de lo que es al cuerpo conveniente y al espíritu agradable, sino que no debe procurárselo por amor a sí mismo ni siguiendo el propio juicio, sino únicamente mirando a la razón, que a tiempos manda dar solaz al cuerpo y desahogo³⁸.

3.1.6 Thomas Hobbes

La filosofía moral de Hobbes está directamente relacionada con su *teoría psicológica*, en la cual sostiene una concepción mecanicista de la motivación humana.

Evaluar objetos o acciones como buenas o malas no depende, insiste Hobbes, nada más que en los deseos y aversiones. Ningún objeto o acción es intrínsecamente buena, esto es, buena por su propia naturaleza. Más bien, la gente llama buenos a los objetos de su deseo, y malos a los objetos de su aversión. Por lo tanto, los juicios o evaluaciones son transitorias y relativas a cada individuo. Los valores son transitorios, porque el deseo por un objeto puede cambiar a la indiferencia o incluso a la aversión: lo que es bueno en una ocasión puede en otra ser éticamente neutral o incluso malo. Los valores son relativos a los individuos, porque una persona puede amar un objeto en una situación y detestarlo en otra. El mismo objeto puede ser simultáneamente bueno, malo o indiferente³⁹.

Sociedad, moral y política son en Hobbes cosas inseparables. El hombre no entra en el orden moral, del bien y del mal, hasta el momento en que ingresa en el orden social y político. El hombre no es social por naturaleza, como pretende Aristóteles. La sociedad no es una realidad natural, sino artificial. En el hombre individual predomina el egoísmo, el ansia de dominio y la hostilidad hacia los demás. Si los individuos llegan a organizarse en sociedad, no es por naturaleza, sino por imperativo de su razón y en virtud de un poder que drene y domine sus instintos⁴⁰. Lo bueno está marcado por la legalidad. El hombre asume que el bien es por convenio y por conveniencia.

³⁸ Cfr. HIRSCHBERGER, Johanner, *Historia de la Filosofía II: Edad moderna, Edad contemporánea*, Ed Herder. Barcelona 1978. p. 57.

³⁹ Cfr. CORTÉS J. Morató - RIU M. Antoni, "Thomas Hobbes" en *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

⁴⁰ Cfr. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía III: del humanismo a la ilustración, siglos XV-XVIII*, Ed BAC. Madrid 1991³. p. 735.

3.1.7 David Hume

Hume es empírico en la ética. En el umbral del *Enquiry*, sobre los principios de la moral, afirma:

*«En la filosofía natural están ya curados los hombres de su pasión por las hipótesis y sistemas, y no quieren ya escuchar otros argumentos que los derivados de la existencia. Es ya tiempo de que acometan la misma reforma en todas las disquisiciones morales, y que rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, si no está fundado en los hechos y en la observación»*⁴¹.

Hume es eudemonista, más exactamente hedonista y utilitarista. La utilidad es agradable y solicita nuestra aprobación. Pero hay un bien común que, como fin, ha de incluirse, según Hume, en aquellos dos conceptos básicos, eudemonia y utilidad.

Conserva la noción corriente de moral, como ciencia de las reglas que hay que seguir para conseguir el bien y la felicidad, mediante la práctica de la virtud. Pero el fundamento de la moral no puede buscarse en Dios, porque no podemos conocer su existencia. Tampoco la razón, ni en verdades eternas o en normas universales y necesarias. La moral está fundamentada en la naturaleza humana, que es la misma en todos los hombres. Por otro lado, las cualidades morales, buenas o malas, son equivalentes a las cualidades sensibles (agradables o desagradables), que solamente son percibidas por los seres sencientes⁴².

3.1.8 Juan Jacobo Rousseau

Para este filósofo la base fundamental de la moral es la bondad innata de la naturaleza del hombre. Su gran principio es que la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo deprava y hace malo y miserable. Siendo el hombre bueno por naturaleza el criterio de moralidad será seguir siempre a la misma naturaleza, y la consigna de toda conducta recta y moral será el retorno a ella. El bien moral consiste en

⁴¹ *Ibid.*, p. 138

⁴² Cfr. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía III: del humanismo a la ilustración, siglos XV-XVIII*, op. cit., pp. 851-852.

la conformidad de nuestros actos con la naturaleza de las cosas.⁴³ Afirma en su obra “*El Emilio*”:

«... El principio fundamental de toda moral sobre el cual yo he razonado en todos mis escritos, y que he desarrollado en este último con toda claridad de que he sido capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre perfectos...»⁴⁴.

3.1.9 Emmanuel Kant

Su filosofía moral, significa un eficaz dique puesto al eudemonismo y utilitarismo (algo parecido a Hume, del que hablamos en el apartado anterior) ético de los ingleses, que no sólo bastardearon el significado del bien moral, sino que llevaron las consecuencias de su dirección general empirista y psicológica al mismo tiempo de la ética, diluyendo las preceptos intemporales de la moral en el flujo del devenir, dejándolos por ese camino merced de la mera costumbre y amenazando, finalmente, con convertir la ética en una simple sociología⁴⁵. *«En el concepto del supremo bien está ya incluida la ley moral como condición suma y pensada con él; el fomento del supremo bien... es un objeto a priori necesario de nuestra voluntad y está en inseparable conexión con la ley moral... que ordena fomentas el mismo»⁴⁶.*

3.1.10 Juan Amadeo Fichte

La obra primera y principal en la que Fichte expone su teoría moral es “*El sistema de la doctrina moral*”. En ella dice que el principio de la actividad moral, así como el fin último, es la actividad infinita del yo puro. Lo único absoluto, en que se funda toda conciencia y todo ser, es pura actividad.

⁴³ Cfr. *Ibid.* pp. 935-936.

⁴⁴ ROUSSEAU Juan Jacobo, *El Emilio o de la educación*, Ed. Alianza editorial, Barcelona 1985.

⁴⁵ Cfr. HIRSCHBERGER, Johanner, *Historia de la Filosofía II: Edad moderna, Edad contemporánea*, op. cit., p 208.

⁴⁶ URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía IV: Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Ed. B.A.C., Madrid 1991². p. 92.

El idealismo ético de Fichte ha agudizado la autonomía moral aún más que Kant. Así, Fichte une estrechamente en su ética lo suprasensible y lo sensible, cuyo fundamento unitario buscó en la doctrina de la ciencia y halló en la acción. Su idealismo ético es a la par realista.

Nos dice que la moralidad no es algo impuesto a la vida natural, sino la naturaleza originaria de la vida misma. La ley moral es la ley de la absoluta coincidencia consigo mismo; es decir, del yo empíricamente limitado con el yo ideal de la actividad pura⁴⁷.

3.1.11 Federico Nietzsche

En cuanto a Nietzsche, en la parte moral, hay que hacer notar que se centra en descubrir la naturaleza del bien y del mal, dice que de su distinta valoración derivan los demás valores. Él quiere destruir la falsedad de toda moral, descubriendo el origen espúreo de dichos conceptos de lo bueno y lo malo.

Por tanto, dice que la moralidad, no es otra cosa que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean éstas; pero las costumbres no son otra cosa que la manera tradicional de obrar y de evaluar. Esta moralidad exigía que se observasen prescripciones si pensar en sí mismo en cuanto individuo. Y por ello lo bueno ya no es el placer egoísta, sino lo que es útil para la comunidad. El Estado impone el cumplimiento de esas leyes para la conservación de la comunidad mediante la coacción. Donde quiera que exista una moralidad de las costumbres domina la idea de que la pena por la violación de las costumbres afecta a toda la comunidad, por lo que el Estado impone un castigo como especie de venganza sobre el individuo⁴⁸.

3.1.12 Bergson

Lo más típico de la doctrina de Bergson en este campo es su distinción de una doble moral en íntima conexión con una doble forma de sociedad, pues ya ha

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 139-177.

⁴⁸ Cfr. URDANOZ Teófilo, *Historia de la filosofía V: siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche*, Ed B.A.C., Madrid 1975. pp. 535-539.

establecido que la moral tiene un origen sociológico. La primera, muestra moral común, es la descrita como moral de la obligación y es propia de la sociedad cerrada. La moral de la misma nace del instinto social, que, a través de la costumbre, se plasma y cristaliza en la obligación. La segunda moral, es la moral abierta, que corresponde a la sociedad abierta. Esta sociedad es la humanidad, y la diferencia entre ella y la nación es cualitativa; de la familia y la nación no se pasa a la humanidad por etapas, sino que se requiere un salto o trasposición superadora; la moral abierta se funda en la emoción o sentimiento, cuya fuerza puede ser aún mayor que la presión obligante de la sociedad.

La nueva moral aparece y se encarna en las grandes personalidades morales, santos o héroes, que marcan nuevos rumbos a la conducta humana⁴⁹.

3.2 Las tres éticas del *Corpus Aristotélicum*, en búsqueda del bien absoluto: la contemplación o la sabiduría

Bajo el nombre de Aristóteles se han conservado tres tratados éticos distintos: *La ética a Nicómaco*, *La Ética a Eudemo* y *la Gran Moral*. Ha habido una gran controversia sobre la autenticidad de estos tratados y sobre su correspondiente importancia para la interpretación del pensamiento de Aristóteles. Aquí no se entrará en dicha discusión. Sólo se dirá que, mientras hasta hace poco se veía en la *Gran Moral* una obra espúrea y muy posterior a Aristóteles, y en la *Ética de Eudemo* una obra auténtica, pero inmadura, las investigaciones más recientes, tienden a subrayar, por un lado, autenticidad aristotélica de los tratados, y por otro, la sustancial identidad de la doctrina contenida en ellos. De todos modos, la cuestión no tiene gran importancia para nuestra exposición, que se basa fundamentalmente en la *Ética a Nicómaco*, reconocida casi unánimemente como la exposición más madura y completa del pensamiento ético de Aristóteles⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. *Id*, *Historia de la Filosofía VI: Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Ed. B.A.C., Madrid 1988². pp. 71-72.

⁵⁰ Cfr. MONTROYA Sáenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Ediciones pedagógicas, Madrid 2001, pp. 103-104.

3.3 La importancia de la ética aristotélica

Lo que atrae intensamente en la filosofía moral aristotélica y lo que hace de ella un excelente modelo de pensamiento ético es su método o su estilo de pensar. No es fácil llegar a captarlo. Un primer obstáculo son las traducciones, que suelen ser excesivamente tradicionales y desecadas. Otro obstáculo, aún más importante, es la índole misma de los textos, que no estaban destinados para la publicación, sino que eran generalmente memoranda o notas destinadas a ayudar al profesor en la exposición oral: ellos explica su abundancia en repeticiones, digresiones, fórmulas dubitativas, cabos sueltos, etc., que hace a veces exasperante para un lector moderno la lectura de tan añejas páginas. Pero cuando se llegan a superar esas dificultades encontramos un pensamiento sumamente vivo: minucioso en el registro de las valoraciones morales, fino y penetrante en su análisis, poderoso en la construcción de la estructura teórica explicativa y, a la vez, dotado de un profundo sentido de las posibilidades y los límites de la existencia humana. Todo ello hace que la lectura de las obras morales de Aristóteles constituya no sólo una excepcional experiencia filosófica, sino también una excelente introducción al ideal griego de vida humana⁵¹.

3.4 Los diferentes tipos de eudemonios

3.4.1 El placer

Cuando se quiere tratar filosóficamente la ciencia política, debe estudiarse a fondo la naturaleza del placer y del dolor; porque el filósofo político es el que señala el fin superior, en vista del cual y fijando siempre en él nuestras miradas podemos decir de cada cosa, de una manera absoluta, que es buena o que es mala. Bajo otro aspecto no es menos necesario estudiar este importante asunto, puesto que hemos reconocido, que los fundamentos de la virtud y del vicio son los placeres y las penas. Y esto es tan cierto que, en el lenguaje ordinario, casi nunca se separa la felicidad del placer; y he

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

aquí por qué, en la lengua griega, la palabra que expresa la felicidad se deriva de la que expresa el goce.

Entre las diversas opiniones emitidas en esta materia hay una que sostiene que el placer no puede ser jamás un bien, ni en sí, ni tampoco indirectamente, y que el bien y el placer de ninguna manera son una misma cosa. Otros piensan, por el contrario, que hay algunos placeres que pueden ser bienes. En fin, una tercera teoría sostiene que, aun cuando todos los placeres sean bienes, el placer, sin embargo, no puede ser jamás el bien supremo⁵².

En general, puede decirse que el placer no es un bien, porque todo placer es un fenómeno sensible que se desenvuelve para llegar a un cierto estado natural; y que ninguna generación, ningún fenómeno que se produce, es homogéneo con el fin a que tiende; por ejemplo, la construcción de la casa nunca puede confundirse con la casa misma.

Por otra parte, el hombre templado y sobrio huye de los placeres; el hombre prudente sólo anhela la ausencia del dolor y no precisamente el placer. Añádase a esto, que los placeres nos impiden pensar y reflexionar; y nos lo impiden tanto más cuanto más vivos son, como, por ejemplo, los placeres del amor. ¿Quién podría pensar en semejantes momentos? Además, no hay arte posible del placer, mientras que todo bien es el producto de un arte regular. En fin, los niños y los animales buscan igualmente el placer⁵³. Lo que prueba, se dice también, que no todos los placeres son buenos, es que algunos son vergonzosos; los hay que todo el mundo condena; los hay, que son hasta dañosos al que llega a gustarlos; y más de un placer puede causarnos enfermedades.

Por lo tanto, el placer no es el bien supremo; no es un fin, no es más que un fenómeno, una simple generación. Tales son poco más o menos todas las teorías emitidas sobre esta materia.

Pero de todo esto no resulta ciertamente que el placer no pueda ser por estos motivos, ni un bien, ni tampoco el bien supremo. He aquí las pruebas. Ante todo, pudiendo tomarse el bien en dos sentidos muy diferentes, y pudiendo ser absoluto o relativo, es decir, bajo cierta relación, se sigue que la naturaleza del placer y las

⁵² Cfr. SIMÓN R., *Moral: Curso de Filosofía tomista*, ed. Herder, Barcelona 1972. pp. 170-188.

⁵³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, ed. Editores mexicanos unidos, México 2005. pp. 130-136.

qualidades que le hacen posible, así como el movimiento que produce y las causas que le engendran, deben presentar diferencias no menos numerosas.

Entre los placeres que parecen malos, unos son malos absolutamente, y otros lo son relativamente a tal o cual individuo, mientras que son aceptables para otro. Hay los que no son aceptables completamente para tal individuo, pero que no lo son en tal momento y por algunos cortos instantes, por más que no deban buscarse por lo que son en sí. También hay otros que no son verdaderos placeres que sólo tienen la apariencia de tales. De esta clase son todos los que van acompañados de un dolor, y que sólo tienen por objeto la curación de ciertos males, como, por ejemplo, los placeres de los enfermos. Además es preciso distinguir en el bien, de una parte, el acto mismo, el hecho mismo del bien; y de otra, la disposición que hace que se le sienta. Los placeres que nos vuelven a nuestro estado natural, sólo son placeres indirectamente, bien que se sostenga que el acto propio del placer consiste en los deseos que producen una disposición y una naturaleza en cierto estado de sufrimiento. Sin embargo, hay placeres en los que la pena y el deseo no entran para nada; tales son, por ejemplo, los actos del pensamiento contemplativo respecto de los que nuestra naturaleza ciertamente no experimenta ninguna necesidad. La prueba es, que no se siente el mismo placer cuando la naturaleza satisface una necesidad, que cuando está en caja. Así cuando la naturaleza está en su estado normal, los placeres que experimentamos son placeres, absolutamente hablando. Cuando se satisface una necesidad, podemos considerar como placeres las cosas más contrarias al placer; y entonces, por ejemplo, nos gustan las cosas más ácidas y más amargas, por más que no sean buenas ni por su naturaleza ni en absoluto. Tampoco son verdaderos placeres los que estas cosas nos procuran; porque las relaciones que tienen entre sí las cosas agradables son igualmente las relaciones de los placeres que ellas producen en nosotros⁵⁴.

Además, no es absolutamente necesario que haya algo superior al placer, en el sentido en que se sostiene a veces que en las cosas el fin es superior a su generación, porque no todos los placeres son generaciones. Tampoco van todos acompañados de generación; sino que son más bien acto y fin, todo a la vez. Tampoco se verifican

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 137-140.

porque ciertas cosas se produzcan en torno nuestro, sino más bien porque nosotros mismos hacemos cierto uso de ellos. Por otra parte, el fin no es en todos los placeres una cosa diferente de los placeres mismos; el fin difiere sólo en los placeres que sólo sirven para completar y perfeccionar la naturaleza. Y así es un error pretender, que el placer es una generación sensible, una producción de ciertos fenómenos que nuestros sentidos pueden experimentar. Sería preciso decir más bien, que el placer es el acto de una cualidad conforme a la naturaleza; y en lugar de llamarla sensible, será mejor llamarla una generación a la cual ningún obstáculo se opone. Si el placer nos parece una especie de generación, es porque es bueno, hablando propiamente; y el acto de una cosa nos produce el efecto de una generación, aun cuando sea una cosa distinta.

Pero sostener que los placeres son malos porque realmente hay algunos que pueden alterar la salud, es absolutamente lo mismo que si se pretendiese, que ciertas cosas, que son buenas para la salud, son malas para ganar dinero. Los placeres y los remedios son sin duda en este sentido malos, los unos y los otros; pero esto no quiere decir que lo sean realmente, puesto que el pensamiento mismo y la contemplación pueden dañar a veces a la salud.

El placer tampoco pone trabas, como se pretende, al ejercicio de la razón. En general el placer, que viene naturalmente de cada una de nuestras facultades, no puede ser un obstáculo a ninguna de ellas. Los que les ponen trabas son los placeres exteriores, porque los placeres, que nacen en nosotros de la aplicación del espíritu y del estudio, lejos de dañarnos, no hacen más que hacernos más capaces de pensar y de estudiar con más provecho.

La razón por lo demás admite muy bien que no puede existir un arte del placer. Tampoco puede haber arte para ningún otro acto; porque el arte se aplica únicamente a la potencia, a la facultad que nos pone en estado de poder hacer alguna cosa; lo cual no impide, que ciertas artes, el arte de la perfumería y el arte de cocina, por ejemplo, no estén destinados especialmente a proporcionarnos placer⁵⁵.

En cuanto a las demás objeciones que se hacen al placer: a saber, que el hombre sobrio huye de él, que el hombre prudente sólo busca una vida exenta de dolor,

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 147-148.

y, en fin, que los niños y los animales buscan también el placer; a todas estas objeciones daremos aquí una misma contestación. Bastará recordar que antes hemos dicho cómo los placeres son buenos en general, absolutamente hablando, y cómo no todos los placeres lo son. Precisamente estos últimos son los que buscan los niños y los animales. El hombre prudente y sabio busca la ausencia de las penas que causan estos mismos placeres, es decir, que huye siempre de estos placeres, que van acompañados necesariamente del deseo y del dolor; en otros términos, huye de los placeres del cuerpo y huye de todos los excesos de estos placeres, a que el incontinente se entrega. El hombre prudente y sobrio huye de estos placeres peligrosos, porque también tienen los que la sabiduría sola puede proporcionar.

3.4.2 La virtud

En la teoría de la virtud se echa de ver en seguida de un modo especial que Aristóteles es un hombre de la experiencia. Define, divide y describe la virtud con un asombroso sentido práctico y la mirada abierta a los más variados detalles, y señala asimismo las vías prácticas que llevan a ella. Lo que aquí nos da Aristóteles puede considerarse como la primera fenomenología de los valores y a la vez como la fundamentación filosófica de una fenomenología del carácter humano. La virtud es para Aristóteles: *«aquella actitud de nuestro querer que se decide por el justo medio, y determina este medio tal como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso»*⁵⁶.

Más breve, virtud es el natural obrar del hombre en su perfección. Y puesto que la naturaleza específica del hombre consiste en su ser racional, y este ser racional se escinde en pensar y querer, tenemos ya con ello los dos grandes grupos capitales de virtudes: las virtudes noéticas y las virtudes éticas. Las virtudes dianoéticas son las perfecciones del puro entendimiento, tal como se dan en la sabiduría, en la razón y el saber; donde, como se comprenderá, el conocer se ejercita por el conocer mismo, por amor de la pura intuición de la verdad. Hasta aquí el campo de la razón teórica.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op. cit. p 32.

Igualmente las tenemos en el arte, o facultad de hacer (*tecné*), y en la perspicacia y prudencia, saber práctico o razón práctica⁵⁷.

Es esta terminología se advierte la huella del socratismo y del platonismo; si no es las palabras, sí en la realidad se concibe la vida entera del hombre desde un punto de vista netamente intelectualista, sin negar que con su distinción entre razón teórica y razón práctica se acerca Aristóteles más que aquellos sus maestros a la realidad. Las virtudes éticas, mayor acercamiento a ésta envuelve aún su introducción del concepto de virtud ética. Con ello persigue expresamente el fin de hacer justicia al hecho del querer, como peculiar facultad espiritual fundamentalmente distinta del mero saber.

Las virtudes éticas tienen efectivamente su campo de acción en el sometimiento del cuerpo y de sus apetitos al dominio del alma. Ciertamente Aristóteles sigue aquí huellas de la psicología platónica, que ya admitía en el alma una parte dominante y una parte que se ha de dominar, y rechazaba la reducción socrática de toda virtud al saber; pero le cabe a Aristóteles el mérito personal de haber descrito esta nueva realidad más exacta y comprensivamente dirigiendo su mirada al campo de las virtudes éticas, que entran en cuestión, y describiéndolas fenomenológicamente en sus específicas propiedades, caracterizando así con mano maestra la valentía, el dominio de sí, la liberalidad, la magnanimidad, la grandeza del alma, el pundonor, la mansedumbre, la veracidad, la cortesía, la justicia y la amistad.

El sentido realista aparece de nuevo en Aristóteles al tocar el tema del nacimiento y desarrollo de la virtud. Ve claramente la importancia que para ello tiene un buen natural; aprecia el conocimiento especulativo de los valores que necesariamente ha de añadirse aun a la mejor índole; hace especial hincapié en el consciente esfuerzo personal hacia el bien, sin caer en la desorbitada tesis socrática de la enseñabilidad de la virtud; tiene en mucho la aportación al perfeccionamiento moral que significa una

⁵⁷ Cfr. Cfr. HIRSCHBERGER, Johanner, *Historia de la Filosofía: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, op. cit., pp. 206-207.

buena educación, y apunta sobre todo al ejercicio y a los hábitos adquiridos como factores decisivos. Un hombre se hace constructor construyendo bien; igualmente se hará uno sobrio y justo ejercitándose prácticamente en vencerse y pensando y obrando rectamente.

En una visión enteramente realista asienta Aristóteles que el más seguro camino para la virtud viene a ser prácticamente la ley, que encauza la conducta del hombre por ciertas vías. Una tal legalidad no es ciertamente la moralidad ideal, pero es, material y objetivamente considerada, algo digno y valioso, habida cuenta de que el hombre medio y corriente no suele conducirse por ideales filosóficos o éticos, sino que más bien conforma su obrar con la ley y la costumbre⁵⁸.

3.4.3 La prudencia

En cuanto a la prudencia, puede formarse de ella una idea, considerando cuáles son los hombres a quienes se honra con el título de prudentes. El rasgo distintivo del hombre prudente es al parecer el ser capaz de deliberar y de juzgar de una manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles para él, no bajo conceptos particulares, como la salud y el vigor del cuerpo, sino las que deben contribuir en general a su virtud y a su felicidad. La prueba es que decimos que son prudentes en tal negocio dado, cuando han calculado bien para conseguir un objeto honroso. Y así puede decirse en una sola palabra, que el hombre prudente es en general el que sabe deliberar bien. Nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser distintas de como son, ni sobre las cosas que el hombre no puede hacer. Por consiguiente, si la ciencia es susceptible de demostración, y si la demostración no se aplica a cosas cuyos principios puedan ser de otra manera de como son, pudiendo ser todas las cosas de que aquí se trata también distintas, y no siendo posible la deliberación sobre cosas cuya existencia sea necesaria, se sigue de aquí que la prudencia no pertenece ni a la ciencia ni al arte. No pertenece a la ciencia, porque la cosa que es objeto de la acción puede ser distinta

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 207.

de lo que ella es. No pertenece al arte, porque el género a que pertenece la producción de las cosas es diferente de aquel al que pertenece la acción propiamente dicha⁵⁹.

Resta, pues, que la prudencia sea una facultad que, descubriendo lo verdadero, obre con el auxilio de la razón en todas las cosas que son buenas o malas para el hombre; porque el objeto de la producción es siempre diferente de la cosa producida; y, por el contrario, el objeto de la acción es siempre la acción misma, puesto que el fin que ella se propone puede ser únicamente el obrar bien.

Esto nos hace ver, que si consideramos a *Pericles* (fue un importante e influyente político y orador ateniense en los momentos de la edad de oro de la ciudad en concreto, entre las Guerras Médicas y las del Peloponeso)⁶⁰ y a los personajes de esta condición como prudentes, es porque son capaces de ver lo que es bueno para ellos y para los hombres que ellos gobiernan; y esta es la cualidad precisamente que reconocemos en los que llamamos jefes de familia y hombres de Estado. La etimología de la palabra sabiduría, análoga a la de prudencia⁶¹ en la lengua griega, prueba claramente que entendemos por esta palabra la prudencia, la cual salva en cierta manera a los hombres. Ella es en efecto la que salva y sostiene nuestros juicios en este género. Y así, el placer y el dolor no destruyen ni trastornan todas las concepciones de nuestra inteligencia; nada absolutamente nos impide comprender, por ejemplo, que un triángulo tiene o no tiene sus ángulos iguales a dos rectos; pero turban nuestros juicios en lo referente a la acción moral. El principio de la acción moral, cualquiera que ella sea, es siempre la causa final en cuya vista nos determinamos a obrar. Pero este principio no aparece inmediatamente al juicio, cuando el placer y el dolor lo han alterado y corrompido; el espíritu no ve entonces que es un deber aplicar este principio, y arreglar según él su conducta entera y todos sus deseos; porque el vicio destruye en nosotros el principio moral activo. Es necesario reconocer, que la prudencia es esta cualidad que, guiada por la verdad y por la razón, determina nuestra conducta con respecto a las cosas que pueden ser buenas para el hombre.

⁵⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op. cit., pp. 116-117.

⁶⁰ Cfr. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/pericles.htm>. Online, 3 de febrero de 2012.

⁶¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op. cit., pp. 116.

En el arte puede haber grados de virtud; pero no los hay en la prudencia. En el arte, el que se engaña, queriéndolo, es preferible al que se engaña sin quererlo; con la prudencia sucede todo lo contrario lo mismo que con las demás virtudes. Por consiguiente, la prudencia es una virtud y no un arte. Como hay dos partes en el alma que están dotadas de razón, la prudencia sólo corresponde a la que tiene por divisa la opinión; porque la opinión, lo mismo que la prudencia, se aplica a todo lo que puede ser distinto de lo que es, es decir, a todo lo que es contingente. No puede decirse, sin embargo, que la prudencia sea una simple manera de ser que acompañe a la razón; y la prueba es que una manera de ser podría perderse por el olvido, mientras que la prudencia no se pierde ni se olvida jamás.

3.4.4 La sabiduría

La sabiduría la atribuimos en las artes a los más consumados en ellas, por ejemplo, a *Fidias* (fue el más famoso de los escultores de la Antigua Grecia, pintor y arquitecto, perteneciente al primer clasicismo griego⁶²) como escultor y a *Policleto* (fue un escultor griego en bronce del siglo V a. C. Junto con los famosos *Fidias*, *Mirón* y *Cresilas*, es el más importante escultor de la Antigüedad clásica⁶³) como creador de estatuas, no indicando con ello sino que la sabiduría es la excelencia de un arte. Pensamos de algunos hombres que son sabios en general, y no en un sentido parcial o determinado, como dice *Homero* en el *Margites*: «*Ni cavador le hicieron los dioses ni labrador. Ni sabio en ninguna otra cosa*⁶⁴». De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento. El sabio, por consiguiente no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios.

De suerte que la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados. Sería absurdo considerar la política, o la prudencia, como la más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo. Y si lo sano y

⁶² Cfr. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fidias.htm>, Online 4 de febrero de 2012.

⁶³ Cfr. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/policleto.htm>, Online 4 de febrero de 2012.

⁶⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, op. cit., p. 117.

lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; efectivamente, se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso también se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida.

Es evidente también que no pueden la sabiduría y la política ser lo mismo, pues si se llama sabiduría al conocimiento de lo que es útil para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, lo mismo que no hay una sola medicina para todos. Y lo mismo da para el caso que el hombre sea el más excelente de todos los animales, porque también hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza. Por eso de la *Escuela de Mileto*, y de hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes, porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. La prudencia, en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre todo lo que tiene un fin, y éste consistente en un bien práctico. El que delibera bien, absolutamente hablando, es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre.

Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esta razón también algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben, sobre todo los que tienen experiencia; así si uno sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, no producirá la salud, sino más bien el que sepa que las carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica,

de modo que se deben poseer ambas, o preferentemente la prudencia. Pero también por lo que a ella se refiere debería haber una fundamentación⁶⁵.

3.4.5 La amistad

A todo lo que precede debe seguir una teoría de la amistad, porque ella es una especie de virtud, o por lo menos, va siempre escoltada por la virtud. Es además una de las necesidades más apremiantes de la vida; nadie aceptaría estar sin amigos, aun cuando poseyera todos los demás bienes. Cuanto más rico es uno y más poder y más autoridad ejerce, tanto más experimenta la necesidad de tener amigos en torno suyo. ¿De qué sirve toda esa prosperidad, si no puede unirse a ella la beneficencia que se ejerce sobre todo y del modo más laudable con las personas que se aman? Además, ¿cómo administrar y conservar tantos bienes sin amigos que os auxilien? Cuanto mayor es la fortuna tanto más expuesta se halla.

Todo el mundo conviene en que los amigos son el único asilo adonde podemos refugiarnos en la miseria y en los reveses de todos géneros. Cuando somos jóvenes, reclamamos de la amistad que nos libre de cometer faltas dándonos consejos; cuando viejos, reclamamos de ella los cuidados y auxilios necesarios para suplir nuestra actividad, puesto que la debilidad senil produce tanto desfallecimiento; en fin, cuando estamos en toda nuestra fuerza, recurrimos a ella para realizar acciones brillantes: *«Dos decididos compañeros, cuando marchan juntos, son capaces de pensar y hacer muchas cosas»*⁶⁶.

Añádase a esto, que por una ley de la naturaleza el amor es al parecer un sentimiento innato en el corazón del ser que engendra respecto del ser que ha engendrado; y este sentimiento existe no sólo entre los hombres, sino también en los pájaros y en la mayor parte de los animales que se aman mutuamente, cuando son de la misma especie; pero se manifiesta principalmente entre los hombres, y tributamos alabanzas a los que se llaman filántropos o amigos de los hombres. Todo el que haya hecho largos viajes ha podido ver por todas partes cuán simpático y cuán amigo es el

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 113-130.

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea, Política*, ed. Porrúa, México 1981⁹. p. 102.

hombre del hombre. Podría hasta decirse que la amistad es el lazo de los Estados, y que los legisladores se ocupan de ella más que de la justicia. La concordia de los ciudadanos no carece de semejanza con la amistad; y la concordia es la que las leyes quieren establecer ante todo, así como ante todo quieren desterrar la discordia, que es la más fatal enemiga de la ciudad. Cuando los hombres se aman unos a otros, no es necesaria la justicia. Pero, aunque sean justos, aun así tienen necesidad de la amistad; e indudablemente no hay nada más justo en el mundo que la justicia que se inspira en la benevolencia y en la afección. La amistad no sólo es necesaria, sino que además es bella y honrosa. Alabamos a los que aman a sus amigos, porque el cariño que se dispensa a los amigos nos parece uno de los más nobles sentimientos que nuestro corazón puede abrigar. Así hay muchos que creen, que se puede confundir el título de hombre virtuoso con el de amante.

Muchas son las cuestiones que se han suscitado sobre la amistad. Unos han pretendido que consiste en cierta semejanza, y que los seres que se parecen son amigos. Otra opinión es la que sostiene que los que se parecen son opuestos entre sí, a la manera de los alfareros que se detestan siempre mutuamente. También hay teorías que intentan dar a la amistad un origen más alto y más aproximado a los fenómenos naturales. Así, Eurípides nos dice que: «*la tierra desecada ama la lluvia, y que el cielo brillante gusta, cuando está lleno de agua, de precipitarse sobre la tierra*»⁶⁷. Por su parte Heráclito pretende que «*solamente lo rebelde, lo opuesto, es útil; que la más bella armonía no sale sino de los contrastes y de las diferencias; y que todo en el universo ha nacido de la discordia*»⁶⁸. También hay otros, entre los cuales puede citarse a Empédocles, que se colocan en un punto de vista completamente contrario, y que sostienen, como dijimos antes, que lo semejante busca a lo semejante⁶⁹.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea, Política*, op. cit., pp. 102-116.

3.5 Causas de la felicidad

Aristóteles en su obra la *“Moral a Eudemo”*, dice que el moralista que en Delos grabó su pensamiento y le puso bajo la protección de Dios, escribió los dos versos siguientes sobre el pórtico del templo de *Latona*, considerando sin duda el conjunto de todas las condiciones que un hombre sólo no puede reunir completamente: lo bueno, lo bello y lo agradable: «*Lo justo es lo más bello; la salud lo mejor; obtener lo que se ama es lo más grato al corazón*»⁷⁰. No compartimos por completo la idea expresada en esta inscripción, pues en nuestra opinión, la felicidad, que es la más bella y la mejor de las cosas, es, a la vez, la más agradable y la más dulce.

Entre las numerosas consideraciones a que cada especie de cosas y cada naturaleza de objetos pueden dar lugar, y que reclaman un serio examen, unas sólo tienden a conocer la cosa de que uno se ocupa, y otras tienden además a poseerla y hacer de ella todas las aplicaciones posibles.

Analizaremos si todos aquellos a quienes se da este sobrenombre de *dichosos*, lo son como mero efecto de la naturaleza, a manera que son grandes o pequeños o que difieren por el semblante y la tez; o si son dichosos merced a la enseñanza de cierta ciencia, que sería la de la felicidad; o si acaso lo deben a una especie de práctica y de ejercicio, porque hay una multitud de cualidades diversas que no las deben los hombres ni a la naturaleza ni al estudio, y que sólo se adquieren por el simple hábito; las cuales son malas cuando proceden de malos hábitos y buenas cuando los contraen buenos. En fin, se indagará si, en el supuesto de ser falsas todas estas explicaciones, la felicidad es resultado sólo de una de estas dos causas: o procede del favor de los dioses que nos la conceden, a manera que inspiran a los hombres que se sientan movidos por una pasión divina y abrasados en entusiasmo bajo el influjo de algún genio, o bien procede del azar, porque hay muchos que confunden la felicidad y la fortuna.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 125.

Debe verse sin dificultad que la felicidad en la vida humana es debida a todos estos elementos reunidos, o a algunos de ellos, o por lo menos a uno solo. La generación de todas las cosas procede, con poca diferencia, de estos diversos principios, y así se pueden asimilar todos estos actos que se derivan de la reflexión a los actos que proceden de la ciencia.

La felicidad, o en otros términos, una existencia dichosa y bella, consiste sobre todo en tres cosas, que son, al parecer, las más apetecibles de todas, porque el mayor de todos los bienes, según unos, es la prudencia; según otros, es la virtud; y en fin, según algunos, es el placer. Y así, se discute sobre la parte con que contribuye cada uno de estos elementos a labrar la felicidad, según se cree que uno de ellos es más influyente que los demás. Unos pretenden que la prudencia es un bien más grande que la virtud; otros, por lo contrario, creen que la virtud es superior a la prudencia; y otros, que el placer está muy por encima de los otros dos; por consiguiente, unos estiman que la felicidad se compone de la reunión de todas estas condiciones; otros, que bastan dos de ellas; y otros se contentan con una sola⁷¹.

3.6 Medios que procuran la felicidad

Nos dice Aristóteles en la moral a Eudemo, que fijándose en uno de estos puntos de vista (los analizados en el apartado anterior, causas de la felicidad) es cómo el hombre, que puede vivir conforme a su libre voluntad, debe, para conducirse bien en la vida, proponerse un objeto especial, como el honor, la gloria, la riqueza o la ciencia; y fijas sus miradas en el objeto que ha escogido, debe referir a él todas las acciones que ejecuta, porque es un señal de extravío mental el no haber ordenado su existencia según un plan regular y constante.

⁷¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Moral: La gran Moral; Moral a Eudemo*, op. cit., pp. 124-127.

También es un punto capital el darse uno razón a sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, de cuál de estos bienes humanos hace consistir la felicidad, y cuáles son las condiciones que nos parecen absolutamente indispensables para que la felicidad sea posible. Importa no confundir, por ejemplo, la salud y las cosas sin las cuales la salud no podría existir. Lo mismo aquí que en una multitud de casos no debe confundirse la felicidad con las cosas, sin las cuales no puede ser uno dichoso. Entre estas condiciones hay algunas que no son especiales a la salud como tampoco lo son a la vida dichosa, sino que son hasta cierto punto comunes a todas las maneras de ser, a todos los actos sin excepción.

Es demasiado claro que sin las funciones orgánicas de respirar, de velar, de movernos, no podríamos sentir ni el bien ni el mal. Al lado de estas condiciones generales hay otras, que son especiales a cada clase de objetos y que importa no desconocer. Volviendo por ejemplo, a la salud, las funciones que acabo de citar son mucho más esenciales que la condición de comer y de pasearse.

Por esta causa se suscitan tantas cuestiones sobre la felicidad, y se pregunta qué es y cómo se la puede obtener con seguridad, porque hay personas que consideran como parte constitutivas de la felicidad las cosas sin las cuales ella sería imposible⁷².

⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 126-127.

4. LOS FINES ÚLTIMOS

4.1 La felicidad; ¿fin del hombre?

4.1.1 Finalidad de las acciones humanas

Comenzaremos nuestro planteamiento, con los mismos términos con que lo hace Aristóteles al inicio de su *Ética a Nicómaco*: «*Todo arte y toda investigación, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden*»⁷³.

Para Aristóteles esta verdad goza de la aceptación universal y, por ende, es plenamente válida para lo que de momento pretende.

La noción de bien, y por tanto, la de fin, serán la referencia obligada a lo largo de todo el desarrollo de la moral aristotélica⁷⁴.

Cuando habla sobre la jerarquía de los bienes, nos dice que no todos son iguales, que corresponden a diversas actividades y tienen una valoración distinta, como es distinta la valoración de las acciones, artes y ciencias.

*«Si existe, pues algún fin de nuestros actos que queremos por él mismo y los demás por él, y no elegimos siempre una cosa por otra, pues así nos remontaremos al infinito, de suerte que nuestro deseo sería vano e inútil, es evidente que ese fin deba ser el bien supremo»*⁷⁵.

Es este bien supremo el que pone en movimiento todo el obrar del hombre: Todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza, es un fin y, por ende, una causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás.

⁷³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, ed. Editores mexicanos unidos, México 2005. p. 11.

⁷⁴ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A. *Contemplar para amar*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2004. p. 24.

⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, ed. Editores mexicanos unidos, op. cit., p. 11.

4.1.2 El bien supremo y sus falsificaciones

Aquí diremos que el bien supremo a que aspira la política, es la felicidad. El problema se presenta cuando se trata de determinar en qué consiste la felicidad, para esto en la Ética a Nicómaco se nos dice:

«El vulgo afirma que es una cosa visible y manifiesta, como el placer, la riqueza y el honor; otros piensan otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza... Pero algunos creen que aparte de esta multitud de bienes hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es causa de que todos aquéllos sean buenos»⁷⁶.

Si observamos los tipos de vida que los hombres suelen llevar, encontramos que se reducen a tres. En primer término está la vida dedicada al placer o deleite de los goces sensibles, luego la de los hombre de acción que buscan ante todo el honor y la fama y, por último, la vida contemplativa.

Para Aristóteles la vida dedicada al placer es más bien propia de las bestias que de los hombres, por lo que apenas merece ser mencionada. La vida dedicada a la búsqueda de los honores, tal como se presenta entre los hombres dedicados a la política, siendo propia de hombres refinados y activos, no parece reunir los requisitos que pretendemos. Por una parte, depende más de los que otorgan los honores que del honrado mismo, y es claro que el fin que buscamos debe ser algo personal; y por otra, con el honor se pretende una afirmación de la propia virtud, ya que no es cualquier género de alabanza la que se persigue, sino la de los hombres sensatos y virtuosos. De aquí entonces, que parezca ser la virtud más que el honor lo que realmente pretende el político.

En cuanto a aquellos que dedican enteramente su vida a los negocios y a la acumulación de riquezas como finalidad última, habría que anotar que tales riquezas son siempre y necesariamente *medios*, y por tanto, resultan inadecuados como *fin*⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁷⁷ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A. *Contemplar para amar*, op. cit., pp. 29-30.

4.1.3 La felicidad según Aristóteles

Antes de describir detalladamente el bien supremo del hombre, Aristóteles recomienda una primera aproximación con la que nos traza el bosquejo elemental de las características que debe reunir el objeto de nuestras indagaciones.

En primer lugar quiere destacar su *carácter teleológico*, para esto en su *Ética a Nicómaco* en el libro primero, capítulo siete, nos dice:

«... Puesto que parece que los fines son varios y algunos los elegimos por otros, como riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son perfectos... Por consiguiente, si sólo hay un bien perfecto, ése será el que busquemos, y si hay varios, el más perfecto de ellos... Es un bien perfecto aquel que escogemos siempre por él mismo y nunca por otro. Y tal parece ser, por encima de todos la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente en sí mismos... Pero sobre todo en vista a la felicidad»⁷⁸.

La segunda característica es la autarquía o la autosuficiencia del bien supremo: *«El bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí una vida solitaria... Puesto que el hombre por naturaleza forma parte de una sociedad política... Sino más bien estimamos suficiente lo que sí solo hace deseable la vida y pensamos que tal es la felicidad»⁷⁹.*

En resumen, en esta aproximación, podemos decir que la felicidad aristotélica es bien supremo y fin de la actividad humana; un bien perfecto que, siendo siempre elegible por sí mismo, colma todos nuestros deseos, y que es por último, autárquico, o sea, suficiente por sí mismo y exento de toda necesidad como se dijo anteriormente. Y, que se alcanza con actividad que consiste en el ejercicio de la función racional del hombre, pero no realizada de cualquier manera, sino virtuosamente, como veremos en enseguida.

⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, ed. Editores mexicanos unidos, op. cit., pp. 18-21.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 20

4.2 La vida digna del hombre consiste en la felicidad

4.2.1 La felicidad consiste en realizar el oficio del hombre

Si nos fuera posible delimitar las capacidades propias del hombre en cuanto tal, habríamos encontrado el criterio para fijar el bien que hace deseable la vida, el bien en que consiste la felicidad. Ese bien sería justamente la realización de las capacidades propias del hombre. Sin embargo, para nuestros oídos puede resultar ciertamente extraño hablar de un oficio o tarea propia del hombre. Podemos pensar que conceptos tales como oficios, tareas, funciones etc., sólo tienen sentido referidos al funcionamiento de un elemento dentro de un sistema, sea natural, artificial o social. Pero no vemos ya claro el sentido cuando se trata de la actividad de una totalidad autónoma en cuanto tal, como concebimos que es la persona humana. Podemos sin duda alguna establecer criterios adecuados para actividades como cumplir bien el oficio del profesor; pero ¿qué criterios estableceríamos para cumplir bien el oficio del hombre? ¿No se trata acaso de una metáfora inadecuada, de un abuso de la palabra oficio?

El hablar de una tarea u oficio del hombre tiene sentido cuando uno acepta una concepción teleológica de la naturaleza humana.

Para los griegos, tal concepción es perfectamente razonable puesto que cuanto sabían de la realidad cesaba bien con idea de un orden natural que las cosas tienden a reproducir; y esa por tanto plausible extender al hombre el mismo tipo de consideración. Para nosotros resulta arbitrario hablar de un oficio propio del hombre. Hay que reconocer que, efectivamente, la argumentación de Aristóteles recibe gran parte de su fuerza del presupuesto de una teleología universal.

El meollo de ella puede plantearse prescindiendo de ese presupuesto. Lo que Aristóteles quiere sobre todo recalcar es la existencia de ciertas peculiaridades de la vida de la acción humana, ciertas capacidades específicamente humanas, a las que

ningún hombre mentalmente sano querría renunciar; y cuyo ejercicio es profundamente satisfactorio para el hombre. Estas capacidades, tienen todas ellas su raíz en la razón⁸⁰.

4.2.2 La felicidad como obra de la razón

El significado predominante del logos en los escritos éticos de Aristóteles, es el de razón reflexiva y calculadora, la que es capaz de establecer estrategias y vías de acción, y cuya principal tarea consiste en la gerencia de las acciones humanas. Así que, cuando el Estagirita habla en el texto de la razón como característica especificadora del hombre, no debemos pensar en nada excesivamente elevado y abstracto, sino en aquella actividad alerta del espíritu que hallamos constantemente en los casos mejores de las transacciones sociales, las actividades profesionales y políticas, etc.

Podemos por tanto, establecer la siguiente caracterización del bien supremo del hombre, caracterización, que por cierto anuncia ya todo el desarrollo posterior de la ética aristotélica:

«Así pues, manteneos que la tarea específica del hombre es una cierta manera de vivir, que consiste en una actividad y solicitud del alma apoyadas en la razón; afirmamos también que la tarea del hombre excelente es esa misma, pero realizada de un modo perfecto y descollante. Si aceptamos ahora que todas las cosas obtienen su forma perfecta cuando se desarrollan en el sentido de su propia excelencia, llegamos finalmente a la conclusión de que el bien supremo alcanzable por el hombre consiste en la actividad constante del alma conforme con su excelencia característica; y si hay varias formas de excelencia, conforme a las más destacadas y completas»⁸¹.

Es interesante observar cómo Aristóteles está completamente convencido de que la felicidad y el bien supremo no puede consistir en otra cosa que en actividad, y nunca en un estado de pasividad satisfecha.

⁸⁰ Cfr. MONTROYA Saenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Ed. Ediciones pedagógicas, Madrid 2001, pp. 103-118.

⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores mexicanos unidos, op. cit., pp. 15-16.

En el hombre, podríamos decir, la felicidad consiste siempre en el esfuerzo consciente para llegar a ser mejor posibilidad. Sin duda, en esta convicción aristotélica juega una parte importante el principio de teleología: pues todas las cosas, al menos, en el bajo mundo terrestre, se cumplen en su tensión para realizar del mejor modo posible su esencia. Pero también ese gusto por la acción característicamente griego que ha significado una revolución tan importante en la historia de la humanidad, desde la política hasta el arte y las técnicas más variadas.

Precisamente por consistir en actividad es placentera la felicidad. Pues aunque de por su concepto el placer parece consistir más en el reposo que en el cambio, en el hombre el placer va ligado de modo especial con la actividad; es, por así decir, su coronamiento, su florón. El placer acompaña a la actividad como la belleza a la juventud. No, por cierto, a cualquier actividad, sino a aquellas que son espontáneas y naturales, las que van en el sentido del cumplimiento y adquisición de las excelencias características del hombre⁸².

4.2.3 Búsqueda de lo “más” que humano

Aristóteles trata de la contemplación, tanto en la *Ética a Nicómaco* como en la *Ética a Eudemo* al final de los tratados respectivos. Ello nos indica ya el papel que Aristóteles desea atribuirle: la contemplación es en cierto modo la culminación de la vida humana, aquello que en última instancia da un sentido a todo el ajetreo en que ella consiste. También sería de suyo la verdadera felicidad; pues sería la actividad pura de aquello que en nosotros es capaz de entrar en contacto con lo divino. Por lo demás, la contemplación reuniría, y de manera eminente, todas las calificaciones que exigíamos del supremo bien: sería la más autosuficiente, la más completa en sí misma y plenamente satisfactoria, la más independiente de las condiciones.

Toda nuestra actividad debe ser orientada de manera que la contemplación de Dios sea fomentada al máximo. Resulta claro que la contemplación es la actividad más elevada que el hombre puede realizar. Como consecuencia, la felicidad debería

⁸² Cfr. MONTROYA Saenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Ed. Ediciones pedagógicas, Madrid 2001, pp. 118-120.

consistir en ella. Sólo que sugiere Aristóteles, tal actividad es quizá demasiado elevada para el hombre de carne y hueso, para el hombre que es un compuesto de espíritu y materia. La contemplación es más bien la actividad del espíritu puro, o quizá mejor, de aquella parte del espíritu que es separable del cuerpo. La felicidad del hombre, entendido como compuesto de espíritu y materia, no puede consistir por tanto en ella, sino, más bien, en el actuar de acuerdo con las excelencias del carácter; por otro lado, no podemos separar esta felicidad simplemente humana de la actividad “más que humana de la contemplación”:

«No nos hemos de contentar (como aconsejan algunos) con tener pensamiento humanos, puesto que somos hombres, ni con tener pensamientos morales, puesto que somos mortales, sino que en la medida de lo posible debemos procurar inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay entre nosotros»⁸³.

La vida humana y la búsqueda de la felicidad se mueven, por tanto, en esta tensión. Cuando la sabiduría práctica reflexiona y calcula para encontrar las vías de acción más adecuadas para nosotros en el contexto de las relaciones sociales y de las actividades políticas, está ciertamente habiéndose las con realidades empíricas y con su manipulación; pero no deja por ello de contemplar el orden divino⁸⁴.

4.3 La excelencia del carácter es la base de la felicidad

4.3.1 Las excelencias de la inteligencia

La traducción de virtud haría ininteligible una distinción fundamental en el pensamiento de Aristóteles: la de excelencias de la inteligencia y excelencias del carácter. Ciertamente en el tiempo de Aristóteles *areté* sin más significaba ya la excelencia del carácter; pero, por su tradición semántica, conservaba la posibilidad de significar sin violencia alguna no sólo las excelencias de la inteligencia, sino también

⁸³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit. pp. 207-209.

⁸⁴ Cfr. MONTOYA Saenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, op. cit., pp. 122-123.

metafóricamente las excelencias de los órganos sensoriales, de algunos animales, de instrumentos fabricados por el hombre, etc. Las excelencias aquí nos interesan como factores de la vida práctica, como elementos conformadores y orientadores de las excelencias propiamente dichas, esto es, de las excelencias del carácter. Desde este punto de vista, de las cinco excelencias del carácter, a saber: la técnica, la ciencia, la sabiduría práctica, la sabiduría y la intelección, sólo nos interesa la tercera, a saber, la sabiduría práctica.

Las cinco excelencias de la inteligencia son excelencias, esto es, modos destacados de ser, del hombre en cuanto, si se dan, se realiza plenamente la vocación humana de estar en la verdad; pero una de ellas, la sabiduría práctica, es, además, una excelencia del carácter.

La doctrina de la sabiduría práctica se transforma así en la clave de toda la teoría ética de Aristóteles⁸⁵.

4.3.2 La dureza de la excelencia

Nos dice Aristóteles que la excelencia del carácter es: *«Una actitud firme y orientada hacia la decisión; se halla colocada en aquel punto medio que es verdaderamente medio con relación a nosotros y que está establecido por una relación a nosotros y que está establecido por una reflexión correcta, a saber, por el tipo de reflexión con la que el hombre dotado de sabiduría práctica lo determinaría»*⁸⁶. La definición, ofrece la ventaja de presentarnos en un solo golpe todos los elementos de la doctrina aristotélica de la excelencia del carácter. En primer lugar, la excelencia es una actitud firme, es decir, un hábito. El hábito para Aristóteles no es simplemente una disposición permanente, sino una disposición permanente adquirida.

Para Aristóteles no hay la menor duda de que las excelencias del carácter son hábitos también en este sentido: son adquiridas. Aunque sin duda puedan existir disposiciones temperamentales innatas que favorezcan la adquisición de algunas excelencias, las excelencias en cuanto tales son el fruto de la inteligencia y del esfuerzo

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 128-129.

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 38-41.

personal. No son, pues, naturales, en el sentido de que las poseamos desde el nacimiento, sin ninguna intervención personal; pero añade Aristóteles que tampoco son anti-naturales, en el sentido de contrariar a nuestros impulsos espontáneos. Podemos decir más bien que somos naturalmente capaces de adquirirlas y desarrollarlas.

Aristóteles dedica bastante atención al proceso por el que se adquieren las excelencias, y sus observaciones al respecto son sumamente juiciosas y poseen innegable interés pedagógico.

«Adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes... Así, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes... Así también los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésta es justamente la intención de todo legislador»⁸⁷.

Por ello, es particularmente importante que la adquisición de las excelencias del carácter comience ya en la juventud.

Es obvio que Aristóteles no está recomendando la adquisición mecánica de excelencias por medio de la repetición de actos. Sabe perfectamente que tal repetición es inútil si no va dirigida por la inteligencia, en caso de la adquisición de una habilidad técnica, y por la sabiduría práctica, en el caso de la adquisición de las excelencias del carácter: el pensamiento ha de orientar y controlar todo el proceso si éste tiene que producir algo estimable. Pero al insistir en la adquisición de las excelencias a través de la repetición de las acciones, Aristóteles quiere hacer hincapié en un punto que creemos verdadero y que es a menudo pasado por alto: la voluntad, y también, la voluntad moral, no se cumple en la simple, sino que, es a la larga ha de ser eficaz, necesita aposentarse en un ambiente de inclinaciones, imágenes y sentimientos, que ha sido creado por su repetida incorporación de un modo de ser en la acción.

La adquisición de la excelencia por medio de la repetición de acciones es también un proceso de educación en el placer. Nadie, en efecto, puede llamarse excelente, justo, valiente, et., mientras no encuentre placer en las acciones que corresponden a ese modo de ser.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

Dado que la excelencia no es un estado natural, en el sentido de innato, tampoco las acciones que la expresan son naturalmente placenteras; y el mismo proceso que no lleva a adquirir la excelencia gracias a la repetición, nos lleva también a encontrar placer en ellas. Este proceso, sin embargo, puede parecer artificial así descrito, es natural en un sentido más profundo⁸⁸.

«Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son placenteras las cosas que son por naturaleza placenteras. Tales son las acciones de acuerdo con la excelencia, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. La vida de estos hombres, por consiguiente, no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer»⁸⁹.

4.3.3 La excelencia es “mi” excelencia

Pasemos ya a comentar otro elemento importante en la definición aristotélica de la excelencia del carácter: su aspecto de mediación individualizada entre dos extremos deficientes. La excelencia consiste en una actitud firme, colocada en aquel punto medio que es verdaderamente medio con relación a nosotros.

Cada una de las excelencias del carácter tiene, según Aristóteles, un dominio especial dentro del campo del comportamiento humano: la valentía hace referencia al comportamiento en caso de peligro; la templanza, al comportamiento ante estímulos de la vitalidad, etc. En todos los casos, el comportamiento correcto en cada dominio consiste en un equilibrio entre posibles desviaciones; en el caso del peligro, un equilibrio entre el comportamiento cobarde y el temerario; en el caso de la templanza, entre un ascetismo exagerado y el desenfreno, etc.

Ahora bien, ese punto de equilibrio no es igual para todos, sino que se encuentra individualizado. Para conocer cuál debe ser mi comportamiento correcto en el combate, por ejemplo, no basta con conocer cuál es el comportamiento correcto en general, sino que tengo que tener en cuenta mis propensiones naturales, mis inclinaciones,

⁸⁸ Cfr. MONTOYA Saenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, op. cit., pp. 131-134.

⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 23-24.

sentimiento, etc. Lo que en una persona naturalmente osada sería quizá un comportamiento de un valor normal, puede resultar temerario para otra persona de temperamento más tímido.

Tal es en esencia la doctrina aristotélica: no sólo la excelencia en sí es un término medio, sino que mi excelencia en sí es un término medio individualizado. La intensión general es clara: subrayar los elementos de inteligencia práctica, de cálculo, de utilización inteligente de las propias posibilidades y de juicioso conocimiento de sí que tienen que existir en toda vida moral.

Aristóteles quiere indudablemente destacar que el punto medio de la excelencia se encuentra ante todo en nuestro corazón⁹⁰.

4.4 El sujeto de la contemplación

En los siguientes apartados, trataremos algunos aspectos del sujeto de la contemplación, tal como se concibe en la psicología aristotélica; también trataremos de considerar el lugar del hombre en el Cosmos aristotélico y cómo es que en él se da tal género de comportamiento; es decir, qué tiene de peculiar el ser humano, según el enfoque antropológico de Aristóteles.

4.4.1 El acto humano

Como es sabido, para Sócrates el comportamiento moral recto estaba en función directa del conocimiento del bien. Al criticar los argumentos de los sofistas, quienes en una aproximación incorrecta de la naturaleza humana habían terminado por relativizar todo comportamiento moral, Sócrates reivindica el papel de la razón y la excelencia de la virtud. Partiendo de una concepción del todo original del alma del hombre, establece que la areté no puede ser sino precisamente aquello que permite al alma ser buena, es decir, aquello que por naturaleza debe ser. Y esto habrá conseguirse por la educación, por la adquisición de la ciencia, pues para Sócrates no es

⁹⁰ Cfr. MONTOYA Saenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, op. cit., pp. 139-141.

posible que alguien conozca realmente el bien y no haga todo lo que esté a su alcance por conseguirlo. Lo contrario, el vicio, procede necesariamente de la ignorancia.

Platón compartió en muy buena parte esta teoría. Según él, el mal procedía de la admisión de las fuerzas irracionales del alma, de los ímpetus del apetito irascible y concupiscible que apagan el equilibrado dictamen de la recta razón. La actuación virtuosa es, por tanto, la que consigue el sometimiento de las potencias inferiores o, como se afirma en el *Fedón* (Filósofo griego, conocido por aparecer como uno de los personajes en el diálogo de Platón que lleva su nombre⁹¹), la que realiza la purificación de las mismas, por un proceso de elevación al supremo conocimiento del inteligible. El alma, así al conocer se purifica y se eleva, y en esto consiste justamente la virtud⁹².

Aristóteles, admitiendo la parte de verdad contenida en las afirmaciones de esta teoría, intentará superar sus deficiencias. Es verdad, en efecto, piensa el Estagirita, que la consecución del bien humano depende de la rectitud de la razón, pero siempre que por ella se entienda no un acto meramente teórico y universal, sino una operativa convicción personal.

Al realismo aristotélico le resulta insuficiente el simple recurso a la recta razón. Siendo importantísimo, no lo es todo en la buena actuación. Cualquiera tiene experiencia, hace ver nuestro filósofo, de que una cosa es conocer bien y otra, bastante distinta, realizarlo. Es patente el hecho de que muchas veces no son los mejor dotados de juicio teórico quienes mejor se comportan en la sociedad, o el que las leyes sancionan al culpable de un delito sólo cuando su comisión no proviene de coacción o ignorancia inculpable. Luego es claro que entre el obrar moral y la ciencia se puede establecer una distinción y, con frecuencia, una ruptura.

Lo que interesa a Aristóteles es la reivindicación de la responsabilidad moral del individuo, la determinación de que es el hombre mismo la causa y el principio de sus actos y que, por tanto, es a él a quien debe imputarse la bondad o malicia de sus acciones⁹³.

⁹¹ Cfr. CORTÉS J. Morató - RIU M. Antoni, "Fedón de Elis" en *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

⁹² Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2004. p. 87.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 87.

¿Cuál es para Aristóteles la actividad específica del hombre?, podemos decir que es *“la obra propia del hombre es la actividad del alma según la razón o al menos no desprovista de razón”*. La actividad, como se dijo anteriormente, obedece a la razón. Luego, hay actos, también del hombre, que no obedecen a la razón ni se realizan según ella. Para Aristóteles estos últimos actos son espontáneos, sin reflexión alguna, los hacemos movidos por la ira o el temor; al margen de toda elección deliberada. En resumen, son aquellos que proceden de la acción de las pasiones, las cuales, como su nombre lo indica, suponen la recepción pasiva de un influjo de atracción o repugnancia del exterior y se mueve espontáneamente⁹⁴.

Los actos que aquí nos interesan no son de este tipo, sino los que proceden de una elección deliberada y se ordenan a la consecución de un fin. En el acto propiamente humano el hombre no es movido por las pasiones, sino que obra voluntaria y conscientemente según una regla dictada por la razón. No es que este tipo de actos supriman las pasiones, sino que las asumen y controlan. El hombre bueno, para su buena acción, el malo en sentido contrario; ya que las pasiones de suyo no son ni buenas ni malas⁹⁵.

La buena acción, resumiendo, es la que por estar regida por la razón se realiza de la manera que conviene, en el momento oportuno y con la ordenada presencia de las pasiones:

*«Así, en cada una de las virtudes morales debe darse una conjunción equilibrada de factores: el irritarse está al alcance de cualquiera y es fácil, y también ganar dinero y gastárselo; pero darlo a quien debe darse, y en la cuantía y el momento oportunos, y por razón y de la manera debidas, ya no está al alcance de todos no es cosa fácil; por eso bien es raro, laudable y hermoso»*⁹⁶.

⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 88.

⁹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 37-38.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

4.4.2 La virtud, perfección del hombre: ¿Cómo, cuándo, dónde y por qué hacer el bien?

Al tratar de la felicidad en el primer libro de su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles, siguiendo a Platón, había estimado la virtud como aquella cualidad sobreañadida a la potencia que hacía perfecto su ejercicio. Para nuestro pensador es fundamental que en todas las cosas se añada a la obra la excelencia de la virtud. Esta acepción de virtud, buena en su momento, requiere, conforme se va profundizando en el estudio del comportamiento moral, de ulteriores precisiones, hasta llegar a la exacta noción que se ofrece.

Aristóteles no pretende hacer complicadas elucubraciones teóricas, sino ofrecer los criterios necesarios para distinguir las buenas acciones de las malas y poder obrar en consecuencia. Al estudio de las buenas acciones seguirá, lógicamente, el de los buenos hábitos, las virtudes, que perfeccionan y facilitan la recta actuación.

Se parte del conocimiento de la naturaleza humana y de su principio formal, el alma. En ella, como sabemos, Aristóteles distingue dos partes, una racional y otra irracional; es decir, una que puede dar cuenta de sí misma y otra que no.

Señalemos que en el alma pueden darse tres cosas: pasiones, facultades y hábitos, y que al encontrar en las virtudes manifestaciones que son incompatibles con las dos primeras, se concluye que no puede ser más que hábito. Pero, ¿cuáles son esas manifestaciones que son incompatibles con una facultad o facultad? Aristóteles habla de que por las virtudes somos elogiados o censurados, cosa que no ocurre con las facultades o pasiones; se nos llama buenos o malos, lo cual tampoco puede hacerse tratándose de las pasiones que de suyo son indiferentes, ni de las facultades que se reciben con la naturaleza. Pero hay sobre todo una característica que resulta determinante: las virtudes en cierto modo elección o al menos no se dan sin elección, cosa que definitivamente queda excluida en el caso de las pasiones o facultades. Es, por tanto, la virtud un hábito. Pero, ¿Qué tipo de acto? O, lo que es lo mismo, un hábito, ¿para qué? La virtud, dice Aristóteles, perfecciona la condición de aquello de lo cual es

virtud y hace que ejecute bien su operación⁹⁷. Y puesto que la perfección no es sino la exacta medida de todo, *el justo medio*, del que hablaremos enseguida, es razonable concluir que: «*La virtud es un cierto término medio, puesto que apunta al medio*»⁹⁸.

El exceso y el defecto, sostiene, son dos extremos perniciosos. La auténtica virtud implica de modo necesario la vía intermedia, que es, como tantas veces se ha perdido, una especie de cumbre entre dos puntos lejanos⁹⁹. En todo lo continuo y divisible es posible tomar más o menos o una cantidad igual, y esto, ya sea desde el punto de vista de la cosa misma o relativamente a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Se llama término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; relativamente a nosotros, al que no es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos.

Es, pues, nuclear en el concepto aristotélico de virtud la determinación del justo medio. Pero, tratándose de las virtudes éticas ¿a qué se refiere esta medida? Se refiere, responde Aristóteles, a las acciones y pasiones:

*«Así en el temor, el atrevimiento, el deseo, la ira, la compasión y, en general, en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si es cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud»*¹⁰⁰.

Desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero con respecto al bien y a la perfección, un extremo.

Con respecto al tema de la felicidad, la persona que ha adquirido la ciencia ética, aun desde muy joven, podrá conocer y, de alguna manera, proponerse su conquista como fin, pero siempre dentro de los límites que le son propios, en universal y a grandes rasos; mientras que el prudente, al contrario, configura la felicidad de modo preciso y concreto en su propia conducta cuando en cierta forma la ha alcanzado,

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 38-40.

⁹⁸ *Ibid.* p 39.

⁹⁹ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 92.

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 39-40.

cuando la vive, diríamos. En resumen, la reflexión ética implica sobre todo la razón para conseguir ese “*saber sobre el obrar*”. La prudencia va más allá y otorga un “*saber obrar*”, pero exige el compromiso no sólo de la razón, sino de toda la persona¹⁰¹.

4.4.3 Factores que condicionan la felicidad del hombre

Señalaremos los *bienes materiales*, divididos en tres clases, exteriores, del cuerpo y del alma, y establecido que la verdadera felicidad ha de consistir necesariamente en los últimos. Aristóteles procede a estudiar con cierto detalle cómo deben considerarse los bienes materiales y su repercusión en la búsqueda de la felicidad¹⁰²:

«Es claro, no obstante, que, el hombre necesita de los bienes exteriores, como dijimos, pues, es imposible o al menos difícil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político; y la falta de algunas cosas como la nobleza de linaje, los buenos hijos y la belleza empaña la ventura. No podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera repulsivo, o mal nacido, o solo sin hijos, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fuesen absolutamente depravados, o que siendo buenos hubiesen muerto. Por consiguiente, como dijimos, la felicidad parece necesitar también esta clase de prosperidad»¹⁰³.

Por ende, de este texto, se desprenden dos notas que los bienes materiales tiene para Aristóteles: su carácter de medios e ilustre que pueden otorgar o quitar la felicidad.

Y más en concreto, para Aristóteles es fundamental puntualizar que cuando el hombre bueno despliega una actividad conforme a la virtud, ya sea de naturaleza sensible o intelectual, metafísicamente actualiza su potencialidad en un determinado sentido. Dicho en una palabra: se perfecciona. Y cuando lo hace de la manera y con el objeto conveniente, siempre experimentará placer; si, además, lo hace de la mejor forma posible y con el más excelente de los objetos, el placer será óptimo. *Esa es la Eudemonía*¹⁰⁴.

¹⁰¹ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 104.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 105.

¹⁰³ *Ibid.* ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 21-23.

¹⁰⁴ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 112.

4.5 El objeto de la contemplación

Hemos visto que nuestro filósofo abre el libro I de la *Ética* a Nicómaco planteando la cuestión de la felicidad. En un primer momento ésta queda definida como la actividad conforme a la más perfecta de las virtudes y como es una especie de suspenso a la espera de ulteriores determinaciones. Ahora vamos a analizar el objeto de la contemplación.

4.5.1 En el *Protréptico*, exhortación a la vida contemplativa

Consiste este pequeño libro en una exhortación a la vida filosófica, o sea, en discurso sobre las características propias de tal actividad, sobre su intrínseca dignidad, sus ventajas con respecto a otras labores, etc. Se pretende demostrar que la especulación filosófica, y la vida contemplativa que de ella surge, se consigue por el elevado esfuerzo de ejercitar la parte más noble de la naturaleza humana, esto es, el intelecto, que al ser definido como “lo divino habitando en nosotros”, es exactamente lo que más nos asemeja a Dios.

Estos escritos pueden ser agrupados en dos categorías. La primera no tiene otra finalidad que introducir al lector en el tema. De una manera gráfica, intenta hacerle ver que la filosofía es algo que no le puede resultar indiferente, que le proporciona múltiples ventajas e incluso que su adquisición supone una labor fácil y agradable. El segundo grupo de argumentos gana en profundidad y pretende demostrar el valor que en sí misma tiene la filosofía como desinteresada contemplación de la verdad. Secundariamente, se insiste en que por su ejercicio el hombre alcanza los más genuinos placeres de esta vida. Nada hay comparable, en efecto, a la satisfacción del intelecto y a la alegría espiritual que proporciona la posesión de la sabiduría¹⁰⁵. Del conjunto de la argumentación contenida en el *Protréptico* pueden sacarse dos importantes conclusiones. En primer lugar, que la filosofía es descrita como el perfecto

¹⁰⁵ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 163.

conocimiento teórico de los objetos inteligibles y, en segundo lugar, que por la excelencia ontológica del acto de conocimiento se llega a calificar a la sabiduría como el bien supremo y fin último al que puede aspirarse en esta vida, y el más digno anticipo de lo que habrá de conseguirse en la otra vida.

4.5.2 En la ética eudemia

De modo semejante a como habrá de hacer en la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles comienza esta obra planteando el eterno problema de definir en qué consiste la felicidad. Con el desarrollo del tratado, la cuestión se va decantando progresivamente. Debe ser una actividad y una actividad perfecta. También aquí se habla de una parte desprovista de razón y otra racional y, por tanto, de las diversas virtudes éticas y dianoéticas. Se concluye, igualmente, que la felicidad deberá ser la actividad conforme a la más perfecta de las virtudes y que éste será la manera necesaria dianoética.

Lo característico de la *Ética a Eudemo* consiste en la peculiar distinción que se hace de las facultades intelectuales. En esta obra, se habla de que la razón, la parte que gobierna, manda en dos sentidos diversos: bien como aquello que da órdenes en vista de un fin, o bien como el fin mismo. La *theoría*, es el bien supremo, y esto se confirma con la ulterior afirmación de Aristóteles según la cual:

«El mejor criterio de elección y de adquisición de los bienes naturales, ya sea bienes del cuerpo, riquezas, amigos o de otro tipo, será aquel que produzca la contemplación de Dios; aquello que, por el contrario, ya sea por exceso o por defecto, impida servir o contemplar a Dios, será malo»¹⁰⁶.

La casi totalidad de los estudios coinciden en considerar la expresión literal de Aristóteles *theoría tou theou* como “*contemplación de Dios*”; sobre todo a la luz de la frase presente en la argumentación: “*O théos no tiene necesidad de nada.*¹⁰⁷”

¹⁰⁶ ARISTÓTELES, *Moral a Eudemo*, Ed. ESPASA, Argentina 1985². p. 215.

¹⁰⁷ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit.,

Aristóteles realiza el principal objetivo de la *Ética a Eudemo*, que era, en primer lugar, mostrar que la felicidad es una actividad conforme a la más completa excelencia, para luego mostrar en qué consiste esta excelencia.

Considerada, pues, la importancia que se otorga a dicha actividad en la *Eudemia*, puede con relativa seguridad concluirse que el objeto de esa *theoría* es la contemplación de Dios mismo. Ahora bien, no se tratará, como es natural, de una contemplación directa, sino de la que es posible obtener por medio de la investigación metafísica a través de las realidades sensibles¹⁰⁸.

4.5.3 En la ética a Nicómaco

Una constante a lo largo de los escritos de Aristóteles que tratan del fin último del hombre es el identificar su suprema perfección con la perfección de la más digna de sus potencias. Con distintas denominaciones terminológicas, que van ganando en precisión conforme va madurando su pensamiento, el Estagirita vuelve siempre a un tema de fondo: la felicidad, la plenitud a que aspiran los seres humanos, sólo podrá alcanzarse por el ejercicio de su capacidad intelectual.

Existe una actividad que denominamos contemplación en sentido estricto, de carácter metafísico, que surge por el conocimiento de la Sustancia Primera, así como de sus atributos y manifestaciones. Y otra, más amplia, de menos calado intelectual, pero también puede con propiedad denominarse contemplativa, fruto de la especulación de las diversas ciencias naturales.

Estimamos que existe una sustancial identidad entre el objeto de contemplación de la *Ética Eudemia* y la *Metafísica*, con el propuesto por la *Nicomaquea*. Admitiendo que en esta última obra se percibe una mayor amplitud en el tratamiento del objeto, y que, por los mismos, de manera subordinada, también podrían considerarse como susceptibles de contemplación otros campos del conocimiento, por ejemplo, las ciencias naturales¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 167.

¹⁰⁹ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 175.

Terminamos esta parte citando algunos de los textos más significativos sobre la naturaleza del objeto de la sabiduría según aparecen en la *Nicomaquea* para ilustrar mejor nuestro estudio: *“la sabiduría será intelecto y ciencia, por así decirlo, la ciencia, la ciencia capital de los objetos más estimados”*¹¹⁰; *“es ciencia e intelecto de lo más excelente por naturaleza”*¹¹¹; *“los sabios saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas”*¹¹²; *“es virtud más excelente y de lo mejor que hay en el hombre”*¹¹³; *“es para entender cosas bellas y divinas... la actividad más excelente”*¹¹⁴.

4.5.4 Felicidad humana y felicidad divina

Apenas descritas las notas que definen la más perfecta de las actividades a que puede aspirar el hombre sobre la tierra, Aristóteles se siente como obligado a salir al paso de la más inmediata objeción: tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre¹¹⁵, por lo que se apresura a aclarar:

*«En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo se superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la inteligencia con respecto al hombre es algo divino, también según la inteligencia será divina con respecto a la vida humana»*¹¹⁶.

Sin embargo, no tiene ningún reparo en oponerse abiertamente a aquellos que:

*«Aconsejan tener pensamientos humanos puesto que somos hombres, o mortales puestos que somos mortales, sino que en la medida en que es posible hemos de immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad»*¹¹⁷.

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 119-120.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 120.

¹¹² *Ibid.*, p. 207.

¹¹³ *Ibid.*, p. 208.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 209.

¹¹⁵ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 176.

¹¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., p. 208.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 210.

Para Aristóteles Dios es máximamente feliz, pues quien mejor despliega la actividad contemplativa: Dios es acto puro, contemplación perfecta e inalterable. El acto contemplativo divino es lo que hay de más perfecto y agradable. La actividad divina que a todos aventaja en beatitud será contemplativa¹¹⁸.

Si el hombre participa de esa capacidad de contemplar, será más feliz cuanto más la desarrolle; es decir, cuanto más se asemeje a la divinidad, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad (la contemplación divina), será la más feliz. Llegando a darse, por esta vía, lo que audazmente podría estimarse como afinidad amorosa entre el sabio y Dios.

«El que pone en ejercicio su inteligencia y la cultiva parece a la vez el mejor constituido y amado por Dios. En efecto, si los dioses, como se cree, tienen algún cuidado de las cosas humanas, será también razonable que se complazcan en el mejor y más afín a ellos (y esto tiene que ser la inteligencia), y que correspondan con sus beneficios a aquellos que más la aman y la honran, por ocuparse de lo que los dioses aprecian y por obrar recta y hermosamente. Y que todo esto se da sobre todo en el sabio es manifiesto. Por consiguiente, será el más amado de Dios»¹¹⁹.

Concluimos, por tanto, que la beatitud, la felicidad, que pertenece *primo et por se* a Dios a causa de su misma naturaleza, en el hombre no puede darse más que como una imitación de la vida divina; es decir, una vida según el *Nous*, que es la parte del hombre que más se asemeja a Dios.

4.6 El acto de la contemplación

Nos encontramos, por fin frente a lo que podríamos considerar el núcleo de la doctrina aristotélica sobre la felicidad. La noción con la que culmina la entera argumentación de la *Ética Nicomaquea* y que late en buena parte de la *Metafísica* y, en general, en toda la vida y escritos del insigne Aristóteles.

¹¹⁸ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 176.

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 209-212.

Sin embargo, a pesar de su capital importancia, no contamos en la extensa obra del filósofo con un desarrollo explícito y completo de la naturaleza íntima del acto de contemplación filosófica. Sobre qué sea la contemplación Aristóteles nos dice atormentadoramente poco. Es necesario, pues, acudir a los principios y explicaciones parciales que puedan encontrarse en sus obras con el objeto de precisar, hasta donde sea posible, esta realidad eminente y perfecta a la que apunta la sabiduría.

4.6.1 La *Theoría* en Aristóteles: precisión de un concepto clave

En el *corpus Aristotélico* encontramos la palabra *theoría* (Los términos griegos *Theoría* y *théorein* corresponden a los latinos *contemplatio* y *contemplari*, de los que surgen nuestros castellanos contemplación y contemplar. En todos los casos la significación de fondo es la misma: mirar pensativamente, poner atención en, observar cuidadosamente)¹²⁰ referida principalmente a tres significados. En la primera de ellas, podríamos denominar *originaria*, *theoría* se aplica a la acción de mirar, observar o contemplar cualquier cosa con atención. Con especial referencia a lo que sucede en el teatro o en una ceremonia religiosa. En el *Protréptico*, por ejemplo, Aristóteles contrapone la contemplación del universo con la de un drama por parte del espectador. En la *Nicomaquea*, al estudiar la virtud de la magnificencia, nos queda claro que una obra verdaderamente grande y hermosa es admirable y digna de ser contemplada.¹²¹

A esa primera aproximación originaria, etimológica, diríamos, podemos añadir una segunda acepción algo más precisa, pero aun de notable amplitud. Es la que utiliza Aristóteles cuando se refiere a la *Theoría* como al modo en que se actualiza un determinado conocimiento (*episteme*). La *Theoría* con frecuencia es invocada con referencia a un conocimiento adquirido con anterioridad al que se acude de nuevo para un análisis detenido y profundo. Es la acción que surge por la puesta en acto de un conocimiento que se tenía a modo de *hábito* en la virtud de la ciencia. Conocimiento que se distingue claramente de la primera información que adquirimos de algo y que en

¹²⁰ Cfr. GÓMEZ de Silva G., "Theoría" en *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, Ed Herder, Barcelona 1985. p. 186.

¹²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 75-77.

griego se denomina con el verbo *mantánein* (aprender). Nos parece que tal acepción de *theoría* y su contraste con el simple aprender quedan bien expuesto en el siguiente texto de la *Ética Nicomaquea*:

«El placer que deriva de cada facultad no es un obstáculo para el ejercicio del pensamiento ni para modo de ser alguno. Los que sí son obstáculo son los placeres extraños, pues los que derivan de la contemplación y del aprendizaje nos hacen contemplar y aprender cada vez más»¹²².

La tercera acepción de *theoría* vendría a ser la que merece tal denominación en sentido estricto. Es decir, *la actividad que surge del ejercicio de la más elevada de las virtudes*. Es el acto de la *sophía* cuando se ejercita con el más noble objeto¹²³.

Al hablar Aristóteles de la máxima felicidad a la que se puede aspirar en este mundo, nos dice:

«Esta actividad es la más excelente, pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles. Pensamos que el placer debe de estar mezclado con la felicidad, todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradable que los que investigan»¹²⁴.

Resumiendo lo expuesto en este apartado, nos encontramos en las obras de Aristóteles tres formas diversas de tratar una misma realidad. La primera de ellas, de carácter muy general, que hemos denominado *originaria* o *etimológica*, equivalente a la acción de *mirar* u *observar* cualquier cosa con atención; la segunda, que surge de la actualización de un conocimiento que se poseía de manera habitual que llamaremos *amplia* o *científica*; y, la tercera, en mi opinión la más *estricta* y propia acepción del

¹²² *Ibíd.*, pp. 148-150.

¹²³ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 180.

¹²⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Ed. Editores Mexicanos Unidos, op. cit., pp. 207-209.

término, la que se da en la *contemplación filosófica*, la actividad de la *sophía* con el más alto de los objetos, la Sustancia Primera o Dios¹²⁵.

4.6.2 Sabiduría y contemplación

El acto de contemplación es, en breve, el acto de conocimiento más perfecto que puede alcanzar el hombre en esta vida. Supone, por una parte, la terminación del proceso gnoseológico que comienza con la simple aprehensión y acaba con el raciocinio y, por otra, la perfección de este proceso por las virtudes intelectuales.

La sabiduría nos permite desarrollar la más pura y elevada actividad intelectual. Cuando la *sophía* se actualiza, despliega una peculiar actividad que Aristóteles denomina *theoría*, la cual constituye una experiencia tan gratificante que a su lado todas las demás experiencias vitales son relegadas a un orden secundario.

Sabemos que en la *Ética Eudemia*, la contemplación se refiere a Dios y a las realidades celestiales. Y que esta referencia es más abierta y clara en la *Nicomaquea*. Sabemos que se relaciona más con el encuentro que con la búsqueda: “es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan”¹²⁶.

En cuanto a la estructura científica de la sabiduría, en los escritos aristotélicos se distinguen tres aspectos de esta virtud: a) una función que podemos denominar científica de la sabiduría; b) la función de la sabiduría con respecto a los principios; y d) la función propiamente contemplativa.

La función científica de la sabiduría se refiere al estudio del ser en cuanto ser y de todas las actividades que a él le pertenecen. Por tanto, **la sabiduría es la virtud más excelente, la que tiene por término el más digno de los objetos: la Sustancia Primera.**

A la función científica de la sabiduría sigue, como dijimos, su función con respecto a los primeros principios, una función defensiva, por decirlo así, ya que para Aristóteles tal virtud no se limita a conocer o ponderar estos principios, sino que debe

¹²⁵ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 181.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 182.

llegar a realizar con ellos una labor crítica. Compete, por ende, a la sabiduría, juzgar, evaluar, ordenar y defender los primeros principios contra aquellos que los rechazan, disminuyendo su valor o los desfiguran.

Es claro que la función que más nos interesa es la tercera de las antes mencionadas: la contemplativa. Función además, a la que necesariamente se ordenan las otras dos. Se comprenderá que con todo lo exacta y rigurosa que pueda resultar la demostración de la existencia del Primer Ser, o por muy brillante que resulte la defensa de la verdad de los primeros principios, en sí mismas, estas actividades no podrán jamás satisfacer las profundas exigencias de plenitud a que aspira el sabio al realizarse.

Hemos dicho que la sabiduría sintetiza las perfecciones de la inteligencia y de la ciencia, pero su cometido apunta mucho más allá que a una simple adición de las actividades particulares de estas virtudes. *Por la sabiduría alcanzamos un conocimiento distinto y eminente en el que se asume y supera todo el conocimiento anterior; la contemplación.* Así pues, el acto contemplativo, siendo el primero en el orden de la naturaleza y de la perfección, viene a ser el último en el orden de la adquisición, ya que no puede alcanzarse sino el término de la vida intelectual; es decir, cuando nuestro intelecto ha sido perfeccionado por las otras actividades de la inteligencia y de la ciencia¹²⁷.

4.6.3 Aspecto objetivo y subjetivo de la contemplación

El peculiar conocimiento que acabamos de delinear, el acto contemplativo, al estudiarse en su conjunto en las reflexiones aristotélicas, nos ofrece un doble ángulo de aproximación. El objetivo, cuando se subraya especialmente el objeto propio de este acto, y el subjetivo, cuando se insiste sobre todo en el modo en que el sujeto vive el acto de contemplación.

La *Metafísica* nos ofrece el tratamiento propiamente objetivo del acto que nos ocupa. (Insisto en que este estudio intenta realizar un enfoque ético de la felicidad).

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 185.

Parece claro que para Aristóteles el objeto de la contemplación divina ni puede ser otro que el Bien Soberano, en el que coinciden las notas de supremo deseable inteligible¹²⁸. Ahora bien, decir que el Bien Soberano es el objeto de nuestra contemplación no es todavía definir explícitamente en qué consiste tal contemplación, ni siquiera desde el punto de vista objetivo.

Repito que el término del acto contemplativo no puede ser otro que la Sustancia Primera. Es claro que en tanto que ésta no sea alcanzable, nuestra indagación por la verdad no puede darse por concluida y permanecerá como insatisfecha. Pero nuestro entendimiento, incluso perfeccionado por la sabiduría no es capaz de conocer intrínsecamente este Primer Ser y de alcanzarlo de manera inmediata en su propia naturaleza. Tal acto podrá conseguirse indirectamente a través del esfuerzo por comprender su más perfecta manifestación: el orden y movimiento del universo.

Aristóteles es consciente de que no se trata de una contemplación perfecta, ya que, insistimos, no alcanza a la Sustancia Primera de modo directo, sino por medio de un mero reflejo de su suprema perfección. Sin embargo, para nuestro pensador la contemplación puede darse en cuanto que a través del orden y movimiento del universo es posible conocer un reflejo de su imagen y el efecto propio de su causalidad final.

Se podrá objetar que no es posible realizar un acto tan elevado, como el que pretende ser la contemplación, sin que su objeto sea aprehendido de manera inmediata y directa o, dicho en otras palabras, que la inferencia que se obtiene de la observación de los efectos de la Sustancia Primera, por muy especial y perfecta que sea, permanecería siempre como inferencia y, por lo mismo, sería incapaz de ocasionar un acto tan sublime y perfecto como aspiramos que sea el contemplativo¹²⁹.

Se trata del único caso en el que una simple demostración basta para hacer actualmente presente una realidad de manera que se pueda convertir en objeto de contemplación. Así, todo lo que se demuestra, o es un efecto a una causa. Si es un efecto, resulta evidente que no puede especificar nuestro acto contemplativo, ya que ni puede haber contemplación en sentido estricto sino de una sustancia perfecta. Si es causa, es necesario que actúe en el momento de la contemplación y que su causalidad

¹²⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. Porrúa, México 1980. pp. 207-209.

¹²⁹ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 187.

no sea pasajera y transitiva, es del todo indispensable para la contemplación que haya una cierta estabilidad y reposo en el objeto, lo cual no podría darse sin una cierta estabilidad y reposo en el objeto, lo cual no podría darse sin una cierta permanencia en su operar. Por tanto, *solamente una causa que obre actualmente y cuya causalidad sea permanente y continúa puede ser término de un acto de contemplación*. Y éste es precisamente el caso de la causalidad de la Primera Sustancia. Una causalidad ordenadora que aparece reflejada a los ojos del sabio en la infinita variedad, riqueza y armonía del mundo físico¹³⁰.

4.6.4 Notas del acto contemplativo

Ya hemos visto a lo largo de los apartados anteriores qué es la contemplación, ahora sólo nos que decir, cómo es que el hombre puede vivirla y, sobre todo, que es un esfuerzo que vale la pena emprender pues de su consecución depende nada menos que la *PLENA FELICIDAD* a que se siente llamado.

En Aristóteles, se da una rigurosa identificación entre felicidad y vida contemplativa, de modo que la mayor parte de sus propiedades coinciden perfectamente. Así, en el capítulo séptimo del último libro de la *Nicomaquea* encontramos expuestas en el máximo grado para la contemplación de la sabiduría las cualidades que en el libro primero se habían atribuido a la vida verdaderamente feliz: veámoslas ahora, desde esta perspectiva, con cierto detenimiento¹³¹:

- a) **Excelencia:** Esta actividad es la más excelente pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con el mejor de los objetos cognoscibles.
- b) **Continuidad:** Además, es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad.
- c) **Delectación:** Pensamos que el placer debe está mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosos es la actividad en concordancia con la sabiduría.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 188.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 189.

Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan.

- d) *Autarquía:*** La autarquía se aplicará sobre todo a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas imprescindibles para la vida; pero una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y tanto más, cuanto más sabio sea. Sin duda lo hará mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad, pero, con todo, es el que más se basa a sí mismo. La autarquía aristotélica, no implica el absurdo de que el sabio tenga absolutamente todo, y no dependa absolutamente de nadie, sino que disponga de aquello que es requerido para la realización de su proyecto vital, es decir, la contemplación, que en el caso de la vida contemplativa, estas necesidades son considerablemente menos que en otros proyectos existenciales.
- e) *Es amada a sí misma:*** Parecería que sólo esta actividad se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo más o menos, aparte de la acción misma.
- f) *Se realiza en reposo:*** Se piensa también que la felicidad requiere de ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en la guerra, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de ocio¹³².

Con estas seis características, nuestro filósofo ha trazado el cuadro completo de la actividad del sabio, mostrando, así mismo, su potente superioridad con respecto a

¹³² Cfr. *Ibid.*, p. 193.

otras labores morales o políticas. Por tanto, Aristóteles sostiene que la felicidad es la actividad conforme a la más perfecta de las virtudes, para luego añadir un tanto críticamente que “si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta”.

Con la noción aristotélica de fin último, la vida humana se nos muestra como *un todo*, como una realidad unificada por un bien final que es de tal naturaleza que organiza y unifica todos los demás bienes y metas de la persona. Este bien último, evidentemente, no es otros que la *felicidad*.

Lo excelente, lo bello, lo noble, vendría a ser, “la piedra de toque” de la verdadera virtud, el fin que garantiza su autenticidad. Teniendo presente además que, si tal virtud es verdadera, necesariamente conducirá a la felicidad. Añadimos también que la virtud es auténtica cuando se ordena a la felicidad. Y que la felicidad será plena si todas las virtudes se ordenan al ejercicio de la más perfecta, la contemplación de la sabiduría o *theoría*: el fin último de todo el comportamiento ético de la persona.

Todo lo dicho en las anteriores páginas se centrado en mostrar, del modo más fiel que nos ha sido posible, la que consideramos tesis central de la ética aristotélica: *que la máxima felicidad que el hombre puede alcanzar en este mundo se consigue por la contemplación de la verdad*. Se trata de un acto, la *theoría*, que se ha de alcanzar ejercitando la más alta de las virtudes, la sabiduría (*sophía*), con el más alto de los objetos de conocimiento, la Sustancia Primera o Dios, a través del reflejo que de Él se puede apreciar en el maravilloso orden del universo.

El acto de contemplación, hemos dicho, debe ser: excelente, continuo, deleitable, autosuficiente... La contemplación se nos muestra como una dura conquista¹³³.

¹³³ Cfr. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, op. cit., p. 231.

CONCLUSIÓN

Al terminar esta investigación, es necesario hacer una recopilación de los frutos obtenidos, los cuales me parece que son importantes e interesantes, sobre la contemplación de la verdad como el fin al que debe orientarse el comportamiento del hombre según el pensamiento Aristotélico.

Hemos llegado a la conclusión de que *el conocimiento moral es un saber práctico que nos permite conocer de la mejor manera posible, la meta a la que debe estar dirigida la vida del hombre, y que ofrece, con base a la experiencia y en las mejores opiniones, los criterios generales para alcanzarla.*

El fin último del hombre para Aristóteles, como para toda la tradición griega en la que se extiende y de la que se alimenta, consiste en la felicidad a la que todo el hombre aspira; hay que señalar que para Aristóteles, como muestra en detalle, la descripción que realiza, la manera en que tal felicidad puede conseguirse es siendo un hombre bueno. Además, si son diversas las actividades propias del entendimiento, la mejor de ellas, la más excelente, será el Bien Supremo, cuyo ejercicio traerá consigo la felicidad perfecta, por tanto, esta actividad para Aristóteles es la contemplación o como lo mencionamos en el contenido: *La teoría.*

A lo largo de la investigación, el centro fue la vida contemplativa. Dijimos que la vida *teorética* proporciona la felicidad suprema, lo que en sentido estricto, en un momento denominamos fin último del hombre.

Concluimos también que la contemplación de la sabiduría para Aristóteles constituye el más perfecto acto de conocimiento que puede realizar el hombre en esta vida. Por la virtud de la sabiduría nuestro entendimiento recibe una nueva determinación que le permite alcanzar el objeto al que está ordenado. Dejamos en claro que la contemplación teorética de Aristóteles es el resultado de un esfuerzo personal que el hombre va realizando.

Se concluye también que la felicidad es concebida por Aristóteles como la actividad, que se produce al contemplar la verdad. Ésta es la *theoría*, la actividad intelectual beatificante que anhela Aristóteles y a la que apunta como fin último de su existencia.

Concluyo también que, la felicidad suprema requiere el concurso de las virtudes morales; cualquier hombre que requiera ser feliz, tanto en el campo de la política como en el de la filosofía, deberá ejercitar las diversas virtudes éticas, es decir, deberá ser, entre otras cosas, justo, templado o fuerte, pero siendo la contemplación más intensa, y por tanto, más gratificante si el sabio tiene arraigadas estas virtudes.

Podemos decir también que la felicidad como fin último del hombre, organiza y unifica admirablemente bien toda la actuación moral de la persona, incluidos los aspectos más pequeños, como pudieran ser los detalles de educación o buen gusto. Decimos también, que cada virtud que realiza el hombre, tiende a lo más noble y excelente, como su propio fin, pero todas ellas, para ser consideradas verdaderamente virtudes, deben conducir a la felicidad, y más aún, a la plena felicidad. Aquella como dijimos anteriormente, que se consigue por medio de la contemplación de la verdad.

Concluimos también, que el ejercicio de la actividad intelectual, es requisito indispensable para la consecución de la felicidad y supone por parte del sujeto, un principio de naturaleza inmaterial y, por tanto, espiritual e inmortal.

Los bienes materiales, para Aristóteles, en todo momento es consciente de que las personas concretas, por estar en la tierra, los necesitan para subsistir, y con mayor motivo, para ser felices, sin embargo, estos no deben constituir el fin último al que aspira todo el hombre en la tierra. Y, no son necesarios estrictamente muchos de los bienes. Son sólo medios para conseguir el fin último al que se refiere Aristóteles.

Dijimos también que si la actividad es buena, si es del hombre bueno, por tanto, el placer también lo será. Si la actividad es la más perfecta que pueda darse y con el máximo de los objetos, el placer será óptimo, y por tanto, ésta será realmente la verdadera Eudemonía de la que nos habla Aristóteles en su ética.

También, junto a la felicidad suprema que se obtiene por la vida contemplativa, hay para Aristóteles una felicidad secundaria que alcanza el político al ejercitar las virtudes morales conforme a su actividad.

Debemos dejar claro que la finalidad de Aristóteles no es nunca escribir un tratado de religión, sino de filosofía moral. Por tanto, pretende sobre todo orientar al hombre hacia la felicidad en esta vida, por las exigencias que le impone la misma naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

1. ABBAGNANO Nicolás, "Origen y carácter de la filosofía antigua" en *Historia de la filosofía I*, Ed. Hora, Barcelona 1994⁴.
2. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, ed. Editores mexicanos unidos, México 2005.
3. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea, Política*, Ed. Porrúa, México 1981⁹.
4. ARISTÓTELES, *La gran Moral*, Ed. ESPASA, Argentina 1985².
5. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Ed. Porrúa, México 1980.
6. ARISTÓTELES, *Moral a Eudemo*, Ed. ESPASA, Argentina 1985².
7. ARISTÓTELES, *Moral: La gran Moral; Moral a Eudemo*, Ed, ESPASA, Argentina 1985².
8. CANALS F. Vidal, *Historia de la Filosofía medieval*, Ed. Herder, Barcelona 1985³.
9. CANALS F. Vidal, *Textos de los grandes Filósofos*, Ed Herder, Barcelona 1985³.
10. CANTÚ Quintanilla Francisco A., *Contemplar para amar*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 2004.
11. COPLESTON Frederick, *Historia de la filosofía*, Ed. Herder 1990.
12. CORTÉS J. Morató - RIU M. Antoni, "Paideia" en *Diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1996.
13. DARRÍN M. McMahon, *Una Historia de la Felicidad*, Ed. Taurus, México 2006.

14. FERRATAER M. José, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Montecasino, Pennsylvania Estados Unidos de América 1964.
15. FRAILE Guillermo, "Origen de la Filosofía Griega" en *Historia de la Filosofía I*, Ed. B.A.C., Madrid 1990.
16. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía III: del humanismo a la ilustración siglos XV-XVIII*, Ed. B.A.C. Madrid 1991³.
17. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*, Ed. B.A.C. Madrid 1990⁶.
18. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía II: El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, Ed. B.A.C Madrid 1986⁴.
19. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía III: del humanismo a la ilustración, siglos XV-XVIII*, Ed. BAC. Madrid 1991³.
20. GÓMEZ de Silva G., "Theoría" en *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, Ed. Herder, Barcelona 1985.
21. GRENET Paul-Bernard, *Historia de la Filosofía Antigua*, Ed. Herder, Barcelona 1984⁴.
22. HIRSCHBERGER Johanes, *Historia de la Filosofía antigua II: Edad moderna, Edad Contemporánea*, Ed. Herder, Barcelona 1978⁸.
23. HIRSCHBERGER Johanes, *Historia de la Filosofía I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Ed. Herder, Barcelona 1985¹³.
24. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fidias.htm>, Online 4 de febrero de 2012.

25. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/pericles.htm>. Online, 3 de febrero de 2012.
26. <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/policleto.htm>, Online 4 de febrero de 2012.
27. MONTROYA Saenz José, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Ed. Ediciones pedagógicas, Madrid 2001.
28. MOSTERÍN Jesús, *Aristóteles historia del pensamiento*, Ed. Alianza, Madrid 2006.
29. MÜLLER Max – HALDER Alois, “Alienación”, en *Breve Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder, Barcelona 1986³.
30. REALE Giovanni, *Historia de la Filosofía antigua*, Vol. 1, Ed. Herder, Barcelona 1992².
31. REALE Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Ed. Herder, Barcelona 1992².
32. ROUSSEAU Juan Jacobo, *El Emilio o de la educación*, Ed. Alianza editorial, Barcelona 1985.
33. SIMÓN R., *Moral: Curso de Filosofía tomista*, Ed. Herder, Barcelona 1972.
34. SIMÓN René, *Moral*, Ed. Herder, Barcelona 1972².
35. URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía IV: siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Ed. B.A.C. Madrid 1991².
36. URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía IV: Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Ed. B.A.C., Madrid 1991².

37. URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía V: siglo XIX: socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche*. Ed. B.A.C. Madrid 1985.
38. URDANOZ Teófilo, *Historia de la filosofía V: siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche*, Ed. B.A.C., Madrid 1975.
39. URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía VI: siglo XX: de Bergson al final del existencialismo*, Ed. B.A.C. Madrid 1988².
40. URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía VIII: siglo XX: Neo-marxismos. Estructuralismo. Filosofía de la inspiración cristiana*, Ed. B.A.C. Madrid 1985.
41. VERNEAUX Roger, *Historia de la filosofía contemporánea*, Ed. Herder, Barcelona 1984⁶.
42. VERNEAUX Roger, *Textos de los grandes Filósofos edad antigua*, Ed. Herder, Barcelona 1988⁶.
43. WALTER Brugger, "Teleología" en *Diccionario de Filosofía*, Ed. Herder Barcelona 1978⁹.

GLOSARIO

1. **ACCIÓN:** Del latín “actio”, de “agere” que significa “obrar”, “realizar”. Significa no cualquier acto del hombre, sino aquellos que van precedidos de deliberación y por ello expresan mejor el carácter real de la persona.
2. **ALMA:** Del latín “anima”, de la misma raíz que el griego “ἄνιμα”, viento. Viene a ser la causa y principio del cuerpo viviente; causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados. Es también principio vital.
3. **AUTARQUÍA:** Designa autosuficiencia o independencia. La autarquía se aplicará sobre todo a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas imprescindibles para la vida.
4. **BIEN:** Concepto que expresa en Aristóteles básicamente lo relacionado con las acciones y decisiones humanas, pero también, con los fines y objetivos, mediatos o inmediatos, que con aquéllas se persiguen. Todo hombre busca de un modo u otro el bien.
5. **CARÁCTER:** “marca”, “señal”, “acuñar”, “grabar”. Es el modo de ser interno del hombre, que resulta de su relación profunda con la realidad, ante todo con la realidad social, y que se expresa en la acción.
6. **CONTEMPLACIÓN:** Es originariamente, ver. Es acción de mirar u observar cualquier cosa con atención; es el modo en que se actualiza un determinado conocimiento. Es la acción que surge por la puesta en acto de un conocimiento que se tenía a modo de hábito en la virtud de la ciencia. Es la actividad que surge del ejercicio de la más elevada de las virtudes.

- 7. DELIVERACIÓN:** Es el proceso de reflexión sobre las alternativas reales que procede a la acción. Aristóteles los describe normalmente como el proceso de encontrar mentalmente los medios para alcanzar un fin determinado.
- 8. ENTENDIMIENTO:** Para Aristóteles el entendimiento es la captación de conceptos abstractos de las cosas sensibles y principios intuitos a partir de los cuales se razona. Tanto en Platón como en Aristóteles, al entendimiento, o a la mente, incumbe la facultad de intuir un primer conocimiento a partir del cual progresa, por demostración o deducción, el conocimiento de las ciencias. Aristóteles distingue un entendimiento activo y un entendimiento pasivo. Aquél es la misma alma humana en cuanto es capaz de hacer todas las cosas, porque es como la luz que ilumina; éste es el alma en cuanto es capaz de llegar a ser todas las cosas; aquél es acto, éste potencia. El primero es eterno y separable, el segundo es corruptible y está unido al cuerpo.
- 9. ESENCIA:** Lo que una cosa realmente es y la determina en su ser; lo que cada cosa es por sí. Lo específico de algo. La esencia es el contenido de una definición.
- 10. EUDEMONÍA:** Literalmente significa la posesión del buen “daimón”, de la buena suerte o del buen destino que engendra el bien-estar en el mundo. Es el bien supremo del hombre. Aristóteles hace consistir fundamentalmente en la adquisición de la excelencia del carácter, normalmente acompañada por una cantidad moderada de bienes exteriores t afectos humanos.
- 11. EXCELENCIA:** Señala el carácter no necesariamente moral del areté. Originalmente señalaba el hecho de destacar en alguna actividad. En Aristóteles significa ante todo excelencia del carácter, es decir, aquellos rasgos del carácter de una persona que la hacen destacar positivamente entre los demás.
- 12. FELICIDAD:** Del latín “felix”, afortunado, que consigue lo que busca. Vivencia subjetiva de un estado de alegría y dicha permanente o estable. Para nuestra

investigación designamos eudemonia ya que completa y abarca más el objeto del presente estudio.

13.FIN: Del latín “finis”, “límite”, “término”, “culminación”, En el sentido de finalidad, es el objetivo que se persigue mediante una acción o, en el sentido de acabamiento, el resultado o término último a que llega un suceso.

14.FORMA: Es aquello por lo que se determina la materia para ser algo lo que es. Es la forma específica, que estructura los elementos materiales con vistas a su funcionamiento real.

15.INDUCCION: Proceso de conocimiento o de razonamiento a partir de la sensación, por el que se pasa del conocimiento de lo particular y sensible a lo universal.

16.INTELIGENCIA: Del latín “intelligere”, “comprender”; de “inter”, “entre” y “legere”, “leer”, esto es, “discernir”, “darse cuenta”. En cuanto distinta de entendimiento, o intelecto, que es la capacidad de pensar vista desde la teoría del conocimiento o de la psicología del pensamiento, “inteligencia” es más propiamente el término psicológico, de uso más bien reciente, que se aplica al conjunto de actividades psíquicas, o aptitudes, de tipo superior con que el hombre se enfrenta a su medio ambiente.

17.MATERIA: Es aquello que subyace a los cambios sustanciales. Aquello con que se hace algo y que es principio (causa) de indeterminación y potencialidad.

18.MOVIMIENTO: En sentido estricto, sólo es posible en tres categorías, cantidad, cualidad, lugar; sin embargo, el cambio, se extiende a todas las categorías del ente, también a la sustancia. Es el acto de una potencia en cuanto tal y, a la vez, potencia respecto de su término.

- 19. NATURALEZA:** Aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento que reside en ellos en cuanto tales. Es la sustancia de los entes naturales.
- 20. NOUS:** Se refiere a la capacidad de aprehender de manera inmediata lo verdadero, mediante una visión intelectual, diferente, por tanto, de la mera visión sensorial.
- 21. PHRÓNESIS:** Es la virtud que perfecciona a la razón, que da órdenes en vista de un fin, mientras que la virtud propia de la razón en cuanto fin, o mejor, la actividad en que ella se ejerce, es la *theoría tou theou*.
- 22. POTENCIA:** Es un modo de ser entre el no-ser y el ser en acto. Es capacidad de poder llegar a ser lo que en cierto modo ya es. Por eso, está ordenada al acto y requiere la intervención de un ser en acto.
- 23. PRINCIPIO:** Es aquello desde donde y por lo que algo es, se explica o se conoce; aquello de lo que deriva lo demás y por lo que se da razón del ser, la generación y el conocimiento,
- 24. REPÚBLICA:** En el sentido que lo usamos significa una democracia moderada. Es un de las formas legítimas de gobierno, y debe ser distinguida de la democracia que es forma degenerada de aquélla, anárquica y demagógica.
- 25. SABIDURÍA PRÁCTICA:** Es un función del pensamiento calculador que consiste tanto en captar las reglas generales de acción como sobre todo en saber aplicarlas a la realidad. Para Aristóteles es una excelencia a la vez intelectual y moral y constituye la clave en la adquisición de todas las demás excelencias.
- 26. SUSTANCIA:** Puede traducirse por sustancia o entidad. Aristóteles distingue entre sustancia primera y sustancia segunda. La primera es el *tóde ti*, el esto concreto e individual, aquellos que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto. La *ousía* es la

causa inmanente del ser en todo aquello que no es predicada de un sujeto. Son sustancias segundas las formas específicas y los géneros, pues las cosas que se predicadas de los sujetos individuales revelan la sustancia primera.

27. TELEOLOGÍA: Literalmente, tratado de las causas finales, o bien doctrina de la finalidad. El término introduce la idea antropomórfica, tomada del modelo de la actuación humana, de que en el mundo existe finalidad o que el finalismo constituye una de las claves para entenderlo. En Aristóteles la causa final es una de las respuestas a “porqués” que deben hacerse para explicar el cambio, y donde aparece una visión del mundo biológica en el que el destino de cada cosa, incluido el mundo entero, es el desarrollo de todas las potencialidades de la propia naturaleza, junto con la afirmación de que el primer motor mueve como mueve el fin.

28. THEOS: Sustancia o entidad separada, sin materia, ni movimiento, cuya sustancia es acto.

29. VIRTUD: Cualidad excelente. Disposición habitual a obrar bien en sentido moral. Puesto que se trata de una disposición o capacidad adquirida, por el ejercicio y el aprendizaje, de hacer lo que es moralmente bueno, la virtud es una cualidad de la voluntad que supone un bien para uno mismo o para los demás. Y en esto se distingue una virtud de cualquier otra disposición habitual.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	i
1. MARCO TEÓRICO.....	1
1.1 Contexto histórico en Grecia antes de Aristóteles: política, cultura, sociedad, región y filosofía	1
1.1.1 Grecia antes de Aristóteles.....	1
1.1.2 La polis griega, su crisis y la sofística.....	2
1.1.3 La escuela de Isócrates y la Academia de Platón.....	3
1.1.4 La felicidad en el mundo presocrático.....	5
2. VIDA Y OBRA DE ARISTÓTELES	7
2.1 Vida.....	7
2.1.1 Infancia y adolescencia.....	7
2.1.2 Los veinte años transcurridos en la Academia	8
2.1.3 Los años de viajes.....	10
2.1. Obras	13
2.1.1. El problema de los escritos	14
2.1.2. Los escritos exotéricos.....	15
2.1.3. Los escritos acromáticos	18
3. LA ETICA NICOMAQUEA Y SU ANALISIS DEL EUDEMONIO.....	21
3.1 Impacto de las ideas morales y políticas en la historia de la filosofía	21
3.1.1 San Agustín	21
3.1.2 Santo Tomás de Aquino.....	22
3.1.3 Averroes	23
3.1.4 Nicolás Maquiavelo	24

3.1.5	Arnold Geulincx	24
3.1.6	Thomas Hobbes.....	25
3.1.7	David Hume	26
3.1.8	Juan Jacobo Rousseau.....	26
3.1.9	Emmanuel Kant.....	27
3.1.10	Juan Amadeo Fichte	27
3.1.11	Federico Nietzsche.....	28
3.1.12	Bergson.....	28
3.2	Las tres éticas del <i>Corpus Aristotélicum</i> , en búsqueda del bien absoluto: la contemplación o la sabiduría	29
3.3	La importancia de la ética aristotélica	30
3.4	Los diferentes tipos de eudemonios	30
3.4.1	El placer.....	30
3.4.2	La virtud	34
3.4.3	La prudencia	36
3.4.4	La sabiduría.....	38
3.4.5	La amistad	40
3.5	Causas de la felicidad.....	42
3.6	Medios que procuran la felicidad	43
4.	LOS FINES ÚLTIMOS	45
4.1	La felicidad; ¿fin del hombre?.....	45
4.1.1	Finalidad de las acciones humanas	45
4.1.2	El bien supremo y sus falsificaciones	46
4.1.3	La felicidad según Aristóteles.....	47
4.2	La vida digna del hombre consiste en la felicidad	48

4.2.1	La felicidad consiste en realizar el oficio del hombre	48
4.2.2	La felicidad como obra de la razón.....	49
4.2.3	Búsqueda de lo “más” que humano.....	50
4.3	La excelencia del carácter es la base de la felicidad	51
4.3.1	Las excelencias de la inteligencia.....	51
4.3.2	La dureza de la excelencia	52
4.3.3	La excelencia es “mi” excelencia.....	54
4.4	El sujeto de la contemplación	55
4.4.1	El acto humano.....	55
4.4.2	La virtud, perfección del hombre: ¿Cómo, cuándo, dónde y por qué hacer el bien?	58
4.4.3	Factores que condicionan la felicidad del hombre	60
4.5	El objeto de la contemplación	61
4.5.1	En el Protréptico, exhortación a la vida contemplativa.....	61
4.5.2	En la ética eudemia	62
4.5.3	En la ética a Nicómaco	63
4.5.4	Felicidad humana y felicidad divina	64
4.6	El acto de la contemplación	65
4.6.1	La Theoría en Aristóteles: precisión de un concepto clave.....	66
4.6.2	Sabiduría y contemplación	68
4.6.3	Aspecto objetivo y subjetivo de la contemplación.....	69
4.6.4	Notas del acto contemplativo.....	71
	CONCLUSIÓN	74
	BIBLIOGRAFÍA	77
	GLOSARIO	81